

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI

Yayın No: 9

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 2

DİNİ ARAŞTIRMALAR VE KÜRESEL BARIŞ

ISBN : 978-605-86221-9-7 (Takım)

ISBN : 978-605-67126-0-9 (1. cilt)

ISBN : 978-605-67126-1-6 (2. cilt)

Editörler:

Prof. Dr. Muhiddin Okumuşlar

Sayfa düzeni/kapak:

Kapak: Yasin Tan / markalog

İç düzen: Esra Doğan

Baskı/cilt:

SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com

KTB.S.No: 16198 - Basım Tarihi: ARALIK 2016

II. ULUSLARARASI DİNİ
ARAŞTIRMALAR VE
KÜRESEL BARIŞ SEMPOZYUMU

*“SİVİL TOPLUM KURULUŞLARININ
BARIŞIN TESİSİNDEKİ ROLÜ”*

Cilt I

19 - 20 - 21 MAYIS 2016
HOLLYWOOD HOTEL - SARAJEVO

İÇİNDEKİLER

- 1. CİLT -

İÇİNDEKİLER.....	5
KUŞATICI İSLAM ANLAYIŞININ İMKANINA SİSTEMİK BİR YAKLAŞIM.....	9
Prof. Dr. Ramazan UÇAR	
Arş. Gör. Betül CAN	
BARIŞ DİNİN NERESİNDE? DİN İNSANIN NERESİNDE?.....	25
Prof. Dr. Faruk KARACA	
İSLAM, KARDEŞLİK VE BARIŞ	33
Doç. Dr. Hamdi GÜNDOĞAR	
ŞERİ NASSLARIN YORUMLANMASINDA KONJONKTÜRÜN ETKİSİ: MÜRTEDİN ÖLDÜRÜLMESİ VE KADININ ŞAHİTLİĞİ ÖRNEKLERİ BAĞLAMINDA BİR İNCELEME	43
Prof. Dr. Sahip BEROJE	
İSLÂM'IN POLİTİK YORUMUNUN KUR'ÂNİ TEMELLERİ (TESPİT VE DEĞERLENDİRME)	61
Doç. Dr. Harun ÖGMÜŞ	
BARIŞ ANLAMINI DA TAŞIYAN SELAM VE İSLÂM KELİMELERİNİN KUR'AN-I KERİM'DEKİ KULLANIMLARI.....	79
Doç. Dr. Sedat ŞENSOY	
AVRUPA İNSAN HAKLARI SÖZLEŞMESİ'NİN "İNSANLARIN DIŞLANMAMASI GEREKEN DURUMLAR- AYRIMCILIK YASAĞI"NI DÜZENLEYEN 14. MADDESİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME	87
Yrd. Doç. Dr. Abdullah ACAR	
DEĞERLER BAĞLAMINDA İNSAN HAK VE HÜRRİYETLERİ	107
Yrd. Doç. Dr. Kemal GÖZ	
SELEFİLİK VE ŞİİLİK ARASINDA KALAN İSLAM DÜŞÜNCESİ	123
Prof. Dr. Sıddık KORKMAZ	
SÜNNİ KELAM SİSTEMİNİN SELEFİLİK KARŞISINDAKİ DİRENME KAPASİTESİ	139
Yrd. Doç. Dr. Faruk Sancar	
GAZÂLİ VE PRAGMATİK İMAN ANLAYIŞI	157
Arş. Gör. Abdulkadir TANIŞ	
DİNİ DÜŞÜNCENİN ESTETİK BOYUTU VE ŞİDDET PROBLEMİ.....	171
Prof. Dr. Latif TOKAT	
İSLAM SANATINDA ESTETİK VE ETİK İLİŞKİSİ.....	185
Doç. Dr. Mustafa YILDIRIM	

OSMANLI CAMİ MİMARİSİNDE İÇ MEKAN KALEM İŞİ TEZYİNATI.....	193
Yrd. Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL	
KİMLİK OLUŞUMUNDA DİNİN ROLÜ.....	199
Yrd. Doç. Dr. Feim GASHİ	
MODERNİTE, KİMLİK SORUNU VE BİRLİKTE YAŞAMA İMKÂNI.....	213
Yrd. Doç. Dr. Ferhat TEKİN	
ALİYA İZZETBEĞOVIÇ'İN AHLAK FELSEFESİNDE BÜYÜK İNSAN MESELESİ.....	223
Doç. Dr. Mahmut Hakkı AKIN	
DİNİN TÖRENSELLEŞMESİ, KUTLU DOĞUM VE NOSTALJİ.....	233
Doç. Dr. Mehmet BİREKUL	
MAZI, HAL VE İSTİKBAL SÜREKLİLİĞİNDE	
MEHMET ÂKIF ERSOY'U TORUNU İÇİN YAZDIĞI ŞİIRDEN ANLAMAK.....	241
Yrd. Doç. Dr. Murat AK	
BARIŞ KARŞITI BİR OLGU OLARAK ŞİDDETİN DEĞERLERLE İLİŞKİSİ.....	253
Yrd. Doç. Dr. Adem GÜNEŞ	
BARIŞ VE ÇATIŞMA EĞİTİMİNDE DUYGUSAL ZEKÂNIN ÖNEMİ	269
Şengül YIĞIT	
ŞİDDETE KARŞI TAVİR ÖĞRETİMİNDE İSLAMI YÖNTEM: HABIL KABIL	
ÖRNEĞİ.....	281
Fatma Betül FELHAN	
HOCA AHMED YESEVİ'NİN HİKMETLERİ BAĞLAMINDA ZAHİR-BATIN	
FIKHI, ŞERİAT-TARİKAT BÜTÜNLÜĞÜ	293
Yrd. Doç. Dr. İsmail BILGILI	
BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK MESNEVİ VE BOSNALI ŞÂRİHLERİ: SÜDÎ	
BOSNEVİ	311
Yrd. Doç. Dr. Ali ÇOBAN	
ÜSKÜPLÜ ATAULLAH EFENDİ, MEDDAH MEDRESESİ VE TALEBELERİ	327
Ataullah RAMADAN	
İSLAM DİN EĞİTİMİNİN HEDEFLERİ AÇISINDAN "ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK"	
VE "ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK"	347
Prof. Dr. Nurullah ALTAŞ	
BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ AÇISINDAN DEMOKRATİK VATANDAŞLIK	
VE DİN EĞİTİMİ	357
Doç. Dr. Macid YILMAZ	
TÜRKİYE'DE DİN EĞİTİMİ VE DİNİ ÇOĞULCULUK: BİRLİKTE Mİ, BERABER	
Mİ?.....	371
Doç. Dr. Eyup ŞİMŞEK	
OSMANLI DÖNEMİ KIRAAT EĞİTİMİ -XVIII. YY. ÂLİMLERİNDEN YUSUF	
EFENDİZÂDE ÖRNEĞİ-.....	385
Yrd. Doç. Dr. Ali ÖGE	

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA NÜZÛL DÖNEMİ ŞARTLARINI BİLMENİN ÖNEMİ	397
Yrd. Doç. Dr. Ferihan ÖZMEN	
RUSÇA KUR'AN ÇEVİRİLERİNİN TANITIMI VE ÇEVİRİBİLİM AÇISINDAN İNCELENMESİ - I	413
Yrd. Doç. Dr. Mürsel Ethem	
ENDÛLÛS'TE BİR ARADA YAŞAMA TECRÛBESİ: CONVIVIA YA DA PAX ISLAMICA.....	431
Prof. Dr. Mustafa DEMİRCİ	
MÛSLÛMANLARLA GAYRİMÛSLİMLERİN BİRLİKTE YAŞAMA TECRÛBESİ VE BU KONUDAKİ ŞARTLARININ ZEDELENMESİ ÖRNEĞİ: 1126'DA ENDÛLÛS'TEN MAĞRİB'E TEHCİR MESELESİ	443
Doç. Dr. Adnan ADIGÛZEL	
BALKANLAR'DA DİN VE VİCDAN ÖZGÛRLÛĞÛ.....	461
Prof. Dr. Fikret KARAMAN	
XIX. CENTURIES THE POLITICS OF LIVING TOGETHER AND PEACE IMPLEMENTED BY OTTOMAN IN JERUSELAM WITH THE RIVALITIES OF CHURCH	481
Yrd. Doç. Dr. Ahmet TÛRKAN	
BARIŞ KARŞITI BİR OLGU OLARAK ŞİDDETİN DEĞERLERLE İLİŞKİSİ.....	Hata! Yer işareti tanımla!
Yrd. Doç. Dr. Adem GÛNEŞ	
HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞ HUKUKUNA DAİR TAVSİYELERİ SONRAKİ DÖNEMLERDE YERİNE GETİRİLDİ Mİ?	507
Yrd. Doç. Dr. Ali DADAN	
MECİD MECİDİ FİLMLERİNDE DEĞERLER EĞİTİMİ.....	513
Zeynep KÛÇÛKTENEKECİ	
THE ROLE OF NON-GOVERNMENTAL ORGANISATIONS ON THE ESTABLISHMENT OF PEACE	531
Prof. Abdin CHANDE	
TÛrkiye'de Üniversite Öğrencilerinin Bazı Değişkenlere Göre Ahlaki Yargı Düzeylerinin İncelenmesi: İnönü Üniversitesi Örneği	535
VEYSEL K. ALTUN	
İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar-Nitel Bir Araştırma-.....	551
Yrd. Doç. Dr. Muhammed Esat ALTINTAŞ	
SONUÇ BİLDİRİSİ	585
CONCLUSIONS of the SYMPOSIUM.....	587

**KUŞATICI İSLAM ANLAYIŞININ İMKANINA SİSTEMİK BİR
YAKLAŞIM**

PROF. DR. RAMAZAN UÇAR

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
ramazanucar@sdu.edu.tr

ARŞ. GÖR. BETÜL CAN

Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Sosyolojisi Anabilim Dalı
betulcan@sdu.edu.tr

A Systemic Perspective To The Possibility Of An Encompassing Understanding Of Islam

Religions are phenomena which are notified by the prophets and constructed in this context. Islam appeared in the way of the socialization of the "Holy Knowledge" by the Prophet Muhammed. By means of the Prophet Muhammed, the system which was constructed as The Holy Qur'an based, gave rise to various subsystems' formation due to the differentiation of understanding the Holy Quran in following process.

Religion distinguishes itself from its environment based on a difference in religious cosmology. Based on the difference at stake, religion becomes a systemic phenomenon by creating its own autopoiesis, self reference, self organisation, elements, functions and communications. On the other side, the formation of the differences in religion system causes new sub-systems formation. As in other religions, when Islam is taken into the consideration as a system, it can be stated to have its self reference (the Holy Quran), self organisation, functions, communications and in this way it performs its autopoiesis.

In this paper, after mentioning about the general system theory and its arguments, religion will be discussed as a system. Accordingly; systemic perspective will be adapted to Islam as a religious system. In view of the fact that this theoretical information, the differentiations formed after the Prophet Muhammed will be evaluated as subsystems of Islamic high system. In order to gather this differentiations, in other sense subsystems of Islam, under a single roof referring to Islam high system, some suggestions will be offered.

Keywords: Globalization, Religion, Islam, System Theory, Differentiation

Giriş

20. yüzyılın son çeyreğinden başlayarak günümüze kadar gelen süreç insanoğlunun tarihinde değişimi en hızlı ve yoğun yaşadığı dönem olarak nitelendirilebilir. Bu değişimin temelinde insanoğlunun bilim ve teknolojiye ulaştığı aşamanın yadsınamaz bir gerçeklik olarak kendini göstermektedir. Bilim ve teknolojiye ulaşılan noktanın iletişim teknolojilerindeki yansımaları dünyayı küçük bir köye dönüştürmüş ve toplumlar, ülkeler, milletler, medeniyetler arasındaki mesafenin tahayyül edilemeyecek kadar kısalmasına sebebiyet vermiştir. Medeniyetler, milletler ve toplumlar arası iletişim ve etkileşim sınırları zorlayarak en üst noktaya ulaşmıştır. Geleneksel noktanın anlaşılması ve anlamlandırılması bağlamında yeni kavramların üretildiğini görmek mümkündür. Bunların başında da küreselleşme kavramı gelmektedir.

Küreselleşme; ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel ve dini olmak üzere çok boyutlu bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Söz edilen alanların uzmanları olguyu genellikle kendi ilgi alanları ile ilişkilendirerek okuma çabası içine girmektedirler. Olguyu ekonomik bir süreç olarak tanımlayan aydınlar, yerel ve küçük ölçekli üretim ve üretim araçlarının tasfiye edildiği, bunun yerine büyük firmaların üretim ve üretim ilişkilerini tekellerine alma çabası ve gayretinde olduklarına dair eleştirel söylemler geliştirirken diğer yandan küreselleşme olgusu sayesinde dünyanın herhangi bir yerinde yetişen ürüne çok kısa zamanda sahip olmanın hazzını yaşayarak yaklaşıldığı da görülmektedir. Olgunun siyasi boyutu üzerinde görüş serdedenler ise, çift kutuplu (doğu bloğu-batı bloğu) dünyanın doğu bloğunun çökmesinden sonra tek gerçeklik olarak öne çıkan batı bloğunun dünyaya siyasi olarak yön verme arayışının bir parçası olarak kendini gösterdiği düşüncesi üzerine inşa edildiğini görmek mümkündür.

Sürece dini açıdan yaklaşan sosyal kesimler, iletişim teknolojilerine bağlı olarak “doğru” inançlarını yayma ve benimsetme imkanına kavuştukları düşüncesinden hareketle oldukça mutlu bir görüntü verirken, sürecin genel hatlarıyla “tek din, tek dil ve tek medeniyet” temel felsefesine hizmet edeceği kaygısını yaşarken sorgulamalara girişmekte, ancak her sorgulama içinde bulunulan durum itibarıyla yeni girdapları beraberinde getirmektedir. Ülkemizde de olguya ilgili değerlendirmeler farklılıklar gösterse de temel çıkış noktaları yukarıda söz edilen yaklaşımlarla büyük ölçüde örtüşmektedir. Tam da bu noktada küreselleşme olarak nitelendirilen sürecin insanlığın yaşadığı doğal bir süreç mi, yoksa kendine göre ideolojisi ve ideolojik aktörleri olan ve söylem inşa ederek algı oluşturan bir olgu mudur sorusu gündeme gelmektedir. Şayet bu süreç tüm ideolojik aygıtlardan bağımsız bir olgu olarak ele alınır ve insanoğlunun bilim ve teknolojiye kattığı mesafenin ekonomik, sosyal, siyasal, kültürel ve dini alanlarda görünümünden ibaret ise meseleye çok da kaygı yüklü yaklaşmanın bir anlamı olmadığı yönünde bir anlayış kendini gösterebilir. Bu da oldukça anlaşılardır. Ancak yukarıda ifade edildiği üzere; olgu ideolojik kodları olan ve ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel ve dini hedefleri olan bir anlayışa tekabül etmekte ise sorgulamaların daha ciddi bir şekilde yapılmasını lüzumlu

kılmaktadır. Meseleye İslam dünyası/İslam medeniyeti açısından yaklaşıldığında her iki durumda da kendi içinde anlamlar barındırdığını görmek mümkündür.

Küreselleşme olgusu şayet insanoğlunun bugün bilim, teknoloji ve buna bağlı olarak oluşan insani değerler bağlamında değerlendirilecek olursa, bu alanların (siyasi, ekonomik, sosyal, kültürel ve dini) hiç birinde Müslümanların öne çıkmadığını, var olan anlayışın oluşmasında bir etkisinin olmadığını ifade etmek yadsınmaması gereken bir durum olarak kendini göstermektedir. Diğer bir ifadeyle Müslümanların sürecin aktörleri arasında yer almadığını söyleyebiliriz. Olgunun ideolojik kodları olduğu düşüncesinden hareket edildiği takdirde de sürecin senaristliği ve aktörlüğü bir yana yardımcı oyuncu olmanın bile çok görüldüğü genel bir çerçevenin varlığını kabul etmek gibi durumda olduğumuzu içimizi acıtsa da ifade etmek gibi bir yükümlülüğümüz vardır. Bu durumla ilgili pek çok sebep üzerinde durabiliriz. Ancak biz burada sebeplerden biri olarak gördüğümüz, Müslümanların iç ve dış tutarlılığını gerçekleştirmiş, oluşturduğu üst anlatı çerçevesinde şekillendirdiği bütünlüğünü bir anlayışa dönüştürememiş olması kanaati üzerinde durmak istiyoruz. İster düşünsel isterse de toplumsal manada içe dönük dirliğini ve düzenini sağlayamamış, meselelerini mezhepçi bir anlayışla çözme çabasında olan iddia sahiplerinin insanlığa vereceği ve dünyaya söyleyeceği sözün anlam derinliği üzerinde düşüneceklerin sayısının oldukça az olacağını ifade etmek zor olmasa gerektir. Bu durum Müslümanların kendilerini ekonomik, siyasi, sosyal, kültürel ve dini olarak gözden geçirmelerini zaruri kılmaktadır. Ancak biz burada ilgi alanımız gereği din olgusunu ele almaya çalışacağız. Bu durum konuyla ilgili olarak diğer olguların işlevsiz olduğu anlamına gelmeyecektir.

İslam toplumlarına bugün bir göz atılırsa; siyasi, ekonomik, sosyo-kültürel açılardan bir geri kalmışlığın varlığını inkar etmek mümkün değildir. Bu alanlarda kendini gösteren geri kalmışlığın izlerini dini alanda daha da derin görmek mümkündür. İslam ülkelerinde yaşayan insanların dini, etnik ve mezhepçi anlayışlarla birbirlerini katletmekte zerre miktarı beis görmediklerini hatta bu işlemleri gerçekleştirirken kendilerine göre "Allah rızası" göttüklerini ifade edebiliriz. Böyle bir durumun ortaya çıkmasında uluslararası güçlerin izlerinin olduğu, İslam dışı unsurların/İslam düşmanlarının Müslümanların arasına fitne sokmalarından kaynaklandığı söylenebilir. İslam dışı unsurlar/İslam düşmanlarının böyle bir niyetleri ve uygulamaları olabilir. Sorunun ana kaynağı bu da olabilir. Ancak Müslümanların geliştirdiği İslam anlayışının bu tür tehdit ve tehlikelere açık olmasının önemli bir rolü olduğu kanaatini belirtmek de gerekmektedir. Bu noktada üzerinde durmayı düşündüğümüz husus kuşatıcı bir İslam anlayışının imkanı var mıdır, varsa bu anlayışının üst anlatısı ve unsurları neler olabilir? Ana problemimiz bu düşünce üzerine kurulu olacaktır.

Bugün Müslümanlar arasında ortaya çıkan can alıcı mezhebi problemlerin anlaşılabilmesi Hz. Peygamberin vefatından sonra gelişen siyasi, sosyal ve dini problemlerin sağlıklı analiz edilmesi ile doğru orantılı olduğu

görülmektedir. Hz. Peygamber vahyi bilgi (Kur'an-ı Kerim)ye muhatap olduktan sonra bilgiyi anlamış ve toplumsallaştırma için büyük bir mücadeleye girişmiştir. Dolayısıyla vahyi bilginin en iyi anlayanı ve anlatanı Hz. Peygamberdir. Bunu söz ve eylemleriyle ahabı aydınlatarak gerçekleştirmiştir. Döneminde Müslümanlar arasında çeşitli saiklerle (etnik ve siyasi) ortaya çıkan anlayış ve uygulamaya yönelik tartışmaların yegane çözüm mercii olması Hz. Peygamberin önemin kavranması açısından anlamlıdır.

Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanların karşılaşılan sorunlarla ilgili yegane başvuru kaynağı vahyi bilgi (Kur'an-ı Kerim) ve Hz. Peygamberin uygulamaları olmuştur. Bu durum Müslümanların vahyi bilgi (Kur'an-ı Kerim) ile direkt muhatap olmalarına sebebiyet vermiştir ki, metin-anlam ilişkisi sorununu beraberinde getirmiştir. Metin varsa yorum vardır temel kabulü bir yana metne yaklaşan Müslümanın içinde bulunduğu bilgi donanımı, siyasi, sosyal, kültürel duruşu metnin anlaşılmasında farklılaşmaları beraberinde getirmiştir. Bu durum Kur'ani perspektifle değerlendirildiğinde oldukça anlaşılabilir. Çünkü Yüce Allah "Ey insanlar biz sizi erkek ve kadın olarak yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah yanında üstün olanınız günahlardan en çok korkanınızdır." (Hucurat 13) buyurarak toplumsal farklılığı bir gerçeklik olarak bizlere bildirmiştir. Toplumsal farklılığın olgusal bir durum olarak ortaya çıkması metnin anlaşılmasında da farklılaşmayı beraberinde getirmesi mümkündür. Bu durum bize farklılıkları olgusal bir durum olarak gören ve bir üst anlatı veya sistem çerçevesinde problemin ele alındığında anlamlı bir durumun ortaya çıkacağına imkan sağlayacak sosyoloji literatüründe öne çıkan sistem teorisi bağlamında yaklaşılmasının faydalı olabileceği düşüncesinden hareket edilebilir.

1. Sistem Teorisi

Sistem teorisi, sistemleri bir bütün olarak çalışan ve interdisipliner bir formatta uygulanabilecek bir alan olarak değerlendirmektedir. Sistem teorisi, ilk olarak 1698 yılında ünlü biyolog Berfalanffy and Ashby tarafından bilimsel literatüre kazandırılmıştır. Teori 1940 ve 1970'ler arasında fizik, biyoloji, mühendislik gibi alanlarda uygulanmış ve müteakip süreçlerde ise felsefe, sosyoloji, örgütsel teori gibi sosyal bilimler alanında da ilgi gösterilmeye başlanmıştır. Sistem teorisi kapsayıcı bir terminoloji ve farklı bilimsel alanlarda ortak olan süreçlerin jenerik tanımlamasını sağlamaya çalışır. Sosyoloji bilimine ilk olarak Talcot Parsons tarafından daha sonra öğrencisi Niklas Luhmann tarafından geliştirilerek uygulanmıştır (Can, 2015). Burada Niklas Luhmann'ın geliştirdiği sistem teorisinin ana unsurları hakkında kısaca bilgi vereceğiz. Bunların başında farklılık gelmektedir.

Farklılık: Sistem Teorisi ilk olarak bir ayrımın diğer bir ifadeyle farklılığın var olmasıyla meydana gelir. Belirlenen bu farklılık ile farklılık olarak belirlenmeyen şeyler arasında bir ayrım ve böylece sınır çizilir. Dolayısıyla söz konusu bu teori, belirli bir farklılaşma ile başlar. Farklılaşmanın başladığı yerde gözlem eylemi de devreye girer. Sistem teorisi dünyayı belirli bir ayrım üzerine; daha açık bir ifadeyle bir sistem ve sistemin

var olduğu çevre arasındaki farklılık üzerine inşa eder (Luhmann, 2013a: 51). Dolayısıyla sistemin oluşabilmesi için en temel ilke farklılığın belirlenmesidir.

Sistem ve Çevre: Sistem teorisinin temel parametresidir. Sistem, çizdiği farklılık üzerine kendisine has belirli işlevler zincirinden oluşmaktadır. Diğer bir ifadeyle; sistem kendisini çevreden ayırabilmek adına nevi şahsına münhasır olan işlevi, yeniden üreterek varlığını devam ettirmektedir. Söz konusu işlevler, sistemi çevresinden farklılaştırır (Luhmann, 2013a: 55).

Sistemik Farklılaşma: Sistemin kendi içerisinde yeni farklılaşmaların ortaya çıkmasıyla yeni alt sistemler meydana gelmektedir. Bu durum herhangi bir x sisteminin altında yeni bir farklılaşmayla yeni bir sistem-çevre ayrımının oluşmasına kaynaklık etmektedir. Diğer bir ifadeyle sistemin içerisinde yeni içsel çevreler ortaya çıkması durumudur. Alt sistemlerle içsel çevrelerdeki her farklılık, sistemin bütünü oluşturmaktadır. Artan farklılaşma, sistem içerisinde karmaşıklığın artmasına yol açar (Luhmann, 1995:18).

Gözlem: Sistem teorisinin önemli kavramlarından birisidir. Gözlem ayırım çizen bir işlemdir, işlevler olarak telakki edilir. Bu teoride ayırt etmek, göstermek ve belirtmektir. Bir ayırımın sınırları içerisinde bir şeyi gösterebilme işlemidir (Luhmann, 2012: 34-35). Gözlem işlemi, sistemin işlevlerine göre hareket edip etmediğini ve aynı zamanda sistemin çevresinden kendisini ayırttığı farklılığın diğer bir ifadeyle ayırımın yönetilmesi durumunu gerçekleştirir (Luhmann, 1995:178). Örneğin “bu bildiri” derken söz konusu bildiriye diğer bildirilerden ayırt ederek gözlem işlemine tabi tutarız. Diğer bir ifadeyle diğer bildiriler arasında bu bildiriye ayırt ederek farklılaştırırız. Dolayısıyla farklılaşma ve ayırt etme eylemi gözlem işlemiyle gerçekleştirilmiş olmaktadır. Gözlem, birincil gözlem ve ikincil gözlem olmak üzere iki şekilde gerçekleşir. Birincil gözlemde gözlem yapan ne gözlemlediğinin farkındadır ancak nasıl gözlemlediğinin farkında değildir. Diğer bir ifadeyle hedeflenen, ayırt edilen şeyi ilk elden gözlemlemektir. Birincil gözlem yapılırken gözlemlenen şeyin dışında kalan durumlar gözlemlenemez. Dolayısıyla gözlemlenemeyen durumlar birincil gözlemin kör noktasını oluşturur. Farklı bir ifadeyle gözlemcinin dikkat çektiği noktanın dışında kalan yer görülemeyen ayırt edilemeyen noktadır (Luhmann, 2013a:104; 2012:35). Her gözlemin muhakkak bir kör noktası vardır ve neyi göremediğini de fark edemez, çünkü birincil gözlemde gözlemci göremediği şeyi göremediğini göremez (Luhmann ,2013:114). İkincil gözlem durumu ise basit bir ifadeyle bir gözlemin gözlemlenmesi durumudur. Bir gözlemin neyi gözlemlediğini ve neyi gözlemleyemediğini gözlemleyebilir. Dolayısıyla ikincil gözlem, birincil gözlemin kör noktasının gözlemleyebilme işlemidir (Luhmann, 2013a:111). “Bu bildiri” örneğine dönülecek olunursa, bu bildiriye gözlemlemek birincil gözlem düzeyinde gerçekleşirken, bu bildirilerin ayrıldığı diğer bildirilerin gözlemi ikincil gözlem düzeyinde meydana gelmektedir. Yani ikincil gözlem yapan kişi bu bildirinin dışında kalan bildirile-

ri de gözlemleyerek birincil gözlemin kör noktasını gözlemleyebilmiş olur.

Öz üretim: Sistem teorisinin bir diğer önemli unsurudur. Öz üretim, biyolojik sistemlerde bir sistemin kendi işlevlerini ağ örgüsü vasıtasıyla bir sirkülasyon halinde yeniden üretebilmesi durumudur (Luhmann, 2013a:76-77). Sosyal sistemlere uyarlanan bu kavram kendi yapısını oluşturan tüm temel elementleri yeniden üreten ve kendisini çevrelerinden ayıran sistemlerin özelliğidir (Luhmann, 1989: 7). Öz üretimli sistemler ontolojik olarak zorunlu bazı özelliklere sahip olmak durumundadır. Söz konusu bu özellikler öz referans, öz organizasyon, işlevsel kapalılık ve yapısal bileşimdir.

Öz referans: Sistemlerin çalışmasında kendi unsurlarını ve sahip oldukları işlevler ile kendilerine referansta bulunarak var oldukları çevrelerden kendilerini farklılaştırırlar. Sistem bu özelliğini, öz referans durumu ile gerçekleştirir. Diğer bir ifadeyle öz referanslı olan bir sistem işlevsel unsurlarını oluşturan öğeleri kendisi meydana getiriyorsa söz konusu öğeleri arasındaki ilişkileriyle kendini oluşturmasına referansta bulunmak durumundadır. Öz referanslı sistemler kendi öğeleri arasındaki öz iletişimlerini gerçekleştirmek amacıyla kendilerine başvururlar. Dolayısıyla bu özellikleri onları kapalı sistemler haline getirir. Daha açık bir ifadeyle bu sistemsel kapalılık özellikleri sayesinde kendileri ile ilgili durumların belirlenmesinde çevrelerinden hiçbir müdahaleye izin vermezler (Luhmann, 1995: 33-34). Sistemin bu özelliği sistemin kendi kendini gözlemleyebilmesini ve kendisini çevresinden farklı olarak tanımlamasına olanak tanımaktadır. Yani sistemin kimliğini oluşturmasında referans noktasıdır ve böylece sistem kendisine has kimlikle çevresinden ayırt edilir bir pozisyona ulaşır. Öz üretimli bir sistem kendi öğelerini, işlevlerini ve iletişimlerini söz konusu kimliğine başvurarak gerçekleştirir. Sistem, çevresine kıyasla sahip olduğu farklılığı yeniden tekrar tekrar üretir ve hayatiliğini devam ettirir. Öz referans özelliği sayesinde çevreyle çizilen sınırın yeniden üretilmesi gerçekleşir. Sistem kendisine yaptığı atıfla öz referansını gerçekleştirirken çevresine yaptığı atıfla da diğer referansını gerçekleştirmektedir (Luhmann, 2013a: 56). Sistem öz referans özelliğiyle sistemik iç öz organizasyonunu kendisi sağlamaktadır.

Öz Organizasyon: Sistemin bünyesinde kendi faaliyetleri ve işlevleri dışında başka herhangi bir şey mevcut değildir. Sistemin sahip olduğu işlevler sistemin yapılarının oluşmasını sağlar. Sistemler işlevsel olarak çevrelerine kapalı durumdadır. Dolayısıyla yapılar bu sistemlerin sınırları içerisinde sistemin işlevleri tarafından oluşturulur. Sistem ancak kendi öz üretimiyle gerçekleştirdiği yapılarla işlem görür. Söz konusu bu durum sistemin öz organizasyon özelliği ile açıklanır. Dolayısıyla öz organizasyon, sistemin kendi yapılarını oluşturması olarak ifade edilebilir. Yapılar, klasik yapı teorilerinde apriori olarak var olurken, sistem teorisinde işlevle birlikte var olan durumlardır, diğer bir ifadeyle şimdiki zamanda işlevle birlikte üretilen durumlardır (Luhmann, 2013a: 70-71). Sistem ve yapı ilişkisi dönüşümsel olarak birbirini etkilemektedir. Yapılar sistemin kendi işlevleriyle meydana gelirken, sistemin kendi yapıları da sistemin işlevlerini belirler (Luhmann, 2013a: 76). Sistem öz organizasyon özelliği sayesinde

işlevlerini sistematik ve düzenli bir şekilde üretir.

İşlevsel kapalılık: Sisteme öz üretimsel özelliği sayesinde sadece kendi işlevleriyle çalışmasına olanak sağlar. Sistemin bütünlüğünün sağlanabilmesi için diğer bir ifadeyle çevreyle olan ayrımının devam edebilmesi için sistemin işlevlerini dışarıdan herhangi bir etkiye maruz kalmadan yeniden üretilmesi gerekmektedir. İşlevsel kapalılık özelliği sayesinde sistem çevreyle olan sınırı koruyabilmektedir. Bu sınır korunamazsa sistem, çevrenin içerisinde çalışmaya ve sistemi sistem yapan farklılık yok olur. Söz konusu bu sınır sistemin çevreyle olan ilişkisini belirler dolayısıyla sistem çevreyle işlevsel manada herhangi bir etkileşimde bulunamaz. Bu bağlamda sistemler işlevsel olarak kapalıdır yani içsel işlevlerine bağımlıdır (Luhmann, 2013a: 63-64). Öz üretimli sistemlerin klasik sistemlerden farkı dışarıya açıklık ve kapalılık özelliğine eş zamanlı olarak sahip olmasıdır. Sistemin işlevsel olarak çevresine kapalı olması, sistemin çevreyle ilişkide bulunamayacağı anlamına gelmemektedir. Sistem kendi işleyişini devam ettirecek ve kendi öz üretimini sağlayacak şekilde çevreleriyle ilişki içerisinde bulunabilir. Ancak sistemin ilişkisel etkileşimi doğrudan işlevsel manada değil, etkileşimsel bağlamda gerçekleşmektedir. Sistemin bu özelliği, çevrede bulunan diğer sistemlerin sistemin iç işleyişine karışmasını engeller. Sistemlerin işlevsel kapalılık özelliği çevrenin söz konusu sistemi, sistemin kendi argümanlarıyla anlamasını zorunlu kılar (Borch, 2011: 23). Sonuç olarak işlevsel kapalılık özelliği sayesinde sistem sınırlarını oluşturur ve öz üretimsel özelliği sayesinde sistem işlevlerini ve çevreleriyle olan farklılıklarını tekrar tekrar üretir.

Yapısal Bileşim: İşlevsel olarak kapalı olan sistemler çevreleriyle olan ilişkilerini sistemin yapısal bileşim özelliği sayesinde gerçekleştirmektedir. Diğer bir ifadeyle yapısal bileşim sistemin çevreyle olan ilişkilerinin nasıl belirleneceğine karar veren unsurdur (Luhmann, 2012:54). Yapısal bileşim özelliği, sistemin çevreyle olan ilişkilerini düzenlemekle birlikte sistemin bünyesinde var olan alt sistemlerdeki birbiriyle olan ilişkilerinin belirlenmesini sağlar. Yapısal bileşim çevrede sistemle alakalı olabilecek öğeleri, sistemden içirme ve sistemden çıkarma işlemine tabi tutar. Böylelikle, çevrenin sistem üzerindeki baskısını azaltır. Yapısal bileşim sistem için ihtiyaç duyulan uyarıcıları sağlar ve öz üretimli sistemlerin çevreleriyle uyumlu halde işlem görmesine de yardımcı olur (Luhmann, 2013a: 88). Sistemler otonom bir özelliğe sahip olsalar dahi çevrelerinde meydana gelen olay ve durumlardan etkilenmektedir. Ancak bu etkilenmenin boyutu, sistemin yapısal bileşim özelliği sayesinde düzenlenmektedir.

Kodlar ve programlar: Sistemin kimliğini oluşturan unsurlardır. Öz üretimli sistemlerin kendi işlevlerine göre çalışabilmesi sistemin kendisine özgü kod ve programlarına paralel olarak gelişmektedir. Kodlar ikili değerlere sahip olup sisteme dahil edilecek işlevleri ve iletişimi belirleyen durumlar, programlar da sistemin kodlara göre çalışmasını sağlayan ve bu kodlara uygun çalışıp çalışmadığını kontrol eden sistemik özelliktir. (King ve Thornhill, 2003: 23). Sistem kodlar kanalıyla kendisini ve çevresini gözlem-

ler. Sistemin işlevsel olarak kapalılık özelliği, kodlar sayesinde gerçekleşir. Diğer sistemlerin bakış açılarından bu ikili kodları ile kendilerini gözlemler ve böylece sınırlarının devamlı üretilmesini sağlarlar. Sistem bu ikili kodları ile sisteme yük olabilecek ve kendi alanına dahil olmayacak durumlardan kendisini korur. Kodlar sayesinde sistemin işlevleri belirlenir ve gözlemler de bu ikili kodlar kanalıyla gerçekleşir (Borch, 2011: 71-72). Örneğin sosyal sistemlerin alt sistemlerinden olan hukuk sistemi yasal olan-olmayan, ekonomik sistem alınabilen- alınamayan, dini sistem aşkın ve içkin kodlarıyla kendi sistemik kimliğini oluşturur. Programlama mekanizmaları da kodların nasıl uygulanacağını belirleyen yöntemlerdir. Ekonomi sisteminde para, hukuk sisteminde yasa, bilim sisteminde gerçek, dini sistem de ise dogma-teoloji programlama mekanizmalarına örnek olarak gösterilebilir (Luhmann,1989: 45).

Anlam: Genel sistemlerden farklı olarak, sosyal ve psikik sistemler anlam üreten sistemlerdir. Sistemler kendi öz referanslarına göre bir anlam belirler ve öz üretimsel olarak ürettikleri bu anlamları tekrar tekrar üretirler. Sistemin bu anlamları zamanla değişime uğrayabilir, çünkü anlam sabit kalmayan bir durumdur. Anlam sistemde ve çevrede var olan olumsuzlukların belirli hale getirilmesini sağlar. Anlam mevcut olası anlam kümesinden yani gerçeklik ve olasılığın arasındaki farklılığın üretilmesi durumudur (Luhmann, 1995: 63).

Karmaşıklık: Daha öncede ifade edildiği üzere her sistem bir farklılık üzerine inşa edilir. Mevcut bu farklılık, sistemi içinde bulunduğu çevreden ayırır. Sistemi çevresinden ayıran şey ise sistemin farklılaşmasıdır. Sistem ve çevresi arasında sözü edilen farklılık karmaşıklık farkı olarak değerlendirilmiştir (Ritzer, 2012: 194). Sistem ve çevrede bulunan öğelerin sayısı arttığı anda öğeler arası ilişkilendirmeler oldukça güç olabilmektedir. Dolayısıyla öğelerin sayısındaki artış, öğeler arasındaki bağlantının karmaşılaşmasına sebebiyet vermektedir. Sistemin bünyesinde var olan her türlü olası durum, sistemin içerisinde karmaşıklık durumun artmasına yol açar ve bu doğrultuda öğeler arası ilişkilerin düzeyi de karmaşılaşır (Yoldaş, 2007: 64). Karmaşıklık sistemin öz üretimsel özelliği ile bağlantılı olarak öğelerin arasındaki ilişkilerin sonucudur. Sistem karmaşıklığını kendi öz üretimine ve öz referansına göre öz organizasyon özelliği sayesinde düzenler. Sistemler sahip oldukları anlamsal özelliklerine göre bünyelerindeki karmaşıklığı kontrol altına almaktadır (Luhmann, 1990: 84).

Olumsuzluk: Mevcut durumun farklı diğer bir ifadeyle aksinin olabilmesi durumudur. Sistemik manada ise sistemin gerçekleştirmiş olduğu seçimlerin daima farklı olabileceği durumudur (Richter, 2012:138). Gözlem sistemleri tarafından yapılan ayrımlar söz konusu sisteme olumsal pozisyondadır (Moeller, 2006: 218). Yani farklı zaman ve uzam durumlarında ayrımların ve seçimlerin başka türlü olabilmesi muhtemeldir. Sistemdeki olumsuzluk durumu beklentiler ve sistemin geleneği olan yapılar kanalıyla en aza indirgenebilir (Richter, 2012: 138-139).

Toplumlar kendileri bir sistem özelliği taşımanın yanında içlerinde

birçok sistemi de barındırma özelliğine sahiptirler. Toplumsal yapıların oluşması ve buna bağlı olarak toplumun üyelerinin statü ve rolünün şekillenmesi sürecinde belirleyici olan hiyerarşik yapılanmanın büyük ölçüde etkin olduğu ifade edilebilir. Diğer yandan toplumların varlıklarını sürdürmede öne çıkan siyasi, sosyal, ekonomik, kültürel ve dini yapılarında işlevselleşerek sistemleştiklerini gözlemlenmektedir. Diğer bir ifade ile bu yapıların her biri bir sistem özelliği taşıdığı ifade edilebilir.

2. Sosyal Bir Sistem Olarak Din

Genel sistem teorisi, birçok sosyal olguyu kendi sistemik argümanlarına göre analiz etmiştir. Sosyal bir olgu olan din de sistemik argümanlarla ele alınabilecek niteliklere sahiptir. Çalışmanın bu bölümünde din bir sistem olarak ele alınacaktır.

Dini sistem, diğer sosyal sistemler gibi öz üretimli bir sistemdir. Bu kapsamda gözlemlenebilenin ve gözlem alanına dahil edilmeyenin arasındaki ayrımın paradoksal bütünlüğünü gözlemlemeye çalışan bir sistem olarak ele alınmaktadır. Diğer bir ifadeyle din, gözlemlenemeyenin (aşkın), gözlemlenebilirin (içkin) alanına dahil ederek bu gözlemlenebilir alandaki iletişimlerini bünyesinde barındıran bir olgudur. Söz konusu bu iletişimlerin dini sistemin temel özelliğidir. Her sistemin kendisine ait bir anlam formu olduğu gibi bir sistem olan din de kendisine ait bir anlam formu sunar. Dini sistemin sahip olduğu bu kendisine özgü anlam formları, dini sistemi diğer sistemlerden farklılaştırır. Anlam sayesinde dini sistem içerisine dahil olacak durumlar belirlenir. Dinin anlam formu ise dini sistemde ve çevresinde meydana gelen karmaşıklıkların yani bilinemez durumların azaltılmasında ve olumsal olabilecek durumların anlamlandırılmasında ve bunların üstesinden gelinmesinde rol oynamaktadır. Farklı bir ifadeyle insanların tarihsel süreçte doğayla olan ilişkilerinde hakkında bilgi sahibi olmadığı durumları anlamlandırma, teodise problemlerini çözme, ölümü açıklama ve hayata ontolojik bir bakış açısı sağlama noktasında dini sistem belirli anlam formları sunar. Bütün bu durumlar dinin gözlemlenemeyeni gözlemlenebilir alana çekmesiyle mümkündür ki dini sistemin işlev gördüğü alanda bu noktadır (Luhmann, 2013b:1-35).

Her sosyal sistem aynı zamanda bir işlev sistemidir. Dini sistemin de nevi şahsına münhasır bir işlevi vardır. Dinin işlevi noktasında her din sosyoloğu kendi toplumunda egemen olan dini gözlemleyerek mevcut din olgusuna belirli işlevsel özellikler atfetmiştir. Dinin anlam sunma, normları içselleştirme, bütünleştirme, çatıştırma, meşrulaştırma, düzen koruma gibi bir çok farklı gerek apriori formatında gerekse sosyal olarak inşa edilmiş formatta işlevleri bulunmaktadır. Genel sistem teorisinde din olgusuna genel manada bütünleştirici bir işlev atfedilmemiştir. Dinin bütünleştirici işlevi basit ve karmaşık olmayan toplumlar için geçerlidir. Farklılaşmış toplum yapılarında ve dini çeşitliliğin yoğun olduğu toplumlarda dinin bütünleştirici ve sosyal düzeni muhafaza edici işlevini icra etmesi oldukça zor gözükmektedir. Söz konusu dine atfedilen işlevler her toplumun kendi gerçekliği kapsamında belirlenmiştir. Yine de sistem teorisinin din için

belirlemiş olduğu kapsayıcı işlev, toplumda var olan ve diğer sosyal sistemlerin açıklayamadığı karmaşıklıkları açıklayabilmek ve belirsiz olanı belirli alana dahil edebilmek olarak ifade edilebilir (Luhmann, 2013b:81-104).

Din, kendisine özgü kodları ve bu kodları denetleyen programlama mekanizmalarına sahiptir. Bunun yanı sıra diğer sistemler gibi dini sistem de kendi öz üretimi dahilinde iletişimleri olan bir niteliğe haizdir. Söz konusu bu iletişim, iletişimin katılımcıları olan alter ve ego arasında yani dini iletişimde Tanrı ve birey arasında gerçekleşmektedir. Dini iletişim aşkın ve içkin kodlarıyla icra edilmekte ve bu kodlar kapsamında dini sistemde yer alan gözlemci gözlemlerini ve ayrımlarını gerçekleştirebilmektedir. Aşkın ve içkin kodu ile dini sisteme dahil edilebilecek durumlar belirlenmektedir. İçkin kodu ile dünya içi gözlemlerin oluşabilmesi sağlanabilirken, aşkın kodu ile dünyada gözleme dahil edilemeyecek durumlar belirlenir. Sistemin bir diğer özelliği olan ve kodların sistemin öz üretime uygun bir şekilde çalışıp çalışmadığını belirleyen programlama mekanizmaları ile dinin söz konusu bu ikili kodlarının doğru çalışıp çalışmadığını denetler. Dini sistemin programlama mekanizmaları sahip olduğu dogmalardır; yani dini sistemin teolojisidir. Dogmalar dini sistemde bütünleştirici genellemeler yapma imkanı sunmaktadır (Luhmann, 2013b: 35-80).

Her sosyal sistem bir iletişim sistemi olduğu için, sosyal bir sistem olan dini sistem de bir iletişim sistemidir. Sosyal sistemlerde iletişimin gerçekleşmesini sağlayacak motivasyon araçlarına ihtiyaç duyulmaktadır. Sözü edilen motivasyon durumları dini sistem içerisinde inanç durumları, translar, meditasyon, rahmet-gazap, cennet- cehennem düşüncesi, ahlak vb. olarak telakki edilebilir. Dini iletişimde Tanrı iletişim sürecinin bir parçasıdır. Diğer yandan iletişimin sağlanabilmesi için iletişimin muhattapları ego ve alter birbirlerini gözlemleyebilen durumda olması gerekmektedir. Gözlemi mümkün olmayan varlığın diğer bir ifadeyle aşkın olan varlığın gözlem durumuna dahil edilmesi ise dini sistemle mümkün olmaktadır. Tanrı insanlara vazifelendirerek göndermiş olduğu peygamberleri vasıtasıyla iletişime dahil olmaktadır (Luhmann, 2013b:133-161).

Genel sistem teorisinin sözü edilen unsurlarla sosyal olanın alanına girebilecek her türlü olgu bu sistemik unsurlarla analiz edilebilme özelliğine sahiptir. Dini sistemin söz konusu bu unsurlarla analizinden sonra, İslam dini de bu bölümde dini sistemin temel argümanlarıyla analiz edilmeye çalışılacaktır.

3. Bir Sistem Olarak İslam

Din olgusu insanlık ile birlikte var olmuş ve var olmaya devam edecek bir gerçeklik olarak görünmektedir. Dolayısıyla dünya üzerinde farklı birçok dinden söz edilebilir. Dinler sistemi içinde semavi/vahiy kaynaklı olduğu ön kabulü üzerine kurulu üç dine (Yahudilik, Hıristiyanlık, İslamiyet) sistemik bakış açısıyla bakıldığında Hıristiyanlığın bir sistem olarak Yahudilikten farklılaşarak öz üretimini öz referanslarına göre gerçekleştiren bir yapıya dönüşmüştür. İslamiyet'in de hem Yahudilikten hem de Hıristiyanlıktan farklılaşarak öz referanslarını oluşturduğunu ve buna bağlı olarak öz

üretimini gerçekleştirdiğini ve sistemik bir yapıya büründüğünü ifade edebiliriz. Bir sistem olarak İslam da diğer dini sistemlerin bulunduğu çevrede belirli bir farklılık iddiasıyla ortaya çıkmıştır ve kendisini çevredeki diğer dinlerden ayırmıştır. İslam'ın çevrede bulunan diğer dinlerden kendisini ayırt ettiği en temel farklılık Tevhid, Ahiret ve Hz. Muhammed'in nübüvvetidir. İslam bu farklılığıyla kendisini çevrede bulunan diğer dinlerden farklılaştırmıştır. Aynı zamanda bu temel itikadi farklılığın yanı sıra diğer dinlerden dünya kurma perspektifi bağlamında; dünyaya dönüklük, uhrevilik ve dünya ahiret dengesi çerçevesinde de temel farklılıklara sahip olduğu ifade edilebilir.

İslam sistemi öz üretimini sahip olduğu öz referansa göre gerçekleştirmektedir. İslam sisteminin öz referansını sağlayan şey ise Kur'an'ı Kerim ve Hz. Peygamberin sünnetidir. Kuran ve sünnet ışığında bir sistem olarak İslam, işlevlerini belirlemekte ve bu minvalde icra etmektedir. İslam sisteminin bünyesine dahil edebilecek işlev ve iletişimleri öz referansı olan Kuran kapsamında gözlemleyerek sistemin kendisine dahil etmektedir. İslam sisteminin kodları akaid durumunda en temelde Tevhide ve Ahirete inanan inanmayan, Hz Peygamberin nübüvvetini kabul eden etmeyen ve pratikte de ise helal-haram ve sevap-günah kodlarıyla gerçekleştirmektedir (Can, 2015:137). Bu kodlar kanalıyla sistemik kimliğini belirlemekte ve kendisini çevresinden ayırt ederek sistemik sınırlarını muhafaza etmektedir. Kodlarını uygulayarak işlev gören ve bu kapsamda da hem sisteminin öz referansına göre öz üretim gerçekleştirmesini sağlamakta hem de diğer diğer dini sistemlerin işlevlerinden kendisini ayırt etmektedir. Sistemin programlama mekanizmaları olan Kur'an'ın teolojisi ve diğer bir ifadeyle dogmaları, İslam sisteminin sözü edilen bu kodlarını sahip olduğu kimliğe uygun çalışıp çalışmadığını denetlemektedir.

İslam sistemi diğer sistemlerde olduğu gibi müntesiplerine belirli anlam formları sunmaktadır. Kur'an-ı Kerim'de yer alan; yaşamdaki ontolojik mahiyet "Ben insanları ve cinleri ancak bana kulluk etsin diye yarattım." (51/56); teodise durumlarında "İnsanlar, "İnandık" demekle imtihan edilmeden bırakılacaklarını mı zannederler." (29/2); ölüm "Her nefis ölümü tadacaktır." (21/35) gibi çoğaltılabilecek birçok örnekten hareketle İslam'ın bir sistem olarak farklı boyutlarda bireylerin hayatlarına anlam formları sunduğu ifade edilebilir.

Dini sistemin en önemli işlevi belirsiz olanı belirli hale getirmektedir. Örneğin dini iletişimin bir parçası olan Tanrı hakkındaki bilgi, Kur'an'da yer alan Tanrı tasavvurunun inşasıyla mümkün olmaktadır. Dini literatürdeki Esmâ'ul-Hüsna kavramsallaştırması ve Tanrı'nın Zati ve Subuti sıfatlarla tasavvur edilmeye çalışılması İslam sistemindeki gözlemlenemeyen diğer bir ifadeyle aşkın bir varlık durumunda olan Tanrıyı içkin alana çekerek betimlemektedir (Can, 2015:145). Dolayısıyla Esmâ'ul-Hüsna kavramsallaştırması dini sistemin belirsiz olanı belirli hale getirmesi işlevinin bir yansıması olarak değerlendirilebilir. Diğer yandan ölüm, gayb, cennet, cehennem, ahiret gibi hakkında dünya kozmolojisinde bilgisi bulunmayan aşkın alanlar-

la ilgili müphem durumları bilinebilir alanda açıklama imkanı sunmaktadır.

Sosyal sistemler ifade edildiği üzere aynı zamanda bir iletişim sistemidir. İletişim kanalıyla sisteme içermeler ve sistemden çıkarmalar gerçekleşmektedir. İslam sisteminin iletişimde iletişimin muhattaplarını iletişimde bulunmasını sağlayan motivasyon unsurları ise sevap kazanma günahattan korunma, Tanrı'nın rızasına ulaşma gazabından korunma şeklinde belirlenebilir.

Her sistem belirli bir karmaşıklık durumunun organize edilmesini sağlar. Bu bağlamda dini sistem de sistemsel yapısının bu özelliği ile bireylerle çevrelerinde bulunan karmaşıklık ve olumsuzluk durumlarıyla baş etmelerini mümkün kılar. Tanrı, cennet, cehennem, ahiret ve gayb gibi konularda belirli bilgiler sunarak, genel manada diğer sosyal sistemlerin açıklayamadıkları ya da özel mana da diğer dini sistemlerin kendisine özgü öz referanslarıyla açıkladıkları durumları kendi öz referansına göre açıklama girişiminde bulunur ve sözü edilen karmaşıkların düzenlenmesini sağlar.

Dinin bir sistem olarak hayatiliğini devam ettirebilmesi için sistemik özelliği olan işlevsel kapalılığı sağlamak durumundadır. İşlevsel olarak kapalı olan sistem etkileşimsel olarak çevreye ve diğer sistemlere açık olabilmeye yetkisine sahiptir. Bu bağlamda İslam sistemi sistemik sınırlarını muhafaza etmek amacıyla işlevlerini Kur'an ve Sünnete arz ederek gerçekleştirmesi gerekmektedir. Diğer yandan sistemin çevresinde var olan etkileşimlerini de kendi öz referansı bağlamında dizayn etmek durumundadır.

Sistem içerisinde ögelerin artmasıyla, ögeler arası ilişkilerin de karmaşıklaşacağını ve sistemde bir kaos durumunun olabileceği daha önce ifade edilmişti. İslam sisteminde de İslam'a giren kişilerin sayısının artmasıyla her bireyin kendisine özgü anlam evrenlerin olduğu varsayımından hareketle yeni anlayışların ortaya çıkması ve sistem içerisinde din anlayışının karmaşıklaşmasına neden olması muhtemeldir. Karmaşıklık durumu aynı zamanda birçok farklılık durumunun da oluşmasına sebebiyet vermektedir. Böylece mevcut sistem bünyesinde meydana gelen yeni ayrımların diğer bir ifadeyle farklılıkların neticesinde alt sistemlere ayrılması olası bir durumdur. Böyle bir pozisyonda mevcut sistem bir üst sistem pozisyonuna gelecek, yeni sistem üst sistemin öz referansından çok fazla uzaklaşmadan kendisine özgü bir sistemik kimliğe sahip olabilecektir. Ortaya çıkan sistemin, üst sistemin öz referansından uzaklaşması durumunda üst sistemin şemsiyesi altında bulunabilme durumu sorgulanacaktır. İslam sisteminin alanın genişlemesi ile birlikte Kur'an ve Sünnetin yorumlamalarında meydana gelen farklılaşmalarla birlikte üst sistem olan İslam'ın altında yeni farklılaşmaların oluşmasına sebebiyet vermiştir. Öz referansında farklılıkların sosyal bir gerçeklik olduğuna "Hücurat 13" dair bir anlayışın olduğu dini sistem söz konusu olan bu farklılaşmayı sistemin genel öz referansından bağımsızlaşmadan sistemin içerisinde var olmasına müsaade edecektir. Diğer yandan üst sistem olan İslam'ın bünyesinde meydana gelen yeni alt sistemler, öz referansları kapsamında diğer sistemlerle ilişkiye girmesi

durumunda diğer sistemlerin kendi öz referanslarına göre öz üretim yapılarını engelleme durumuyla karşılaşabilirler. Böyle bir durumda her alt sistem üst sistemin öz referansına bağlı bulunduğu sürece üst sistem altında yaşam hakkına sahip olabilecektir. Aksi takdirde bu duruma uymayan alt sistemlerin sistem dışına atılması söz konusu olabilecektir.

Yukarıda sözü edilen alt sistemsel farklılaşma günümüz İslam toplumların durumunu analiz etme bağlamında oldukça önemli argümanlar sunmaktadır. Bu sistemik analizden hareketle İslam dünyasında meydana gelen farklılaşmaların ana damardan uzaklaşarak adeta kendi öz referansları bağlamlarında hareket etmelerine neden olabilmekte ve bunun yanı sıra diğer alt sistemleri de kendi öz referanslarına göre hareket ettirmeye zorlayabilmektedir. Böyle bir girişim sözü edilen alt sistemlerin üst sistemin öz referansından da ayrılmasına neden olmaktadır. Her alt sistem üst sistemin öz referansını, kendisini var eden farklılık üzerine yorumlayabilmektedir. Ancak bu durum sistemlerin kendisini gözlemlenmeleri noktasında her gözlemin bir kör noktasının olduğu olgusunu hesaba katması gerekmektedir. Bütün alt sistemlerin muhakkak bir kör noktası olacaktır. Alt sistemlerin sistemin üst sistemine göre işleyebilmesinde sahip oldukları bu kör noktaların farkında olabilmesi gerekmektedir. Aksi takdirde herhangi bir alt sistem, sistemik gözlemlerinin kör noktası olamayacağı iddiasında bulunacak ve bütün gözlemlerinin en doğru gözlem olduğu düşüncesiyle üst sistemin ve diğer alt sistemlerin işleyişlerine müdahil olma durumunu kendisine hak görecektir.

4. İslam Sisteminde Sistemik Farklılaşmaların Temelleri

İslam'ı bir sistem olarak inşa eden Hz. Peygamber hayatta olduğu dönemde Kur'an-ı Kerim'in tek anlayıcısı, açıklayıcısı ve yorumlayıcısı olduğu ifade edilmişti. Hz. Peygamberin vefatından sonra Müslümanlar arasında olay ve problemlere yaklaşım hususunda farklılıklar kendisini göstermiştir. Dolayısıyla Hz. Peygamberin inşa ettiği üst sistem kendi içinde yeni alt sistemler üretmeye başlamıştır. Biz bu farklılaşmaların kaynaklarını dört ana noktada değerlendirmek istiyoruz.

Bunlardan birincisi, metin anlam/yorum ilişkisidir. Müslümanlar karşılaştıkları problemlere çözüm üretme çabası ortaya koyarken Kur'an-ı Kerim ve Peygamberin uygulamalarını (Sünnet) esas aldıkları görülmektedir. Ancak Müslümanlar kendilerine Kur'an-ı Kerim'i ve Hz. Peygamberin uygulamalarını miyar olarak dikkate alırken direkt vahiyle muhatap olmaları vahyin anlaşılma sorununu gündeme getirmiş ve metnin anlaşılmasında yorum farklılıkları kendisini göstermiştir. Bir üst sistem olarak İslam'ın içinde alt sistem olarak ortaya çıkan özellikle mezhebi farklılaşmalar dikkate alındığında bu durum net bir şekilde anlaşılabilir.

İkincisi; vahiyle muhatap olan Müslümanın bilgi birikimi ve vizyonu onun metinle olan ilişkisinde de belirleyici olmuştur. Hz. Peygamberin sağlığında yıllarını onun yanında geçirerek İslam'ı en iyi şekilde anlayan Müslüman ile Hz. Peygamberi hayatında bir defa görmüş Müslümanın İslam anlayışı aynı olamamıştır. Diğer bir ifadeyle bu tür Müslümanların Peygam-

beri metodolojiden haberdar olduğunu ifade etmek oldukça güçtür. Dolayısıyla bu durum Kur'an-ı Kerim ve Hz. Peygamberin uygulamalarının anlaşılmasında farklılaşmayı beraberinde getirmiştir.

Üçüncüsü ise; siyasi ile dini olanın etkileşimidir. Hz. Peygamberin vefatı sonrası Müslümanların siyasi fikir ayrılıklarına düştükleri bir gerçekliktir (Uçar, 2014). Müslümanların siyasi olarak farklı düşünürken kanaatlerini ve yaklaşımlarını dini temeller üzerinden inşa etme çabaları, iki farklı sistem olan siyaset ve dinin birbirlerinin alanlarına müdahil olmalarına yol açmıştır. Siyasi duruşlar dinleşmiş ve İslam üst sisteminin içinde ortaya çıkan her alt farklılaşma kendini idealleştirerek İslam üst sistemi yerine koyma çabasına girmiştir.

Bir diğer husus da; Müslümanların farklı dini ve kültürel yapılarla karşılaşması ve karşılıklı iletişim ve etkileşim içine girmesidir. İslam dini ortaya çıktığı coğrafyanın sınırlarını büyük bir ivmeyle aşması ve yayılmaya başlaması farklı din/inanç sistemleri ile karşılaşmayı beraberinde getirmiş ve doğal iletişim ve etkileşim süreçleri kendini göstermiştir. Farklı din/inanç sistemlerinin öz referansları ve buna bağlı olarak öz üretimleri çerçevesinde oluşan iletişim sistemlerine yönelik Müslümanlar da öz referanslarına dayalı öz üretimleri çerçevesinde cevaplar vermişlerdir. Henüz eski din/inanç sistemlerinden tam anlamıyla bağlarını koparamayan yeni Müslümanlar eski inançlarının kodlarının İslam sistemine taşıma gayreti içinde olabilmişlerdir. Bu durum İslam sistemi içinde alt farklılaşmaların ortaya çıkmasında etkili olabilmıştır.

Şu halde tüm bunlar birlikte değerlendirildiğinde; aslında farklılaşmaların anlaşılabilir sosyal bir gerçeklik ve doğal olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu durum Kur'an-ı Kerim'de ifadesini bulan Hücurat suresi 13. ayet "Ey insanlar biz sizi erkek ve kadın olarak yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah yanında üstün olanınız günahlardan en çok korkanınızdır." hitabı dikkate alındığında daha da anlaşılabilir olacaktır.

Sonuç ve Öneriler

Müslümanların İslam'ı anlama hususunda ortaya çıkan farklılaşmaları, hakikatin anlaşılması konusunda gösterilen çabalar olduğunu ve bu çabaların da anlaşılabilir olduğunu ifade etmek mümkündür. Dolayısıyla biz Müslümanların kuşatıcı bir İslam üst anlatısı ortaya koyma yükümlülüğümüz bulunmaktadır. Bu gerçekleştirilirken siyasi, ideolojik ve mezhebi kaygılardan uzak yaklaşım içinde olmak gerekmektedir. Dolayısıyla Tevhid, Nübüvvet, ahiret ve kitap (Kur'an-ı Kerim) dört temel unsur üzerine İslam üst anlatısının oluşturulması ve müştereklerde buluşan tüm inananların İslam şemsiyesinin altında telakki edilmesi gerektiğini düşünüyoruz. Bu üst anlatı altında çeşitli sebeplerle ortaya çıkan farklılaşmaların, üst anlatının öz referansı ve buna bağlı olarak oluşturduğu öz üretimine dayalı iletişim ve ilişki sistemleri ile çelişmediği ve çatışmadığı sürece İslam sisteminin içinde telakki edilmesi gerekmektedir.

Üst anlatının altında meydana gelen farklılaşmalardan kaynaklı or-

taya çıkan yapıların hiçbirinin kendisini üst anlatının yerine koyamayacağı-
nın farkında olması gerekmektedir. Özellikle mezhebi alanda ortaya çıkan
farklılaşmalar hakikatin anlaşılma çabaları olarak nitelendirilmelidir. Bu
hakikat arayışında görülen şeylerin her birinin hakikatin bir parçası olduğu
düşüncesi merkeze alınarak, her sistemin bir kör noktasının olabileceği
akıllardan çıkarılmamalıdır. Bugün Müslümanlar güçlü ve sistemik bir üst
anlatı inşa edemez ve kendi içinde ortaya çıkan özellikle mezhebi farklılaş-
malara kuşatıcı bir anlayışla yaklaşamazsa, hali hazırda yaşanan çatışmalar
artarak devam edecek ve Müslümanın Müslümana reva gördüğü kan ve
gözyaşı hiç dinmeyecektir. Dolayısıyla Müslümanların kendi içlerinde
sağlayamadıkları barışı, sevgiyi, saygıyı ve kardeşliği insanlığa sunma
iddiası anlamsız kalacaktır. Diğer yandan bugün dünyada Müslüman adına
oluşturulmaya çalışılan olumsuz algılar güçlenerek devam edecektir. İslam'ın sevgi, saygı, barış ve kardeşlik dini olduğu yönündeki söylemlerimiz
suya yazılan yazı işlevine dönüşecektir.

Kaynakça

- BORCH, C. (2011). *Niklas Luhmann*, Taylor and Francis, Hoboken.
- CAN, B. (2015). *Niklas Luhmann'ın Genel Sistem Teorisinde Din ve Toplum*, SDÜ, Sosyal Bilimler Enst., Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, ISPARTA.
- KING, M. ve C. THORNHILL. (2003). *Niklas Luhmann's Theory of Politics and Law*, Palgrave Macmillan, New York,
- LUHMANN, N. (1989). *Ecological Communication*, Çev. John Jr. Bednarz, The University of Chicago Press ve Polity Press, Great Britain.
- LUHMANN, N. (1995). *Social Systems*, Çev. John Bcdnarz ve Dirk Jr. Baecker, Ed. Timothy Lenoir ve Hans Ulrich Gumbrecht, Stanford University Press, California.
- LUHMANN, N. (2012). *Theory of Society Volume 1*, Çev. Rhodes Barrett, Stanford University Press, California.
- LUHMANN, N. (2013a). *Introduction to Systems Theory*, Ed. Dirk Baecker, Çev. Peter Gilgen, Polity Press, Cambridge-USA.
- LUHMANN, N. (2013b). *A Systems Theory of Religion*, , Ed. Andre Kieserling, Çev. David Brenner ve Adrian Hermann, Stanford University Press, California.
- MOELLER, H.G. (2006). *Luhmann Explained From Souls to Systems*, Open Court Publishing Company, Illinois, USA.
- RICHTER, R. (2012). *Sosyolojik Paradigmalar*, Çev. Necmeddin Doğan, Küre Yayınları, İstanbul.
- RITZER, G. (2012). *Modern Sosyoloji Kuramları*, Çev. Himmet Hülür, De Ki Basın Yayım, Ankara.
- UÇAR, R. (2014). *Güç ve Değer*, Berikan Yay, Ankara.

YOLDAŞ, Y. (2007). *İşlevsel-Yapısal Sistem Kuramı*, Alfa Akademi, Bursa ve İstanbul.

BARIŞ DİNİN NERESİNDE? DİN İNSANIN NERESİNDE?

PROF. DR. FARUK KARACA

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Psikolojisi Anabilim Dalı

fkaraca@atauni.edu.tr

SUMMARY

The biggest problem of humankind, from the beginnings of the history of humanity, has been the desire to live in peace. But, unfortunately the periods in which this desire is satisfied have always been too short, while the vice versa is rather long. According to some "peace in world" have continued to keep its existence in minds as a utopia and as a desire to some others.

The human who thinks, knows, acts, and have religious tendencies and time awareness is at the same time a bio-psychical-social unity that works, loves, fears, criticizes, while having such other features that is totally unique to him. Only when the human or all the things about him/her are grounded on this unity, he/she can become meaningful. Lack of achieving this unity or losing it makes human alienated primarily from himself and people, animals, plants and living and non-living nature. In addition to conflicts within the inner world of a person, adaptation problems in the outer world have made the exact world unlivable as it is the case nowadays. Natural outcome of this situation is a life without peace.

This proposal, from a human-centered perspective, elaborates on the main factors that disturb the world peace and suggests some strategies that can be effective in satisfying the desire for peace and lastly discusses the particular contributions of religion to these strategies.

Key Words: peace, human, religion, justice, diligence, altruism,

İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana insan soyunun en önemli problemi, barış içinde yaşayabilme özlemi olmuştur. Ancak ne yazık ki bu özlemin gerçekleştirilebildiği dönemler ne kadar kısaysa, gerçekleştirilemediği dönemler de o kadar uzun bir zamana yayılmıştır. Tebliğde öncelikle dünya barışını engelleyen belli başlı faktörler üzerinde kısa bir süre durduktan sonra, bu özlemin giderilebilmesi konusunda en etkili alternatiflerden biri olarak dinler üzerinde durulacak, dinlerin hangi durumlarda bu özleme çare olabileceği tartışılacaktır.

İnsanlara ne oluyor ki, benzer özelliklere sahip olmalarına rağmen genellikle bir kaos ortamında sürekli birbirleriyle mücadele içerisinde yaşıyorlar? İnsanlık tarihinin başlangıcından bu yana sürekli dünyanın bazı bölgelerinde varola gelen savaşlar, acaba dünyanın ekolojik dengesi için zorunlu şeyler midiler ki, dünya varoldukça bunlar da var olmaya devam etmektedir? Sorunun cevabı kanaatimizce basittir: Yaratılışlarında Allah'ın

onlara bahşetmiş olduğu insani özellikleri geliştirip insanlaşamıyorlar, beşeri birtakım zaafllara saplanıp kalıyorlar. Zira dünyaya insani potansiyellerle gelen ademoğlunun insanlaşma serüveni dünyada başlamakta, yani insanlaşma dünyada gerçekleşmektedir.

İnsanlaşma sanıldığı kadar basit bir olgu değildir. Zira insan yavrusu insani potansiyellerle dünyaya gelse de, yapısında potansiyel güç olarak taşıdığı şeyler bunlardan ibaret değildir. O, insanlaşmasını zorlaştıran birtakım olumsuz eğilim ve zaafllara da sahiptir. Ne yazık ki bu olumsuz eğilim ve zaafllar daha kolay ve hızlı bir şekilde hayata geçmekte ve insanileşme süreci bilinçli bir şekilde bunlarla mücadeleyi gerektirmektedir. Sanıldığı kadar kolay olmayan bu mücadele, insanoğlunun yardım almadan başarabileceği bir şey değildir. İlk insandan başlamak üzere insanlar bu mücadelede yalnız bırakılmamış tarih boyunca sürekli ilahi yardımla desteklenmiştir. Kur'an bu duruma "... Her ümmet için bir peygamber gönderilmiştir" (Fâtır, 16/36) ayetiyle işaret ederken, İslam peygamberi Hz. Muhammed de Tebuk savaşı dönüşünde "küçük cihaddan büyük cihada döndük. Bu cihad nefisle mücadeledir" (Aclûnî, 1351, h.no: 1362) sözleriyle insanın olumsuz eğilim ve zaafllarıyla mücadele edip insanlaşmasının kolay olmadığına dikkat çekmiştir.

Esasen bir insanlaşma projesi olarak da ele alınabilecek olan dinler, zor bir süreç olan insanlaşma olgusunda Allah'tan doğrudan ve dolaylı olarak yararlanmak veya beslenmek olarak da anlaşılabilir. (Karaca, 2016: 24) Allah'ın bu sürece dolaylı katkısı vahiy yoluyla insanların hayatlarını organize edecek prensipler sunmasıyla gerçekleşir. Dolaysız katkı ise şuur-sal düzeyde kendisiyle temas imkânı sağlayarak ondan doğrudan beslemeyi mümkün kılması suretiyle husule gelir. Bu durumda insani gelişim ile dinî gelişim uzun vadede aynı kapıya çıkar. Yani dindarlaştıran bireyin aynı zamanda insani özellikleri de gelişir. Tersinden ifade edilecek olursa, insanlığı gelişmeyen dindar gerçek dindar olamayacağı gibi, Allah'tan dolaylı veya doğrudan yardım almadan insanlığı geliştirmek de kolay değildir. Bundan dolayıdır ki insanlık tarihi dinsiz bir toplum kaydetmemekle birlikte, sağlam bir dinî inanca kavuşmamış veya inancını kaybetmiş bireyler bile sınırlı da olsa bir şekilde Allah'la ilişkiye girmiş veya bunu denemiştir. Kur'an'ın ifadesiyle başıboş bırakılmayan insan, gelişim yolculuğunda yalnızlığa terk edilmemiş, ilahi rahmetin bir tecellisi olarak (âlemlere rahmet) "her topluma bir peygamber gönderilerek" deyim yerindeyse sürekli elinden tutulmuştur. Bu açıdan dinler, tarih boyunca ruhsal tekâmül veya bireysel gelişim rehberleri olarak işlev görmüştür. Tarihi süreç içinde din kadar insanların düşünce ve davranışlarını biçimlendiren başka bir faktör olmayışı da bundan dolayıdır. Hatta Gothe'nin, "insanların dindar oldukları sürece şiirde ve sanatta yaratıcı olabildikleri, din olmadığı durumlarda ise orijinalliyi kaybedip sadece taklitte kalacakları" (Selbie, 1924:1) yönündeki görüşleri aynı doğrultuda değerlendirilebilir.

Adları ne olursa olsun, tarihi süreç içinde vahiy yoluyla insana gönderilen ilahi yardım olan dinlerin hemen hepsi bireyi muhatap almış olmakla

birlikte onun diğer insan ve insanlarla ilişkilerini önemsemiş ve onlarla ilgili prensipler vazedmiştir. Örneğin *çalışkanlık, adalet, dürüstlük, saygı, hoşgörü ve diğerkâmlık* vb. gibi değer ve prensipler hemen bütün dinlerde önemsenen ve insanlar arası barışı yakından ilgilendiren erdemler olarak karşımıza çıkmaktadır. Yani yukarıda bahsedilenler başta olmak üzere bunların dışında barışa katkıda bulunabilecek değerlere sahip olan dinler teorik olarak barışı önemsiyor demektir. Örneğin “komşusu açken tok yatan bizden değildir” diyen bir peygamberin yolundan giden birisinin savaşın lehine bir tutum geliştirmesi kolay değildir. Ancak onun komşusunun aç karnını önemseyip bunun için bir şeyler yapması da o kadar kolay değildir. Zira bir başkasının derdiyle dertlenebilmek için önce benlikte yerleşen bencillikle mücadele etmek ve ona galip gelmek gerekmektedir. Bu durum ise ciddi bir insani gelişimi gerektirir. Zira bencillik duygusu bireyi, başta kendisi olmak üzere dalga dalga yayılarak yakın çevresini, içinde yaşadığı toplumu ve genel olarak mensubu bulunduğu ırkı, “tapılması gereken bir tanrı” olarak algılamaya teşvikler üretirken, geri kalan insan yığınlarını da “tapması gereken kullar” olarak göstermeye yönlendirmektedir. (Duran, 1997:176). Bu özellikten dolayı, toplumlar arasında başlayan tapma-tapılma çatışması, güçlünün güçsüzü tapmaya ve köleliğe zorlaması, yani diğer bir içgüdü olan saldırganlıkla sonuçlanmaktadır. Bu sürecin sonucu ise din, ırk, mezhep, sınıf, ülke vb. ayrımlar itibariyle bitmez tükenmez ve önlenemeyen amansız ve anlamsız mücadelelerdir. Bundan dolayıdır ki, varoluş amacını kavrayamayan veya unutan bazı insanlar, birbirini öldürmekte ve çoğu zaman öldürenler neden öldürdüklerini ve kimi öldürdüklerini dahi bilmemektedir.

Acaba barış insanlık için bir amaç mıdır? Dinlerin bu konudaki yaklaşımı nasıldır? Soruların birincisine evet cevabı vermek mümkündür. Zira tarihi süreç içinde barış amaçlanmış ve bunun için birçok uluslararası kurumsal girişimlerde bulunulmuştur. Savaşları önlemek için kurulan paktlar, Birleşmiş Milletler İnsan Hakları Beyannamesi, Çocuk Hakları Bildirgesi bunlardan bazılarıdır. Bunların yanı sıra belli gün, hafta veya yıllar önemli konulara hasredilerek toplumsal bilinçlenme imkanları aranmış ve halen aranmaktadır. Dünya Kadınlar Günü, Anneler Günü, Babalar Günü, Sevgililer Günü, Öğretmenler Günü, Ağaç Bayramı, Hayvanları Koruma Haftası, Barış Yılı bunlardan sadece bazılarıdır. Ancak bu girişimlerin insanlar arası barışı sağlama konusunda ne kadar fonksiyonel olduğunun cevabı ortadadır.

İkinci soruya İslam dini özelinde cevap verilecek olursa bu cevap hayır olacaktır. Yani barış İslam dini için bir amaç değildir. İslam dini için amaç, insani gelişimdir. Barış ise bu sürecin doğal sonucudur. Tıpkı dindarlığın doğal sonucunun insanlık olması gibi. Zira İslam, müntesiplerine Allah'tan yararlanarak (Zariyat, 51/56) “*güzel işler yapmayı*” (Mülk, 2) amaç olarak belirlemiştir.

Yukarıda barış için kritik öneme sahip olarak bahsedilen değerler yakından incelendiğinde aralarında sıkı ilişkiler bulunduğu, birinin olduğu yerde diğerlerinin de olma olasılığının yüksek olduğu görülmektedir. Aslin-

da belirtilen bu özellikler aynı zamanda ademoğlunun gelişim, sosyal varlık olma ve diğer canlılardan farkını ortaya koyma, deyim yerindeyse insanlaşma sürecinde sahip olması gereken özellikler olarak dikkat çekmektedir.

Adı barış olan İslam dininin sonucu dünyaya barış getirecek değerlerin başında bilgi, değer ve her türlü ürün üretmek için *gayret ve çalışma* gelmektedir. “*Gündüzü çalışıp maişet kazanma vakti olarak belirleyen*” (Nebe, 78/11) İslam dini, “*İnsan için ancak çalıştığı ve gayreti vardır*”, (Necm, 53/38), “*Bir işi bitirince ötekine koyul*” (İnşirah, 94/7) diyerek bireysel gelişim için hayati öneme sahip olan gayret ve çalışkanlığı kutsamıştır. Esasen barışı etkileyen diğer faktörlerin de çalışma ve gayretle yakın ilişkisi vardır. Örneğin barış için bilgi önemlidir. Ancak bu bilgiye ulaşmak veya onu üretmek de bir gayret ve çaba gerektirir. Bilgi barış için önemlidir. Çünkü tahammülsüzlüğün, başkalarının düşüncelerine saygılı olmamanın, haset, kin, kıskançlık, saldırganlık ve baskı kurmanın temelinde taassup ve cehalet bulunmaktadır. Bilgi önemlidir, çünkü kaliteli hayat onun sayesinde mümkün olmaktadır. Barış için değer üretmek önemlidir. Çünkü dünyayı daha yaşanılır hale sokmak için üretilen bilginin tam tersi amaçlarda kullanılmasını engelleyebilecek tek faktör, bilginin kullanımına kılavuzluk edecek olan değerlerdir. Zira bilgi, iki tarafı keskin bir kılıç gibidir. İşte bütün bunların üretilebilmesi için insanın sahip olması gereken olmazsa olmaz özelliklerin başında gayret ve çaba gelmektedir. Çünkü aksi durumda, çalışmayanların çalışanların hakkına tecavüz etmesi kaçınılmaz olacaktır. Hz. Peygamber’in; “İki günü birbirine eşit olan ziyadadır” hadisi bu perspektiften bakıldığında daha anlamlı hale gelmektedir. (Deylemi, 1986: III, 611).

Davranış ve hükümde doğru olmak, hakka göre hüküm vermek ve eşit olmak manalarına gelen *adalet* prensibi, ferdi ve sosyal hayatta hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı öngördüğünden, hiç şüphesiz barışın en önemli temel şartlarından birisidir. Nitekim adalet erdeminin dış dünyaya yansımaları; başkalarının gelişigüzel istek ve telkinlerinden etkilenmeden, istikrarlı bir şekilde doğru olanı ortaya koyma gayretiyle gerçekleşen ruhsal denge ve ahlaki olgunluktur. Bu dengenin insan davranışlarına yansımaları ise, aşırılıkların azalması ve diğer insanlarla iyi ilişkilerdir. Zira adalet ilkesi; şahsi menfaat temini, düşmanlık veya akrabalık gibi duygusal durumlar, taraflardan birisinin asil veya aşağı tabakadan olması, bedensel veya zihinsel açıdan özürsüz bulunması gibi ahlak kurallarını ilgilendirmeyen nedenlerden dolayı meydana gelebilecek haksızlıkları engellemektedir. Özellikle başkalarının hayatlarını daha fazla etkileme pozisyonunda bulunan birtakım yetkilerle donatılmış insanlar söz konusu olduğunda, başkalarına adaletli ve saygılı davranmak çok daha önemli hale gelmektedir. Kur’an-ı Kerim’de “... *Adaletten ayrılmayın. Allah adaleti gözeteni sever*” (Hucurat, 49/9) buyru olarak, adaletle verilen öneme dikkat çekilmiş ve yine aynı ayette, inanan insanların adaletsizlik ortadan kalkıncaya kadar adaletsizliğe uğrayan mağdur tarafın yanında olmasını istemiştir. Başka bir ayette; “*Ölçüyü tartıyı, adaletle ölçüp tartın. söz söylediğiniz vakitte akrabalarınız için olsa bile adaletten ayrılmayın*” (Enam, 6/152) buyrulurken, diğer bir ayette “*Ölçü ve*

tartıda noksanlık yapanların vay haline” şeklinde sert bir uyarıda bulunmuştur. (Mutaffifin, 83/1-3).

Adalet prensibinin *doğruluk ve dürüstlikle* yakın ilişkisi bulunmaktadır. Zira dürüstlüğün ve insancılığın olmadığı bir dünyada adaletin olması mümkün değildir. Her insanın doğruyu öğrenme ve dürüstlikle muamele görme hakkı olduğu düşünülürse, bütün insanların düşünce, davranış ve kendini ifade etmede dürüstlüğü öğrenip yaşamalarının dünya barışı konusundaki önemi kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Dürüstlüğe Kur’an’da bütün peygamberlerin ortak özelliği olarak işaret edildiği gibi (Meryem, 19/56), doğruluk muttaki yani takva sahibi insanların özelliği olarak zikredilmiştir. (Ali İmran, 3/17). “*Emrolunduğun gibi dosdoğru ol*” (Hud, 11/112) ayetini bünyesinde barındıran Hud suresi ise, bu ayetten ötürü bizzat İslam Peygamberi Hz. Muhammed tarafından “Beni Hud suresi ihtiyarlattı” değerlendirilmesine mazhar olmuştur.

Dünya barışının mihenk taşlarından bir diğeri *saygıdır*. Ancak buradaki saygı pasif bir durum değil, eylem boyutu ön planda olan bir kavramdır. Yani saygı, gelene ağıdın gidene paşam şeklinde hiçbir şeye müdahale etmemek anlamında pasif bir duruşu ifade etmemektedir. O, düşünme, anlama ve neticede bir değerlendirme yapmayı zorunlu kıldığı gibi, bu değerlendirmeye uygun bir davranışı da öngörür. Bilindiği gibi Kur’an’ın ana temalarından birini Allah’a saygı oluşturur. Nasıl ki Allah’a hakkıyla saygı duyanlar, onun hakkında en çok bilgi sahibi olanlar ise, (Fatır 35/28) insana saygı duymak için de, onun hakkında daha fazla bilgi sahibi olma, olaylara diğeri insanlar perspektifinden bakabilme yani empati yeteneğini gerektirmektedir.

İnsan özgürlüğünün temelinde seçme ve eylem olmak üzere iki temel faktör bulunmaktadır. Ancak eyleme geç-e-meyen özgürlük tam özgürlük olmadığı gibi, başkalarının özgürlüğünü kısıtlamak da gerçek özgürlük değildir. Düşünceye saygı, düşünebilmek kadar, dinlemesini bilmek, farklılıklara tahammül etmek, karşıdaki insanı incitmeden düşündüklerini söyleyebilmek ve düşündüklerini söylediğinde incinmeyecek olmaktan emin olmayı gerektirir. Zira düşünce, ancak ifade edildikten sonra gelişmesi mümkün olan bir özelliğe sahiptir. Aksi halde, sahibinin zihninde kalan düşüncelerin başkaları tarafından geliştirilmesinin mümkün olmadığı gibi, kendisi tarafından da geliştirilmesi çok olası değildir. Zira düşünsel materyal ve birikimin gelişmesi onların en azından temel taşlarının dışarıda gözlemlenmesini zorunlu kılmaktadır. Bu manada insan düşüncelerini başkalarıyla paylaşmak ve istişare yapmak zorundadır. “Danışan dağ aşar, danışmayan yol şaşar” atasözümüz, bu durumu çok veciz bir şekilde ifade etmektedir.

İslam dininin dünya barışı için öngördüğü önemli prensiplerden biri de insanın hemcinslerine verebileceği en büyük ve aynı zamanda en kolay fedakârlıklardan biri olan *hoşgörüdür*. Esasen hoşgörü ve merhamet insanın yaratılıştan getirdiği en önemli potansiyelleri arasındadır. Örneğin bir annenin yavrusuyla olan ilişkisinde gösterdiği azami fedakârlık, kendisi aç gezerek bulduğu bir parça yiyeceği yemeyip yavrusuna götüren bir canavar-

la yavrusu arasındaki ilişki, dünyaya gelen her canlının ilk tanıştığı özelliklerin merhamet ve hoşgörü olduğunu ortaya koymaktadır. Başkalarının kendisine merhamet ve hoşgörüsü sayesinde hayatta kalma imkânına kavuşup güç kazanan insana yakışan tavır ise, hemcinsleri başta olmak üzere bütün kâinata merhamet ve hoşgörüyle bakmak olacaktır. Zaten barışı tehdit eden ve ortadan kaldıran anlaşmazlık ve kavgaların hemen tamamı, hoşgörüsüzlükten kaynaklanıyor değil midir?

İnsanlaşma serüvenini İslam'la gerçekleştiren Yunus Emre, yaratılanı Yaratandan ötürü hoş görmek gerektiğine işaret ederken,

Cümle yaratılmışa bir göz ile bakmayan

Halka müderris ise, hakikatte âsidir

diyerek dünya barışı için temel teşkil edebilecek önemli bir prensibe de değinmiştir.

Hoşgörünün bir adım öncesi, bireyin başkalarının ihtiyacına kendi ihtiyaçlarından daha fazla duyarlı olması veya bir zarardan önce diğerlerini koruması şeklinde özetlenebilecek olan diğerkâmlıktır. Diğerkâmlık, insanlık kardeşliğinin en ileri derecesi olarak kabul edilebilir. Buna göre özellikle cömertlik konusunda bir kimsenin diğerkâmlık derecesine ulaşabilmesi için ikram ettiği şeye kendisinin fiilen muhtaç olması da şart değildir. Önemli olan; muhtaç olsa dahi başkalarını kendisine tercih edebilecek bir ahlak anlayışı ve irade gücüne sahip olmasıdır. Bu durumda diğerkâmlık, dünya barışı için vazgeçilmez değerler olan; diğer insanlara saygı ve sevmek gibi sosyal, egoistlik ve cimrilikten uzaklaşmak gibi kişisel olgunluğu teşvik eden oldukça önemli bir özellik olarak karşımıza çıkmaktadır. Kur'an, Mekke'den Medine'ye göç eden muhacirlere kucak açan Medineli Müslümanların (ensarın), kendi ihtiyaçları olduğu halde maddesel imkânlarını muhacirlerin kullanımına sunmasını takdirle karşılamış ve bu durumu şu şekilde ifade etmiştir. *"Onlar kendi canları çektiği, kendileri de muhtaç oldukları hâlde yiyeceklerini yoksula, yetime ve esire yedirirler: «Biz sizi sâdece Allah rızası için yediyoruz, sizden ne bir karşılık ne de bir teşekkür bekliyoruz. Biz, çetin ve belâlı bir günde Rabbimizden (O'nun azabına uğramaktan) korkarız.» (derler). İşte bu yüzden Allah, onları o günün fenalığından esirger; (yüzlerine) parlaklık, (gönüllerine) sevinç verir."* (İnsan, 76/8-11)

Dinler doğal sonucu barış olacak bireysel gelişim üzerinde ısrarla dururken, barış ortamını zedeleyecek sosyal durumlar için de koruyucu ve önleyici tedbirler de almıştır. Örneğin hemen bütün dinlerde yalan konuşmak, yalana şahitlik etmek, hırsızlık yapmak, başkasının elindekine tamah etmek, zina yapmak, adam öldürmek hoş görülmemiş ve kesin suretle yasaklanmıştır. Örneğin meseleye İslam ekseninden bakıldığında, haksız yere birini öldürmek, bütün insanları öldürmekle eş tutulurken, buna karşılık bir hayat kurtarmak da bütün canlıları kurtarmaya denk tutulmuştur. (Maide, 5/32). Yaklaşık üç yüz yerde yalanın tehlikelerine işaret eden Kur'an ondan sakındırmış (Hac, 22/30) ve insanları doğru konuşmaya teşvik etmiştir. (Ahzab, 33/70). Hırsızlık (Maide, 5/38) ve zinaya (Nur,

34/2; İbn Mace, Hudûd, 7; Müslim, Hudûd, 12) en ağır cezaları veren İslam dini, tamahkârlığı da hoş görmeyerek inananları, insanların elindekilerden çok Allah'ın kendilerine vereceği rızka yönlendirmiş ve onun daha hayırlı ve sürekli olduğuna dikkat çekmiştir. (Taha, 20/132).

Eşit derecede olmasa da yukarıda bahsedilen bireysel erdem ve sosyal değerler ile koruyucu önlem ve tedbirleri önemsemeyen hiçbir din yoktur. Bu durumda barış, yukarıda bahsedilen değer ve önlemlere yer veren bütün dinler için önemsenen konulardan biri olmaktadır. Yani hemen bütün dinler için barış önemli bir konudur ve barışı önemsemeyen din yoktur. O halde insanlık tarihinin başlangıcından bu yana toplum hayatından eksik olmayan dinlere rağmen dünyanın çeşitli yerlerinde eksik olmayan savaşılar nasıl açıklanacaktır?

Mesele dinlerde barışın olup olmaması, veya dinlerin barışı önemseyip önemsememesi değil, insanların dinleri önemseyip önemsememeleridir. Yani barışın dinin neresinde olduğu değil, dinin insanın neresinde olduğu veya insanın dinin neresinde olduğudur. Sadece barış üzerine kurulu bir din olsa bile (ki bu kriter en uygun din adı barış olan İslam'dır) insanlar bu dine yeterince değer verip onu ciddiye almadıkları müddetçe bu dinin barış için yapabileceği hiçbir şey yoktur. Zira insanlar ciddiye almadıkları şeyleri hayatlarına aktarmamaktadır. Hayata aktarılmayan inanç ise sönmeye yüz tutmuş titreyen bir ışık misali sadece zihinlerinde yaşamaya mahkum edilir. Sadece zihinde kalan veya vicdana hapsedilen inanç ise sahibinin dindarlığını geliştiremediği gibi, insanlığını da geliştiremez. İnsanlığı gelişmediği için de barışa katkıda bulunamaz. Peki insanların dinlerine değer vermeleri dini ve insani gelişim için yeterli midir? Bu soruya da evet cevabı vermek mümkün değildir. Zira bir şeye değer vermek onu hayata aktarmak için yeterlidir. Ancak değer verilen şeyin ne olduğunun yeteri derecede doğru bir şekilde öğrenilmemesi durumunda, hayata aktarılan şeyin o olmaması ve dolayısıyla tersi sonuçlar üretmesi de mümkündür. Bundan ötürü değer verilen dinin hayata aktarılması sürecinde son derece önemli bir durum daha karşımıza çıkmaktadır. O da ilgili dinin yeterince doğru öğrenilmesidir. (Karaca, 2015: 107). Aksi durumda insanlar dünyaya barış getirmek amacıyla intihar bombacısı olabilirler.

Sonuç olarak barış bütün dünya dinlerinde önemsenen konularda biri olsa da, bu durum dünya barışı için çok fazla bir anlam ifade etmemektedir. Zira bir şeyin teorik olarak var olması, onu bir ihtimalden öteye taşıyamamaktadır. Temel sorun bir gelişim sorunudur ve insanların önemli bulup değer verdikleri dinlerden kendi insani gelişimleri için ne kadar yararlandıklarıdır. Dinlerin insani gelişime katkıda bulunması ise, dini inançlara gelişimsel bir misyon yüklemek başta olmak üzere, insanların dinlerini doğru öğrenmeleri, yeteri derecede ciddiye almaları ve hayatlarına aktarmalarıyla doğru orantılıdır. Din kendine değer veren şuurlu bir organizmada yaşama şansı bulduğu andan itibaren dini gelişim süreci başlamış demektir. Kutsalın şura akmaya başlaması şeklinde de anlaşılabilir bu süreçte gerçekleşen her ilerleme şuuru Kutsalla daha çok doldurmaktadır. Din

psikolojisi literatüründe dini gelişim olarak ifade edilen bu durumun doğal sonucu ise insani gelişimdir. Yani dindarlık geliştiği oranda insanlık da gelişmektedir. İnsani gelişimin tek yolu dindarlık olmasa da, insani özellikleri gelişmemiş bir din müntesibinin dindarlığının yeterince gelişmediği konusunda şüphe yoktur.

Bireyin dinine gelişimsel bir misyon yüklemesi, yani ona beni daha iyi bir insan yapacak gözüyle bakması, dini gelişimin erken dönemlerinde ortaya çıkabilecek bir durum değildir. Zira böyle bir bakış, korkunun yaygın ve kapsayıcı etkisinden kurtulup sevgiyle motive olan bir imanı gerektirdiğinden, dinlerin geliştirici fonksiyonu en son ortaya çıkmaktadır. Nitekim koruyucu ve önleyici fonksiyonlar korkuyla motive olduğundan daha çabuk sonuç vermekte ve daha yaygın bir şekilde ortaya çıkmaktadır. Örneğin ceza korkusuyla motive olan bir dindar hırsızlıktan uzak durabilir ve bu tür motivasyonlara sahip dindarların yaşadığı toplumlarda hırsızlık vakaları az olabilir. Ancak barış için daha çok şey gerekmekte ve bireyin diğer iç kaynaklarının da harekete geçirilmesine ihtiyaç duyulmaktadır. Örneğin ceza korkusuyla motive olan dindarların hissettikleri korku, ellerindeki başkalarıyla paylaşımlarına yeterli olmamaktadır. Bu durum korkunun üstüne çıkıp, paylaşma ve yardımlaşmanın vereceği hazzı anlamlı hale getirecek ve organizmayı yakınlaşma yönünde tepkiler vermeye itecek pozitif duyguları devreye sokmayı gerektirmektedir. Bunlar ise empati, sempati, merhamet, hoşgörü ve sevgidir.

KAYNAKLAR

Aclûni, İsmail b. Muhammed, Keşfu'l-Hafa, Daru İhyai't-Turasi'l-Arabi, Beyrut 1351.

Deylemî, el-Firdevs bi Mesuri'l-Hitab, Daru'l-Kütübil'l-İlmiyye, Beyrut, 1986.

Duran, Bünyamin, Seküler veya Tevhid Duyarlı İnsan Tipinde Barış ve Kardeşlik Anlayışı, Kur'an'da Evrensel Hoşgörü içinde, Yayına Haz. Nesil Yayınevi, 1997, 175-202.

Karaca, F., Din Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon, 2015

Karaca, F., Dini Gelişim Psikolojisi, Eser Ofset, Trabzon, 2015

Kuran-ı Kerim.

Selbie, W. B., The Psychology of Religion, Oxford University Press, London,1924.

İSLAM, KARDEŞLİK VE BARIŞ

DOÇ. DR. HAMDİ GÜNDOĞAR

Adıyaman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

hamdigundogar@hotmail.com

Islam, Brotherhood and Peace

İslam's approach to peace put forward in the Qur'an and Sunnah of Prophet. İslam, blesses human being's right of life and wish to respected this right. To live with the people's free will and put into practice their belief is barely possible in the environmet of serenity and peace. To ensure this environment, in the Qur'an and Sunnah made important warnings and advices. Qur'an, qualify believers as brother each of either and remarks to respect to rights of brotherhood. Prophet Muhammad says so: "what yo don't want to done you, don't make to other one". The goal of this declaration is human being's live their life in the environment of serenity and peace.

Key Words: Islam, Qur'an, Sunnah, Brotherhood, Peace.

Giriş:

İslam dini hem adı hem de tabiatı itibariyle insanlar arasında barış, huzur ve sevgiyi önceleyen bir yapıya sahiptir. İslam hem Müslümanların hem de bütün insanlığın maddi ve manevi huzuru ve güvenlerini sağlamayı temel gaye edinmiştir. İslam, insanların yaratılışına uygun bir şekilde gerek bireysel gerekse toplumsal olarak iyi olanı yapmasını ister.

Bütün insanların bu dünya yaşamını güven içinde yaşamaları onların tabii hakkıdır. Bu hakkın elde edilmesi ancak huzurun olduğu ortamda mümkündür. Bu sebeple İslam, huzuru, güveni ve barışı sağlayan unsurları emretmiş, toplum huzurunu bozan fiilleri de yasaklamıştır. Kur'an'da ve sünnette, hayırlı ve yararlı olan, insanları birbirlerine yaklaştıran, aralarındaki ilişki ve diyalogu olumlu etkileyen davranış biçimleri övülmüş ve emredilmiştir. Bireyler arasındaki ilişki ve diyalogu bozan, fitne ve fesada sürükleyen fiiller de yasaklamış, onlardan kaçınılmasını emredilmiştir. Temeli barış, sevgi ve merhamete dayanan İslam dini, genel manada kardeşliği ve beraberliği emrederken, her ne sebeple olursa olsun, aşırılığı, fenalığı ve zulmü hoş görmemiş, şiddeti ve terörü yasaklamıştır.¹

A- İslam'da Kardeşlik ve Barışı Sağlayan Faktörler

¹ Özarlan, Selim, *Günümüz İnanç Problemleri*, Ankara, 2012, s. 103.

1- Yaratılış Gayesine Uygun Hareket Edilmesi

Üstün nimetlerle donatılan insandan istenilen; yaratılış gayesine uygun olarak hareket etmesidir. Müslüman, öncelikle kendisiyle barışıktır, ailesiyle barışıktır. Bunun yanında içinde yaşadığı toplumla ve bütün insanlıkla barışıktır.² Müslüman, insanları bir rakip değil, yeryüzü nimetlerinden beraberce yararlanacak kişi olarak görür.

İnsan fitrat olarak iyi, güzel ve ahlaki bir yapıdadır. İnsanda asıl olan iyi ve ahlaki olandır. Kötü fiil ve davranış insanda arızidir, yapaydır, sonradandır.

İslam, insana fitratını hatırlatarak, bu fitratın gereği olan iyi ve ahlaki olanı, yararlı olanı yapmasını söyler.

2- İnsan-Allah İlişkisinin Diğer Varlıklarla Olan İlişkilerin Niteliğini Belirlemesi

İslam'a göre insanın Allah ile olan ilişkisi, insan ve eşya ile ilişkisinin niteliğini belirleyen temel faktördür. Allah sevgisi ve korkusu ile yaşayan Müslüman birey fiil ve davranışlarını O'nun rızasını elde etmek amacıyla gerçekleştirir. Böylece o, insanlığı sevgiyle kucaklar. Bu anlayışı, Yunus Emre öz ifadesiyle, "Yaratılanı hoş gördük yaratandan ötürü" şeklinde formüle etmiştir.³

İslam'da sevgi önemli bir prensip olarak ön plana çıkarılmıştır. Nitekim Allah'ın isimlerinden birisi "el-Vedûd'tur. Vedûd çok seven demektir. Kur'an'da şöyle geçer: "*Rabbinizden mağfiret dileyin! Sonra O'na tevbe ile yönelin! Şüphesiz benim Rabbim çok merhametlidir, (Rahimdir) kullarını çok severdir. (Vedûd'dur)*"⁴

Kur'an ayetlerinde Allah'ın muhabbetinden söz edildiği gibi, kulların O'na muhabbeti de dile getirilmektedir.⁵ Hz. Peygamber de imanın gerçekleşmesini sevgiye bağlamıştır. O, hadisinde şöyle diyor: "Canım kudret elinde olan Allah'a yemin ederim ki sizler iman etmedikçe cennete giremezsiniz. Birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız!"⁶

3- Allah'ın Emri Olarak Barışın Tesis Edilmesi

Allah Teâlâ Kur'an'da insanlardan bir barış ortamı oluşturmalarını ister. "*Allah barış yurduna çağırır ve kimi dilerse dosdoğru yola iletir...*"⁷

Başka bir ayet de bize şunu bildirir: "*Ey iman edenler, hepiniz topluca "barışa girin ve şeytanın adımlarını izlemeyin. Çünkü o, size açık bir*

² Bkz. Mülk, 67/12.

³ Aydın, M. Şevki, Osmanoğlu, Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Ankara, 2015, s. 145.

⁴ Hud, 11/90; Burûc, 85/14)

⁵ Maide, 5/54.

⁶ Müslim, İman, 93-94.

⁷ Yunus, 10/25

düşmandır.”⁸

Barış yurduna davet, insanların iradelerini ve çabalarını barış ve huzur yönünde sarfetmelerine davettir. Allah'ın insanları barışa davetmesi aynı zamanda bir farziyyet anlamı taşımaktadır.

Barışın ve huzurun önündeki en büyük engellerden birisi, şeytana uymaktır. Şeytana uymak, toplumda fitne ve fesada yol açar. Fitne ve fesat ise toplumun huzurunu bozar. Huzur olmayan yerde de barış ortamı ortadan kalkar.

4- Mü'minlerin Kardeş Kılınması ve Kardeşlik Hukukuna Riayet Edilmesi

İslam, mü'minleri dinde kardeş kılarak, onların birbirlerine sevgi ve saygı ile bağlanmalarını tavsiye etmiştir. *“Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin ve Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin; umulur ki esirgenirsiniz”⁹* ayetinde bildirildiği üzere Allah Teâlâ mü'minlerin dinde kardeş olarak barış içinde yaşamalarını belirtmiştir.

Mü'minlerin dinde kardeş kılınması, insani değerlerden sapmadan barış ve huzur içinde bir yaşamın temin edilmesi içindir. Kardeşlik ve barış birbirine en yakın iki olgudur. Kardeş olmak, sevgi ve fedakârlığa, diğerlerine yardım etmeye davettir. Kardeş olmak yardımlaşma ve paylaşmak demektir. Kardeş olmak barışa, huzura ve esenliğe gitmektir, sevgi ve muhabbetle kucaklaşmaktır.

Mü'minler mademki Allah'ın birbirine kardeş yaptığı kimselerdir, öyleyse birbirlerine kardeşin kardeşe yaklaşımı gibi yaklaşmalıdırlar. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Zandan sakının! Çünkü zan, yalanın zirvesidir. Birbirinizin sözlerine kulak kabartmayın! Birbirinizin özel hayatını araştırmayın! Birbirinizle üstünlük yarışına girmeyin! Birbirinize haset etmeyin; kin beslemeyin! Birbirinize sırt çevirmeyin! Ey Allah'ın kulları, kardeş olun!”¹⁰ Diğer bir hadiste de Allah Resulü (sav) şöyle der: “Birbirinizi kıskanmayın, alışverişte birbirinizi aldatmayın, birbirinize düşmanlık beslemeyin, birbirinize sırt evirmeyin, birinin pazarlığı üzerine pazarlık yapmayın; ey Allah'ın kulları, kardeş olun! Müslüman Müslümanın kardeşidir; ona zulmetmez, onu yardımsız bırakmaz, onu küçük görmez.”¹¹

Hz. Peygamber'in bu hadis-i kardeşlik hukukunun en çok ihmal edilen maddelerine parmak basmaktadır. Böyle bir kardeşlik tesis edilince hadiste buyurulduğu üzere; “Müslüman Müslümana zulmetmez; onu düşmana teslim etmez. Kim bir Müslüman kardeşinin ihtiyacını giderirse, Allah da onun bir ihtiyacını giderir. Kim bir Müslümanın sıkıntısını giderirse, Allah

⁸ Bakara, 27/208.

⁹ Hucurat, 49/10.

¹⁰ Müslim, Birr, 28.

¹¹ Müslim, Birr, 32

da kıyamette onun bir sıkıntısını giderir. Kim de bir Müslümanın ayıbını örterse, Allah da kıyamette onun bir ayıbını örter.”¹²

5- İnsanların Arasının Bulunması/Uzlaştırılması.

İnsanlar arasında çıkan anlaşmazlıkları gidermek amacıyla girişilecek arabuluculuk faaliyetleri, barışı sağlayan bir diğer tedbirdir. Şu ayet-i kerime bu görevi bütün Müslümanlara yüklemektedir: *“Eğer inananlardan iki grup birbirleriyle çatırsa aralarını bulun! Eğer biri ötekine karşı haddi aşarsa, Allah’ın buyruğuna dönünceye kadar haddi aşan tarafa karşı savaşın! Eğer dönerse, artık aralarını adaletle düzeltin ve onlara hakkaniyetle davranın...”*¹³

Müslüman kişi etrafına duyarlı kişidir. İnsanların problemlerini çözmesinde olumlu katkıda bulunması sahip olduğu inancının bir gereğidir ve bireysel görevidir. İnsanlara yardımcı olmak, problemlerinde arabuluculuk yaparak uzlaştırmak, toplumsal huzur ve barışın sürdürülmesine önemli katkı sağlayacaktır.

6- Allah’ın Emri Olarak Adaletin ve İyiliğin Emredilmesi ve Kötülükten Nehyedilmesi

Allah’ın Müslümanlardan gerçekleştirmelerini istediği en önemli hususlardan birisi adalettir. Çünkü hakkı ve hakikati ayakta tutmanın yegâne güvencesi adalettir. Şu ayet bu gerçeği bütün açıklığıyla ifade eder: *“Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sizi adaletsizliğe itmeyin. Âdil olun. Bu, Allah’a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.”*¹⁴

Ayet-i kerime üç önemli mesaj vermektedir. Bunlar; adil olmak, adaletle şahitlik etmek ve bir topluma olan kinin adaletsizliğe sevk etmemesidir.

Adaletin ve hakkaniyetin olmadığı yerde huzur olmaz. Huzurun olmadığı yerde de barış olmaz. Adaletin yanında Müslümanlardan iyiliği emretmeleri ve kötülükten de kaçınmaları istenmiştir.

Kur’an-ı Kerim, Müslümanların hayırlı bir ümmet olduklarını belirterek, onların iyi şeyler yaptıklarını şöyle haber verir: *“Siz, insanlar için çıkarılmış hayırlı bir ümmetsiniz; iyiliği emreder, kötülükten meneder ve Allah’a iman edersiniz...”*¹⁵

Kur’an Müslümanların hayırlı kişiler olduğunu bildirmesinin yanı sıra onlara neleri yapıp neleri yapmamasını da hatırlatarak huzurlu bir ortamın

¹² Buhari, Mezalim, 3.

¹³ Hucurat, 49/9.

¹⁴ Maide, 5/8.

¹⁵ Ali-İmran, 3/110.

nasıl sağlanacağını da bildirir: “Şüphesiz Allah, adaleti, iyilik yapmayı, yakın-lara yardım etmeyi emreder; hayâsızlığı, fenalık ve azgınlığı da yasaklar. O, düşünüp tutasınız diye size öğüt veriyor.”¹⁶

Kur’an’ın nitelediği Müslüman; adaleti ayakta tutan, iyi ve güzel olanı, hayırlı ve yararlı olanı yapan, kötüden, çirkinden uzak duran kişidir. İyi ve güzel şeyler yapan kişiler toplumun barış içerisinde yaşamalarına en büyük katkıyı yapanlardır.

7- İnsanlara Karşı Merhametli ve Yumuşak Davranılması

Kur’an Hz. Peygamber’in şahsında bütün Müslümanlara insanlara yumuşaklıkla ve merhametle davranmalarını ister. Allah Teâlâ, insanlara kaba kuvvet, şiddet, kin ve nefretle değil, uzlaşmayla ve şefkatle yaklaşmalarını emretmektedir. Allah Resulü (sav) de insanlara karşı zorlaştırıcı değil, kolaylaştırıcı bir üslûp takınmamızı, olumlu ve yararlı bir yaklaşım içinde olmamızı ister. Nitekim ayet-i kerimede Allah şöyle buyurur: “Allah’ın sana bir lütfu olarak insanlara karşı yumuşak davrandın; eğer kaba, katı yürekli olsaydın onlar etrafından dağılıp giderlerdi...”¹⁷

Hz. Muhammed (sav)’in hayatında ve sünnetinde uzlaşma kültürünü ve çatışmaları çözmeye yönelik yaklaşımları ve ilkeleri görmek mümkündür. Medine’de gerek Müslümanlar arasındaki anlaşmazlıklarda, gerekse Müslümanlarla vatandaşlık anlaşması bulunan diğer topluluklarla meydana gelen ihtilaflarda, Hz. Peygamber’e müracaat edildiğini görmekteyiz. Hz. Peygamber’in aralarında uzunca süredir çatışma ve anlaşmazlık bulunan Evs ve Hazreç kabilelerinin sorunlarını barışçıl yollarla çözüme kavuşturması örnek verilebilir. Kur’an, Arap toplumundaki köklü anlaşmazlık hadiselerini şöyle bildirir: “...Allah’ın size olan nimetini hatırlayın. Hani siz birbirinize düşman kişiler idiniz de O, gönüllerinizi uzlaştırmıştı ve O’nun nimeti sayesinde kardeşler olmuştunuz. Yine siz bir ateş çukurunun tam kenarında iken oradan da sizi O kurtarmıştı. İşte Allah size ayetlerini böyle açıklar ki doğru yolu bulasınız.”¹⁸

Mekke ve Medine’deki kabilelerin mizaç itibarıyla katı ve kabile asabiyetine sahip kimseler olduğu bilinmektedir. En basit ve sudan sebeplerle dahi kılıçlar çekilip insanlar arasında uzun zaman süren kavgalar ve tartışmalar yaşanabilmiştir. Fakat bu insanlar Müslüman olduktan sonra kalpleri yumuşamış, Allah ve Resulüne olan bağlılıkları onları birbirine bağlamış ve uzlaştırmıştır. Bunda Hz. Peygamber’in adil, barışçı ve uzlaşmacı yaklaşımının büyük payı vardır.

Kur’an’a göre çatışma ve anlaşmazlıkları diyalog ve uzlaşma yoluyla çözüme, tarafları barışa kavuşturma önemli bir ilkedir. Ancak bunun için arabuluculuk ve uzlaştırıcı niteliği güçlü kişilere ihtiyaç bulunmaktadır.

¹⁶ Nahl, 16/90.

¹⁷ Al-i İmran, 3/159.

¹⁸ Al-i İmran, 3/103.

8- Müslümanın Empati Kurması

İslam, Müslümanlara özgeci olmayı öğütlediği gibi,¹⁹ onlardan empati kurmasını da ister. Kendisini başkalarının yerine koyarak hareket etme, önemli bir davranış biçimi olarak tavsiye edilmiştir. Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Sana yapılmasını istemediğin bir şeyi sen de başkasına yapma.”²⁰

İstenilen şeylerde gerekli olduğu gibi istenilmeyen durumlarda da empati yapılması gerekir. Örneğin İslam’da başka dinlere mensup insanların kutsallarına hakaret edilmesi yasaklanmıştır. Kur’an ayeti bu hususu şöyle bildirir: “Onların Allah’tan başka yalvarıp sığındıkları (varlıkla) a sövmeyin ki onlar da kin ve cehaletten dolayı Allah’a sövmesinler”²¹

Kur’an, insanların sahip oldukları inançlar karşısında da Müslümanın nasıl bir duruş sergilemesini açıklamış bulunmaktadır. Bu tavır evrensel barışın sağlanması için önemli faktördür.

9- Dinde Zorlama Yoktur

İslam dini insanları inanç konusunda zorlamaz. İmanda asıl rükün kalp ile tasdiktir. Bireysel irade olmaksızın kalp ile tasdik mümkün değildir. Allah Teâla Kur’an’da insanların inanmalarını kendi iradelerine bırakmıştır. Ayet şöyledir: “Dinde zorlama yoktur. Artık doğru ve yanlış birbirinden ayrılmıştır...”²² Kehf suresinde de Allah şöyle buyurur: “De ki Hak Rabbinizdendir, dileyen iman etsin, dileyen inkâr etsin...”²³

Baskı, korku ve şiddet kullanarak bir kişiyi Müslüman olmaya zorlamak vahye de akla da aykırıdır. İslam, insanları inanıp-inanmama da serbest bırakmıştır. İslam, dini kullanarak insanlar üzerinde herhangi bir baskı ve şiddete dayalı hiçbir davranışa onay vermez. İslam’ın istediği şey; özgür iradesi ve gönül huzuruyla, barış ortamı içerisinde inancını yaşamasıdır.

10- Selâmın Yaygınlaştırılması

Selam, İslam’ın şiarındandır. Selam vermek karşıdaki kişiye dua etmektir. Yolda-beldede, çarşıda-pazarda karşılaşılan insanların birbirlerine selâm vermesi, aralarında bir diyalog kurulmasını ve ünsiyetin artmasını sağlayacaktır. Selâm verip-alarak birbirlerine sağlık, esenlik ve güven duası yapanlar huzur ve barış ortamına katkıda bulunurlar. Hz. Peygamber (sav) imanının kemalinin birbirimizi sevmeye, sevmenin de selâmlaşmaya dayandığını şöyle belirtmiştir: “İman etmedikçe cennete giremezsiniz, birbirinizi sevmedikçe de iman etmiş olmazsınız. Size, yaptığımız takdirde birbirinizi

¹⁹ Haşr, 59/9.

²⁰ Ahmed b. Hanbel, Müsned, Zühd, 59.

²¹ En’am, 6/108.

²² Bakara, 2/256.

²³ Kehf, 18/29.

seveceğiniz bir iş göstereyim mi: Aranızda selâmı yayınız.”²⁴ Selam vermek ve almak insanlar arası diyalogun en kolay ve en güzel ilkelerinden birisidir.

B- Barışın Önündeki Engeller

1- İnsanın Katledilmesi

Barışı ortadan kaldıran en büyük faktör insanın canına kastedilmesidir. İnsanın canına, kanına ve namusuna yönelik her fiil, toplum barışını ortadan kaldıran birer faktördür. Bu sebeple İslam’da yaşama hakkı en büyük hak olarak kabul edilmiş ve insanlar bu konuda hassasiyetle uyarılmışlardır. “... Kim bir nefsi, bir başka nefse ya da yeryüzündeki bir fesada karşılık olmaksızın (haksız yere) öldürürse, sanki bütün insanları öldürmüş gibi olur, her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur.”²⁵

İnsanları birbirine düşman yapan, barışı ve huzuru ortadan kaldıran en büyük fiil cinayettir. Bu sebeple, Allah Teâlâ bu büyük günahı bütün insanlığın hayatına son vermek şeklinde nitelemiş ve şiddetle yasaklamıştır. İnsan hayatı en değerli haktır ve bu hakkın en iyi şekilde korunması gerekir. Öldürülen her insan aynı zamanda barışın da katledilmesidir. Allah’ın koyduğu yasağa riayet etmek ve barışın teminatı olarak insanı yaşatma çabası içinde olunmalıdır.

2- Haset Etmek

İnsanın canına kastetmek bir yana insanın nefret, haset gibi kötü davranışlarla incitilmesi dahi İslam’da yasaklanmıştır. Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle der: “Birbirinize nefret ve düşmanlık beslemeyin. Birbirinize haset etmeyin. Ey Allah’ın kulları kardeş olun! Bir Müslümanın (din) kardeşine üç günden fazla küsmesi helal değildir.”²⁶ Hadis-i şerifte de belirtildiği üzere insanları birbirinden uzaklaştıran, sevgi, saygı ve barışı zedeleyen fiillerden uzak durulması gerekir.

“Sizden biri, kendisi için istediğini (Müslüman) kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olmaz”²⁷ diyen Hz. Peygamber; insanların bencil olması, kendileri için istediklerini başkaları için de istemelerini tavsiye ederken, toplumsal barışın devam etmesini istemiştir.

Başka bir hadisinde Hz. Peygamber şöyle buyurur: “Gerçek Müslüman, elinden ve dilinden herkesin emin olduğu kimsedir...”²⁸ Müslüman etrafına güven ve itimat vermeli, eliyle ve diliyle kimseyi rahatsız etmemelidir. İslam anlayışıyla huzura ve barışa dayanan sosyal ahlakın esasını da koymuş olmaktadır. Çünkü İslam gönül rahatlığı, ruh sükûneti ve iç huzuru sağlayarak insanlar arasındaki sevgiyi, kardeşliği artırmayı amaç edinir; bu

²⁴ Müslim, İman, 93.

²⁵ Maide, 5/32.

²⁶ Buhari, Edep, 57.

²⁷ Buhari, İman, 1/9.

²⁸ Buhari, İman, 4; Müslim, İman, 65.

ise barışın yaygınlaşması anlamına gelmektedir.²⁹

3- Çıkar Çatışması: İnsanları huzur ve barış ortamından uzaklaştıran önemli sebeplerden birisi çıkar çatışması ve egemenlik kavgasıdır. İnsanları birbirinden soğutan ve uzaklaştıran çıkar çatışmasını Allah Teâlâ bizlere şöyle bildiriyor: *“Şüphesiz Allah katında din İslam’dır. Kitap verilmiş olanlar, kendilerine ilim geldikten sonra sırf, aralarındaki ihtiras ve aşırılık yüzünden ayrılığa düştüler. Kim Allah’ın ayetlerini inkâr ederse, bilsin ki Allah, hesabı çok çabuk görendir”*³⁰

Hz. Peygamber (sav) de öngöründe bulunarak şöyle uyarıyor: “Ben sizin, benden sonra Allah’a ortak koşacağınızdan korkmuyorum. Fakat ben sizin, dünya hakkında yarışa gireceğinizden ve birbirinizle bu sebeple çarpışıp sizden öncekilerin helâk olduğu gibi yok olup gideceğinizden korkuyorum.” Hz. Peygamber’in bu öngörüsü ne yazık ki, gerçekleşmiş ve Müslümanlar daha çok dünya malına ve iktidara sahip olma ihtirasıyla birbirlerinin kanını akıtmışlardır.

4- İrkçilik

İnsanları ve toplumları birbirinden uzaklaştıran ve çatışma ortamına sürükleyen, dünya barışını ortadan kaldırmaya yönelik en büyük tehlikelerden birisi şüphesiz ırkçılıktır. İslam ırkçılığı kesin bir dille yasaklar.

İrkların ve dillerin farklı olmasının Yüce Allah’ın varlık ve kudretinin birer delili olduğunu ayeti kerime şöyle bildirir: *“Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindedir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır..”*³¹

İnsan için üstünlüğün sadece takva ile olacağını Kur’an haber vermektedir: *“Ey insanlar! Şüphe yok ki, biz sizi bir erkek ve bir dişiden yarattık ve birbirinizi tanımanız için sizi milletlere ve kabilelere ayırdık. Allah katında en değerli olanınız, O’na karşı gelmekten en çok sakınanınızdır. Şüphesiz Allah hakkıyla bilendir, hakkıyla haberdar olandır.”*³²

Hâl böyleyken kavmiyet ya da ırk üstünlüğü yarışına girmek, akıl ve iz’ânın anlayabileceği bir husus değildir. Üstelik Hz. Peygamberin veda hutbesinde verdiği en önemli mesajlardan birisi de yine bu husustur: “Ey insanlar! Şunu iyi bilin ki, Rabbiniz birdir, atanız birdir. Arabın Arap olmaya, Arap olmayanın Araba; beyazın siyaha, siyahın beyaza üstünlüğü yoktur. Üstünlük ancak takvâdadır.”³³ Durum böyle iken, müslümanca düşünen ve yaşayan birisinin ırkçılık yapması anlaşılabilir bir şey değildir.

²⁹ Özarslan, Selim, *Günümüz inanç Problemleri*, s. 103.

³⁰ Al-i İmran, 3/19.

³¹ Rum, 30/22.

³² Hucurat, 49/13.

³³ Ahmed b. Hanbel, Müsned, V. 411.

5- Mezhepçilik: Mezhepçilik; dinde yorum farklılığını bir zenginlik olarak değerlendirmek yerine onu ötekileştirici bir unsur hâline getirmektir. Kendi mezhebini en iyi olarak görüp, diğer mezhep mensuplarını dışlamaktır. Bu durum Müslümanlar arasındaki kardeşlik bağını zedeler ve toplumsal barışı olumsuz etkiler.

Müslümanların olumsuz anlamda gruplaşmaları hakkında Allah Teâlâ uyarılarda bulunur: *“Allah’a yönelmiş kimseler olarak yüzünüzü hak dine çevirin, O’na karşı gelmekten sakının, namazı dosdoğru kılın ve müşriklerden; dinlerini darmadağın edip grup grup olan kimselerden olmayın! (ki onlardan) her bir grup kendi katındaki (dinî anlayış) ile sevinip böbürlenmektedir.”*³⁴

Mezheplerin farklı olması, yorum farklılıklarıdır. Ancak bu farklı yorumlar dinin aslında değil, dinin furuundandır. İctihad yapılacak konulardadır. Bu farklılıkları zenginlik kabul edip toplumun yararına kullanmak gerekir. Aksi takdirde toplumsal barışa zarar veren bir unsur haline gelir.

6- Ehl-i Kibleyi Tekfir Etmek: Kelime-i tevhîdi ikrar edip Müslümanlığın göstergesi olan temel ibadetleri ve hükümleri kabul eden herkes, hangi mezhep ya da meşrepten olursa olsun Müslümandır. Artık bu sıfatı alan bir kimse, mezhebî farklılıklarından ya da amelî kusurlarından dolayı tekfir edilemez yani İslam dairesinin dışına çıkarılamaz. Nitekim Hz. Peygamber (sav) şöyle buyurmuştur: “Namazımızı kılan, kiblemize yönelen, kestiğimizi yiyen kimse, Allah’ın ve peygamberinin güvencesi altında olan Müslümandır. O halde Allah’ın verdiği güvenceyi bozmayın.”³⁵

“Kâbe’ye doğru yönelerek namaz kılmanın farzîyetini kabul edenler” anlamına gelen ehl-i kible ifadesi, tarih boyunca Müslümanları, yoruma dayalı dinî tartışmalardan ve bu sebeple birbirlerini dışlamalarından koruyan bir işlev görmüştür. Hz. Peygamber şöyle buyuruyor. “Bir adam din kardeşine ‘ey kâfir’ derse, bu söz ikisinden birine döner. Eğer böyle denilen kişi söylenildiği gibi ise söz doğrudur; yerini bulmuş olur. Aksi takdirde bu söz söyleyene geri döner”³⁶

Sonuç

İslam dini insanı yeryüzünün halifesi tayin ederek, dünya hayatının huzur içinde yaşanmasından sorumlu tutulmuştur. İnsan fitrat olarak sulh ve sükûnu temin edebilecek güç ve kudrettedir. Dünya hayatının güven düzleminde sürdürülmesi için gerekli tedbir, düzenleme ve mesajlar Kur’an ve sünnette yeterli düzeyde verilmiştir. Kur’an’da, farklı bağlamlarda barış ve huzurun sağlanmasına yönelik mesajlar kuvvetli vurgularla ifade edilmiş-

³⁴ Rum, 30/32.

³⁵ Buhârî, İmân, 17, Salât 28; Ebû Dâvûd, Cihâd, 95.

³⁶ Buhari, Edep, 73; Müslim, İman, 111.

tir. Kur'an ayetlerinin yanı sıra Hz. Peygamber'in hadislerinde de güven ortamının teminine yönelik mesaj ve tavsiyeler yer almaktadır. Bu emir ve tavsiyelere uyulduğu takdirde güven ortamı sağlanacak, insanlar barış ve huzur içinde yaşayacaklardır.

KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, Mısır, 1313.
- Aydın, M. Şevki, Osmanoğlu, Cemil, *Kültürlerarası Din Eğitimi*, Ankara, 2015.
- Buhari, Ebu Abdillah Muhammed b. İsmail, *Sahihu'l-Buhari*, İstanbul, 1992.
- Ebu Davud es Sicistani, Süleyman b. Eş'as b. İshak el-Ezdi el-Basri, *es-Sünen*, İstanbul, 1992.
- Kur'an-ı Kerim.
- Müslim Ebu'l-Huseyn b. Haccac el-Kuşeyri, *Sahihu'l-Müslim*, İstanbul, 1992.
- Özarlan, Selim, *Günümüz İnanç Problemleri*, Ankara, 2012.

**ŞERÎ NASSLARIN YORUMLANMASINDA KONJONKTÜRÜN ETKİSİ:
MÜRTEĞİN ÖLDÜRÜLMESİ VE KADININ ŞAHİTLİĞİ ÖRNEKLERİ**

BAĞLAMINDA BİR İNCELEME

PROF. DR. SAHİP BEROJE

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Hukuku Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

sberoje@yahoo.com

**The Effect of Conjuncture In The Interpretation of Juridical Principles:
An Investigation Within The Context of Murder Apostate and Women's
Testimony**

Islam basically focuses on belief, worship and ethics as a religion. The main goal is to amalgamate the belief of people and make them moral and virtuous. Islamic public order is considered to be an indispensable institution that can be provided by law and should never be neglected. Because without laws in a society injustices could not be prevented and the public order would not be able to be provided. In this respect in the Qur'an and sunnah many juridical and basic laws and principles have been preached. Juridical rules and laws which we find coming from divine revelations have been understood in the most correct way by the first generations of Islam (Companions and tabi'un) reviews are important in this respect. In spite of this universally acknowledged fact, some people still conduct thorough and redundant investigations, or for that matter, refer to the related topics narrated through inauthentic sources related about the applications of the first generations of Islam, historically emerging and accumulated in the form of cyclical conditions. Today, some juridical provisions of the appeal and criticism can be seen often in this type of the situation. Religious principles transcend time and space, and they are above and far from time and space; different conjunctures should not distort them or give way to illicit understanding. Different cultural environments, customs and social needs may play some role in determining a somewhat different understanding of these legal principles. But there shouldn't be any difference or change in the fundamentals of these principles.

It is known that witnesses were recommended to prove a debt in the future. But in the surah Al-Bakara (2/282) a male, was recommended as witness versus two women ".....And get two witnesses out of your own men. And if there are not two men (available), then a man and two women, such as you agree for witnesses, so that if one of them (two women) errs, the other can remind her..."

In the jurisprudence weak testimony of women on the basis of various corollaries were handled by Classical period scholars. They therefore have concluded that short sentence might not be established based on the testimony of the woman. An appropriate understanding of this verse quoted here in this paper is that if there may be an effect of the conjuncture or the level of the knowledge of the day, and here we will discuss how to properly understand this.

The second issue is the principles relating to the killing of apostate. As we

know, the vast majority of Islamic scholars dwell upon tradition in this sense, based on the hadith related with apostates, they are convinced that the death penalty for people come from the credentials. Both these orders is that both of them understand the impact of that day in the form of first generation there is strong evidence of conjuncture which may have some effect. However, rumors of whether apostate should be killed and its applications are also available. This study focused on the impact of the conjuncture as giving way to a superficial understanding of some principles

Keywords: Nass, juridical, conjuncture, case law, narrated.

Giriş

İslam temelde inanç, ibadet ve ahlaki merkeze alan bir dindir. Esas hedefi tevhit inancına sahip, ahlaklı ve erdemli insanlar yetiştirmektir. Ancak İslam kamu düzeni için vazgeçilmez bir müessese olan hukuku da ihmal etmemiştir. Çünkü hukuk olmadan bir toplumda haksızlıkları engellemek ve asayiş sağlama mümkün değildir. Bu açıdan Kur'an ve Sünnette birçok hukuki düzenleme ve temel hukuk ilkesi de vaz edilmiştir. Şerî hukukun esasını oluşturan bu tür nassların doğru anlaşılmasında ilk nesillerin (sahabe ve tabiûn) yorumları büyük önem arz etmektedir. Ancak bazı meseleler araştırıldığında, o mesele ile ilgili bazı rivayet ve uygulamaların ilk nesillerde diğer bazılarında daha fazla itibara alındığına şahit olmaktadır. Bunun sebebi araştırıldığında bu yaklaşımda konjonktürel şartların etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Günümüzde bir kısım şerî hükümlere yapılan itiraz ve eleştirilerde genellikle bu tür bir durumun söz konusu olduğu görülmektedir.

Dinî nasslar zaman üstü bir perspektifle vaz edildikleri için, bazı nassların farklı konjonktürlerde değişik şekillerde anlaşılması veya yeterince anlaşıl(ma)maması tabiidir. Bugün Kur'an ve Sünnette yer alan bazı hükümlerin farklı gerekçelerle tartışma konusu yapılmasının altında yatan neden de bu olgunun kendisidir. Farklı kültür ortamları, örf ve adetler ve toplumsal ihtiyaçlar gibi etkenler nasslardaki hukuki esasların farklı anlaşılmasında etkin rol oynayabilir. Bu açıdan bazı nassların ilk nesiller tarafından anlaşılma biçiminin o günün şartlarına özgü olduğuna dair güçlü deliller varsa, onları bugünün kültürel değerleri, hukuk birikimi ve şartlarında nasıl anlamamız gerektiğine yeniden kafa yormalyız. Tabii ki bu husus bütün nassların böyle olduğu anlamına gelmez. Ancak araştırmalarımız bazı nassların o günün şartlarına özgü bir biçimde anlaşıldığını, bunlar farklı açılardan değerlendirmeye tabi tutulduğunda farklı sonuçlar elde edilebileceğini göstermiştir. Bu tezimizi, günümüzde çokça tartışılan iki mesele olan mürtedin öldürülmesi ve kadının şahitliği bağlamında işlemeye çalışacağız. İlginizi daha çok çekeceğini düşündüğüm için önce mürtedin öldürülmesi ile ilgili mesele üzerinde durmak istiyorum.

▪ Mürtedin Öldürülmesi ile ilgili Nassların Uygulama ve Yorumlanmasında Konjonktürün Etkisi

Bilindiği İslam âlimlerinin kahr ekseriyeti، من بدل دينه فاقتلوه، "dinini de-
ğıştirenini öldürünüz," (Buharî, İstıtabetü'l-Mürteddin, 2; Müslim, Kasâme, 25-

6; Ebû Davûd, *Hudûd*,1; Nesâî, *Tahrîmu'd-Dem*, 14.) hadisi ile,

لا يحل دم امرء مسلم يشهد أن لا إله إلا الله وأنى رسول الله إلا بإحدى ثلاث: الثيب الزانى النفس

بالنفس

التارك لدينه والمفارق للجماعة

"*Lâilâhe illallah deyip benim Allah'ın Resulü olduğuma şahitlik eden bir Müslüman'ın kanı ancak şu üç şeyden dolayı helal olur: Zina eden evli, adam öldüren kâtil ve dinini terk edip cemaatten ayrılan kişi*". (Buharî, *Diyât*, 6; Müslim, *Kasâme*, 25-6; Ebû Davûd, *Hudûd*,1; Nesâî, *Tahrîmu'd-Dem*, 5, 11.) anlamındaki hadise dayanarak, mürteddin yani İslam'dan çıkan kişinin cezasının ölüm olduğu kanaatine varmışlardır. Hatta erkek mürteddin cezasının ölüm olduğu görüşü üzerinde icma hasıl olduğunu söyleyenler de vardır. (İnce, 2008, s. 89.). Zira dört Sünni mezhep ile Şia'da erkek mürteddin cezasının ölüm olduğu görüşüne muhalefet eden kimse bilinmemektedir. Ancak biz bu icmanın tabiun asrından sonra ortaya çıktığı kanaatinde olduğumuz için, mesele ile ilgili nasların yeniden ele alınmasında bir beis görmüyoruz.

Konumuz açısından dikkatinizi çekmek istediğim husus şudur: Yaptığımız araştırmada kendisinden rivayet edilen yukarıdaki hadislerle rağmen Hz. Peygamber'in her mürtedi öldürmediğini, sadece bazı mürtedler için öldürme emri verdiğini tespit etmiş bulunmaktayız. Bununla beraber sahabe ve tabiun döneminde bazı önemli şahsiyetlerin irtidat olayları karşısında farklı tavırlar sergilediklerine dair sahih rivayetler de vardır. Bu açıdan en azından sahabe ve tabiun döneminde bu konuda oluşmuş bir icmadan söz etmek oldukça zordur. Şimdi bu iddiayı teyid edecek deliller sunmaya çalışacağım:

Bilindiği üzere Hz. Peygamber döneminde münafıklar vardı. Münafıklar imanlarında samimi olmadıkları için iki de bir kendilerini küfre düşüren söz ve davranışlar sergiliyorlardı. Allah onlar hakkında şöyle buyuruyor: "*İman edip akabinde küfre sapanları, sonra yine iman edip tekrar küfre sapanları, sonra da küfürlerini artıranları Allah asla bağışlamayacak ve onları doğru yola da iletmeyecektir. Münafıklara, kendileri için acı bir azap olduğunu müjdele.*" (Nisa, 4/137-8). Bu ayet, münafıkların iki de bir iman edip akabinde küfre girdiklerini bize haber vermektedir. Bu açık bir irtidat hali olmasına rağmen Hz. Peygamber'in bu hareketlerinden dolayı her hangi bir münafığı cezalandırdığına dair bir rivayet yoktur.

Benzer bir durum Ehl-i Kitap için de söz konusudur. Yahudiler, Müslümanların kalplerine şüphe tohumları ekmek için bazı taktiklere başvuyorlardı. Uyguladıkları bir taktik de önce iman etmiş gibi yapıp sonra da "*bu dinde bir hayır yokmuş*" deyip İslam'dan çıktıklarını ilan etmeleri idi. Kur'an onların bu taktiğini bize şöyle haber vermektedir:

وَقَالَتْ طَائِفَةٌ مِّنْ أَهْلِ الْكِتَابِ آمَنُوا بِالَّذِي أُنزِلَ عَلَيَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَجِبَ النَّهَارِ وَكَفَرُوا أَجْرَهُ لَعَلَّهُمْ

يَرْجِعُونَ

"Ehl-i kitaptan bir grup dediler ki: İman edenlere indirilen kitaba gündüzün başında iman edip akşama doğru da inkar edin ki belki onlar (şüpheye düşüp dinlerinden) geri dönerler." (Ali İmran, 3/72). Taktik icabı bile olsa burada da zahiren bir irtidat hali söz konusudur. Fıkhi hükümler zahiri duruma bina edildikleri için irtidat ettiklerinden dolayı bunları cezalandırmanın önünde hiçbir engel yoktu. Yahudilerin bu irtidat taktiği Medine'de İslam devletinin kurulu olduğu bir zamanda cereyan etmesine rağmen Hz. Peygamber'in bundan dolayı her hangi bir kimseyi cezalandırdığına dair bir şey nakledilmemiştir. (el-Avva, 1983, s. 164.) Bu iki örnek Hz. Peygamber'in her irtidat edeni cezalandırmadığını göstermektedir.

Ayrıca Hz. Peygamber'in önce iman edip sonra irtidat eden bir şahsı cezalandırmadığına dair rivayetler de vardır. Cabir (r.a.)'in rivayet ettiğine göre, *bir bedevi Resulullah'a gelerek ona İslam üzere biat etti. Sonra (ateşli bir hastalık olan) Medine hummasına yakalandı. Bunun üzerine Resûlullah'a gelip "Ya Resûlullah bey'atımı boz" dedi. Resûlullah (a.s.) onun bey'atını bozmadı. Bedevi tam üç defa Resûlullah'a gelip bu isteğini tekrarladı; fakat Hz. Peygamber (a.s.) bedevinin bey'atını bozmadı. O da ümidini kesince Medine'den çıkıp gitti. Bunun üzerine Resûlullah (a.s.) şöyle buyurdu:* إنما المدينة كالكبير تنفى خبثها و ينصع طيبتها

"Bu Medine Şehri demirci körüğü gibidir, kirini dışarı atar, temizini de işleyip saf hale getirir." (Muvatta', Câmî, 2; Buhârî, Ahkâm, 50; Müslim, Hac, 88; Nesâî, Bey'at, 22; Ebû Davûd, İmâre, 36.).

Klasik bazı hadis şârihleri irtidatla ilgili hadislerle muarız görüldüğü için, bu rivayeti farklı şekillerde te'vil ederek bunun bir irtidat olayı olmadığını savunmuşlardır. (el-Askalanî, 1300h. XIII, 173; Aynî, ts. XX, 166.) Fakat günümüzde konu ile ilgili araştırma yapan bazı şahsiyetler bunun bir irtidat olayı olduğunu, buna rağmen Hz. Peygamber (a.s.)'in irtidat eden bu bedeviyi öldürmeyip kendi haline bıraktığını savunmaktadırlar. (el-Avva, 1983, s. 163.) Yaptığımız araştırmada biz de bunun bir irtidat olayı olduğu kanaatine vardık.

Kaynaklarda geçen irtidatla ilgili bir hadise de şudur: "Hıristiyan bir adam Müslüman oldu. Bakara ve Âli İmran Sürelerini okudu. Hz. Peygamber (a.s.)'in vahiy kâtipliğini yaptı. Sonra tekrar Hıristiyanlığa döndü. "**Muhammed, benim onun için yazdıklarımın başka bir şey bilmiyor,**" diye konuşmaya başladı. Sonra Allah onun canını aldı. Adamı defnettiler. Sabah olduğunda toprak onu dışarı atmış olarak buldular...." (Buhârî, Menâkıb, 25, İbn Hanbel, III, 121.)

Dikkat edilirse bu adam irtidat etmekle kalmamış, Hz. Peygamber (a.s.)'i rencide edici, Müslümanları kışkırtıcı sözler de sarf etmiştir. Buna rağmen herhangi bir cezaya çarptırılmamıştır. Bütün bunlardan, Hz. Peygamber'in irtidat eden birçok şahsı cezalandırmadığı sonucu çıkmaktadır. Bununla beraber Hz. Peygamber (a.s.)'in mürtet için, yukarıda geçen hadislerin hilafına farklı cezalar ön gören sözlü hadisi de vardır. Bu hadis şöyledir:

“لا يحل دم امرء مسلم الا باحدى ثلاث خصال زان محصن یرجم أو رجل قتل رجلا متعمدا فيقتل أو رجل يخرج من الاسلام يحارب الله ورسوله فيقتل او يصلب او ينفى من الأرض ”

"Bir Müslümanın kanı ancak üç şeyden dolayı mubah olur. Zina eden evli (Muhsan) kişi recmedilir. Başka birini kasden öldüren, (kıyasen) öldürülür. İslâm'dan çıkıp Allah ve Resûlü (a.s.)'ne harp açan kişi ya öldürülür ya asılır ya da sürgün edilir." (Nesâî, Tahrîmu'd-Dem, 11. 'Lafız Nesai'ye aittir'; Ebû Davûd, Hudûd, 1. Darekutnî, es-Sunen, III, 81.)

Görüldüğü gibi bu hadiste mürted için üç farklı ceza öngörülmüştür. Bu cezalar, öldürülmek, asılmak ve sürgün edilmek şeklinde sıralanmıştır. Şu halde bu hadise göre ceza verme makamında bulunan yetkili merci, mürtede bu üç cezadan birini verebilir. Ancak bu hadiste dikkat çeken bir husus daha var. O da mürtedin, "أو رجل يخرج من الاسلام فيحارب الله ورسوله" "... veya İslâm'dan çıkıp Allah ve Resûlü'ne harp açan kişi..." şeklinde yer almış olmasıdır. Hâlbuki daha önce verdiğimiz rivâyette, ne bu hadiste geçen asma ve sürgün cezası yer almaktadır ne de mürtedin cezalandırılması Allah ve Resûlü'ne harp açma şartına bağlanmaktadır. Öyleyse mürted, eğer İslam'dan çıkmakla beraber Müslümanlara savaş açmışsa bu cezalardan birini hak eder. Bu da ulu'l-emrin takdirine kalmış bir şeydir.

Bununla beraber Hz. Ömer ve Abdullah b. Mesud gibi fakih sahabele-
rin de her irtidat edeni öldürmediklerine dair rivayetler vardır. Örneğin Hz. Ömer halife iken Bekr b.Vail'den bir grup irtidat eder. Sahabiler onları yakalayıp öldürürler. Haber Hz. Ömer'e ulaştınca, "Ben olsaydım onları öldürmezdim, hapse koyardım" şeklinde tepki gösterir. (Abdürrezzak, el-Musannef, X, 168-9.) Hâlbuki Hz. Ömer, İbn Mesud'un irtidat eden bir topluluğa ne yapayım? sorusuna, "tövbeye davet et etmezlerse öldür" (Abdürrezzak, 1970, X, 168-9.) cevabını vermiştir.

Görüldüğü gibi Hz. Ömer iki olay karşısında farklı bir tavır takınmıştır. Birincisinde, açıkça adamların öldürülmesini tasvip etmediği halde, ikincisinde tövbe etmemeleri halinde öldürülmelerini emretmiştir. Bundan, Hz. Ömer'in mürtedin her halükarda mutlaka ölümle cezalandırılması kanaatinde olmadığı, hapis gibi farklı şekillerde de cezalandırılabilceği görüşünde olduğu anlaşılmaktadır. Kardavî, Hz. Ömer'in tavrını; "Hz. Ömer, Hz. Peygamberin (a. s)'in "dinini değiştireni öldürünüz," emrini, her durumda ümmeti bağlayıcı ve uygulanması mutlak gerekli bir emir olarak değil, devlet reisi sıfatıyla siyaseti şeriyeye gereği söylediği bir emir olarak algılamıştır," şeklinde yorumlar. (Kardavî, 2001, s. 34-5.)

Faklı bir uygulama da İbn Mesûd'dan nakledilmiştir. İbn Mesûd, irtidat eden Beni Hanife kabilesinden bir grubu mescitte, **et-Tahinatu tahnen, el-Acinatu acnen...** şeklinde Kur'an'la dalga geçerken görür, buna rağmen onları öldürmeyip Şam'a sürgün eder. *Tevbe edinceye veya taun onları kırıncaya kadar orda kalsınlar* diye emir verir. (Abdürrezzak, 1970, X, 169). Halbuki bunlar hem ridde hareketine katılmış kişilerdi, hem de Kur'an'la dalga geçiyorlardı. Sadece bu hareketleriyle bile İslâm'dan çıkıp mürted olmuşlardı.

Dikkat çeken bir husus da Abudllah b. Mesûd'un, Hz. Ömer'e, irtidat eden bir topluluk için, bunlara nasıl bir ceza vermesi gerektiğine dair soru sormasıdır. İbn Mesûd gibi birinin irtidatla ilgili yukarıda geçen hadisleri bilmemesi mümkün değildir? İlgili hadislere rağmen konuyu Hz. Ömer'e sorma gereği duyması, O'nun, bu hadisleri sonraki dönem âlimleri gibi anlamadığını göstermektedir. Öyle anlaşılıyor ki Hz. Ömer ve İbn Mesûd, hadislerdeki öldürme emrini, her durumda uygulanması gereken mutlak bağlayıcı bir emir olarak değil, o anki şartlara özgü verilmiş bir emir olarak anlamışlardır.

Tabîûn döneminin müçtehit ve adil halifesi Ömer b. Abdülaziz'in farklı uygulamaları da bunu teyid etmektedir. Ona mürtedin durumu sorulduğunda; *"Ona İslâm'ın şeâirini sor, eğer biliyorsa İslâm'a davet et, kabul etmezse boynunu vur. Şayet İslâm'ı bilmiyorsa vergisini arttır ve serbest bırak gitsin."* şeklinde cevap vermiştir. Fakat O, Müslüman olduktan bir müddet sonra irtidat eden bir kabilenin cizyeye bağlanıp bırakılmasını emretmiştir. (Abdürrezzak, 1970, X, 171).

İrtidat eden bir kadınla ilgili uygulaması da dikkat çekicidir. Ömer bu kadını öldürmemiş, sıkıntı yaşayacağı bir memlekette kendi dininden olmayan kişilere satılmasını emretmiştir. (Abdürrezzak, 1970, X, 176). Bütün bu farklı uygulamalar, bu zatların irtidat cezasını bir hadd cezası olarak görmediğini ve mutlaka ölümle cezalandırılması gerektiği kanaatinde olmadıklarını, farklı cezalar da verilebileceği görüşünde olduklarını göstermektedir.

Burada cevaplandırılması gereken iki soru kalmaktadır. Birincisi şudur:

Hz. Peygamber'in birçok mürtedi öldürmeyip kendi haline bıraktığı sabit olduğu halde, onun mürtedin öldürülmesini emreden sözleri ile uygulaması arasında bir çelişki yok mudur?

Meselenin özüne inildiğinde Hz. Peygamber (a.s.)'in uygulaması ile sözlü emirleri arasında bir çelişkinin olmadığını görürüz. Şöyle ki: Hz. Peygamber (a.s.)'in bu emri, hayatının sonuna doğru peygamberlik iddiasında bulunan yalancıların türediği, irtidat hadiselerinin İslâm nizamını tehdit edecek boyuta vardığı, Kur'ân'ın Arap müşriklerine hayat hakkı tanınmaması ile ilgili nihaî emrinin indiği bir konjunktürde verdiği bilinmektedir. Zira bu dönemde meydana gelen irtidat olayları, sırf vicdani kanaatten kaynaklanan normal vakıalar olmayıp, çoğunlukla İslâm nizamını yıkmaya yönelik planın bir parçası olarak gelişmiştir. İşte Hz. Peygamber (a.s.), İslâm devletine yönelmiş bu tehlikeyi bertaraf etmek amacıyla mürtedleri de Arap müşrikleri ile ilgili nihaî hükme dâhil edip onların da öldürülmesi emrini verdi. Zaten bu konjunktürde irtidat edenler de müşriklere katılıp onlar gibi Müslümanlarla savaş durumuna geçiyorlardı. Daha önce kesin bir emri olmamasına rağmen, Hz. Peygamber (a.s.)'in bu konjunktürde irtidat edenlerin öldürülmesini emretmesi, onun bu cezayı devlet başkanı sıfatıyla o şartlara has siyasî bir ceza olarak takdir ettiğini göstermektedir. Eğer Hz. Peygamber (a.s.)'in bu cezayı her zaman ve zeminde her irtidat

edene uygulanmak üzere emrettiği kabul edilirse, irtidat cezası ile ilgili verdiğimiz farklı rivâyet ve uygulamaların arasını telif etmek mümkün olmayacaktır. (Bk. Beroje, 2004, s. 316 vd.)

Konumuz açısından asıl cevaplandırılması gereken soru şudur:

Fukahanın içtihatlarında sadece mürtedin öldürülmesini emreden hadisleri itibara alıp, Hz. Peygamber'in ve sahabenin farklı uygulamalarını dikkate almamalarının sebebi nedir?

Bizce fukahanın ilgili hadisleri bu şekilde yorumlamasında irtidatla ilgili oluşan konjonktürün büyük etkisi vardır. Şöyle ki: Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi Hz. Ebubekir döneminde meydana gelen ridde hareketlerinde yaşanan acı olaylardan sonra Müslümanlarda irtidat edenlere karşı büyük bir hassasiyet oluştu. Bu hassasiyet sonraki dönemlerde artarak devam etti. Zamanla, özellikle tabiûn döneminden itibaren mürtedin cezası ile ilgili öyle bir paradigma oluştu ki, bu durum daha önce verdiğimiz farklı rivayet ve uygulamalar üzerinde yeterince düşünülmesi ve değerlendirilmesini adeta imkânsız hale getirdi. Bu açıdan, özellikle içtihat asrından itibaren müçtehitler hâkim uygulamaya muvafık düştüğü için hep mürtedin öldürülmesini emreden rivayetleri esas aldılar. Bunun bir sonucu olarak irtidatla ilgili farklı rivayet ve uygulamaları ya hiç itibara almadılar ya da makul olmayan tarzda te'vil etmeye çalıştılar.

Tabi ki fukahanın ilgili hadislerden bu hükmü çıkarmalarında, Hz. Peygamberin hiç bir kayıt koymadan mürtedin öldürülmesinin genel bir üslupla emretmesinin de payı vardır. Özellikle “*dinini değiştireni öldürünüz*” hadisi genel (âmm) bir ifade olması itibarı ile hükme delaleti kesin kabul edilmiş, bundan hareketle mürtedin cezasının kesin ölüm olduğu sonucuna varılmıştır. Dahası başta Şafii olmak üzere birçok âlim irtidat cezasının bir hadd cezası olduğu görüşündedir. Bu görüşü savunanlar, irtidat cezasının illetinin irtidatın kendisi olduğu, mürtedin sırf haktan (İslam) çıktığı için bu cezayı hak ettiği kanaatindedirler.

Bu görüş ve yaklaşımlar, bir cezada bulunması gereken özellikler ve günümüz hukuk kriterleri açısından ciddi problemler içermektedir. Önce irtidat cezasının hadd özelliklerini taşıyıp taşımadığına bakalım:

1- Hadd cezaları Allah hakkının ihlal edildiği suçlara karşı verilir. Oysa irtidat cezasının illeti konusunda fukaha ihtilaf etmiştir. Bir kısmı bunun Allah hakkının ihlal edildiği bir hadd cezası olduğu görüşünde iken; diğer bir kısım mürtedin cezalandırılmasının illetinin Müslüman cemaati terk etmesi ve İslam toplumuna karşı savaştı durumuna geçmesi olduğu görüşündedir. Tek başına bu ihtilaf bile irtidat cezasının hadd cezası olması yönünü şüpheli hale getirmektedir.

2- Hadd cezasının miktarı ve mahiyeti nasslarda kesin bir şekilde belirlenmiştir. Oysa Hz. Peygamber (a.s.) her mürtedi öldürmediği gibi, mürted için farklı cezalar ön gören sahih hadisi de de vardır. Sahabenin farklı uygulamaları da nazarı itibara alındığında, irtidat cezasının bir hadd cezası

olduğunu söylemek zorlaşır. Çünkü hiçbir hadd cezasında böyle bir durum söz konusu değildir.

3- Hadd cezalarında kadın erkek ayırımı yapılmaz. Oysa başta Abdullah b. Abbas olmak üzere sahabe ve tabiundan birçok âlim ve Hanefi mezhebi irtidat eden kadının öldürülmeyeceği görüşünü savunmaktadırlar.

4- Hadd cezaları mahkemeye intikal ettikten sonra failin tövbesi artık itibara alınamaz, suç ispat edilirse fail kesin cezalandırılır. Oysa bir irtidat olayında kişinin irtidat ettiği kesinleştikten sonra, hadd cezalarının aksine kendisine tövbe teklif edilmeden cezalandırılmayacağı fukahanın kahir ekseriyetinin görüşüdür. Mürtedin tövbe etmesi halinde artık öldürülemeyeceği görüşü ise ittifakla kabul edilmiştir. Görüldüğü gibi burada haddlerin zıddına bir durum söz konusudur. Çünkü haddlerde suç mahkemeye intikal ettikten sonra tövbe teklif edilemeyeceği gibi, bu aşamada fail kendiliğinden de tevbe etse hadd cezası düşmez.

Görüldüğü gibi hangi açıdan ele alınırsa alınsın, irtidat cezasının hadd özelliklerini taşıdığını söylemek mümkün değildir. Bu açıdan irtidat cezasının hadd olduğu şeklindeki görüş isabetli bir görüş değildir.

Mürtedin sırf İslâm'dan çıktığı için bu cezayı hak ettiği şeklindeki görüş, bir cezada bulunması gereken özellikler açısından da eleştiriye açıktır. Çünkü, salt irtidatta, bir suç fiilinin ayrılmaz vasfı olan somut *fiil* yani *hareketlilik* yoktur. Gerçekten maddi bir fiil işlemeyen birinin cezalandırılması, İslâm hukuku açısından problemli olduğu gibi, günümüz hukukunda da kabul görmemiştir. Çünkü bu, bir kimseyi fikir ve niyetinden, düşünce ve kanaatlerinden dolayı cezalandırmak anlamına gelir. Oysaki bir fiilin suç olarak telakki edilip cezalandırılabilmesi için, o fiil ile hukuk düzeninin ihlal edilmiş olması veya ihlal tehlikesinin açıkça yaratılması gerekir. Çünkü bir fiilin suç kapsamına alınıp ona ceza takdir edilmesindeki amaç, sosyal bir yarar ya da kişisel bir yarar korumaktır. Hâlbuki İslâm toplumu ve nizamı aleyhine somut bir zararı sabit olmayan bir mürtedi cezalandırmada bir yarardan söz edilemez. Buna göre bir şahıs sırf vicdanî kanaatinden dolayı İslâm'dan çıkıp başka bir dine girmiş fakat İslam dini ve toplumu aleyhine bir faaliyetin içerisine girmemişse cezalandırılması da gerekmez. (Beroje, 2004, s. 322.)

Hız Peygamber (a.s.)'in irtidat edenlerin öldürülmesini emretmesinin sebebi de o konjonktürde irtidatın yarattığı tehlikeye binaendir. İrtidatın ne kadar tehlikeli olabileceği Hz. Ebubekir döneminde patlak veren ridde olaylarında somut bir şekilde ortaya çıkmıştır. Ridde olayları, irtidatın hemen nasıl bir toplumsal isyana dönüşebileceğinin en açık göstergesidir. Yine bu olaylar, irtidat fiilinin en tehlikeli tarafının İslâm nizamını ortadan kaldırmaya yönelik olduğunun da açık bir ispatıdır. İşte irtidatın bu yönüne dikkat çeken çağdaş âlim ve araştırmacıların kahir ekseriyeti, bu cezanın siyasî nitelikli bir ceza olduğunu, mürtede ceza takdir edilmesinin sebebinin onun dinden çıkması veya onu Müslüman olmaya zorlamak değil, İslâm dinini, İslâm devletini ve Müslüman toplumu korumaya yönelik olduğu

kanaatine varmışlardır. Buna göre cezanın esas sebebi, mürtedin İslâm toplumundan ayrılmak suretiyle ihanet etmesi, İslâm devletine ve nizamına karşı savaşçı durumuna geçmesi, İslâm dini ve inancı hakkında şüphe ihdas etmek suretiyle İslâm düşmanlarına malzeme ve lojistik destek sağlaması gibi maddi ve somut gerekçelerdir. ((Bk. Şeltut, 1987, s. 281; el-Avva, s. 159; Reşid Rıza, 1987, s. 39; Samarrâî, 1970, s. 125; Menun, 1956, s. 885. Bu tür fikirler için bk. Beroje, 2014, s. 169- 178).

Bu suç genellikle günümüz hukukundaki vatana ihanet ve milli değerlere yönelik siyasî suçlara benzetilmektedir. İslâm toplumunun harcı ve esası İslâm akidesidir. Çünkü mü'minler, birlik ve beraberliklerini, canlarını, mallarını ve vatanlarını dini inançları sayesinde korurlar. İslâm'da, kişiyi İslâm toplumunun bir parçası haline getiren inanç bağıdır. Kişi bu bağı kopardığı zaman, İslâm toplumuna ihanet etmiş ve İslami değerlere de savaş açmış olur. Dolayısıyla eğer kişi, irtidadını ilan edip eliyle veya diliyle İslâm'a saldırmaya başlamış ise İslâm inancı ve toplumu için tehlike haline gelmiş demektir. Bunun vatana ihanet, devlet nizamına ve meşru kanunlara karşı gelmekten bir farkı yoktur. (Bu tür yorumlar için bk. Bilmen, 1969, V, 15; Hamidullah, 1979, s. 273; Karaman, 2010, s. 212; Kardâvî, s. 37-8; Sabık, 1992, IV, 228; Karaman, 1996, s. 411-12. Kemâlî, 2000, s. 99, 101; Avcı, 2004, s. 362).

Sonuç

İslâm hukukunda mürtede ceza takdir edilmesi onu İslâm'ı kabule zorlamak veya salt inanç değiştirdiğinden dolayı değil, onun İslâm devleti ile yaptığı bağıllık antlaşmasını bozarak ihanet etmesi, devlet nizamını tehlikeye düşürmesi, İslâm düşmanlarının safına geçmek suretiyle İslâm devletine karşı fiilen savaşçı durumuna geçmesi gibi somut nedenlerdir. Buna göre şayet mürted, fiilen veya fikren düşman saflarına katılmak suretiyle İslâm için zararlı bir unsur haline gelmişse, İslâm devletinin kendisini koruması ve kamu düzenini muhafaza etmesi amacıyla, gerekirse mürtedi ölüm dâhil çeşitli şekillerde cezalandırması, devletin kendini koruma hakkının tabii bir gereğidir. Bize göre irtidat cezası siyasi nitelikli bir ta'zir cezasıdır. Buna göre mürtede ne tür bir ceza verileceği devletin takdirine kalmış bir husustur. Bundan, her mürtedin mutlaka cezalandırılması gerekmeyeceği sonucunun çıkacağı açıktır. Şayet bir şahıs sırf vicdanî kanaatinden dolayı İslâm'dan çıkıp başka bir dine girmiş ise, bu irtidadı ile İslâm toplumuna ve devletine her hangi bir şekilde cephe almamış veya zarar vermemiş ise cezalandırılması da gerekmez. Sözün özü, devletin yetkili organları, mürtedin, İslâm toplumuna ve nizamına verdiği zarara, irtidadının sebeplerine ve irtidat ettiği zamanki şartlara göre ona ölüm dâhil her hangi bir ceza takdir edebilecekleri gibi; hiç bir ceza vermeme yetkisine de sahiptirler.

Hadd ve Kisas Davalarında Kadının Şahitliğinin Kabul Edilmesinde Konjonktürün Etkisi

Bu bağlamda ele alacağımız ikinci mesele kadının şahitliğidir. Çünkü bu meselede de konjonktürel durumların etkili olduğuna dair güçlü delillere

vardır. Bilindiği gibi 2. Bakara Süresinin 282. ayetinde, vadeli borçlanmalar-
da, hem borcun yazılması hem de bu yazma işine şahit tutulması tavsiye
edilmiştir. Ayetin şahitlikle ilgili kısmı şöyledir:

وَاسْتَشْهِدُوا شَهِيدَيْنِ مِنْ رَجَالِكُمْ فَإِنْ لَمْ يَكُنَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَامْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ الشُّهَدَاءِ أَنْ
تَضِلَّ إِحْدَاهُمَا إِحْدَاهُمَا

فَتَذَكَّرَ إِحْدَاهُمَا الْأُخْرَى... ذَلِكُمْ أَقْسَطُ عِنْدَ اللَّهِ وَأَقْرَبُ لِلشَّهَادَةِ وَأَدْنَىٰ أَلَّا تَرْتَابُوا

“...Erkeklerinizden iki de şahit tutun, eğer iki erkek şahit bulamazsanız
bir erkek iki kadın şahit tutun, ki biri unuttuğunda diğeri ona hatırlatsın... Bu
Allah katında daha adil, şahitlik açısından daha güçlü ve şüpheye düşmemeni-
ze daha yakın bir yoldur...” (2/282).

Klasik dönem uleması ayette bir erkeğe karşın iki kadın şahit isten-
mesi ve kadının unutkanlığından bahsedilmesi ifadelerine dayanarak kadı-
nın şahitliğinin zayıf olduğunu, bundan dolayı hadd ve kısas cezalarında
kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceği sonucuna varmışlardır. (İbn Rüşd,
1985, II, 387; İbn Kudâme, ts. XII, 6; Kâsânî, ts. VII, 46; Şirbînî, 1958, IV, 442-
3).

Fukahanın çoğunluğuna göre ayette, kadınların şahitliğinin kabulü,
erkeklerin bulunmaması şartına bağlanmıştır. Bu da gösteriyor ki, şahitlikte
asıl olan erkek olmaktır. Çünkü kadının şahitliği erkeğin şahitliğine bedel
(onun yerine) kabul edilmiştir. İşte bu bedelin getirdiği şüpheden dolayı
kadınların had ve kısas davalarında şahitlikleri kabul edilemez. Zira had ve
kısas cezaları şüphe ile düşer. (Serahsî, 1989, XVI, 114; Kâsânî, ts. VII, 46;
Şirbînî, IV, 1958, 442). Suçun her hangi bir unsurundaki şüphenin hadd ve
kısas cezalarını düşüreceği ilkesi ise, “Şüphenin bulunması durumunda
haddleri düşürülmesini emreden...” (Tirmizî, Hudud, 2; İbn Mace, Hudud, 5;
Askalanî, 1964, VI, 56; Aclûnî, 1988, I, 71). rivayetlere dayandırılmaktadır.
Ayette, kadının şahitliğinin erkeğin şahitliğine denk sayılmadığı, bundan
dolayı suçun maddi unsuru olan ispat delilinde şüphe kalacağı gerekçesiyle
kadının hadd ve kısas cezalarında şahitliğinin kabul edilmeyeceği sonucuna
varılmıştır.

Günümüzde, özellikle İslam’ı karalama derdinde olan çevreler hem
ayetteki hükmü hem de fukahanın bu yöndeki içtihadını polemik konusu
yapmaktadırlar. Bundan hareketle İslam’ın kadını erkeğe denk saymadığını
iddia etmektedirler. Bunun tesirinde kalan birçok Müslüman yazar ve
araştırmacı ayette bir erkeğe karşı iki kadının istenmesini kendilerince izah
etme gayretine girmişlerdir. Bunların içerisinde bazı makul yaklaşımlar
olmakla beraber, ne yazık ki izahların çoğunda meselenin konjonktürel
boyutunun ve ispat hukuku ile ilgili yönünün fark edilmediği görülmektedir.
Bu açıdan bazı yorumcular tarihselciliğe sığınırken, bazıları da meseleyi salt
kadının sosyo-ekonomik hayata katılmamasıyla izah etmeye çalışmışlardır.
(Bk. Fazlur Rahman, 1999, s. 136 vd-; Güler, 1999, s. 315-6; Acar, 2000, s.
83; Ateş, 1991, s. 324). Ancak en enteresan yaklaşım, ayetteki açık hükme
rağmen, *aslında ayette bir erkeğe karşı iki kadının şahitliğinin istenmediği,*

ayetin ulema tarafından yanlış anlaşıldığı, ayette bir erkeğe karşı bir kadının şahitliğinin istendiği şeklindeki iddiadır. Ne var ki bu iddianın ispatı uğruna te'vil kuralları ve ispat hukukunun esaslarıyla bağdaşmayacak zorlama argüman ve yöntemlere başvurulmuştur. (Bk. Bulaç, 1991 s. 293-306. İlgili görüşlerin tenkidi için Bk. Beroje, 2004, s. 116-124).

Tebliğimizin bu kısmında bu ayete dayanarak fukahanın had ve kısas cezalarında kadının şahitliğinin kabul edilmeyeceği görüşüne varmalarında hangi faktörlerin etkili olduğunu, bunların hangilerinin nassa dayalı hangilerinin konjonktürel olduğu üzerinde duracak, meselenin esasları ile ilgili hususların günümüz ispat imkânları ve anlayışı açısından nasıl evrildiğini göstermeye çalışacağız.

Konu ile İlgili Nasslar ve Fukahanın Bunları Anlama Şekli

Önce fukahanın ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilemeyeceği şeklindeki görüşlerinde dayandıkları ayetin gerçek konusunun ne olduğuna bakmakla işe başlayalım. Bakara Süresindeki konu ile ilgili ayete baktığımız zaman ayette ceza davalarında suçun ispatı ile ilgili her hangi bir hükmün yer almadığını görüyoruz. Ayet, tamamıyla vadeli borçlanmalarla ilgilidir. Borç alanın ileride borcunu inkâr etmesi durumunda, borç verenin bu hakkını nasıl ispat edeceğinin yolunu göstermektedir. Bunun için borcun adil bir kâtip aracılığıyla yazılması, buna iki erkek şahit tutulması, iki erkek şahit yoksa bir erkek iki kadın şahit tutulması tavsiye edilmektedir.

Burada irdelenmesi gereken husus, ayette suçların ispatı ile ilgili bir şey geçmediği halde fukahanın bu sonuca nasıl vardığıdır. Bilindiği Cenab-ı Allah Kur'an'da adam öldürme, hırsızlık ve zina gibi bir takım fiilleri suç saymış ve bunların cezalandırılmasını emretmiştir. Tabiidir ki bir suç fiilinin cezalandırılabilmesi için o suçun kim tarafından işlendiğinin ispatı gerekir. Fakat enteresandır ki Kur'an'da zina suçu hariç, bir suçun ne şekilde ve hangi delillerle ispat edilebileceğine dair bir hüküm yer almamaktadır. Şahitlikle ilgili âyetler incelendiğinde, zinâ suçu hariç, Kur'an'ın bizden şahit tutmamızı istediği hususların hepsinin ya borçlar hukuku ya da medeni hukukla ilgili olduğu görülecektir. Yani ya bir borç ilişkisidir ya da nikâh, boşama ve vasiyyet gibi aile hukuku ile ilgili bir olaydır. Buna karşın had ve kısas cezası gerektiren suçların hangi delillerle ispat edilmesi gerektiğine dair Kur'an'da açık bir hüküm yoktur. Şari, suçluların cezalandırılmasını ısrarla emrettiğine göre onun ispat problemini önemsenmediği düşünülemez. Zira ispat, cezalandırmanın olmazsa olmaz şartıdır. Çünkü bir sanığın suçunun ispat edilmeden cezalandırılmayacağına dair Kur'an ve sünnette açık hükümler vardır. Bu açıdan fukaha konu ile ilgili esasları ayetlerin delaletinden ve Hz. Peygamberin sünnetinden hareketle tespit etmeye çalışmışlardır. Bunun için öncelikle dayandıkları delil Bakara süresinin 2/282. ayeti olmuştur. Her ne kadar ayette istenen şahitlik esasen bir borcun ispatına yönelik ise de; fukaha kıyas yoluyla şahitliğin ceza davalarında da ispat aracı olarak kullanılabilmesi sonucuna varmıştır. Çünkü şahitlik o günün şartlarında en önemli ispat aracıdır. Bu açıdan Hak Teâla borç, vasi-

yet ve evlilik gibi davalarda şahitliği bir ispat aracı kabul ettiği gibi, en ağır bir suç olan zina fiilinin de şahitle ispat edilebileceğini hükme bağlamıştır. Kaldı ki Hz. Peygamber'den de Müslümanları doğru şahitliğe teşvik eden birçok sahih hadis rivayet edilmiştir. (Bk. Müslim, *Akdîyye*, 9; Ebu Davud, *Akdîyye*, 13,15; Tirmizî, *Şehâdât*, 1-4). İşte fukaha bu delillerden hareketle güçlü bir şahitliğin ceza davalarında da itibara alınabileceği sonucuna varmıştır.

Kısacası fukahanın, şahitliğin ceza davalarında bir ispat aracı olarak kullanılabileceği ile ilgili yaklaşım ve argümanlarında bir problem yoktur. Fukahanın yaklaşımında irdelenmesi gereken husus, had ve kısas davalarında itibara alınacak bir şahitlikte bulunması gereken vasıf ve miktarın tespiti, borç ilişkisi ile ilgili âyetten hareket etmenin isabetli olup olmadığıdır. Bize göre fukahanın meselenin bu yönü ile ilgili yaklaşımı da temelde isabetlidir ancak; o günün şartlarından kaynaklanan bazı yanlış yaklaşımlar ve eksiklikler vardır. Önce hangi yönleri ile doğru bir yaklaşım olduğu üzerinde duralım.

Bilindiği gibi bir borç veya alış-veriş ilişkisinde tarafların önceden delil hazırlama imkânları vardır. Buna binaen Şari'in bu tür meselelerde taraflardan önceden en güçlü delili hazırlamalarını istemesi aklın da gereğidir. Elde imkân varken Şari'in tarafların zayıf delille yetinmelerine müsaade ettiğini düşünmek, delil hazırlama gayesine ters düşer. Zira ilerde o hakkın ispatı gerektiğinde zayıf delil işe yaramayacaktır. Bu açıdan fukahânın, Şari'in, Bakara 2/282. âyetinde normal durumda iki adil erkeğin şahit tutulması isteğinden hareketle, iki erkeğin şahitliğinin had ve kısas suçları dâhil her türlü hakkın sübûtu için yeterli kuvvette olan bir delil olduğu sonucuna varmaları ispat hukuku açısından isabetli bir yaklaşımdır. (Beroje, 2004, s. 126)

Ayette bir erkeğe karşı iki kadın şahit istenmesinin, kadının unutmaya, yanlışlık ve etki altında kalmaya daha fazla açık olmasına bağlanmasından hareketle şahitliğinin erkeğe nispetle zayıf olduğu, bu açıdan ceza davalarında kabul edilmeyeceği şeklindeki yaklaşım da temelde yanlış değildir. Çünkü buradaki temel amaç suçun ispatında maddi delilden kaynaklanan bir şüphe bırakmamaktır. Başka bir ifade ile, ceza davalarında, hukuk davalarında olduğu gibi şekli hakikatle yetinilmez, maddi hakikat aranır.¹ Maddi

¹ Şekli hakikat, maddi hakikat ayrımının anlamı şudur: Alış-veriş, evlenme ve boşama gibi medeni ilişkilerde, önceden delil hazırlama imkânı olduğu için kanun, tarafların ileride bir hak kaybına uğramamaları için hem delillerini önceden hazırlamalarını istemiş hem de bu delilin mahiyetini belirlemiştir. Buna kanuni delil sistemi denir. Hak sahibi kanuni delili mahkemede ibraz ettikten sonra hakkını alır. Artık mahkeme o işin nefsu'l-emirde gerçekleşip gerçekleşmediğiyle değil, delilin/delillerin şeklen kanuna uygun olup olmadığına bakar. Bundan dolayı buna şekli hakikat denir. (Yurtcan, 1996, s. 285; Beroje, 2004, s. 124-5.)

Ceza muhakemesinde ise maddi hakikat aranır. Bu, sanığın gerçekten o suçu işleyip işlemediğinin araştırılması demektir. Maddi hakikate ulaşmak için

hakikate ulaşabilmek için de ispat delilinin, şüpheyeye yer bırakmayacak şekilde gerçek ve güçlü olması gerekir. Beşeri hukukta çok geç fark edilen bu olguyu, İslam uleması kısmen de olsa çok erken bir dönemde fark etmiş ve uygulamaya koymuşlardır. İşte fukahanın ceza davalarında kadının şahitliğini kabul etmemelerindeki temel hukuki gerekçe budur.

Had ve kısas cezalarında kadının şahitliğinin kabul edilmeyeceği ile ilgili bir delil de Zühri'den gelen bir rivayettir. Bu rivayet; "*Hz. Peygamber ve iki halifeden beri oluşan sünnet, hadd ve kısas davalarında kadınların şahitliğinin kabul edilmemesi şeklindedir.*" (Zeylâi, ts., IV, 79-80; Askalâni, 1964, IV, 207.)

Bunlar fukahanın had ve kısas cezalarında kadının şahitliğini niçin kabul etmediklerinin delilleridir. O günün ispat anlayışı ve imkânlarında fukahanın bu delillerden bu sonucu çıkarması gayet normaldir. Çünkü, adli tıp, kriminalistik ve iz bilimi gibi ceza muhakemesine yardımcı ilimlerin gelişmediği bir dünyada bir suçun ispatında hâkimlerin elindeki en önemli ispat aracı şahitlik deliliydi. Ancak delildeki her hangi bir şüphe had ve kısas cezalarını düşüreğinden, bu, kendisinde şüphe bulunmayan bir şahitliğin itibara alınmasını gerektiriyordu. İşte bu delil de iki adil erkeğin şahitliğiydi. Çünkü ayet iki erkek şahidin şahitliğiyle amel edilmesini mutlak olarak emretmiş, kadının şahitliğinde olduğu gibi bir sınırlandırma getirmemişti.

Şimdi fukahanın konjonktürel durumlardan dolayı ispat hukuku ve kadının şahitliği ile ilgili hangi hususları fark etmediğini, günümüzün ispat anlayışı ve imkânları sayesinde aynı nasların nasıl farklı yorumlanabileceğini ifade etmeye çalışacağım.

1- Ceza davaları bir açıdan hukuk davaları gibi düşünülmüş, vadeli borçlanmalarda tavsiye edilen delil hazırlama hükmü kıyas yoluyla ceza davalarına da teşmil edilmiş, bu açıdan delil sınırlandırması ve kesin delil tayin etme yoluna gidilmiştir. Hadd ve kısas cezalarında iki adil erkek şahit istenmesi bu yaklaşımın sonucudur. Bu durum fukahanın ispat açısından ceza davaları ile hukuk davaları arasındaki farkı fark etmediklerini göstermektedir. Bu fark etmeme tamamen konjonktürel bir gerçeklikten kaynaklanmaktadır. Çünkü o günün ispat anlayışı ve imkânları bu inceliği fark etmeye müsait değildi. Bu konjonktürde fukaha bir suç olayının, ispat aç-

vicdanî delil sistemi uygun görülmüştür. Kanunî delil sisteminin aksine, vicdani delil sisteminde bir olayda nelerin delil olabileceği tamamen hâkimin takdirine bırakılmıştır. Bu sistemde ispat vasıtaları hiçbir şekilde tahdit edilmediği gibi, hiç bir kanunî delil de kabul edilmemiştir. Yani ikrar, şahit, yemin, hatta bilirkişi raporları dâhil hiç bir delil hâkimi mutlak olarak bağlamaz. (Yurtcan, 1996, s. 51; Kunter, 1974, s. 383.) Hâkim bir olayda, ispata elverişli her türlü veriyi toplar ve bu veriler içerisinde hangilerinin o olayın ispatına delil olabileceğini bizzat kendisi belirler. Bu sisteme, *vicdanî delil sistemi* veya *takdiri delil sistemi* denmiştir. Çünkü hâkim delilleri belirlemede hem vicdanı ile baş başadır hem de tam bir takdir hakkına sahiptir.

sından evlenme, boşanma ve alış-veriş gibi bir medeni ilişkiden farklı bir mahiyet arz ettiğini, dolayısıyla ikisinde farklı delil sistemleri kullanmak gerektiğini fark edememiştir. İspat için iki adil erkek şahit veya kesin karineler gibi güçlü deliller istenmesi ve delillerin tespitinde hâkime takdir hakkı tanınmaması bunu göstermektedir.

Oysa nelerin delil olabileceğinin kanunla belirlenmesi –ki buna kanun delil sistemi denir- önceden delil hazırlama imkânı olan medeni hukuk davalarında söz konusu olabilmektedir. Ayette de delil hazırlanması tavsiye edilen husus borç verme meselesi olup, önceden delil hazırlama imkânı olan bir olayla ilgilidir. Oysa ceza davalarında önceden delil hazırlama imkânı yoktur. Çünkü bir suçun kim tarafından nerde ve ne zaman işleneceği önceden bilinemez. Ceza davalarında bir suçun ispatı ile ilgili deliller sonradan elde edilmeye çalışılır. Bazen değil iki adil erkek şahit bulmak, her hangi bir şahit (kadın, çocuk sıradan bir erkek) veya bir ipucu bulmak bile mümkün olmayabilir. Bu açıdan ceza davalarında delil tayin ve tahdit yoluna gitmek suçun ispatını zorlaştırmaktan başka bir işe yaramamaktadır. Suçların bu kendine has özelliklerinden dolayı günümüzde ispatı kolaylaştırmak için, ceza muhakemesinde takdiri delil sistemi öngörülmüştür. Bu delil sisteminde hâkim her türlü veriyi delil olarak değerlendirebilir. Elde ettiği verilerden bir delil tablosu oluşturur, suçun kim tarafından ne şekilde işlendiğini bu delil tablosu sayesinde bulmaya çalışır. Ancak günümüzde takdiri delil sisteminin başarılı bir şekilde kullanılmasındaki en önemli etken, adli tıp, kriminalistik ve iz bilimi gibi hukuka yardımcı ilimlerin gelişmiş olmasıdır. Bu ilimler sayesinde suçla ilgili ufak bir ipucundan hareketle çok önemli delillere ulaşmak artık mümkündür. Kamera kayıtları, DNA testleri, adli tıp raporları ve balistik incelemeler gibi bilimsel deliller artık şahitlik delilini gölgede bırakmıştır. Bugünün ispat imkânları sayesinde bir suç olayında bir kadın şahidin bulunması neredeyse o suçun ispatı anlamına gelir. Çünkü bir şahitten hareketle başka delillere ulaşmak artık çok kolaydır. Bu açıdan günümüzde ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilip edilemeyeceği tartışması anlamını yitirmiştir. Oysa geçmişte böyle bir imkân olmadığı için fukaha ispatta şüphe kalır gerekçesiyle kadının şahitliğini kabul etmemiştir.

2- Konjonktürel şartlardan dolayı Kur'an'ın, suçların ispat için bıraktığı esneklik de doğru fark edilememiştir. Meselenin esası yeterince anlaşılmadığından Hz. Peygamber'in ve Ashab-ı kiramın konu ile ilgili uygulamaları da bu açıdan yeterince değerlendirmeye alınmamıştır. Şöyle ki: Kur'an zina suçu hariç diğer suçların ispatı için şekli ve mahiyeti belli deliller emretmemiş veya önermemiştir. Örneğin Kur'an adam öldürenin, hırsızlık yapanın, yol kesenin cezalandırılmasını kesin bir şekilde emretmiştir. Ama bu suçların ne tür delillerle sübut bulacağına dair bir şey söylememiştir. Kur'an'ın bu tavrından, onun suçların ispatı ile ilgili belli bir delil sistemi önermediği, delillerin takdiri hususunda bir sınırlama getirmediği sonucu çıkmaktadır. Kur'an'ın, suçların ispatı ile ilgili bu tavrının suçların kendine has özelliklerinden dolayı olduğu kanaatindeyim. Geçmişin şartları içerisinde Kur'an'ın bu siyaseti doğru anlayamamıştır. Oysa günümüzde buradan

hareketle, Kur'an'ın suçların ispatı ile ilgili bir delil tahdidine gitmediğini, ispat niteliğine sahip her verinin delil olarak kabul edilmesinin önünde Kur'anî bir engel olmadığını rahatlıkla söyleyebiliriz. Dahası ceza davalarında takdiri delil sistemini kullanmanın Kur'an'ın bu konudaki siyasetine daha uygun olduğunu söylemenin önünde hiçbir engel yoktur.

Esasen Hz. Peygamber ve sahabenin konu ile ilgili uygulamaları da bunu göstermektedir. Örneğin Hz. Peygamber kafası taşla ezilen bir kadının katilini araştırmış, konuşamayacak durumda olan kadına "*sana kim vurdu*" diyerek şüphelendiği kişilerin ismini saymış, kendisine vuran kişinin ismini zikredince, kadın kafasını sallayarak bunu onaylaması üzerine Hz. Peygamber adamı yakalatıp huzuruna getirmiş, adam suçunu itiraf edince onu cezalandırmıştır. (Müslim, *Kasame*, 3; Tirmizî, *Diyat*, 6). Dikkat edilirse burada her hangi bir şahit yoktur, sadece kadının "*evet bana falanca vurdu*" anlamına gelen bir işareti vardır. Hz. Peygamber'in elindeki tek delil budur ve buna dayanarak sanığı cezalandırmıştır. Bir rivayette adamın suçunu itiraf ettiği geçerken, diğerinde itiraftan bahsetmemektedir. Sonuçta Yani Hz. Peygamber ceza için iki adil erkek şahit aramamış, ispat için kadının işaretini veya sanığın itirafını yeterli görmüş ve onu cezalandırmıştır.

Yine Hz. Ömer ve Hz. Ali'nin de bazı suç olaylarında, karine ve şevâhid-i hal gibi delillere dayanarak suçluları cezalandırdıkları, ispat için her zaman erkek şahit aramadıklarına dair rivayetler vardır. Örneğin Hz. Ömer, kocası ve efendisi olmayan bir cariyenin hamileliğini, onun zina ettiğine delil saymış, buna dayanarak onu cezalandırmış ve ayrıca şahit aramamıştır. (İbn Kayyim, ts. s. 12). Hz. Ali ise, bir cinayet davasında, hiçbir delil ve karine olmamasına rağmen şüphelendiği kişileri sorgulamış, sorgulama sonucunda sanıklar suçlarını itiraf edince onları cezalandırmıştır. (İbn Kayyim, ts. s. 58-9).

3- Burada geriye Zührî'den gelen rivayeti nasıl değerlendireceğimiz sorusu kalıyor. Çünkü Zührî'nin haberi adeta bir nass gibi kabul edilmiş, kadının ceza davalarında şahitliğinin kabul edilmeyeceğine delil yapılmıştır. Oysa Zührî, kendince Hz. Peygamber'den beri devam eden uygulamayı haber vermektedir. Yani Zührî, "*şöyle bir suç davasında Hz. Peygamber bir kadının şahitliğini, kadın olduğundan dolayı kabul etmedi*" şeklinde bir delilden bahsetmemekte, o, sadece böyle bir uygulamanın olmadığını haber vermektedir. Oysa fiilen böyle bir uygulamanın olmaması veya bilinmemesi ceza davalarında kadının şahitliğinin kabul edilmeyeceğine delil yapılamaz. Esasen Zührî'nin uygulamayı ne derece doğru haber verdiği de sorgulanabilir. Çünkü bir râvinin olmuş her şeyden haberdar olması mümkün değildir. Kaldı ki ne Hz. Peygamber (a.s.)'in ne de sahabenin bir ceza davasında sırf kadın olduğundan dolayı birinin şahitliğini redd ettiği dair bir haber yoktur. Aleyhte bir rivayet olmaması kesin bir delil olmadığını göstermektedir.

Kısacası fukahanın ispatla ilgili saydığımız bu önemli hususları fark etmemesinde o günün ispat anlayışı, delil elde etme imkânlarının sınırlı

oluşu gibi konjonktürel etkenler rol oynamıştır. Oysa izah ettiğimiz üzere aynı nassları günümüz ispat anlayışı ve imkânları açısından yeniden değerlendirdiğimizde farklı sonuçlara varabileceğimiz rahatlıkla görülebilmektedir.

KAYNAKÇA

Abdurrezzak, Ebû Bekr Abdurrezzak b. Hemmâm es-San'ânî, (öl.211/826), *el-Musannef*, (thk., Habibu'r-Rahman el-A'zami), Beyrut 1970.

Acar, İsmail, "İslâm Ceza Hukukunda Kadının Şahitliği", *İslâmiyât*, III, (2000), sayı, 2.

Aclûnî, İsmail b. Muhammed, (öl.1162/1749), *Keşfu'l-Hafa*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 1988.

Askalânî, Ahmet b. Ali b. Hacer, (öl.852/1448), *Fethü'l-Bârî bi Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, Kahire h.1300.

....., *et-Telhîsu'l-Habîr fi Tahrîci Ehâdisi Râfî'l-Kebîr*, Medine 1964.

Ateş, Süleyman, "İslam'ın Kadına Getirdiği Haklar", *İslâmî Araştırmalar*, V, (1991), sayı, 4.

Avcı, Mustafa, *Osmanlı Hukukunda Suçlar ve Cezalar*, Gökkuşbu Yay., İstanbul 2004.

Avva, Muhammed Selim, *Fi Usûli'n-Nizâmî'l-Cinâyyi'l-İslâmî*, Kahire 1983.

Aynî, Bedruddin Ebî Muhammed Mahmut b. Ahmet, (öl.855/1451), *Umdetü'l-Karî Şerhu Sahihi'l-Buhârî*, Daru İhya-i Türâsi'l-Arabî, Beyrut ts.

Beroje, Sahip, "Günümüz İspat İmkanları ve Anlayışı Işığında Kadının Şahitliğinin Yeniden Değerlendirilmesi", *EKEV Akademi Dergisi*, VIII, (Bahar 2004), sayı, 19.

.....Farklı Bakış Açılılarıyla İrtidat Suçu ve Cezası, Fecr Yay., Ankara 2014.

....."İslâm Hukukunda İrtidat Cezasına Yeni Bir Yaklaşım" *İslami Araştırmalar*, XVII, (2004), sayı, 4.

Bilmen, Ömer Nasuhi, *Hukuku İslâmiyye ve İstılahatı Fıkhiyye Kamusu*, Bilmen Yay. İstanbul 1969.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, (öl. 256/870), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul ts.

Bulaç, Ali "Makasid-ı Şeria Bağlamında Kadının Şahitliği Konusu", *İslâmî Araştırmalar*, V, (1991), sayı, 4, 308.

Ebû Davûd, Süleyman b. Eş'as es-Sicistanî, (öl.275/888), *Sunenu Ebî Davûd*, (thk. M. Muhyiddin Abdulhamit), y.y., ts.

Fazlur Rahman, "İslâm'da Kadının Konumu", *İslâmî Yenilenme*, (Makaleler II), Çev. ve der., Adil Çiftçi; Ank. Okulu Yay., Ankara 1999.

Güler, İlhami, "Kur'an'da Kadın-Erkek Eşitsizliğinin Temelleri", *İslâmî Araştırmalar*, V, (1991), sayı, 4.

Darekutnî, Ali b. Ömer, (öl.385/868), *Sünenu'd-Darekutnî*, (Ta'lik, Ebû Tayyib Muhammed Abadî), Alemu'l-Kutub, Beyrut 1986.

Hamidullah, Muhammed, *İslâm'da Devlet İdaresi*, (trc. Kemal Kuşçu), Nur Yay., Ankara 1979.

İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebu Abdillah Muhammed b. Kayyim, *et-Turuku'l-Hukmiyye*, Beyrut, ts.

İbn Kudame, Ebû Muhammed Abdullah b. Ahmed, *el-Muğnî*, Daru'l-Kitabi'l-Arabî, Beyrut, ts.

İbn Rüşd, Muhammed b. Ahmed, *Bidayetü'l-Müçtehid*, Kahraman Yay., İstanbul, 1985.

İnce, İrfan, "Ridde", *DİA*, 2008, XXXV, 88-91.

Karaman, Hayreddin, *İslâm'ın Işığında Günün Meseleleri*, İstanbul 1996.

....., *Anahatlarıyla İslâm Hukuku*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2010.

Kardavî, Yusuf, *Cerîmetu'r-Ridde*, Beyrut 2001.

Kâsânî, Alauddin Ebî Bekr b. Mes'ud, *Bedâiu's-Senâi'*, Daru Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut ts.

Kemâlî, M. Hâşim, *İslâm'da İfade Hürriyeti*, (trc. Muhammed Şeviker), İnsan Yay. İstanbul 2000.

Kunter, Nurullah, *Ceza Muhâkemesi Hukuku*, İstanbul Üniv. Yay., Sermet Matbaası, İstanbul 1974.

Malik b. Enes, (öl.179/795), *el-Muvatta'*, Dâru'l-İhyâi'l-Ulûm, Beyrut 1983.

Menun, İsa, "Hükmü'l-Mürted fi Şeriatü'l-İslâmiyye", *Mecelletü'l-Ezher*, XXVII, (1956) sayı, 8.

Müslim, Ebû'l-Hüseyin Müslim b. Haccac, (öl.216/831), *el-Câmiu's-Sahîh*, İstanbul 1973.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmet b. Şuayb b. Ali, (öl.303/915), *Sunenu Nesâî*, Çağrı Yay., İstanbul 1981.

Reşid Rıza, *Tefsîru'l-Menâr*, (Tefsiru'l-Kur'âni'l-Hakim), Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.

....., "Din Hürriyeti ve Mürtedin Öldürülmesi Meselesi", *Kelime Der-*

gisi, (trc. Hikmet Zeyveli), Sy., 15, İstanbul 1987.

Samarrâî, A. Nu'man, *Mürtede Ait Hükümler*, (trc. O. Zeki Soyyiğit, Ahmet Tekin), İstanbul 1970.

Serahsî, Ebû Bekr Muhammed b. Ahmed, (öl.490/1079), *el-Mebsût*, İstanbul 1983.

Seyyid Sabık, *Fikhu's-Sünne*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad 2001.

Şeltut, Mahmut, *el-İslâm; Akîdetun ve Şerîatun*, Dâru's-Şurûk, Kahire 1987.

Şirbînî, Muhammed el-Hatîb, *Muğni'l-Muhtâc*, İstanbul 1958.

Tirmîzî, Ebû İshak b. İsâ b. Sevre, (öl. 279/892), *el-Câmiu's-Sahîh*, (thk. M. Fuad Abdalbaki), İstanbul 1992.

Yurtcan, Erdener, Ceza Yargılaması Hukuku, Alfa Yay., İstanbul, 1996.

Zeylâî, Cemaluddin Ebû Muhammed Abdullah b. Yusuf, *Nasbu'r-Raye*, Kahire ts.

**İSLÂM'IN POLİTİK YORUMUNUN KUR'ÂNÎ TEMELLERİ (TESPİT
VE DEĞERLENDİRME)
DOÇ. DR. HARUN ÖĞMÜŞ**

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

ABSTRACT

**QURANIC FOUNDATIONS OF ISLAMIC POLITICAL VIEW (DETECTION AND
EVALUATION)**

There is no doubt in that the political view originated from the Qur'an and the sunnah is one of the most powerful movement in our time. One of the obvious organisations is that of who is working on establishing an Islamic State. Additionally, for a long time in Muslim World particularly in some muslim country since the time that the secularism was accepted as a constitutional principle there has been also a trend which wants to divert Islam from politics and interpret it as an otherworldly religion. Which one is true of these two orientations? Or are they both wrong? In our paper we're going to looking for answer, to criticize and evaluate to these two questions, considering Qur'anic evidence the political interpretation of Islam rest made in the light of Quran and the Prophet's practice.

Made Islam the basis for political comment of Qur'anic evidence can be divided into two parts: one is principles that God is owner of legislative authority as the necessity of judging according to judgment's of Quran, applying God's rules and saint of God and derivatives and its co-meaningful words, fealty for ul al-amr (biat), council (şura), taghut, to enjoin the goodness and to forbid the evil, caliph, property, arrogant (müstekbir), oppressed (mustazaf) and about political content concepts same or significantly closer meaning for arrogant and mustazaf. The other is the application that created it as a war requires a political powers or results of peace, restrains (Quran and Sunnah identified in penalties) and şer'iî provisions like emigration. For this reason, our essay will be divided into two sections. The first part will focus on the concept of having a political content, the second part will be dealing with the application of these provisions that require political powers. Located in the Quran, despite the aforementioned concepts and judgment that point to the political and social demands without compromising their Muslim religion based on the Qur'an to live together in peace with others will constitute the main purpose of our essay.

Key words: Islam, state, legislative, judgment, executive

GİRİŞ

İslâm ahlâkî ve ruhanî boyutu yanı sıra siyasî ve sosyal talepleri de olan bir dindir. Hz. Peygamber (sav) bir din tebliğcisi olduğu gibi aynı zamanda siyasî bir liderdir. Onun getirdiği Kur'ân-ı Kerim de bu hususta birçok veri içermektedir. Bu verilerin bir kısmı yasama yetkisinin Allah'a ait oluşu, Allah'ın indirdiğiyle hükmetmenin ve Allah'ın hükmüne başvurmanın

gerekliliği gibi ilkelerle velî, ülû'l-emr, biat, şûrâ, tâğut, ma'rûfu emredip münkeri yasaklamak, halife, mülk, temkin, müstekbir, müstaz'af ve bu ikisiyle aynı ya da yakın anlam içeren kavramlardan oluşmaktadır. Diğer bir kısmı ise uygulanması siyasî bir erk gerektiren veya siyasî bir erke müncer olabilen savaş-barış, hadler, hicret gibi emirlerdir.

Batı değerlerinin hâkim olup Müslümanların özgüvenlerini yitirmeye başladığı XIX ve XX. asırlarda Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği siyasî içerikli kavram ve hükümlere bakışta iki temel yaklaşımın olduğu söylenebilir. Bunlardan biri söz konusu kavram ve hükümleri görmezden gelip İslâm'ı Allah'la kul arasında olan ruhanî bir din gibi takdim ederek Kur'ân'dan lâiklik çıkarmaya çalışan yaklaşım. Diğerisi ise biraz da birinci yaklaşıma duyulan tepkiyle söz konusu kavram ve hükümleri öne çıkararak İslâm'ı bütünüyle siyasî bir ideoloji gibi sunup onu ahlâkî ve ruhanî boyutlarından neredeyse bütünüyle soyutlayan yaklaşım. Tebliğimizin konusu olmadığı için ele almayacağımız birçok sosyal ve siyasî problemin ürünü olan İslâm devleti kurma iddiasındaki İŞİD, el-Kâide, Hareketü Şebâbi'l-Mücâhidîn, Boko Haram vb. bir yığın örgütün faaliyette bulunduğu günümüzde Kur'ân-ı Kerim'in ihtiva ettiği söz konusu verilerin yorumlanması daha da önem kazanmıştır.

İki bölüme ayıracağımız tebliğimizin ilk bölümünde Kur'ân-ı Kerim'de siyasî muhtevaya sahip olan ilke ve kavramları, ikinci bölümde ise uygulanması siyasî erk gerektiren şer'î hükümleri ele alacağız. Değerlendirme ve sonuç kısmında ise bu verilere yaklaşım biçiminin nasıl olması gerektiğini Hz. Peygamber'in sünnet ve sîretinden hareketle ortaya koymaya çalışacağız.

I. SİYASÎ MUHTEVAYA SAHİP KUR'ÂNÎ İLKE VE KAVRAMLAR

A. İlkeler

1. Teşrî (Yasama) Yetkisinin Allah'a Ait Oluşu

İslâm'ın en önemli ilkesi şüphesiz tevhitir. Kur'ân-ı Kerim'de tevhit üzerinde çok durulmuş ve onun çerçevesi çok net çizilmiştir. Teşri yetkisinin Allah'a ait oluşu da bu çerçevenin içine girmektedir. Buna göre helâl (serbestiyet) ve haram (yasak) sınırlarını belirlemek Allah'a aittir. Bu sebeple *bahîre*, *sâibe*, *vasîle*, *hâm* adını verdikleri bazı hayvanların yenilmesini veya üzerine binilmesini yasaklayan,¹ yine başka bazı nimetlere birtakım yasaklar getiren müşrikler eleştirilmiş,² Yahudi ve Hristiyanlar da helâl ve haram belirleme konumunda gördükleri haham ve rahiplerini rab edinmekle suçlanmış.³ Buna göre Allah'ın koyduğu hükümlere aykırı ve onlara alternatif olacak şekilde helâl ve haram belirleyen kimse Kur'ân nezdinde ülûhiyet iddiasında bulunmakta, onun belirlediği hükümleri benimseyen

¹ el-Mâide 5/103; el-En'âm 6/138-140, 143-145.

² el-A'râf 7/32; Yunus 10/59-60; en-Nahl 16/116.

³ et-Tevbe 9/31.

kimseler de o kimseyi Allah'tan başka veya onun yanı sıra ilâh edinmiş olmaktadır. "Teşrî" kelimesinin kökü olan "şe-re-a" maddesinin kullanıldığı "Yoksa onların, Allah'ın izin vermediği bir dini yasalaştıran ortakları mı vardır"⁴ mealindeki âyet, Allah'tan başka yasa koyucu (şâri') tanımanın şirk olduğunu açık bir şekilde vurgulamaktadır. Hasen (iyi) ve kabîhin (kötü) akılla bilinip bilinemeyeceği konusu tartışmalı olsa da⁵ mânaya delâleti katî (anlamını kesin bir şekilde gösteren) Kur'ân hükümlerine aykırı veya alternatif hükümler benimsemenin İslâm dışı ve küfür olduğunda Müslümanlar arasında ihtilâf yoktur. Zaten akıl da bunu gerektirir. Çünkü dinde yer alan sübutu ve mânaya delâleti katî bir haramı helâl veya aynı özellikteki bir helâli haram kabul etmek dinin değerleriyle çelişir. Din bir bütün olduğu için onun bu özellikteki bir değerini reddetmek kişinin İslâm dairesinden bütünüyle çıkmasına yol açar.⁶ Bu sebeple Kur'ân-ı Kerim'de herhangi birinin gönlünü hoş tutmak maksadıyla⁷ veya ruhbanlığa özenerek⁸ Allah'ın serbest bıraktığı nimetlerden yararlanmayı kendilerine yasaklamamaları konusunda Hz. Peygamber (sav) ve Müslümanları uyarıcı âyetler yer almıştır.⁹ Bu uyarıların temel sebebinin, itikadî bir amaçla olmasa bile kişinin kendine getireceği bir yasağın zamanla itikâda da sirayet edip imana zarar verebilmesi ve dolayısıyla teşrî yetkisinin Allah'a ait oluşu prensibine halel getirmesi olduğu aşikârdır.

Teşrî yetkisinin Allah'a ait oluşu ilkesi İslâm toplumunda yapılan hukukî düzenlemelerin Kur'ân ve sünnetin açık hükümleriyle çelişmemesini gerektirir. Bu yönüyle bu ilke, İslâm'ın siyasî talepler içerdiğinin en açık delillerinden biridir. Nitekim günümüzde de teşrî, devletin üç ana unsurundan biri sayılmaktadır.

2. Allah'ın Hükümüyle Hükmetmenin Gerekliliği

Kur'ân-ı Kerim'de Hz. Peygamber'e (sav) ve dolayısıyla müminlere Allah'ın indirdiğiyle ve O'nun gösterdiği şekilde hükmetmesi emredilmiştir.¹⁰ Allah'ın hükmünden daha isabetli hüküm verici olamayacağına ve adaletin O'nun hükümleriyle sağlanacağına¹¹ bakılarak hak ve adaletle hükmetmeyi emreden âyetleri de¹² Allah'ın indirdiğiyle hükmetme mânasında anlamak gerekir.

Hüküm; bir şeyin bir niteliğe sahip olduğuna veya ondan uzak olduğuna karar vermektir.¹³ Din bir değerler bütünü olduğuna göre Müslümanın hukuk, ahlâk ve hayatın diğer alanları hakkında vardığı hüküm ve kanaatle-

⁴ eş-Şûrâ 42/21.

⁵ Âmidî, *Gâyetü'l-merâm*, s. 196.

⁶ el-Bakara 2/85; en-Nisâ 4/150-152.

⁷ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, XXVIII, 155-158.

⁸ Taberî, *Câmiu'l-beyân*, VII, 8.

⁹ el-Bakara 2/168-169, 172-173; el-Mâide 5/87-88; et-Tahrîm 66/1-2.

¹⁰ en-Nisâ 4/105; el-Mâide 5/48-49.

¹¹ el-Mâide 5/50; et-Tîn 95/8.

¹² el-Mâide 5/42; Sâd 38/22, 26.

¹³ Râgıb, s. 248-9.

rin dinle ters düşmemesi gerekir. Ancak “hüküm vermek” denilince akla ilk gelen mahkemede hâkimin davalı ve davacı arasında verdiği hükümdür. Nitekim “*Kim Allah’ın indirdiği ile hükmetmezse işte onlar kâfirlerin ta kendileridir*”¹⁴ mealindeki âyet de bu çerçevede anlaşılmıştır. İbn Âşûr (ö. 1973), bu ifadeyi mefhum-ı muhalifinden hareketle “Allah’ın indiğini bırakıp da onun dışındaki hükümlerle yargılama yapanlar kâfirlerin ta kendisidir” şeklinde anlar.¹⁵ Seleften gelen bazı nakillerde burada bahsi edilen küfrün, kişiyi dinden çıkarıcı bir küfür olmadığı belirtilir.¹⁶ Devam eden âyetlerde bu şekilde davranan kişilerin zâlim ve fâsık olarak nitelenmesi de¹⁷ bunu gösterir. Buradan çıkan netice şudur: Eğer bir hâkim Allah’ın hükmüyle hükmetme imkânı varken onu inkâr ettiği, beğenmediği ve hafife aldığı için başka bir hükümlerle hükmederse İslâm dairesinden çıkar ve kâfir olur.¹⁸ Çünkü İslâm’ın herhangi bir değerini beğenmemek veya hafife almak da küfürdür.¹⁹ Ancak Allah’ın hükmünü inkâr ettiği, beğenmediği veya hafife aldığı için değil de bir zaruret sebebiyle veya dünyevî bir arzuyla Allah’ın indirdiğini bırakıp başka bir hükümlerle hükmederse İslâm dairesinden çıkmaz, fakat günahkâr olur.²⁰

Yapılan bir yargılama, verilen hükmün uygulanmasına matuftur. Dolayısıyla hüküm kelimesi zımnen icrâyı da içerir. Zaten bu kelimenin anlamında hâkimiyet ve yönetme mânaları da vardır. Nitekim “*Yoksa onlar câhiliyye hükmünü mü arıyorlar?*”²¹ âyeti hem yargılama hem de yargılama sonunda verilen hükmün uygulanması çerçevesinde yorumlanmıştır.²²

Yukarıda yapılan izahlardan anlaşılacağı üzere İslâm, Müslümanların Kur’ân ve sünnettaki hükümlerle yargılama yapıp onları uygulamalarını emretmektedir. Bu ise yargı ve yürütme kuvvetlerinin gerekliliği anlamına gelmesi hasebiyle İslâm’ın siyasî talepleri olduğunun en açık delillerinden biridir. Nitekim günümüzde devletin üç ana kuvvetinden ikisi yargı ve yürütmedir.

3. Allah’ın Hükümlerine Başvurmanın Gerekliliği

Yukarıdaki birinci başlıkta geçtiği üzere İslâm’a göre teşrîf yetkisi Allah’a aittir. Kur’ân-ı Kerim’de müminlerin bunu benimsemeleri ve İslâmî değerleri içselleştirmeleri yönünde çok net ve çarpıcı ifadeler yer almaktadır. Bu çerçevede Allah ve resulünün önüne geçilmemesi gerektiği,²³ o ikisinin hükmettiği bir hususta hiçbir mümin erkek ve kadının tercih hakkı-

¹⁴ el-Mâide 5/44.

¹⁵ İbn Âşûr, VI, 211.

¹⁶ İbn Kesîr, II, 80; İbn Âşûr, VI, 212.

¹⁷ el-Mâide 5/45, 47.

¹⁸ İbn Kesîr, II, 80; İbn Âşûr, VI, 211.

¹⁹ en-Nisâ 4/140; el-Mâide 5/57-58; el-En’âm 6/67; et-Tevbe 9/65; Muhammed 47/9,28.

²⁰ İbn Kesîr, II, 80.

²¹ el-Mâide 5/50.

²² Meselâ bk. İbn Kesîr, II, 88.

²³ el-Hucurât 49/1.

nın bulunmadığı,²⁴ kişilerin aralarındaki ihtilâfları çözümlemede peygamberi hakem kılmadıkça mümin olamayacakları vurgulanır.²⁵ Lehte hüküm verileceğinde Allah ve resulünün hükmüne müracaat edip aksi halde bundan kaçınmanın nifak olduğu belirtilir²⁶ ve münâfıkların bu tutumları yerilir.²⁷ Miras ve başka bazı hükümlerin açıklanmasından sonra Allah ve resulüne karşı gelip ilâhî sınırlara riayet etmeyenlerin hor bırakıcı bir azaba sokulacakları ifade edilir.²⁸

Allah'ın hükümlerine başvurmanın gerekliliği, Müslümanları, yukarıda geçtiği şekilde yargı ve yürütme gücüne sahip bir siyasî nizam kurmaya yönlendirir. Bu yönüyle daha önce açıkladığımız "Allah'ın hükümleriyle hükmetme" prensibini destekleyip pekiştirici bir mahiyete sahiptir.

B. Kavramlar

1. Ülü'l-Emr

Ülü'l-emr, "Emir sahipleri" demektir. Emir, sözlükte iş ve direktif anlamlarına gelir.²⁹ Kur'ân-ı Kerim'de Allah'a, resulüne ve müminlerden olan ülü'l-emre itaat edilmesi emredilmiştir.³⁰ Ülü'l-emri, âlimler olarak anlayanlar varsa da "ümerâ ve yöneticiler" şeklinde anlaşılması daha yaygındır.³¹ Mümin yöneticilere itaatin emredilmesi, İslâm toplumu içinden mümin yöneticilerin çıkarılmasını gerektirir. Bu ise söz konusu kavramın siyasî muhtevaya sahip olduğunu gösterir.

2. Halife

Halife, "Asilin kaybolması, ölmesi, âciz oluşu veya böyle durumlar söz konusu olmadığı halde kendi iradesiyle birini yerine geçirmekle onurlandırmak istemesi vb. üzerine asilin yerine geçip ona niyabet eden kişi" anlamındadır.³² Kur'ân-ı Kerim'de birbirinin halefi (ardılı) olan nesiller, bu kelimenin ve türevlerinin çoğulu olan halâif (halifeler) ve hulefâ (halifler) kelimeleriyle nitelenmiştir.³³ Hz. Âdem'in yaratılış kıssasında da insan bu çerçevede "halife" olarak nitelenmiştir.³⁴ Zamanla "Müslümanların siyasî yöneticisi" anlamını kazanmış ve Hz. Peygamber'den (sav) sonra tarih boyunca bu şekilde kullanılmış olan kelime, Kur'ân-ı Kerim'de bu anlamıyla geçmez. Ancak Sâd sûresinde Hz. Davud'u "halife" olarak niteleyen ayet bunun bir istisnasını teşkil eder görünmektedir. Söz konusu âyette şöyle

²⁴ el-Ahzâb 33/36.

²⁵ en-Nisâ 4/65.

²⁶ el-Mâide 5/41.

²⁷ en-Nisâ 4/60-61; en-Nûr 24/47-50.

²⁸ en-Nisâ 4/14; el-Mücâdile 58/5.

²⁹ Râgıb, s. 88.

³⁰ en-Nisâ 4/59.

³¹ Beydâvi, II, 94-5; Mahallî-Suyûtî, s. 110.

³² Râgıb, s. 294.

³³ el-A'râf 7/69, 74; Yunus 10/73; Fâtır 35/39.

³⁴ el-Bakara 2/30.

buyurur: “Ey Davud! Biz seni yeryüzünde halife yaptık. O halde insanlar arasında adaletle hükmet, hevâ ve hevese uyma!”³⁵ Hz. Davud’un bir kral-peygamber olduğu ve bunun gereği olarak bu âyette insanlar arasında adaletle hükmetmekle emrolunması dikkate alınırsa bu kelimeye burada “İnsanların işlerini Allah’ın hükümleri doğrultusunda yürüten yönetici” anlamını vermek mümkündür. Nitekim tefsirlerde de bu minvalde açıklamalar yapılmıştır.³⁶ Kur’ân’da kıssalara yer verilmiş amaçlarından biri müminlerin ders ve ibret almaları³⁷ olduğuna göre bu âyette Hz. Davud’un müslümanlara örnek bir model şahsiyet olarak sunulduğu anlaşılmaktadır. Bu itibarla bu âyetteki “halife” kelimesinin siyasî bir muhtavaya sahip olduğu söylenebilir. Aynı kökten gelen “istihlâf (yerine geçirme)” kelimesinin bazı âyetlerdeki kullanımında da böyle bir anlam sezilmektedir.³⁸

3. Bey’at

Bey’at; “birine itaat edeceğine ilişkin onunla ahitleşmek” demektir.³⁹ Dilimizde daha ziyade “biat” şeklinde kullanılmaktadır. Biat, Hudeybiye Musâlahası aktolunmadan önce Hz. Osman’ı alıkoyan Kureyş’le savaşacaklarına dair⁴⁰ Hz. Peygamber’e (sav) biat edenlerden Allah’ın hoşnut olduğunu belirten âyette söz konusu edilmiştir.⁴¹ Bu sebeple “Rıdvan (hoşnutluk) biatı” adı verilen bu biatta Hz. Peygamber’e (sav) biat edenlerin Allah’a biat etmiş oldukları belirtilmektedir.⁴² Ayrıca Kur’ân-ı Kerim’de Hz. Peygamber’e (sav) Allah’la birlikte başka bir varlığı ilâh edinmeyeceklerine, hırsızlık ve zina etmeyeceklerine, çocuklarını öldürmeyeceklerine ve iftira etmeyeceklerine dair kadınlardan biat alması emredilmiştir.⁴³

Özellikle “bir hedef uğrunda savaşmak üzere birine söz vermek” anlamında kullanılan Rıdvan biatının siyasî bir muhtevaya sahip olduğu açıktır. Nitekim tarih boyunca da Müslümanlar biatı bu şekilde anlamış, hulefâ-i râşidînden başlamak suretiyle yöneticilere itaat edileceğine dair biat edilmesi teamül haline gelmiştir.⁴⁴

4. Şûrâ ve Müşâvere

Sözlükte “balı bulunduğu yerden çıkarmak” anlamına gelen شرت العسل deyiminden gelen müşâvere, insanların birbirlerine başvurarak bir görüş ortaya koymalarıdır.⁴⁵ Dilimizde daha çok aynı kökten gelen “istişare” kelimesi kullanılmaktadır. Kur’ân-ı Kerim’de yer alan Hz. Peygamber’in (sav) ashabıyla müşâvere etmesine yönelik emir, ağır kayıplar verilen Uhud

³⁵ Sâd 38/26.

³⁶ İbn Kesîr, IV, 40; Mahallî-Suyûtî, s. 600.

³⁷ Yusuf 12/111.

³⁸ Bk. en-Nûr 24/55.

³⁹ Râgıb, s. 155.

⁴⁰ İbn Kesîr, IV, 219-20.

⁴¹ el-Feth 48/18; ayrıca bk. el-Feth 48/10.

⁴² el-Feth 48/10.

⁴³ el-Mümtehine 61/12.

⁴⁴ Bk. Kallek, Cengiz, “Biat”, *DİA*, VI, 121.

⁴⁵ Râgıb, s. 470.

Gazvesi'nden sonra gelmiştir. Esasen Hz. Peygamber (sav), Medine'de savunma savaşı yapma fikrinde olduğu halde ashâbıyla istişare etmiş, ekseriyet ve özellikle genç sahâbîler meydan savaşı isteyince Uhud'a çıkmıştı.⁴⁶ Buna rağmen istişarenin emredilmesi, dindeki önemini gösterir. Nitekim istişare, Kur'ân-ı Kerim'de müminlerin özelliklerinden biri olarak da zikredilir.⁴⁷

İstişare emrinin, Uhud Savaşı sonrasında ve mezkûr savaşı tahlil edip değerlendiren bir bağlamda gelmiş olması, söz konusu kelimenin siyasî içeriğini yetirince göstermektedir. Bununla birlikte istişare siyasî konularla mahdut olmayıp her önemli karar aşamasında başvurulması gereken bir yöntemdir.

5. Velî, Türevleri ve Onlarla Bağlantılı Kavramlar

Velî kelimesi “iki ya da daha fazla şeyin aralarından su sızmayacak şekilde birbirine yakın olması” anlamındaki velâ ve tevâlî köklerinden gelmektedir. Masdarı olan velâyet “birine yardım etmek”, aynı kökten gelen vilâyet ise “bir işi üstlenmek” anlamına gelir. “Bir işi üstlenmek” anlamının “velâyet”te de olduğu ileri sürülmüştür. Velî ve aynı kökten gelen mevlâdan her ikisi de “birine yardım eden” ve “birinin işini üstlenen” anlamlarını içerir. Bu takdirde fâil, yani etkin anlamda kullanılmış olurlar. Ancak “kendisine yardım edilen” ve “iş üstlenilen kişi” anlamında mef'ûl, yani edilgen anlama da gelebilirler.⁴⁸ Bunun yanı sıra mevlâ kelimesi “köle âzâd eden efendi, âzâd edilen köle, anlaşma yapılan kişi, amcaoğlu, komşu ve birinin himayesine giren sığıntı” gibi birçok anlama gelir.⁴⁹

Velî ve türevleri, sözlük anlamının zengin olmasının yanı sıra, Kur'ân-ı Kerim'de de itikattan başlayarak sosyal ve siyasî hayata kadar geniş bir kullanım alanına sahip olan kelimelerdir. Buna ilâve olarak kelimenin İslâm fihkî ve tasavvufunda da kazandığı yeni anlamlar vardır.⁵⁰ Biz sözü uzatmak için kelimenin yalnızca Kur'ân-ı Kerim'deki siyasî içerikli kullanımlarına işaret etmekle yetineceğiz. Bu açıdan baktığımızda kelimenin konumuzla ilgili şu anlamları ön plâna çıkmaktadır:

- a. Müvâlât, yani birine müzâhir olmak, onunla ittifak edip dayanışma içerisine girmek ve yardımlaşmak. Kur'ân-ı Kerim, birçok âyette müminlerin diğer müminleri bırakarak kâfirleri velî edinmesini yasaklamıştır.⁵¹ Nüzûl çağı ve öncesindeki Arapların yaşayış ve uygulamaları da bu kelimedenden öncelikle bu anlamın kastedildiğini göstermektedir. Çünkü onlar intikam, yağma, mer'â ve su kaynakları sebebiyle yaptıkları savaşlarda ittifaklar kuruyor ve mütteliklerini

⁴⁶ İbn Kesîr, I, 514.

⁴⁷ eş-Şûrâ 42/38.

⁴⁸ Râgıb, s. 885.

⁴⁹ Râgıb, s. 887.

⁵⁰ Öğmüş, Harun, “el-Velî ve'l-velâye fi'l-Kur'âni'l-Kerim”, s. 38-54.

⁵¹ Âlû İmrân 3/28; en-Nisâ 4/144; el-Mâide 5/51, 57-58; et-Tevbe 9/23; el-Mücadile 58/22.

“velî, mevlâ, halîf, câr” vb. kelimelerle anıyorlardı, ki bunların hepsi de velî kelimesinin sözlük mânaları içinde yer almaktadır.⁵²

- b. Birini sırdaş tutmak. Velî kelimesinin asıl anlamında yakınlık olduğundan sırdaşla ilgisi açıktır. Kur’ân-ı Kerim’de “sırdaş” anlamında ayrıca “bitâne” ve “velîce” kelimeleri de yer almaktadır. Cenâb-ı Hak bu kelimelerin yer aldığı âyetlerde kâfirleri sırdaş tutmayı yasaklamıştır.⁵³ Müslümanların sırlarını kâfirlere vermenin onlarla dayanışmanın bir türü olduğu düşünülürse bu maddenin yukarıdakinin bir uzantısı olduğu anlaşılır.
- c. Velî kelimesinin anlamlarından biri de “birinin işini üstlenen kişi” olduğuna göre; kâfirleri velî edinmeyi yasaklayan âyetler, onlara Müslümanların özellikle yönetimle ilgili kilit işlerinin verilmesini de kapsamı içine alır. Hz. Peygamber’in (sav) güvendiği bazı gayr-ı Müslimlere bir kısım görevler verdiği aktarılmakla⁵⁴ birlikte ashâb-ı kirâmın da söz konusu âyetleri belirttiğimiz çerçevede anladıkları görülmektedir.⁵⁵

Velî kelimesinin Kur’ân-ı Kerim’de kullanılışıyla ilgili çizdiğimiz bu çerçeveye, gayr-ı Müslimlerle her nevi ilişkinin sonlandırılacağı mânasına gelmez. Müslümanların can, mal, namus,⁵⁶ din, vatan gibi değerlerine saldırmayan ve bu konularda saldıranlara müzâhir olmayan kimselere iyi davranmak ve adaletle muamele etmek yasak değildir.⁵⁷ Kâfirleri velî edinme yasağı, bu konularda Müslümanlara saldıran kimselerle Müslümanlara karşı işbirliği yapmakla ilgilidir.⁵⁸ Halbuki Müslümanlara saldıran kimselerle –baba, oğul, kardeş ve aşiret mensubu bile olsalar— dayanışma içerisine girilmez.⁵⁹ Bu çizdiğimiz tablodan, Kur’ân-ı Kerim’de Müslümanların birlik içerisinde bir toplum oluşturmalarının istendiği ve bunda siyâsî bir stratejinin bulunduğu ayan-beyan anlaşılır.

6. Emr bi’l-Ma’rûf ve Nehy ‘ani’l-Münker

Hüsün ve kubuh konusuna yaklaşımdaki ihtilâfa bağlı olarak ma’rûf ve münkerin tarifinde bazı ihtilâflar olsa da en geniş anlamıyla ma’rûf “din ve aklın iyi ve güzel gördüğü şey” münker de bunun tersidir.⁶⁰

Kur’ân-ı Kerim’de, Müslümanlar içerisinde ma’rûfu emredip münkeri yasaklayan bir topluluğun bulunması emredilmektedir.⁶¹ Ma’rûf ve münkeri bilen ve bunları usulünce emredip yasaklamaya muktedir olan akıl ve temyiz sahibi Müslümanlar ma’rûfu emredip münkeri yasaklamakla mükel-

⁵² Öğmüş, *Câhiliyye döneminde Araplar*, s. 125.

⁵³ Âlû İmrân 3/118; et-Tevbe 9/16.

⁵⁴ İbn Kayyim, *Zâdü’l-meâd*, III, 301.

⁵⁵ İbn Kesîr, II, 89.

⁵⁶ Nesâî, “Tahrîmü’l-dem”, 22-24.

⁵⁷ el-Mümtehine 60/8.

⁵⁸ Öğmüş, “el-Velî ve’l-velâye fi’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 50-52.

⁵⁹ et-Tevbe 9/23; el-Mücâdile 58/22.

⁶⁰ Râgıb, s. 561; ayrıca bk. Abdülcebbar, *Şerhu’l-usûli’l-hamse*, s. 141; Cürçânî, *et-Ta’rifât*, s. 283.

⁶¹ Âlû İmrân 3/104.

leftirler.⁶² Ancak toplumda her ferdin münker işlemekte olan kişiye fiilen müdahale edip engel olmaya çalışması kaosa yol açabilir. Bu sebeple işin bu yönünün, yönetici veya onun İslâm tarihinde “muhtesib” diye adlandırılan memurları tarafından yapılmasının daha uygun olacağı belirtilmiştir.⁶³

Münkeri yasaklamak, sabit olan bir suçun yargı aşamasından sonra cezalandırılması olmayıp yapılışı ânında engel olmak, öncesinde de fertlerde ona karşı bir bilinç oluşturmaktır.⁶⁴ Dolayısıyla ma'rûfu emredip münkeri yasaklamak, aşağıda ele alacağımız hadlerin uygulanmasından ayrı ve müstakil olarak İslâm'ın siyasî talepleri olduğunun delillerinden birini teşkil eder. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmaktadır: “Onlar (müminler), kendilerine yeryüzünde iktidar verirsek namazı kılar, zekâtı verir, ma'rûfu emredip münkeri yasaklarlar.”⁶⁵

7. Müstekbir, Müstaz'af ve Bunlarla Müterâdif Kelimeler

Müstekbir, “kendini beğenen ve nefsinin başkalarından büyük gören” demektir.⁶⁶ Müstaz'af ise “zayıf bulunan kimse” anlamındadır.⁶⁷ Birinciyle kastedilen dünyada insanları yalnızca sevk eden liderlerdir. Nitekim bunlar Kur'ân-ı Kerim'de bazen “tabî olunanlar (metbûlar)”⁶⁸ ve “öncekiler”⁶⁹ “küberâ (büyükler, ulular) ve sâdet (efendiler)” şeklinde de anılır.⁷⁰ İkinciler ise hiç sorgulamadan onlara uyup peşlerinden gidenlerdir. Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de bu şekilde zikredildikleri⁷¹ gibi “zuafâ (zayıflar)”⁷² ve “sonrakiler”⁷³ şeklinde de zikredilirler. Müstaz'af kavramının, “müstekbirlerin yaptığını onaylamamakla birlikte gücü yetmediği için onları engelleyemeyen” şeklinde olumlu bir anlamı da vardır.⁷⁴

Müstekbir ve müstaz'af kavramları Kur'ân-ı Kerim'de birlikte kullanıldıklarında, daima ahiret tasvirleri içerisinde ve söz konusu iki grubun birbirini suçlayıp birbirinden uzaklaşması bağlamında zikredilir.⁷⁵ Ahiret ahvâliyle ilgili tasvirlerde kullanılmalarına rağmen her ikisi de Kur'ân-ı Kerim'in siyasî muhtevaya sahip kavramları içine girer. Çünkü bunların zikredildikleri bağlam, insanları bu nitelikteki dinî ve siyasî liderleri izlemekten sakındırmaya yönelik bir ikaz içermektedir. Bunun ise siyasî bir tutumun teşvik edilmesi olduğu aşikârdır.

⁶² Gazzâlî, *el-İhyâ*, II, 308, 311, 316; ayrıca bk. Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 142, 145; Beydâvî, *Envâru't-Tenzil*, II, 35.

⁶³ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 148.

⁶⁴ Abdülcebbar, *Şerhu'l-usûli'l-hamse*, s. 143; Gazzâlî, *el-İhyâ*, II, 320.

⁶⁵ el-Hac 22/41.

⁶⁶ Râgıb, s. 697.

⁶⁷ Râgıb, s. 507.

⁶⁸ el-Bakara 2/165-167.

⁶⁹ el-A'râf 7/38-39.

⁷⁰ el-Ahzâb 33/67-68.

⁷¹ el-Bakara 2/166-167.

⁷² Ğâfir 40/47.

⁷³ el-A'râf 7/38-39.

⁷⁴ en-Nisâ 4/75, 98-99, el-Kasas 28/4-5.

⁷⁵ Bk. el-Bakara 2/165/167; el-A'râf 7/38-39; el-Ahzâb 33/67-68; Sebe 34/31-33; Sâd 38/59-64.

8. Tâğut

Tâğut, sözlükte “azgınlıkta aşırı giden” anlamına gelir. Kur’ân-ı Kerim’de Allah’ın dışında tapılan bütün varlıklar hakkında kullanılmaktadır.⁷⁶ Kelimenin geçtiği âyetlerden biri meâlen şöyledir: “Allah inananların velîsidir. Onları karanlıklardan aydınlığa çıkarır. Kâfirlerin velîsi ise tâğuttur. Onları aydınlıktan alıp karanlığa götürür”⁷⁷ Bu âyette, Allah’ın insanları karanlıklardan aydınlığa çıkarması, onlara yol göstermesi ve hayat prensiplerini açıklaması anlamında bir istiairedir. Bu durumda tâğutun Allah’ın mukabilinde kullanılması; onunla kastedilenin, Allah’ın koyduğu ilke ve prensiplere aykırı ve alternatif ilkeler koymaya kalkışan liderler olduğunu gösterir. Bu ise “Yasama Yetkisinin Allah’a Ait Oluşu” başlığı altında ele aldığımız üzere İslâm’a aykırı bir durumdur.

Tâğut kelimesinin geçtiği âyetlerin bir diğeri şu mealdeki âyettir: “Sana indirilene ve senden önce indirilenlere inandıklarını ileri sürenleri görmedin mi? Tağuta inanmamaları kendilerine emredildiği halde Tağut’un önünde yargılanmak istiyorlar.”⁷⁸ Sebeb-i nüzûlünde geçtiği üzere bu âyette tâğutla kastedilen, münafıkların Allah’ın hükümlerini bırakarak hükmüne başvurdukları Kâ’b b. Eşref’tir.⁷⁹ Buradan hareketle tâğutun Allah’ın hükümlerine aykırı hükümler veren kimselere de delâlet ettiğini söyleyebiliriz.

Kelimenin yukarıda işaret ettiğimiz iki mânasının İslâm’ın siyasî talepleriyle olan ilişkisini ise daha önce “Yasama Yetkisinin Allah’a Ait oluşu” ve “Allah’ın Hükümlerine Başvurmanın Gerekliliği” başlıkları altında yeterince açıklamıştık.

9. Mülk

Mülk “hâkimiyet” demektir.⁸⁰ Kur’ân-ı Kerim’de birçok âyette göklerin ve yerin mülkünün Allah’a ait olduğu belirtilmiştir.⁸¹ Elbette bu, öncelikle Allah’ın gök ve yerin yegâne hâkimi olduğunu, O’nun dışında başka bir tanrı olmadığını ifade eder. Bununla birlikte bu âyetlerde yerin de özellikle zikredilmesi bütün türleriyle deizmin reddine işaret eder. Yani Allah Teâlâ yeri ve üstündekileri yaratıp kendi hallerine bırakmamış, peygamberler göndermiş, kitaplar indirmiş ve kullarını birtakım emir ve yasaklarla mükellef kılmıştır. Bu emir ve yasaklar içerisinde baştan beri sıralamaya çalıştığımız ve bir kısmını daha sonra sıralayacağımız siyasî muhtevaya sahip olanlar da vardır. Onların uygulanması aynı zamanda Allah’ın yeryüzündeki hâkimiyetini ifade eder. Elbette bunlar kullar eliyle uygulanıyor olduğu için birçok eksiklikle ma’lûl olarak ortaya çıkar. Ancak öyle de olsa bu emir ve yasaklar kaynak itibarıyla Allah’a aittir. Bu itibarla mümin kulların bunları yeryüzün-

⁷⁶ Râgıb, s. 520-1.

⁷⁷ el-Bakara 2/257.

⁷⁸ en-Nisâ 4/60.

⁷⁹ Taberî, *Câmiu’l-beyân*, V, 152-154.

⁸⁰ Râgıb, s. 774-5.

⁸¹ el-Bakara 2/107; el-Mâide 5/40; el-A’râf 7/158; el-Furkân 25/2; ez-Zuhruf 43/84-85.

de hâkim kılmasının Allah'ın hâkimiyeti olarak anlaşılması yanlış olmasa gerektir.

10. Temkîn

Temkîn, sözlükte “güç ve imkân vermek” demektir. Bu kelimenin bazı âyetlerdeki kullanımı da siyasî bir içerik çağrıştırmaktadır.⁸²

II. SİYASÎ ERK GEREKTİREN VEYA ONA MÜNCER OLABİLEN HÜKÜMLER

Kur'ân-ı Kerim'de Müslümanlara karşı savaş açılması durumunda savunma yapmak,⁸³ din üzerindeki baskıyı kaldırmak,⁸⁴ başka bir toplum içerisinde yaşayan Müslümanlara –o toplumla yapılmış bir anlaşmayı bozmamak kaydıyla— yardım etmek,⁸⁵ yaptıkları bir teville dayanarak meşru otoriteyi yıkmak için silaha sarılanları (bâğîler) itaate sevk etmek gibi durumlarda savaşılması emredilmektedir.⁸⁶ Savaş, maslahat görülürse sulh ile sonuçlandırılır.⁸⁷ Sonunda ganimet ve fey elde edilebilir ve bunların Kur'ân'da belirtildiği üzere dağıtılması gerekebilir.⁸⁸ Müslümanların otoritesini tanıyan ehl-i kitap mensuplarından “cizye” adı verilen vergi alınabilir.⁸⁹ Ele geçirilen esirler hakkında tercih edilecek yola⁹⁰ karar vermek gerekebilir. Keza kısas,⁹¹ erş,⁹² hırâbe (eşkıyalık),⁹³ sirkat (hırsızlık),⁹⁴ zinâ,⁹⁵ kazîf (namusa yönelik iftira)⁹⁶ gibi Kur'ân'da yer alan hadlerin tatbikini gerektirecek durumlar oluşabilir. Buna benzer uygulanması gereken başka birçok hüküm vardır. Bütün bunları uygulayacak olan ise fertler değil, fertlerin oluşturduğu toplumun yöneticileridir. Bu da tarihteki ve günümüzdeki adıyla siyasî erk, yani toplumun tüzel kişiliği demek olan devletin varlığını gerektirir. Ancak devlet tarafından yapılabilecek olan bu hususların Kur'ân-ı Kerim'de emredilmesi, devlet kurmanın dolaylı bir şekilde emredilmesi

⁸² Bk. el-Hacc 22/41; en-Nûr 24/55; Devlet kelimesi Kur'ân-ı Kerim'de bir âyette geçer. (el-Haşr 59/7) Bazılarının “devlet”, ancak meşhur kıraat imamlarının “düle” şeklinde okuduğu bu kelime her iki okuyuşa göre de bu âyette “dönüp dolaşan mal” anlamındadır. (İbn Cüzey, II, 360; ayrıca bk. Taberî, XXVIII, 39; Râgıb, s. 322; Ebû Şâme, s. 700; İbn Âşûr, XXVIII, 75-76.) Dolayısıyla günümüzde “siyasî teşekkül” anlamında en yaygın kullanılan kelime olan “devlet” kelimesinin, her ne kadar Kur'ân-ı Kerim'de bir âyette geçiyor olsa da siyasî bir içeriğinin bulunmadığını – önemine binaen – özellikle belirtmek gerekir.

⁸³ el-Bakara 2/190; el-Hac 22/39.

⁸⁴ el-Bakara 2/193; el-Enfâl 8/39.

⁸⁵ el-Enfâl 8/72.

⁸⁶ el-Hucurât 49/9.

⁸⁷ el-Enfâl 8/61.

⁸⁸ el-Enfâl 8/41; el-Haşr 59/7.

⁸⁹ et-Tevbe 9/29.

⁹⁰ Muhammed 47/4.

⁹¹ el-Bakara 2/178-179; el-Mâide 5/45.

⁹² el-Mâide 5/45.

⁹³ el-Mâide 5/33.

⁹⁴ el-Mâide 5/38-39.

⁹⁵ en-Nûr 24/2.

⁹⁶ en-Nûr 24/4-5.

anlamına gelir. Çünkü –bir fıkıh kâidesinde belirtildiği üzere— bir emrin yapılması başka bir şeye bağlıysa o şey de emrin kapsamına girer. (mâ lâ yekûmu'l-vâcib illâ bih fehuve vâcib)

Uygulaması siyasî erk gerektirmeyip ona müncer olabilecek hükümler de vardır. Meselâ hicret böyledir. Sözlükte “terketmek” demek olan hicret, yapılan baskılar sebebiyle dinini yaşayamayan kimsenin dinini rahatlıkla yaşayabileceği yere göç etmesidir.⁹⁷ Hicret sonuç olarak siyasî bir erkin kurulmasına yol açabilir. Nitekim Hz. Peygamber (sav) ve ashâbının Mekke'den Medine'ye hicret etmesi sonrasında böyle olmuştur. Ancak her zaman böyle olması gerekmez. Nitekim Habeşistan'a hicret sonrasında böyle bir durum olmamıştır. Aksine orada Müslümanlar, Hristiyanların hâkimiyeti altında onlarla barış içerisinde fakat kendi dinlerine bağlı kalarak yaşamışlardır.

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Kur'ân-ı Kerim'den istinbat ederek sıraladığımız yukarıdaki ilke, kavram ve hükümler İslâm'ın siyasî bazı talepler içerdiğini açıkça ortaya koymaktadır. Bunlar ayan-beyan göz önünde dururken İslâm'ı siyasî ve sosyal boyutlarından arındırıp onu Allah ile kul arasında ruhanî bir din gibi sunmaya, hele hele – bir zaman yapıldığı gibi— ondan lâiklik çıkarılmaya çalışılması beyhude bir çabadır. Bu çaba günümüzdeki IŞİD, el-Kâide, Şebâb ve Boko Haram türü örgüt sempatizanlarını da ikna etmeyecektir. Aksine belki de onları bu örgütlere daha da itebilecektir. Doğru olan yöntem bizim yukarıda yapmaya çalıştığımız gibi Kur'ân ve sünnette olan verileri dürüstçe ortaya koymak, sonra bunları Hz. Peygamber'in (sav) sünnet ve sîretinden hareketle – yine dürüst bir şekilde— anlamaya çalışmaktır. Hz. Peygamber'in (sav) yukarıdaki verileri uygulama biçimine baktığımızda şu temel tespitleri yapabiliriz:

1. Hz. Peygamber (sav) devlet kurmayı hedeflememiş, fertlere dini anlatmak ve dinin onların gönlünde yer etmesi için çalışmıştır. Evet, Mekkeli müşriklerin ileri gelenleri için “Ben onlardan tek bir söz söylemelerini istiyorum, onunla Araplar kendilerine boyun eğip Acemler cizye ödeyecektir” dediğine yönelik rivayetler vardır.⁹⁸ Ancak bu, onun gaybî tebşîrâtı nev'indedir. Nitekim Mekkeli müşrikler, davasından vaz geçmesi halinde onu kral seçmek istemişler,⁹⁹ ancak o bu teklifi kabul etmemiş, “Kral olur, sonra da dini daha kolay şekilde tebliğ ederim” şeklinde bir düşünce içine girmemiştir. Demek ki, devlet erkini kullanarak toplumu zorla İslâmlaştırmak dinen doğru bir yöntem değildir. Doğru olan fertlerin dini gönüllü olarak benimsemesi ve onun ahlâkî ilkeleriyle ruhlarını arındırıp bezemesidir. Fertler bunu gerçekleştirince erdemli bir toplum olu-

⁹⁷ Râgıb, s. 833.

⁹⁸ Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, 1993, s. 305.

⁹⁹ İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, I, 295; Süheylî, *er-Ravzu'l-Ünüf*, III, 52.

şur, o zaman devlet de onların uzlaştıkları esaslara göre kendiliğinden teessüs eder. Hz. Peygamber'in (sav) yaptığı budur. On üç yıl süren Mekke'deki zorlu şartlarda tekâmül eden ashâb-ı kiram Medine'ye hicretle birlikte siyasî erki de olan ahlâk âbidesi bir toplum oluşturmuşlardır.

2. İslâm yalnızca ahlâk ve ruhâniyeti olan bir din olmamakla birlikte onun asıl amaçladığı ahlâklı bir yaşantıdır. Savaş ve hadler gibi ancak siyasî erkle uygulanabilecek olan hükümler ise amaç değil, bir tedbirden ibarettir. Nitekim Hz. Peygamber (sav), şüphe durumunda hadlerin uygulanmamasını emretmektedir.¹⁰⁰ Zina haddinin uygulanabilmesi için –fıkıh kitaplarında sayıldığı üzere— âkil, bâliğ, Müslüman, hür, âdil (toplum tarafından doğru sözlü olduğu beyan edilmiş), görme kusuru olmayan ve beyanları birbiriyle çelişmeyen dört erkek şahidin olayı sürme çöpünün sürmedanlığa, divitin okkaya girdiğini görür gibi açık bir şekilde gördüklerine şahitlik etmelerinin şart koşulması bunu gösterir.¹⁰¹ Zina ettiğini itiraf eden Mâiz adlı sahâbîye Hz. Peygamber'in gösterdiği tutum da bunun başka bir delilidir. Mâiz itirafta bulununca Hz. Peygamber onu dinlemek istemeyip başını çevirmiş, ancak o ısrarla itiraf edince zinanın ne olduğunu bilip bilmediğini, akıl ve şuurunun yerinde olup olmadığını yoklamış, zinanın mukaddimelerinin zina olmadığını belirtmiş, yine de ısrarını sürdürünce ancak o zaman haddin tatbikini emretmiştir. İnfazdan sonra duyduğu acıyla kaçmak istediğini öğrenince ise “Keşke bıraksaydınız da kaçıp gitseydi” buyurmuştur.¹⁰² Bütün bunlar, İslâm'ın hedefinin bu cezaları uygulamak olmadığını, ancak bu çirkin davranışların toplumda alenen işlenip sıradanlaşmasına engel olmak amacıyla tedbir aldığını gösterir. Nitekim fertlerin zina vb. günahları işleyip işlemedikleri merak edilip araştırılmaz. Kur'ân-ı Kerim, özel hayatın araştırılmasını yasaklamıştır.¹⁰³ Hadler, şartları çok zor sağlanabilecek olan şahitlik veya itirafla sabit olur. Zina haddinde dört,¹⁰⁴ diğerlerinde ise iki şahit gerekir. Öyleyse –belirttiğimiz gibi— sübutu halinde bunları uygulamak bir tedbirden ibaret olup İslâm'ın amacı değildir. İslâm'ın amacı toplumdaki fertlerin hepsinin iş-eş-aş sahibi olabileceği imkânları oluşturmak, bunun için iş sahaları açmak, ekonomik zorlukta olanlara zekât vb. fonlarla destek olmak, evlenecek gençlere eş bulmak ve mâlî yardımda bulunmak, insanları Kur'ân ve sünnet ahlâkıyla eğitip onlara Müslümanca bir şuur ve sorumluluk kazandırmak, top-

¹⁰⁰ İbn Mâce, “Hudûd”, 5.

¹⁰¹ Meydânî, *el-Lübâb*, III, 58; ayrıca bk. İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid*, IV, 280; Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî*, II, 381.

¹⁰² Ebû Dâvûd, “Hudûd”, 24.

¹⁰³ el-Hucurât 49/12.

¹⁰⁴ en-Nûr 24/4-5.

lum ahlâkını ifsat edecek tutum ve davranışlara engel olmaktadır.¹⁰⁵ Demek ki, asıl olan insanların İslâm ahlâkıyla bezenmesidir. Bu olunca toplum İslâmlaşır ve devleti de kendi iradesine göre kurar. Fertleri İslâmlaştırmak amacıyla devlet kurmaya kalkışmak ise İslâm'ın özüyle bağdaşmadığı gibi Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarına da terstir.

3. Bir önceki maddedeki açıklamalarımızdan hareketle İslâm'ın hükümlerini amaç olan hükümler ve tedbir olarak konulanlar olmak üzere ikiye ayırmak yanlış olmaz. Amaç olan hükümler itikat, ibadet, ahlâk ve muâmelâtla ilgili hükümlerdir. İlk üçü devlet erki olmadan uygulanabilir. Dördüncüsünde bazen devlet erkine ihtiyaç olsa da fertlerin İslâm'ı yaşama konusunda güçlü bir irade sergilemeleri halinde bu ihtiyaç azalabilir, hatta tamamıyla ortadan kalkabilir. Tedbir olmak üzere konulan hükümler ise mutlaka devlet erki gerektirir.¹⁰⁶ Ancak bunlar amaç olan hükümler olmayıp –adı üstünde– tedbirdir. Şu kadar var ki, tedbir olan hükümler olmadan ideal bir Müslüman toplum oluşmaz. Fakat böyle bir toplumu oluşturmanın yöntemi, fertlerin İslâm'ı kendi iradeleriyle gönülden benimsemeleridir. Önce devlet kurup sonra bu yolla fertleri İslâmlaştırmak – daha önce belirttiğimiz gibi– hem fitrata hem de Hz. Peygamber'in (sav) uygulamalarına terstir.

Bu üç husus dikkate alınırsa Müslümanların, dinlerinin amaç olan hükümlerini yaşamalarına müsaade eden gayr-ı müslim veya lâik bir toplumda barış içerisinde yaşayabilecekleri anlaşılır. Nitekim ashâb-ı kiramın bir kısmının Hz. Peygamber'in (sav) işaretiyle Habeşistan'a hicret etmeleri ve orada Hristiyanların hâkim olduğu bir ülkede barış içerisinde yaşamaları buna gösterir. Ancak bu örnek, benzer şartlardaki müslümanların bu hali ideal bir durum olarak görmelerinin ve bunun böyle sürüp gitmesini istemelerinin caiz olduğu mânasına gelmez. Aksine o toplumda İslâmî değerlerin yayılması ve fertlerin İslâm'ı benimsemesi için bütün güçleriyle barışçıl bir çaba sergilemeleri gerekir. Bu da öncelikle yaşantılarıyla İslâm'ı iyi temsil etmeleri, sonra da tebliğ ve davette bulunmaları ile olur. Bu, Birleşmiş Milletler'in 18 ve 19. maddelerinde insan hakkı olarak tanınmış ilkeler arasında yer aldığı için günümüz değerleri ve hukukunun da onayladığı bir yoldur.

Buraya kadar yaptığımız değerlendirmeler, siyasî talepler içeren İslâm dini müntesiplerinin başkalarıyla bir arada barış içerisinde yaşayabileceklerini göstermektedir. Ancak en başta belirttiğimiz ilkelerle bunlar arasında bazı çelişkiler vehmedilebilir ve şu şekilde sorular akla gelebilir:

¹⁰⁵ Öğmüş, Harun, “Tertibü Ahkâmi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye ve Tederrucuhû fî Dav’i’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 55-6.

¹⁰⁶ Öğmüş, “Tertibü Ahkâmi’ş-Şerîati’l-İslâmiyye ve Tederrucuhû fî Dav’i’l-Kur’âni’l-Kerîm”, s. 67-8.

1. Kur'ân'a göre yasama yetkisinin Allah'a ait olduğu düşünülürken bunu dikkate almadan yasalar yapan, yani İslâm'a göre "ülûhiyet taslamakta olan" yöneticilere boyun eğilir mi? Bunlara boyun eğmeyi zorunlu kılabilecek ülkelerde ikamet edilir mi?
2. Allah'ın hükümlerine başvurmanın gerekliliği ortada iken başkalarının, yani "tâğüt"un hükümleriyle yargılama yapan mahkemelere gidilir mi? Buralara gitmeyi zorunlu kılabilecek ülkelerde yaşanır mı?

Bu soruları sırasıyla şu şekilde cevaplayabiliriz:

1. İslâm açısından sakınca oluşturan, Allah'ın hükümlerine aykırı ve alternatif hüküm koyanların koyduğu hükümleri benimsemektir; yoksa yasama yetkisinin Allah'a ait olduğuna bakmayan ve Kur'ân hükümleriyle uygun düşüp düşmediğini dikkate almadan yasa yapan yöneticilerin yönettiği ülkelerde yaşamak değildir. Kaldı ki, Müslümanlara dinlerinin amaçla ilgili hükümlerini yaşama hürriyeti veren, günümüz ifadesiyle insan haklarına değer veren ülkelerin yöneticileri, gayr-ı müslim veya lâik oluşları itibarıyla yasama yetkisinin Allah'a ait oluşunu prensip olarak benimsemeseler de Kur'ân'la her konuda ters düşmezler. Aksine din, can, namus, akıl ve malın korunup din ve inanç özgürlüğü, yaşama ve çoğalma hakkı, düşünce özgürlüğü ve mülk edinme hakkının sağlanması gibi İslâm'ın da temel hedefleri içerisinde yer alan hususlar başta olmak üzere birçok konuda Kur'ân ve sünnet hükümleriyle örtüşürler. Bu itibarla Müslümanların böyle ülkelerde yaşamalarında dinleri açısından ciddi bir problem olmaz. Aksine, bu ülkelerde örnek bir ahlâkî yaşantı ile dinlerini iyi temsil edip barışçıl yollarla tebliğde bulunurlarsa İslâm'ın fertler arasında yayılmasını sağlayacakları geniş bir hürriyet ortamı bulabileceklerdir.
2. Dinin amaçla ilgili hükümlerini yaşama ve uygulama hürriyeti veren insan haklarına saygılı gayr-i müslim ve lâik ülkelerde yaşayan bir Müslümanın ihtilâfa düşüp mahkemelik olduğu kimse, ya kendisini İslâmî hükümlerle bağlı hisseden bir Müslümandır ya da değildir. Birinci durumda Müslümanlar aralarındaki ihtilâfı Kur'ân ve sünnete göre çözerler, böylece mahkemeye gitmelerine gerek kalmaz. İkinci durumda İslâmî açıdan hak sahibi olan ya Müslümandır, ya da değildir. Hak sahibi olan Müslümanın mahkemeye müracaatla hakkını aramasında İslâmî açıdan bir mahzur olmaz. Çünkü şer'an hakkı olanı almak için bu yola başvurmadır. Hak sahibi olan Müslüman değilse o zaman hak sahibinin hakkını verir, böylece onunla mahkemede duruşmaya gitmesine gerek kalmaz.¹⁰⁷ İslâmî hükümlerle örtüşmeyen bir konuda davacının şikâyeti sebebiyle mahkemeye götürülmesi ise zaruretten kaynaklandığı için dinen

¹⁰⁷ Ögmüş, Harun, "Metâlibü'l-İslâm es-Siyâsiyye ve Hayâtü'l-Müslimin maa'l-Âharin fi Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerim", s. 278.

mes'ûliyet oluşturmaz. Zaten böyle bir durum, insan haklarına saygılı ülkelerde din, can, namus, akıl ve malın korunması gibi dinin temel hedefleri içerisinde yer alan hususlarda değil de, tâlî meselelerde söz konusu olabilir. Öyleyse dinine samimiyetle bağlı bir Müslüman böyle ülkelerde bu iki ilkeyle ilgili ciddî bir problemle karşılaşmayacaktır.

Görüldüğü üzere tebliğimizin başında ele aldığımız temel ilkelerden ikisini ve hatta en önemlilerini oluşturan “yasama yetkisinin Allah'a ait oluşu” ve “Allah'ın hükümlerine başvurmanın gerekliliği” ilkeleri, dinin amaçla ilgili hükümlerinin yaşanmasına müdahale etmeyen insan haklarına saygılı gayr-ı müslim veya lâik ülkelerde ciddî bir taviz verilmeden uygulanabilmektedir. Mezkûr ülkelerde bu ikisinden taviz verilmesini gerektiren önemli bir problemle karşılaşılmıyorsa tebliğde söz konusu ettiğimiz diğer hususlarda hiçbir problemle karşılaşılmayacaktır. Bu da, Müslümanların böyle ülkelerde dinlerinin amaçla ilgili hükümlerini uygulayarak diğer insanlarla barış içerisinde yaşayabilecekleri anlamına gelmektedir. Ancak Müslümanlar, böyle bir yaşantıyı ideal bir durum olarak görmemelidirler. Aksine, yaşadıkları toplum içinde iyi bir ahlâkî yaşantı sergileyerek örnek olmaları, böylece barışçıl yollarla insanları İslâm'a çağırma görevi gerekmektedir.

Sonuç olarak, İslâm'ın birtakım siyasî taleplerinin bulunduğu Kur'ân ve sünnet ifadelerinde yer alan inkâr edilemez bir gerçektir. Ancak bunlar, Müslümanların yaşadıkları toplumlarda anarşi ve istikrarsızlık unsuru olmalarını gerektirmez. Aksine Müslümanlar, bu bildiride sıralanan siyasî birtakım talepler içeren dinlerinden taviz vermeden başkalarıyla bir arada barış içerisinde yaşayabilirler.

KAYNAKLAR

Kur'ân-ı Kerim

Kütüb-i Sitte

Abdülcebâr, *Şerhu'l-usuli'l-hamse*, nşr. Abdülkerîm Osmân, Kâhire: Mektebetü Vehbe, 1996.

Âmidî, *Gâyetü'l-merâm fî ilmi'l-keâm*, nşr. Ahmed Ferîd el-Mezîdî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 2004.

Beydâvî, *Envâru't-Tenzîl ve esrâru't-te'vîl*, I-V, Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Cürcânî, *et-Ta'rîfât*, nşr. İbrahim el-Ebyârî, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1405.

Ebû Şâme, *İbrâzu'l-meânî min hırzi'l-emânî fi'l-kırâati's-seb'*, nşr. İbrahim 'Atve Avad, Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.

Gazzâlî, *İhyâu 'ulûmi'd-dîn*, I-IV, Kâhire: Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1939.

Kallek, Cengiz, “Biat”, *DİA*, VI, 121.

İbn Âşûr, *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, I-XXX, Tunus: Dâru Suhnûn, ts.

İbn Cüzey, *et-Teshîl li-ulûmi't-Tenzîl*, I-II, Beyrut: Dâru'l-Erkam b. Ebi'l-Erkam, ts.,

İbn Hişâm, *es-Sîretü'n-Nebeviyye*, nşr. Mustafa es-Seka ve dğr., I-II, ts.

İbn Kayyim, *Zâdü'l-meâd fî hayri'l-'ibâd*, I-V, 27. Baskı, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1994.

İbn Kesîr, *Tefsîru'l-Kur'âni'l-azîm*, I-IV, 1. Baskı, Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1994.

İbn Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktesid*, I-IV, I-IV, Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1997.

Mahallî-Suyûtî, *Tefsîru'l-Celâleyn*, İst: Dersaadet, ts.

Mergînânî, *Bidâyetü'l-mübtedî (Hidâye ile birlikte)*, I-IV, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Meydânî, *el-Lübâb fî şerhi'l-Kitâb*, I-III, 1. Baskı, Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 1994.

Öğmüş, Harun, *Câhiliyye döneminde Araplar – Câhiliyye şiirine göre İslâm öncesi Arap toplumu ve Kur'ân'ın getirdiği değişim*, İstanbul: İz Yayıncılık, 2013.

—, “Metâlibü'l-İslâm es-Siyâsiyye ve Hayâtü'l-Müslimîn maa'l-Âharîn fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2013, sy. 22, s. 278.

—, “Tertîbü Ahkâmi's-Şerâti'l-İslâmiyye ve Tederrucuhû fî Dav'i'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *İslâm Hukuku Araştırmaları Dergisi*, 2014, sy. 24, s. 55-6, 67-8.

—, “el-Velî ve'l-velâye fi'l-Kur'âni'l-Kerîm”, *Necmettin Erbakan Üniv. İlâhiyat Fak. Dergisi*, Güz 2015, sy. 40, s. 50-52.

Râgıb, *Müfredâtu elfâzi'l-Kur'âni'l-Kerîm*, nşr. Safvân Adnân Dâvûdî, 1. Baskı, Dımeşk: Dâru'l-Kalem, 1992.

Süheylî, *er-Ravzu'l-ünûf fî şerhi's-sîreti'n-Nebeviyye l'ibn Hişâm*, nşr. Abdurrahmân el-Vekîl, I-VII, Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse.

Taberî, *Câmiu'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, I-XXX, Kâhire: Şirketü Mektebeti ve Matbaati Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1954.

Vâhidî, *Esbâbü'n-nüzûl*, nşr. Mustafa Dîbülbûğâ, 2. Baskı, Dımeşk: Dâru İbn Kesîr, 1993.

**BARIŞ ANLAMINI DA TAŞIYAN SELAM VE İSLÂM
KELİMELEİNİN KUR'AN-I KERİM'DEKİ KULLANIMLARI
DOÇ. DR. SEDAT ŞENSOY**

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Arap Dili ve Belâgatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

sedatsensoy@hotmail.com

**Use of the words Salam and Islam, which also carry the meaning of
peace in the Holy Quran**

Islam is the name of the last monotheistic religion. The Word Islam was derived from the verb s-l-m in Arabic. The meaning of this verb is to be safe from disasters and trouble. This is done by adding the letter hamza as a prefix. Numerous nouns and verbs derived from the same root is used 140 times in the Quran. Among them, salaam, selm, salm, salam and saleem words carry meaning in the sense of peace as well as security or safety. Islam is the infinitive of the verb "aslama". This verb has meaning in the sense of peace as well as to join Islam, surrender and submit. On the other hand the Word "selm" in the sense of peace, also used in the sense of Islam in the Quran. This is one of the proofs that the word Islam means peace also. In addition to its all principles, Islam by its name also reveals that it aims to ensure peace.

Keywords: Quran, Islam, Salaam, Peace,

Giriş

İnsanların dünya ve ahiret saadetini temin için gönderilmiş bulunan dinlerin sonuncusu ve tahrife uğramamış olan İslâm'ın, bu saadetin en temel unsuru olan esenlik ve barışı sağlamaya yönelik hedefi ismine de yansımıştır. Son semavi dine isim olan İslâm kelimesinin türediği s-l-m (سلم) kökünden türeyen kelimelerin Kur'an-ı Kerim'de 140 defa kullanıldığı görülür. Bunlardan 8 tanesi İslam (الإسلام) 23 tanesi İslam kelimesinin mazi, muzari ve emir gibi sîğaları, 40 tanesi İslam kelimesinin ism-i faili olan müslim (مسلم) kelimesinin müfred, müsenna, cemi ve müennes şekilleri, 43'ü selâm (السلام), 1 tanesi es-silm (السيلم), 2 tanesi es-selm (السلم), 5 tanesi selem (السلم), 1 tanesi sâlimûn (سالمون) 2 tanesi selîm (سليم) 12 tanesi selleme (سلم) fiilinin mazi, muzari, emir, ism-i meful ve mastar sîğaları (مسلمة - تسليماً) 10 tanesi istesleme (استسلم) fiilinin ism-i faili (مستسلمون) 2 tanesi ise süllem (سلم) kelimeleridir. (Muhammed Fuad Abdülbaki, 1984). Bu araştırmayla bahis konusu kelimelerin kullanımlarıyla ifade edilen anlamlar tespit edilmeye ve özellikle barış anlamıyla irtibatları gösterilmeye çalışılacaktır.

İslâm ve esleme kelimeleri

İslâm kelimesi güvende / selâmette / esenlikte olmak anlamındaki سلم fiilden başına hemze ilavesiyle ve if'al kalıbında (babında) türetilmiştir. Bu şekilde türetimin fiile kattığı anlamlar arasında geçişlilik (ta'diye) ve girme (duhûl) de sayılmaktadır (el-Hamalâvî: 41-42). Bu fiilin boyun eğmek (in-kıyâd), teslim olmak (istislâm), teslim etmek (teslîm) ve İslâma girdi / Müslüman oldu anlamlarını taşıdığı belirtilmiştir. (el-Cevherî, 1990) Bakara Suresi'nin 112. ayetinde kelimenin teslim etmek anlamında kullanıldığı görülür: بَلَىٰ مَنْ أَسْلَمَ وَجْهَهُ لِلَّهِ وَهُوَ مُحْسِنٌ فَلَهُ أَجْرُهُ عِنْدَ رَبِّهِ وَلَا خَوْفٌ عَلَيْهِمْ وَلَا هُمْ يَحْزَنُونَ “Hayır, kim ihsan mertebesine yükselerek yüzünü (kendini) tastamam Allah’a teslim ederse işte ona Rabbi katında ecri vardır.” Âl-i İmrân 3/20 (bu ayette üç defa geçen esleme fiilinin ilki teslim etmek anlamındadır) ve en-Nisa 4/125'te de kelime teslim etmek anlamında geçişli olarak kullanılmıştır.

Âl-i İmrân Suresi'nin 83. ayetinde ise aynı kelimenin boyun eğmek ve teslim olmak anlamında geçişsiz (lâzım) olarak kullanıldığı görülür. Ayeti kerime şöyledir: أَفَعَيِّرُ دِينَ اللَّهِ يَبْغُونَ وَلَهُ أَسْلَمَ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا “Şimdi onlar Allah'ın dininden başkasını mı arıyorlar. Hâlbuki göklerde ve yerde ne varsa (hepsi) ister istemez O'na boyun eğmiştir / teslim olmuştur.” Kelimenin bu anlamda kullanıldığı diğer ayetler ise şöyle sıralanabilir: el-En'âm 6/14, el-Cin 72/14, es-Sâffât 37/103, el-Bakara 2/131 (bu ayette “esleme” fiili iki defa kullanılmıştır), Âl-i İmrân 3/20, en-Neml 27/44, el-Hucurât 49/14, el-Mâide 5/44, Gâfir / el-Mümin 40/66, en-Nahl 16/81, el-En'âm 6/71, Lokman 31/22, el-Feth 48/16, el-Hacc 22/34, ez-Zümer 39/54.

İslâm kelimesinin Kur'an'da geçtiği 8 yerde de İslam dini anlamında kullanılmaktadır. Bunlar Âl-i İmrân 3/19, 3/85, el-Mâide 5/3, el-En'âm 6/125, ez-Zümer 39/22, es-Saff 61/7, el-Hucurât 49/17, et-Tevbe 9/74. Bunlardan en bilineni ve İslâm kelimesinin Kur'an'da ilk geçtiği yer Âl-i İmrân suresi 19. âyetidir: إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ “Allah katında hak din / tek din İslâm'dır.” İslâm kelimesinin son dinin ismi olmasının yanı sıra bu anlamıyla daha önce zikredilmiş olan ve “esleme” fiilinin sahip olduğu lugavi anlamıyla da son derece irtibatlı olduğunu belirtmek gerekir. Özellikle kendini Allah'a teslim etmek veya Allah'a teslim olmak ve boyun eğmek anlamlarının, İslam dini anlamıyla doğrudan irtibatı çok açıktır. en-Neml suresinin 44. âyetinde (Kadın) Ey Rabbim! Hakikat ben kendime yazık etmişim Süleyman'ın maiyetinde âlemlerin rabbi olan Allah'a teslim oldum / Müslüman oldum.” Bu ayette “eslemtü” kelimesinin hem teslim oldum, hem de Müslüman oldum şeklinde anlaşılmasının bir çelişki doğurmadığı aksine tamamen birbirleriyle uyumlu olduğu ve buna bağlı olarak meal ve tefsirlere her iki anlamın da yansıdığı görülür. Aynı durum el-Hucurât suresinin 14. ayetinde de söz konusudur: قَالَتِ الْأَعْرَابُ آمَنَّا قُلْ لَمْ نُؤْمِنُوا “Bedeviler iman ettik dediler. De ki: Siz iman etmediniz amma bari Müslüman olduk / boyun eğdik, teslim olduk deyin. İman henüz sizin kalplerinize gir(ip yerleş)memiştir.” Benzer durumla el-En'âm 6/14, el-Cin 72/14, es-Sâffât 37/103, Âl-i İmrân 3/20 (ayette

esleme kelimesi üç defa kullanılmıştır ilki teslim olmak diğerleri Müslüman olmak anlamlarını taşır), el-Feth 48/16 ve ez-Zümer 39/54 ayetlerinde de karşılaşılr. (Çantay, 1997; Işıcık, 2008)

Silm, Selm ve Selem Kelimeleri

Başına bir hemze ilâvesiyle esleme (أسلم) fiilinin türetildiği sülasi mücerred fiil kökünün mazisi selime (سلم) muzarisi yeslemu (يسلم) ve masdarı selâmet ve selâm (سلامة - سلام) dır. Sözlüklerde anlamı âfet, belâ ve musibetlerden kurtulmuş ve güvende olmak şeklinde verilir. Bir görüşe göre selâm, selâmet kelimesinin çoğuludur. Selâmet kelimesi Türkçede de kullanıldığı anlamıyla esenlik demektir. Diğer taraftan klasik Arapça sözlük müellifleri selâmet kelimesinin selm (سَلِمَ), silm (سَلِمَ) veya selem (سَلِمَ) şeklinde üç farklı şekilde okunabilen ve savaşın (حَرْب) zıt anlamlısı yani barış anlamına gelen kelime veya kelimelerden türediğini belirtmişlerdir (el-Halil b. Ahmed, 1988; İbn Dureyd, 1987).

Bakara suresinin 208. ayetinde يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ادْخُلُوا فِي السِّلْمِ كَآفَّةً وَلَا تَتَّبِعُوا عَدُوَّ الْمُؤْمِنِينَ عَدُوَّ الشَّيْطَانِ إِنَّهُ لَكُمْ عَدُوٌّ مُّبِينٌ “Ey iman edenler! Barış’a tam olarak girin ve şeytanın adımlarına uymayın. Çünkü o sizin en açık düşmanınızdır” buyrulmaktadır. Ayetteki السِّلْمِ kelimesi Nafi, İbn Kesir, Kisai, Ebu Cafer gibi kıraatlerde sin harfi fethalı olarak السَّلْمُ şeklindedir. Anlam olarak bir fark yoktur ve barış anlamındadırlar. el-Ezherî (1964) silm kelimesinin barış (sulh) anlamına geldiğini belirtip, ayetteki silm kelimesiyle İslâm ve onun bütün kanun ve prensiplerinin kastedildiğini söyler. Dolayısıyla ayette “silm” kelimesinin İslâm dini ve barış anlamlarının her ikisini birden ifade ettiği tespit edilebilir. Elmalılı da bu anlamları cem ederek, bunun esasında İslâm’ın boyun eğmek / teslim olmak (inkiyâd) anlamına döndüğünü, İslâm’ın Allah’a boyun eğmek ve ona karşı ihlaslı olmak demek olduğunu, buna dayanarak da barışa girmek anlamını ifade ettiğini, dolayısıyla bu ayetle iman ve İslâm’ın nihai anlamının dünya ve ahirette barış ve esenliğe girmek olduğu anlatılarak müminlerin İslâm’ın kemâline davet edildiğine dikkat çeker. O şöyle devam eder: “Nitekim bir hadis-i şerifte kâmil Müslüman المسلم من سلم المسلمون من لسانه ويده “Müslüman odur ki, Müslümanlar, onun dilinden ve elinden selamet bula” diye tarif edilmiştir. Bu ise Müslümanın elinden ve dilinden diğerlerini olumsuz etkileyecek hiçbir zarar ve eziyetin çıkmayıp, bilakis esenlik ve menfaat sağlayacak sebeplerin çıkması gerekliliğine işaret etmektedir ki من أسلم وجهه لله وهو محسن “Kim özü muhsin olarak yüzünü tertemiz Allah’a teslim ederse” (el-Bakara 2/112) ayeti bütün hukuk ve ahlak kurallarının gözetilmesini emretmektedir. Savaş ve hac ayetlerinin ardından, ruh halleri bakımından insanları dört sınıfa ayırdıktan sonra, müminlere bu ayetle hitap edilmesi, haccın toplumsal uyanıştaki önemine ve tevhid inancıyla cihad ve haccın istenen neticesinin genellikle barış ve esenliğin sağlanması olduğuna ve bu noktada üstün ahlakı ve hukuki ve toplumsal incelikleri içeren geniş bir şeriatın bütün kapsamıyla uygulanmasının gerekliliğine uyarı niteliğindedir” (Elmalılı: II, 64-65).

el-Enfâl 8/61 ve Muhammed 47/35 ayetlerinde geçen “selm” kelimesi

ve yine en-Nisa 4/90, ve en-Nisa 4/91 ayetlerinde geçen “selem” kelimeleri barış anlamındadır. en-Nahl 16/28 ve en-Nahl 16/87 ayetlerindeki selem kelimeleri ise teslim olmak anlamını taşımaktadır.

Selâm kelimesi

Bu kelimenin Kur’an’da ilk geçtiği yer Nisa 4/94’tür. Ayette şöyle buyrulmaktadır: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا ضَرَبْتُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَتَبَيَّنُوا وَلَا تَقُولُوا لِمَنْ أَلْقَى إِلَيْكُمُ السَّلَامَ “Ey iman edenler! Allah yolunda (cihad için) sefere çıktığınızda iyi araştırın ve sakın, size selam veren / esenlik dileyen / barış teklifi yapan birine, geçici dünya menfaatine (ganimet hırsına) kapılarak “sen mümin değilsin” demeyin (ve onu öldürmeye kalkmayın)!”

Ayetteki selâm kelimesi Asım, Ebu Amr, İbn Kesîr, el-Kisâî gibi kıraatlerde selâm şeklinde sin harfinden sonra elif bulunmaktadır. ez-Zeccâc bu kelimenin teslim olmak anlamına gelmesinin mümkün olduğunu söyler. Nafi, İbn Âmir, Hamza gibi kıraatlerde ise kelime selm şeklinde olup sin harfi fethalı ve lâm harfinden sonra elif bulunmamaktadır ki, teslim olmak demektir. Yine Ebân b. Zeyd, Asım’dan selm şeklinde sin harfini kesralı ve lâm harfini sakın olarak rivayet etmiştir. Bunun anlamı da boyun eğmek ve itaattir. İbn Atiyye, selâm kelimesi ile uzaklaşma (inhiyâz) ve terk etmenin kastedilmiş olması muhtemeldir demektir. el-Cahderî ise selm şeklinde sin harfini fethalı ve lâm harfini sakın okumuştur (Ebû Hayyân, 1993). Daha önce de geçtiği ve İbn Dureyd’in (1987) belirttiği üzere bu üç kelime aslında aynı kelimenin farklı okunuşları olup, selâm kelimesiyle aynı anlamdadırlar ve savaşın zıddı olan barış anlamını da taşırlar. Dolayısıyla ألقى السَّلَامَ / السَّلْمَ / ألقى السَّلَامَ ifadesinin “selam vermek, esenlik dilemek” ve “teslim olmak” şeklinde anlaşılabilmesi gibi “barış teklif etmek” olarak anlaşılması da imkân dâhilindedir. İbn Âşûr da (1984) bu hususa dikkat çekerek, bazı kıraatlerde السَّلْمَ kelimesinin elifsiz olduğuna değindikten sonra bunun savaşın zıddı anlamı taşıdığını ألقى السلم ifadesinin ise onu yani barışı aranızda izhar etti manasına geldiğini, diğer kıraatlerde elifli olarak السلام şeklindeki kelimenin ise السَّلْمَ kelimesiyle İslâm’ın selamı olan “السلام عليكم” arasında müşterek yani her iki anlamı da taşıyan bir lafız olduğunu belirtmiştir. Yine ayetteki selam kelimesinin iki anlamının bulunduğu bahseden er-Râzî (1981) ilk anlamının selamlaşma (تحية), diğer anlamının ise ayrılmak, uzaklaşmak, terketmek (اعتزال) ve savaşmamak olduğunu belirtir. Çünkü uzaklaşma terketken (معتزل) selameti / esenliği istemektedir.

el-En’âm 6/127’de لَهُمْ دَارُ السَّلَامِ عِنْدَ رَبِّهِمْ وَهُوَ وَيْلُهُمْ بِمَا كَانُوا يَعْمَلُونَ “Onlar, Rableri katında esenlik yurduna kavuşacaklardır. Yaptıkları çalışmalardan dolayı Allah onların dostudur” buyrulmaktadır. Ayetteki دار السلام tamlamasıyla esenlik yurdu veya cennet anlamının kastedildiği muhtelif kaynaklarda belirtilmektedir (er-Râgıb, 1986; el-Beydâvî, 1998). İbn Âşûr (1984) bu tamlamadaki السلام kelimesinin eman / himaye manasında olduğunu söyler. Burada kastedilen eman verilen kimsenin başına mevcudatın cevherlerinden ve arazlarından korkulan hiçbir şeyin gelmeyeceğidir. Yine bu tamlamayla cennetin kastedilmiş olması da mümkündür. Cennetin dâru’s-selâm

diye isimlendirilmesi, selâmet / esenliğin orada muhakkak surette gerçekleşecek olmasındandır. Çünkü orası nefis için bütün hoşlanmadığı şeylerden güvende olma yeridir ve ebedi saadet için ayrılmıştır.

es-Selâm kelimesinin Allah'ın isimlerinden olduğuna dikkat çekilerek bu terkinin anlamının Allah'ın evi olduğu da söylenmiştir. Çünkü orası kesintiye uğramaksızın ve son bulmaksızın daimi esenlik yurdudur. Bu tür bir izafenin o mekânı yüceltmek ve ona tazim için olduğu belirtilmiştir. Diğer taraftan Allah'ın bu şekilde isimlendirilmesinin sebebinin onun afetlerden, kusurlardan ve yok olmak gibi mahlûkatın başına gelen şeylerden beri ve salim olmasıdır denmiştir. Zira O, bâki ve daimdir. Mahlûkat yok olur, O yok olmaz ve her şeye kadirdir (el-Ezherî, 1964; er-Râgıb 1986).

es-Süheylî *er-Ravdu'l-Unuf* isimli eserinde Allah Teâlâ'nın bu isimle adlandırılmasının sebebi, onun bütün mahlukatı kargaşa, düzensizlik ve çelişkiden (ihtilâl ve tefâvüt) salim kılarak kuşatmış olmasıdır. Çünkü her şey hikmet düzenine göre cereyan etmektedir. Yine insanlar ve cinler Allah tarafından gelecek bir haksızlık ve zulümden selamettedirler. O bütün fiillerinde selâmdır / kendisinden selamette olunandır. Hiçbir zulüm, çelişki ve karışıklık yoktur. Ona göre, bu ismi Allah'ın kusurlardan ve musibetlerden selamette olması şeklinde tefsir edenler büyük bir hata yapmışlardır. Zira es-Selâm kendisinden selamette olunandır. es-Sâlim ise başkasından selamette / güvende olandır. Duvar hakkında "kendisini ifadeden aciz olmaktan selamettedir" veya taş hakkında "üşütmekten/nezle olmaktan (zükam) selamettedir" denmez. Ancak başına bir musibetin gelmesi mümkün olan ve beklenen kimsenin bundan selamette kalması durumunda bu ifadeler yani salim olma / selamette kalma ifadeleri kullanılabilir. Allah Teâlâ ise musibete maruz kalmaktan ve eksikliklere duçar olmaktan münezzehtir (es-Süheylî, 1990; ez-Zebîdî, 1965).

Esenlik yurdu tabirini, Müslümanların doğru inançları ve temiz yaşayışları sayesinde gerçekleştirecekleri düzenli, huzurlu, güvenli ve mutlu bir ülke veya dünya hayatı şeklinde anlamak da mümkündür (Karaman, 2007).

Selîm kelimesi

Kur'an'da iki ayette geçen selîm kelimesine ilk olarak eş-Şuarâ 26/89'da rastlanır. *إِلَّا مَنْ أُنِيَّ اللَّهُ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ* "Allah'a sağlam bir kalple gelen kurtulur ancak". Selim ve selametın zahir ve batın bela ve afetlerden soyunmak ve uzaklaşmak olduğunu belirten er-Râgıb (1986) ayetteki selîm kelimesinin dağalden (دغل) yani hile, fesat ve şüpheden soyunmak olduğunu bunun da batın için söz konusu olduğunu belirtir. en-Nahcuvânî de (1325) selim kalb terkinini, nefsi arzulara, dünyanın süslerine meyilden uzak, kendini beğenmişlik ve riyadan arınmış, karşılık ve sevap beklemeksizin sadece onun rızası için ve emirlerini yerine getirip nehyettiklerinden sakınmak için halisane Allah'a yönelmiş, kaza ve kaderin tesiriyle başına gelenlere her durumda razı olmuş şeklinde tefsir etmiştir. Bu ifadeleri barış kavramı çerçevesinde yeniden değerlendirmek gerekirse, selim bir kalbe sahip olan kimsenin nefsânî arzularına esaretten kurtulması sayesinde mutlak kudret

sahibi Allah Teâlâ'nın emir ve istekleriyle herhangi bir çatışmaya girmeksizin iç huzuru ve barışına ulaştığı söylenebilir.

Sonuç

Son ve mükemmel semavi dine ad olan İslâm, afetlerden, belalardan, musibetlerden vb. güvende / selamette / esenlikte olmak anlamına gelen s-l-m fiilinden başına bir hemze ilavesiyle if'al kalıbında türetilmiş bir kelimedir. Aynı kökten türetilmiş bir çok isim ve fiilin Kur'an'da 140 defa kullanıldığı görülür. Bunlar arasında özellikle selam, silm, selm, selem, selîm gibi kelimeler, barış anlamıyla irtibatları bakımından dikkat çeker. Silm, selm, selem ve selam kelimelerin esenlik anlamlarının yanı sıra barış anlamını taşıdıkları gerek lügat ve gerekse tefsir kaynakları tarafından tespit edilmiştir. İslam kelimesinin İslam dini anlamına geldiği gibi, masdarı olduğu esleme fiilinin İslam'a girmek, teslim olmak, teslim etmek, boyun eğmek gibi anlamların yanı sıra, barışa girmek anlamını da taşıdığı belirtilmiştir. Diğer taraftan barış anlamına gelen silm kelimesinin Kur'an'da aynı zamanda İslam dini anlamında kullanılması da İslâm'ın barış anlamını da taşıdığını gösteren delillerden birisidir. Şu halde İslâm koyduğu inanç, ibadet ve sosyal hayata yönelik prensipleriyle insanların dünya ve ahiret mutluluğunu, onların dünya ve ahirette afet ve belalardan güvende olmasını ve bunu sağlayabilmek için de barış temelli bir dünya hayatını gerçekleştirmeyi hedeflemiş ve bunu da ismiyle ilan etmiştir.

Kaynakça

el-Beydâvî, Abdullah b. Ömer (1998). *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vîl*. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsî'l-Arabî.

el-Cevherî, İsmail b. Hammâd (1990). *es-Sihâh Tâcu'l-Luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*. Thk. Ahmed Abdülgafûr Attâr. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâyîn.

Çantay, Hasan Basri (1997). *Kur'an-ı Hakîm ve Meâl-i Kerîm*. Nşr. M. Yekta Saraç. İstanbul: Risâle Basın Yayın.

Ebû Hayyân el-Endelüsî (1993). *el-Bahru'l-Muhît*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

Elmalılı M. Hamdi Yazır. *Hak Dini Kur'an Dili*. İstanbul: Yenda Yayın Dağıtım.

el-Ezherî, Ebû Mansur Muhammed b. Ahmed (1964). *Tehzîbu'l-Luga*. Thk. Muhammed Abdüsselâm Harun vdğr. Kahire: ed-Dâru'l-Mısriyye li't-Te'lîf ve't-Terceme.

el-Halîl b. Ahmed el-Ferâhidî (1988). *Kitâbu'l-Ayn*. Thk. Mehdî el-Mahzûmî & İbrahim es-Sâmerrâî. Beyrut: Müessesetu'l-Âlem li'l-Matbûât.

el-Hamalâvî, Ahmed. *Şeza'l-Arf fî Fenni's-Sarf*. Beyrut: Muessesetu'l-Kutubi's-Sekâfiyye.

Işıcık, Yusuf (2008). *Kur'an Meâli*. Konya: Konya İlahiyat Derneği Yayınları.

İbn Âşûr, Muhammed et-Tâhir (1984). *Tefsîru't-Tahrîr ve't-Tahbîr*. Tunus: Dâru't-Tûnisiyye li'n-Neşr.

İbn Dureyd (1987). *Cemheratu'l-Luga*. Thk. Remzi Munir Ba'lebekkî. Beyrut: Dâru'l-İlm li'l-Melâÿîn.

Karaman, H., Çağrıç, M., Dönmez, İ. K. & Gümüş, S. (2007). *Kur'an Yolu*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

en-Nahcuvânî, Nimetullah (1325). *el-Fevâtihul-İlâhiyye ve'l-Mefâtihu'l-Gaybiyye*. İstanbul: el-Matbaatu'l-Osmâniyye.

er-Râğıb el-İsfahânî (1986). *el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân*. İstanbul: Kahraman Yayınları.

er-Râzî, Fahreddin (1981). *Mefâtihu'l-Gayb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr.

es-Süheylî, Abdurrahman (1990). *er-Ravdu'l-Unuf*. Thk. Abdurrahman el-Vekîl. Kahire: Mektebetu İbn Teymiye.

ez-Zebîdî, Murtezâ (2000). *Tâcu'l-Arûs*. Thk. Abdülkerim el-Azbâvî. Kuveyt: el-Meclisu'l-Vatanî li's-Sekâfe ve'l-Funûn ve'l-Âdâb.

**AVRUPA İNSAN HAKLARI SÖZLEŞMESİ'NİN "İNSANLARIN
DIŞLANMAMASI GEREKEN DURUMLAR- AYRIMCILIK YASAĞI"NI
DÜZENLEYEN 14. MADDESİ HAKKINDA BİR DEĞERLENDİRME
YRD. DOÇ. DR. ABDULLAH ACAR**

Eskişehir Osmangazi Ün. İlahiyat Fak. İslam Hukuku Anabilim Dalı
abacar42@hotmail.com

Summary

**An evaluation about Article 14 th. that regulates the ban of "Prohibition of
discrimination" in the European Convention on Human Rights**

In the Article 14 of the European Convention on Human Rights signed on November 4, 1950 signed in Rome, Prohibition of Discrimination is mentioned and the Article is as follows: "The enjoyment of the rights and freedoms set forth in this Convention shall be secured without discrimination on any ground such as sex, race, colour, language, religion, political or other opinion, national or social origin, association with a national minority, property, birth or other status".

In the first part of the article "Rights and Freedoms" were specified and later on the Article 14 was arranged as mentioned above and it was declared that discrimination is prohibited and very one "was declared equal", in terms of race, religion, language and origin.

When the realities like the wars broke out because of the religious, national and economic reasons and their lasting to the 1950's which is the date of the convention and that nonexistence of intertwined life of Europe with muslims compared to present day taken to the consideration, in this paper it is aimed to attract attention to reflections of the above mentioned declaration related not doing discrimination and everybody is equal by without paying attention to the differences mentioned above in article 14 like religion, language, ethnicity, gender, color and wealth.

After the narration of the religious and philosophic background of equality and the examples of inequalities occurred as a result of the abandonment of the principles of the equality and the actions taken for the solutions; the agents generating the European Convention on Human Rights and the reflection of Article 14 of this agreement will be explained.

Key Words: Human Rights, discrimination, Equality.

1. Giriş

Uluslararası Dini Araştırmalar ve Küresel Barış Sempozyumu'nda ben küresel barışın önündeki görünmeyen ya da gizlenen engellerden bahsetmek istiyorum.

İnsan hakları, kişilerin doğuştan kazandıkları, vazgeçilemez, devre-

dilemez ve herkes tarafından uyulması saygı gösterilmesi gereken temel haklar ve hürriyetler olarak sıralanır.

Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'nin 14. Maddesinde “**Ayrımcılık Yasağı**”ndan bahsedilmekte ve “*Bu Sözleşmede tanınan hak ve özgürlüklerden yararlanma, cinsiyet, ırk, renk, dil, din, siyasal veya diğer kanaatler, ulusal veya sosyal köken, ulusal bir azınlığa mensupluk, servet, doğum veya herhangi başka bir durum bakımından hiçbir ayrımcılık yapılmadan sağlanır,*” denilmektedir.

Sözleşmede “*Haklar ve Özgürlükler*” in ardından 14. maddede ayrımcılık yapılmasının yasak olduğu yani herkesin ırk, din, dil, köken bakımından “e ş i t” olduğu ilan edilmiştir.

Bu tebliğde, eşitliğin dini ve felsefi arka planı, eşitlik ilkesinin terkedilmesi sonucu Avrupa’da ve dünyadaki eşitsizlik örnekleri ve çözüm yolunda atılan zorunlu adımlar, Avrupa İnsan hakları Sözleşmesi’ni doğuran amiller ve bu sözleşmenin 14. Maddesinin yansımaları sırasıyla izah edilecektir.

2. Eşitliğin Tanımı ve İmkânı

Kullanıldığı yere/mevzuya göre farklı anlamlara sahip olan e ş i t l i k denildiğinde genellikle bir belirsizlik ya da tam bir netlik bulunmamaktadır. Bu eşitlikte maksadın, “insan olma bakımından eşitlik” mi yoksa kanun önünde eşitlik mi olduğu hususu ilave açıklamalarla anlaşılabilir. Halbuki, eşitlik denildiğinde bir hak ya da hürriyet olmasının ötesinde bir insani bir değer olarak anlaşılmasının daha doğru olacağı belirtilir.¹

Öte yandan, eşitliğin “**sosyal**” anlamda bireyler arasında haklar ve imkânlar bakımından ayırım gözetilmemesi; **ahlaki** anlamda herkese hakkını verme, hak tanıma; **hukuki** bakımdan ise kanuni emir ve yasakların, bütün vatandaşlar için, onların kişisel ve toplumsal durum ve özelliklerine bakılmaksızın aynı statüde olması, **siyasal** anlamda ise, siyasal hakların ve kamu görevlerinin sınıf ve maddi durum gözetmeksizin, işin gerektirdiği teknik ve mesleki bilgiye sahip bütün vatandaşlara açık tutulmasıdır”, şeklinde farklı alanlara göre kısa tanımlar da yapılmaktadır. İstilahi olarak “*yapı, değer, boyut, nicelik ve nitelik bakımından birbirinden ne fazla ne de eksik olmayan iki veya daha çok şey arasında herhangi bir özellik yönünden yapılan karşılaştırma sonucu varlığı belirlenen ilişkiyi ifade ettiği*” belirtilmektedir.² Bu tebliğde ele alacağımız (AİHS) sözleşmedeki ayrımcılık yasağındaki eşitliğin, hangi alanı ve şahısları ya da devlet ve kurumlarını ilgilendirip ilgilendirmediği de belirsizdir.

Eşitlik, görüldüğü gibi çok farklı alanlarda kullanılabilir. *Haklarda Eşitlik, Sorumluluklarda Eşitlik, Mahkemede eşitlik, Görevde eşitlik*

¹ Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* s. 7, DİB Yayınları, Ankara, 1996.

² ÖDEN, Merih, *Türk Anayasa Hukukunda Eşitlik İlkesi*, Yetkin Yayınları, Ankara 2003,s.18

vb. Bunlar içerisinde, kadın ya da erkek olsun insan türünün haklar bakımından, (vücub ehliyeti) eşit olabileceği, diğer alanlarda ise eşit olmasının mümkün olamayacağı belirtilmektedir. Bu hakka sahip olmak için sadece insan olmak yeterlidir. ³ Diğer alanlardaki eşitlik ise, kişinin yaşı, akli durumu, sağlık durumuna göre farklılık arzedeilmektedir. Dolayısıyla, sözleşmedeki eşitlik kavramı kendi içinde de netlik arz etmemektedir. Öte yandan, bu sözleşme “çocuk haklarını” kapsayıp kapsamadığı da kapalı olduğundan, 1996 yılında Strazburg’da “Çocuk Haklarının Uygulanmasına Dair Avrupa Sözleşmesi” kabul edilmiştir.

3. Eşitlik İlkesinin Felsefi ve Dini Kökeni

“Her insan haklar bakımından eşittir ya da insanlar birbirine eşittir” cümlesini dile getiren din ve felsefi düşünce, kendine göre izahlar yapmaktadır. İslam literatüründe bu cümlenin temelini “*Bizi sizi bir erkek ve dişiden yarattık ve tanışasınız diye sizi farklı aşiretlere ayırdık. Fakat Allah katında sizin en üstün olanınız, O’na karşı sorumluluklarını bilenlerinizdir*”⁴ ayeti ile bu mealdeki diğer ayetler ⁵ oluşturmaktadır.

Klasik İslam düşüncesinde insanların birbirlerine eşit olduklarını ifade eden ve içerisinde bizzat “eşit” kavramının geçtiği “*insanlar tarağın dişi gibi birbirlerine eşittirler*” hadisi ⁶ ile “*arabın arap olmayana, beyazı siyaha takva dışında üstünlüğü yoktur*” ⁷ hadisleri umumi delil kabul edilir. İlk hadisin ravileri arasında meçhul kişiler bulunsa da hadisin ifa ettiği manayı destekleyen ayetin bulunması bu hadisin hadis sayılmayacak derecede olmadığı anlaşılmaktadır. ⁸ İkinci hadisin sahihliği konusunda ise bir tereddüt bulunmadığı ifade edilmektedir. ⁹

Ayetler ve hadisler birlikte değerlendirildiğinde, İslam inancına göre herkes sosyal, siyasal, hukuki ve ahlaki vb. bakımlardan eşittirler. Yani, erkek ya da kadın olunması, aşiretlerin farklı olması, eğitilmiş olup olunmaması ve insan olmaktan kaynaklanan hakları kullanma hususunda hiç kimse birbirinden üstün değildir. Buna rağmen, insanların farklı bilgi,

³ Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.67 vd., İstanbul, 1990.

⁴ Hucurat, 49/13.

⁵ Nisa, 4/1; Araf,5/189; Yunus, 19; Kasas, 4.

⁶ Acluni, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 433.Hadis No: 2847.

⁷ Ahmed b. Hanbel, *Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*, (I-XXXXX), (thk. Şuayb el-Arnâvût vd.), Muessesetu'r-risâle, Beyrût ,1421/2001 c,5,s.411.

⁸ Bkz. Acluni, *Keşfu'l-Hafâ*, II, 433. Acluni bu hadisi ve diğer rivayetleri sıraladıktan sonra, bu hadisle

alakalı olarak hiçbir şey söymemiş olması, hadisi kabul ettiği şeklinde anlaşılmaktadır.

⁹ Bayraktutar, Muammer, *Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur*” Hadisinin Hz.

Peygamber'e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi, (Milel Ve Nihal)

İnanç, kültür ve mitoloji araştırmaları dergisi, cilt 9 sayı 1 Ocak – Nisan 2012, s.31-80.

beceri, kabiliyet vb. hususlarda farklı olabilecekleri ayetler¹⁰ çerçevesinde genel kabul görmüştür. İnsanlar arasındaki bu farklılıkların bulunmasında ise çeşitli hikmetlerin bulunduğu, fakat bunun yine bir üstünlük vesilesi olamayacağı kaynaklarda zikredilmektedir.

Öte yandan, yukarıda kısaca özetlemeye çalıştığımız İslam düşüncesindeki eşitlik anlayışının ve/ya bu ifadelerle benzer hükümlerin ilk kutsal metinlerden başlayarak, tüm suhuf ve kitaplarda bulunması muhtemeldir ve de tabiidir. Dolayısıyla, eşitlik ilkesine vahiy kaynaklı yaklaşıldığı zaman, konunun bu şekilde izahı mümkündür. Fakat bu eşitlik kaidesinin Hz. Adem'in çocuklarından itibaren ihlal edilmeye başlanması da, problemin sadece bu günün problemi olmadığını, aksine tüm çağların meselesi olduğunu göstermesi bakımından da calib-i dikkattir.

Eşitlik ilkesine f e l s e f i bakımından izah etmeye çalışan akımlar ise, eşitlik ilkesinin, eşitsizlik konusunda görüşleri bulunan Platon ve Aristoteles'le başladığını belirtmektedirler. Aslında, Platon ve Aristoteles'in adalet ve eşitlik konusundaki görüşleri insanların eşitsizliği inancını beraberinde getirmiştir.

Aristo, asil vatandaşlar arasında bir bakımdan eşitlik, ama toplumdaki konumları bakımından daha önemli bir açıdan da eşitsizlik olduğunu belirtir. Seçme, seçilme gibi konularda vatandaşlar eşittir. Bunlar doğumla gelen vatandaşlık haklarıdır, toplumun yasalarıyla, kamuoyunun ortak kararlarıyla belirlenir. Bu konularda vatandaşlar arasında ayırım yapılamaz. Çünkü bu eşitlikler, yasaların tanıdığı eşitliklerdir. Ancak bunlardan başka vatandaşları birbirinden ayıran doğal özellikleri, soylarından gelen kişisel özellikleri de vardır. Bu bakımlardan toplumlarda vatandaşlar arasında değer sıralaması gözetilir. Kimisi çok akıllı, bilgilidir. Örneğin her vatandaş akılcıca eşit değildir. Kimisi de soydan gelen birikmiş servetiyle zenginlikte üstündür ya da sayılan ataların soyundandır, saygınlıkta üstün bir konumu vardır, diyerek, Aristo toplumlarda böyle eşitsizliklerin kaçınılmaz olduklarını tartışmasız ve peşinen kabul etmiştir.¹¹

Vahiy ve akıl merkezli yapılan bu değerlendirmelerin temelde birbirinden farklı olmadıkları anlaşılmaktadır. Aristo'nun eşitsizlik düşüncesinin temelinde daha çok, insanların zeka, bilgi, beceri vb. farklılıklarının ön plana çıkardığı, bunun da Zuhuf suresi 32. Ayetteki farklılıkların karşılığı olduğu söylenebilir. Bu tür düşüncenin temelinde yine daha önce belirttiğimiz gibi, önceki ümmetlere tebliğ edilen vahiy içerisinde eşitlik kavramını ifade eden nassların bulunabileceği düşüncesidir.

Bütün bu izahlardan, tarihin hiçbir döneminde insanlık dinden uzak olmamış, hak, batıl ya da bozulmuş dahi olsa vahiy kırıntılarını barındıran bir dine sahip olarak hayatlarını sürdürdüklerini söylemek mümkündür. Hz. Adem'den başlayarak tüm peygamberlerin tebliğ ettiği asılları aynı olan

¹⁰ Zuhuf, 43/32.

¹¹ Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s.213, Ankara, 7. Baskı, 1999.

dinde, kadın ya da erkek olsun tüm insanlar temel haklarda eşit yaratılmış ve eşit kabul edilmiştir. Yani, hiçbir peygamberin tebliğ ettiği dinde “ırkçılık” ya da “bir ırkın üstünlüğü” söz konusu olmamıştır. İslam dünyasında “eşitlik” kavramı adalet üzerinden tartışılmış ve daha çok nakil/vahiy ön planda tutularak izahlar yapılmıştır. İslam inancının dışındaki toplumlarda ise “eşitlik” kavramının ilk çağlarda “akıl” üzerinden, orta çağlarda kilise merkezli, yeni çağda ise akıl, duygu, sezgi ve tecrübe merkezli yorumlar yapıldığı ve kavramlar etrafında tartışıldığı belirtilmektedir.¹²

Buna rağmen, Hz. İsa öncesi görev yapan Hz. Musa(as)ın tebliğ ettiği Tevrat İsrailoğulları tarafından değiştirilmiş ve değiştirilen Tevrat'ta da Yahudilerin Allah'ın en sevgili kulları oldukları iddiasına yer verilmiştir.¹³ Bu durum, kavimler arasındaki ayrımcılığın kıvılcımını ateşlemiş ve adeta, her kavim için “*Yahudiler üstündür de biz değil?*” sorusunu gündeme getirmiştir. Bu düşünce, Hz. Muhammed'in peygamberliğinin başlangıcında da kendini göstermiş, Yahudi ırkından peygamber bekleyen İsrailoğulları, sırf Arap ırkından olan Hz. İsmail soyundan gönderildiği için Hz. Muhammed'i peygamber olarak kabul etmemişlerdir. Halbuki onlar Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu kendi atalarını bildikleri gibi bildikleri ayetlerde bildirilmektedir.¹⁴ Böylece, “milli din” olma özelliği göstermeye başlayan Yahudilik'te Yahudi doğmayan hiç kimse bu dine kabul edilmemektedir. Yahudilerin bu düşüncelerinin temelinde, Allah'ın Musa ile konuşması, onu muhatap alması, onlarla ahit yapması ve pek çok peygamberin onların ırkından gönderilmesi gösterilir.¹⁵

İnsanların birbirleriyle eşit olup olmadıkları düşüncesinin, fikri alandan günlük yaşam alanına çıkması ise daha çok Avrupa kaynaklıdır. İslam coğrafyasında Müslüman devletler arasında yaşanan savaşların daha çok ekonomik gerekçelerle yapıldığı, Müslüman kabileler arasında yaşanan çatışmaların ise üstünlük ve hakimiyet amaçlı oldukları zikredilmektedir. Bu tür çatışmalar, bir üstünlük savaşı değil daha çok ekonomik ve siyasi gerekçelerle yapılan mücadelelerdir. Müslümanlar arasındaki kısmi çatışma ve mücadelelere rağmen, İslamiyet tarihi boyunca (1400 yıl) mezhepsel sebeplerden dolayı iç çatışmalarda öldürülenlerin sayısı sadece I. Dünya Savaşı veya sadece II. Dünya savaşı sırasında diğer Avrupalılar tarafından öldürülen Avrupalıların sayısından daha az olduğu kaydedilmektedir.¹⁶

¹² Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s.212.

¹³ Maide, 5/18; Cuma,62/6.

¹⁴ Bkz: Bakara, 2/146. “*Kendilerine kitap verdiklerimiz onu (Peygamberi) oğullarını tanıdıkları gibi tanırlar.*”

Böyle iken içlerinden birtakımı bile bile gerçeği gizlerler.”

¹⁵ Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, *Dinler Tarihi*, s. 110-111, Ankara, 2002.

¹⁶ Mohsen M. Saleh, *ectarian and religious conflicts in the middle east a historical and contemporary examination*,(*Ortadoğu'da Mezhebî ve Dinî Çatışmalar: Tarihi ve Güncel Bir Analiz*) Terc:

Zeynep

Demir, <https://www.middleeastmonitor.com>, (Erişim Tar: 15.03.2106)

4. Avrupa'ya Eşitlik ve Adalet Fikrinin Geçişi

Avrupa kıtasının eşitlik ve adalet kavramlarıyla tanışması, ne dini ne de felsefi referanslıdır. Aksine, uzun yıllar yapılan çatışmalar sonunda kan ve gözyaşının dinmesi için varılan zorunlu bir sulhdan ibarettir denilebilir. Avrupa kıtası, öncelikle Hz. Ömer döneminde Kıbrıs, ardından Hz. Osman döneminde Sicilya, daha sonra Emeviler eliyle Endülüs ve Osmanlılar aracılığı ile Balkanlar üzerinden Müslümanlar tarafından kuşatılması sonucu Müslümanlar ve İslam düşüncesi ile tanışmış, İslam'daki akıl ve hür düşünceye verilen önemi gören aydınlar, bunun sonucunda kilisenin dini gerekçeli baskılarına karşı çıkmaya başlamışlardır.¹⁷

Hristiyanlığın Kudüs'ten Anadolu'ya, oradan da Batıya özellikle de Avrupa'ya geçişinde en büyük pay Pavlos'a aittir. Milattan sonra 47-78 yıllarında birkaç defa Anadolu'ya, Çanakkale'ye ve Selanik'e seyahat gerçekleştiren Pavlos'un yaymaya çalıştığı Hristiyanlık çeşitli zamanlarda yaşanan dini mücadeleler sonunda 1054 yılında "Katolik=evrensel" ve "Ortodoks=en doğru" olmak üzere iki ana gruba ayrıldı.¹⁸ Milattan sonra 313 yılına kadar yasaklı olduğu için gizli gizli sürdürülen Hristiyanlık, bu yıldan itibaren resmi devlet dini olarak kabul edilmesiyle belli bir serbestiyet kazanmış oldu. Ancak, Doğu ve Batı Roma devletleri bu dini temsil ile en üst makam ve yetki konusunda rekabet ve savaşlar yaşanmaya başladı. Vatikan ve İstanbul birbirlerini karşılıklı olarak aforoz ettiler. Bu karşılıklı aforozun sonucu olarak, Avrupa kıtasında yıllarca süren dini-siyasi içerikli mücadeleler ve kargaşalar yaşanmıştır. Kilise, yıllarca Batı toplumunun üzerinde olumsuz anlamda etkili olmuş, bunun karşısında Sicilya, Endülüs ve Balkanlardaki Müslüman toplumlardaki dogmatizmden uzak hür İslam düşüncesi Rönesans'ın doğmasında etkili olmuştur. Bu arada, Endülüs Müslümanları da Hristiyanların kendi aralarındaki bu rekabetten nasibini almış, Katolik dinine mensup olan kraliçe Elizabeth ve Ferdinand, Katolikliğin daha da güçlü olması adına Müslümanlarla savaşmışlar, çeşitli manevralarla İspanya'daki Müslüman varlığı da gittikçe azalmaya başlamıştır.¹⁹

Müslümanlara karşı İspanya'da yürütülen bu savaşların en geçerli nedenleri arasında, kaybedilen toprakları yeniden geri alma (Reconquista) düşüncesinin yanında, Katoliklerin liderliğine soyunma veya Papa'nın

¹⁷ Azimli, Mehmet, *Sicilya'daki İslam Medeniyeti'nin Avrupa'ya Etkileri*, XI. Ve XVIII. Yüzyıllar İslam-Türk Medeniyeti Ve Avrupa Uluslararası Sempozyum Kitabı, , 24-26 Kasım, 2006, s.27-42.

¹⁸ Demirci, Kürşat, Hristiyanlık, DİA, c.17, s. 335. Harman, Ömer Faruk, *Tahrif Edilmiş Hristiyanlık*, Feyz Dergisi, 248. Sayı, 2012, s, 12; Eroğlu, Ahmet Hikmet, *Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış*, AÜ: İlahiyat Fak. Dergisi, s.309-325, sayı, 41, 2000.

¹⁹ Şeyban, Lütfi, *Hristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı Haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri*, Tarih ve Düşünce Dergisi, 63. Sayı, (Şubat 2006, İstanbul, s. 28-35).

yanında daha itibarlı bir mevki edinme ve belki de en önemlisi Kilise'nin devlet üzerindeki egemenliğini azaltmaya yönelik göze girme gayretlerinin yatması muhtemeldir. Ayrıca, Hristiyanlar arasında bile Katoliklerin Ortodokslardan üstün olduğu düşüncesinin bir tezahürü şeklinde de algılanabilir.

İspanya'da Müslümanların iktidarı kaybetmeleri sonucu, Müslüman halk ya Hristiyan(Katolik) olacaktı ya da öldürülecekti. Can ve inanç hürriyeti kalmayan Müslümanlar bir taraftan Fas, Tunus gibi Arap ülkelerine kaçarken, ilim ve geçerli meslek sahibi ya da bilim adamı olan Müslümanlardan bir kısmı da Pirene dağlarından Paris'e, oradan da Avrupa'nın farklı şehirlerine hicret ettiler. Aynı zaman diliminde Sicilya üzerinden Müslüman ilim adamları, başta Floransa olmak üzere İtalya'nın farklı şehirlerine hicret ettiler. Müslüman ilim ve tefekkür adamlarının gittikleri şehirlerde yaptıkları çalışmalar ile kilisenin akıl almaz baskılarına karşı çıkan batılı ilim adamları Rönesans'ın oluşmasında büyük rol oynamışlardır.²⁰

Bir taraftan İslam'daki güzelliklerle tanışan Avrupalılar, öte yandan Hristiyanlık içerisindeki temsil ve yetki mücadeleleri ve Kilise'nin baskıları tartışıyorlardı. Bu baskıların sonucu, başta Martin Luther olmak üzere yeni bir Hristiyanlık yorumunun ortaya çıkmasına sebep olmuştur. 1517'de Luther'le başlayan kilisenin eleştirisi ve kilise ile diğer sosyal kurumları yeniden düzenleme isteği Avrupa'da siyasi ve sosyal dengeyi kökünden sarsmıştır. Her ne kadar Luther başından beri bir mezhep, ekol kurma çabası içinde olmasa da ardından gelen teologlar, Papa'nın otoritesinden bıkmış Monark ve Prensler, Luther'in fikirlerini devlet otoritesini Papalık'tan bağımsız kılmak için Protestanlık'a tutunmuşlardır. "Dinde Reform" hareketinin siyasallaşması, devletlerin iç ve dış işlerindeki dengeleri alt üst etmiş, 16.yy'ın ortalarında başta Fransa ve Almanya'da olmak üzere Protestanlar ve Katoliker arasında irili ufaklı bir çok çatışmanın çıkmasına sebep olmuştur. Bu çatışmaların ana sebebinin 'Un Roi, Une Foi, Une Loi' (Tek Kral, Tek Din ve Tek Hukuk) anlayışının olduğu rahatlıkla söylenebilir, başka inanç ve mezheplere karşı tahammülsüz bir tavır takınan hükümdarlar olayları çözmek için tarihe geçecek katliamları gerçekleştirmişlerdir, örneğin bunlardan en çarpıcısı 24 Ağustos 1572 Fransa'da gerçekleşen Aziz Bartolomeus Yortusu Kıyımı'dır.²¹

5. Avrupa'da Eşitlik ve Adalet Kavramını Tetikleyen Faktörler

Avrupa kıtasında 1337-1453 yılları arasında 116 yıl sürmesi nedeniyle "y ü z y ı l s a v a ş l a r ı" diye bilinen savaşların, aynı zamanda ileride Avrupa'nın bütünleşme ve eşitlik fikrinin oluşmasında da olumlu katkılarının olduğu belirtilmektedir. 1000-1300 lü yıllarda Avrupa'da nüfus artışı sebebiyle kıtlıklar ve veba salgını yaşanmış, bunun sonucunda da vatandaş-

²⁰ Azimli, Mehmet, a.g.makale, s. 24.

²¹ Alganer, Yalçın- Çetin, Özlem Münevver, *Avrupa'da Birlik ve Bütünleşme Hareketleri*, Marmara Ün.

İİBF Dergisi, c.23, sayı, 2, 2007, s.285-309.

lar yer değiştirmeye başlamıştır. Toprak dağıtımı ve verimli toprakların asillerin ellerinde bulunması gibi sebeplerle başlayan savaşlara, dini duygular da eklenince bitmeyen savaşlar başlamıştır. Bu yzyıl savaşları sonunda, İngiltere Fransa'ya galip gelmiş ve Fransa bzyk prestij kaybına uğramıştır.²² Bu dönemde Avrupalılar kendi içlerinde savaşırken, 1453 yılında İstanbul'un fatih tarafından fethedilmesi ve Ayasofya'nın camiye evrilmesi, Batılıların aklını başına almasına sebep olmuştur. Kilise, adeta, "siz kendi aranızda savaşırken İstanbul ve Ayasofya elden gitti" diyerek, Hristiyanların birleşmesinin önünü açmıştır. Kilisenin bu teşvikleri sonunda 1492 yılında Endülüs'teki Gırnata Sultanlığına bağlı Cordoba şehri ve Cordoba Camii elden çıkmış, adeta 20 yıl sonra Ayasofya'nın c alınmıştır. İşpanya Birliğinin bu başarısı, kilise tarafından da desteklenmiş, böylece Avrupa'da uzun yıllar İşpanya'nın etkisi hissedilmiştir.

Avrupa'daki devletler, bir yandan Müslümanlardan topraklarını geri alırken, diğer yandan da kiliseden imtiyazlarını geri alma peşine düştüler. Kilise'nin topladığı vergilerin haksız kullanılması ve dağıtılması, insanları tatmin etmeyen itikadi açıklamalar vb. sebepler Avrupa'da din savaşlarının da tetikleyicisi olmuştur. 1453 yılında sonraki dönemde 1566 yılında başlayan "s e k s e n y ı l s a v a ř l a r ı" 1648 yılına kadar devam etmiştir. Seksen yıl savaşları sonunda İşpanya'nın yüz elli yıla yakın devam eden egemenliği zayıflamış ve Kuzey Avrupa'da Hollanda devletinin kurulması gerçekleşmiştir.

Avrupa'da seksen yıl süren savaşlardan sonra "o t u z y ı l s a v a ř l a r ı" diye bilinen savaşlar başlamıştır. Bu savaşların da temel sebebi Katolik ve Protestanlar arasındaki mücadelelerdir. Seksen yıl savaşları Hollanda topraklarında cereyan etmişken, otuz yıl savaşları daha çok Almanya topraklarında devam etmiştir. Protestanlar, İngiltere, Hollanda ve Fransa'nın desteğini sağlarken, Katolikler ise daha çok Roma Devleti ve Katolik Kilise'nin desteğini alarak savaşa devam etmişlerdir. Otuz yıl savaşları sonunda kazanan Fransa olmuştur. Bu savaştan sonra 19. yzyıla kadar Avrupa'da egemen güç Fransa'dır. Sanayi alanındaki gelişmelerin de etkisi ile Fransa tam anlamıyla o zamanın süper gücüdür. Bu savaşların sonunda 1648 yılında Westfalia Barış Anlaşması imzalanacaktır. Avrupa kıtasında var olan eski devletlerle yeni bağımsızlıklarına kavuşan devletler bu anlaşmayla kendi içişlerinde tam bağımsız olacaklar ve ilk defa hukuk ve bireysel anlamda özgürlüklerle tanışacaklardır. Otuz Yıl Savaşları'ndaki en ilginç nokta ise koyu Katolik Fransa'nın Protestan ittifakını desteklemesi olmuştur. Çünkü Fransa Orta Avrupa'da aynı mezhepten olsun ya da olmasın güçlü bir Almanya görmek istemiyordu.²³ 1648 yılında imzalanan Westfalia Anlaşması'nın Almanya üzerinde olumsuz etkileri olmuş ve 1871 yılına kadar Alman Birliği sağlanamamıştır. Yine daha önceki dönemlerde, özellikle Avrupa'da ülkeler birbirlerini karşılıklı olarak, eşit, muadil görmezken, bu

²² Alganer-etin, ag. Makale, s.289.

²³ Keyder, ağlar, Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine, s.210, İletişim yay.,2007.

gelişmelerle birlikte Avrupa’da ilk defa karşılıklı tanınma gereği ortaya çıktı. Bu da, ulusal egemenliğin bugün anladığımız klasik anlamının ana unsurlarını belirlemeye başladı.²⁴ Öte yandan, günümüzde hala Fransa ile Almanya arasında Avrupa Birliği içerisinde güç çekişmesinin var olduğu hissedilmektedir.²⁵

1650 li yıllara kadar Katolik Kilisenin de desteğiyle Hristiyanlığın yayılması ve Müslümanların kovulması için Avrupa’da İspanya hakimiyet mücadelesi verirken, Endülüs’ten kaçan Müslüman bilim adamlarının da katkılarıyla Fransa, sanayi alanında büyük gelişmeler kaydetmeye başlamıştı. Sanayi devriminin tabii sonucu olarak, işçi ihtiyacı oluşmaya başlamış, bu insan gücü Afrika başta olmak üzere Avrupa’nın kırsal kesiminden temin edilmeye başlamıştı. İşçiler insani şartlarda çalışmıyorlar, haklarını alamıyorlardı. Buna karşın yönetim israf içerisindeydi.

Öte yandan, tüm Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Fransa’da da, mutlak yönetim egemendi. Fransız Kralı’nın iktidarını Tanrıdan aldığı ve yeryüzünde hiç bir güce boyun eğmediği, tam ve mutlak hükümler olduğu inancı vardı. Ancak, mutlak bir monark olan kral, daha etkin bir yönetim için büyük toprak sahiplerine, rahiplere ve soylular sınıfına dayanmıştı. Fransız Monarşisi, 18. yüzyılın başlarından itibaren idârî ve malî olarak iflasın eşiğine gelmişti. Bununla birlikte, kral, harcamalarında hiçbir kısıtlamaya gitmemiş ve Versailles Sarayı’nda lüks bir hayat yaşamaya devam etmişti. Aristokratlar da, sahip oldukları ayrıcalıkları korumakla birlikte, devletin tüm resmi makamlarına görevli olarak atanmışlardı. 1780’lere gelindiğinde, orduda bir subaylık satın almak için bile dört soylu aileye akraba olmak zorunluluğu vardı. Bu gelişmeler, 18. yüzyılın sonlarına doğru siyasi yönetim ile halkın arasındaki ilişkileri kopma noktasına getirmişti. Bunların yanı sıra, ekonomik ve toplumsal hayatta önemli bir güç haline gelmiş olan burjuva sınıfı da, halkın bu hoşnutsuzluğunu kullanarak siyasal iktidara ortak olmak istemişti.²⁶ Fransa’daki bu gelişmeler, Avrupa’da bir taraftan din ve egemenlik adına birbirleriyle mücadele eden devletlerin, öte yandan dini gerekçelerle yapılan harcamalara karşı çıkan ve kendilerinin ezildiğini haykıran kendi tebaasının insani isteklerine cevap vermek zorunda kalacakları bir döneme çekiyordu.

İşte tam bu dönemde artık Avrupa’nın dini kurallara göre değil aklın öngördüğü ilkelere göre yönetilmesi gerektiği ve ırkların/milletlerin kendi kendini yönetmeleri gerektiği (milliyetçilik), dolayısıyla ulus devlet kanaati tüm dünyaya yayıldı.²⁷

Sanayileşmenin artması, aklın ve felsefenin önemini gündeme taşı-

²⁴ Davutoğlu, Ahmet,

http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg20/davutoglu.pdf

²⁵ <http://www.amerikaninsesi.com/a/ab-zirvesinde-almanya-fransa-cekismesi/1528925.html> (21.04.2016)

²⁶ Yakut, kemal, <http://w2.anadolu.edu.tr/aos/kitap/ioltp/2292/unite04.pdf> (21.04.2016)

²⁷ Cebeci, Kemal, *Küreselleşme Bağlamında Ulus-Devletin Egemenlik Gücünün Dönüşümü*, Sayıştay Dergisi, sayı, 71, s. 25.

dı. Kilisenin doğmalarının hiçbir faydasının olmadığı tartışıldı ve insanın yaratılışı da sorgulanmaya başladı. Bu esnada tüm dinlerin inkar ettiği “ırkların üstünlüğü” fikri tartışılmaya başlandı. Bunun sonucu olarak, pagan kültürün bir parçası olan “ırkçılık” hortladı. Halbuki, tüm ilahi mesajlarda ortadan kaldırılmıştı. Aklın ön plan alınmasıyla 18. ve 19. yüzyılda ırkçılık Avrupa’ya geri dönmüştür. Irkçılığın yeniden gelişmesindeki en büyük etken, tüm insanları Allah’ın eşit olarak yarattığını kabul eden Hristiyan inancının yerine, Darwinizm’in yerleştirilmesidir. Darwinizm, insanların sözde daha ilkel canlılardan evrimleştiğini, dahası bu hayali süreç içinde bazı ırkların diğerlerinden ileri gittiğini öne sürmekle, ırkçılığa bilimsel bir maske kazandırmaya çalışmaktadır. Halbuki, ırkçılık, vücuda sürekli zarar vererek ilerleyen kanser gibidir. Kanserli hücreler dokuları parçalar ve vücudu öldürmeden bırakmaz. Irkçılık da insanları öldürmeden bırakmaz. Tarih bu örneklerle doludur. Hitler, Mussolini, Franco gerek kendi ülkelerini gerekse çevrelerindeki pek çok ülkeyi yıkıma uğratmış ve parçalamıştır. Bu gün Avrupa’da yaşanan pek çok ırkçı saldırının altında da hala bu düşüncenin yattığı belirtilmektedir.

6. İnsan Hakları Kavramının Doğuşu ve İnsan Hakları Sözleşmeleri Tarihi

Bu başlık altında sadece Avrupa kıtasında yaşanan insan hakları kavramının milattan sonraki gelişimini ele almak istiyoruz. Her ne kadar Avrupa’nın tarihini Antik Yunandan başlatılsa ve etkilenilse de biz sadece özellikle Hristiyanlıkla birlikte başlayan tarihi süreci değerlendirmek istiyoruz. Öncelikle Batı’da insan hakları kavramının ortaya çıkışının, Fransa’da ucuzca ve herhangi bir hakka sahip olmadan çalıştırılan işçilerin/kölelerin ayaklanmaları sonucu ve büyük bedeller ödeyerek gerçekleştirdikleri 1789 Fransız İhtilâli ile ortaya çıktığı belirtilir. Bu ihtilalin sloganı olan "hürriyet, eşitlik ve adalet", yüz binlerce insanın kanına ve canına mal olmuştur.²⁸ Kısaca, Batı’da insan haklarının günümüze kadar gelişme merhalesi pek kolay olmamıştır.

Fransız İhtilali’nden önce İngiltere’de 1689 devriminden sonra geliştirilen **Yurttaş Hakları Beyannamesi**, bugünlere benzer temel hak ve özgürlükleri belirlemiştir. 1776 yılındaki ABD Bağımsızlık Bildirgesinde de dini referanslar öncelenerek, “*bütün insanlar eşit yaratılmıştır, yaratıcı tarafından kendilerine bahşedilen devredilemez hakları vardır. Bunlardan bazıları yaşama hakkı, özgürlük ve mutluluğu arama hakkıdır ve bu gerçeklerin meşruiyeti kendiliğindedir*”, denilmiştir.

1789 tarihli Fransa İhtilali sonrasında ilan edilen **İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirgesi**’nde de “insanların özgür doğduğu ve eşit yaşamaları gerektiği, insanların zulme karşı direnme hakkı olduğu, her türlü egemenliğin esasının millete dayalı olduğu ve mutlak egemenliğin bir kişi ya da

²⁸ Demir, Abdullah, *İslâm’da ve Batı’da İnsan Hakları*, 2011, s.395.

grubun elinde bulunamayacağı, devleti idare edenlerin esas olarak millete karşı sorumlu olduğu, hiç kimsenin dini ve sosyal inançları yüzünden kınanamayacağı”, yazıya geçirilmiş oldu.²⁹

Fransız İhtilali sonrasında ilan edilen eşit yurttaşlık belgesinin üzerinden 150 sene sonrasına kadar hiçbir yeni belge imzalanmamış, ilk defa 1948 yılında 2. Dünya savaşı sonrasında “İnsan Hakları Evrensel beyannamesi” Birleşmiş Milletler tarafından kabul edilmiştir.

Fransa’da kabul edilen eşit yurttaşlık belgesi, sadece kralın yetkilerini azaltmış, bunun yanında en önemlisi milliyetçiliği körüklemesi nedeniyle de her millet/ırk kendi kendini yönetme çabasına giriştiği için, irili ufaklı topluluklar büyük devletlere karşı bağımsızlık mücadelesine girişmişlerdir. Özellikle Osmanlı Devleti’ne bağlı özerk olan Rumlar, 1789 tarihinin üzerinden 40 yıl geçmeden 1829 yılında bağımsızlıklarını ilan etmişlerdir.³⁰ Bu tarihten sonra, hem Avrupa içerisinde hem de Osmanlıya karşı savaşlar irili ufaklı devam etmiştir. İç çekişmeler sonunda patlak veren 1. Dünya Savaşı ile 1939-1945 yıllarında devam eden 2. Dünya savaşı, Batı’da ve Amerika’da insan haklarının yeniden gündeme gelmesini ve kanunlaştırılmasını sağlayan en önemli olaylar olmuştur. Önce, 1948 yılında “Birleşmiş Milletler’de İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi”, ardından da 1950 yılında Avrupa kıtasındaki devletler tarafından “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” imzalanmıştır.³¹

7. Sözleşmenin 14. Maddesi Hakkında Değerlendirme / Sonuç

Yukarıda yapılan açıklamalardan, özellikle 18. ve 19. yüzyıllar Avrupa’da insan haklarının elde edilmesi ve anayasalara girmesi, uzun siyasi mücadelelerden sonra gerçekleşmiştir. 20. yüzyıl ise insan haklarının milli sınırları aşarak evrenselleştiği bir dönem olmuştur. Bu dönemde insan hakları ahlaki/dini bir yükümlülük olmaktan öte siyasi bir anlam kazanmış olduğu görülür. Bu yıllardan itibaren “*insan hakları*” ifadesi sihirli bir kavramdır ve güçlü ülkelerin zayıflara karşı kullandığı bir kılıç halini alacaktır. Osmanlı Devletinde de sırf bu ifadeye dayalı ithamlar sebebiyle Tanzimat Fermanları ilan edilmek zorunda kalınacaktır. Günümüzde de hala “*insan hakları ihlalleri*” adı altında zayıf ülkelere baskılar yapılmaya devam edilmektedir.

Özellikle 2. Dünya savaşı sırasında insanlığa ve insan haklarına tameri mümkün olmayan haksızlıklar yapılmıştır. Yahudilere karşı almanlar

²⁹ Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitap Evi, 2007.

³⁰ Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, c.7, s.189.

³¹ Gerhard, Ute, *Menschenrechte und Frauenrechte - Überlegungen zu Gleichheit und Geschlechtergerechtigkeit im Islam*, (Terc: Abdullah Acar, İnsan Hakları ve Kadın Hakları Bağlamında İslam’da Eşitlik Ve Cinsiyet Hukuku Üzerine Düşünceler), İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 23, 2014, s. 451-470.

tarafından işlenen suçların da tetiklemesiyle, Birleşmiş Milletler tarafından insan hakları konusundaki ihlalleri azaltmayı hedefleyen bir beyanname ilan edilmek zorunda kalınmıştır. Fakat bu ilan, uluslararası bir sözleşme/antlaşma niteliğinde değil, sadece bir çağrıdan ibarettir. Nitekim, bu beyannameye imza atan devletleri denetleyecek bir kurum da ihdas edilmemiştir.

“Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” de, öncelikle Avrupa kıtasında 1950 öncesinde yaşanan ve yaklaşık üçyüz yıl süren dini, milli ve ekonomik sebeplerle birbirleriyle savaşan milletler ve devletlerin artık savaşmama kararı almasının bir beyanı gibidir. Bu sözleşmenin başındaki “Avrupa” ifadesi özellikle bu sözleşmenin sadece Avrupa milletleri/ırkları(sarı ırk) için olduğunu göstermektedir. Çünkü bu sözleşmedeki haklar, İtalyan yazar Cassese’nin de dediği gibi sadece topluluk üyesi vatandaşlara verilmiştir.³² Dolayısıyla, “ayrımcılık yasaktır” denilirken dahi “Avrupa halkları arasında ayrımcılık yasaktır” denilerek, daha büyük ayrımcılık yapıldığı görülmektedir. Bu da dünya barışına katkı yapmaktan uzaktır.

İşte, adı geçen Sözleşmenin 14. maddesindeki ayrımcılık yapılmayacağı ifadesinin de tam da bu çerçevede anlaşılması gerekmektedir. Çünkü, sözleşmenin imzalandığı 1950’li yıllardan bu yana Avrupalı olmayanlara karşı yapılan uygulamalar, Cassese’yi haklı çıkarmaktadır. Avrupalı “din” deyince kendi dini olan Katolik, Ortodoks, Protestanlık vb. diğer dini anlayışları anlamaktadır. Dolayısıyla bu madde, hiçbir “katoliğin, protestandan ya da ortodokstan üstünlüğü yoktur” şeklinde anlaşılmalı ve böyle de anlaşılmaya devam etmektedir. Çünkü, Avrupa Birliği’nin temelini oluşturan bu sözleşme ve devamında oluşturulan AET, AT vb. kuruluşların “Hristiyan klübü” olduğuna dair beyanlar bu görüşü doğrulamaktadır.³³

Avusturya’daki Müslüman azınlık hariç olmak üzere ilk defa 1960 yıllardan sonra Müslüman işçilerle karşılaşan Avrupa ülkelerinde hala Müslümanlara ikinci sınıf davranılması bunun ispatıdır. Özellikle 1992-1995 yılları arasında Bosna’da yaşanan savaşta Müslüman Boşnaklara Avrupa devletlerinin yardım etmemesi, hatta BM tarafından güvenli bölge Srebrenitsa şehrini koruyan Hollanda’lı komutan Thom Karremans ve askerlerinin şehrin korumasını terketmeleri ve kampı Sırlara bizzat kendi elleriyle teslim etmeleri sonucu³⁴ yaşanan korkunç katliam, ayrımcılık yapmanın yasak olduğu(!) Avrupa’lıların Müslümanlara ve İslam dinine ve mensuplarına bakışı özetleyen en acı tecrübedir.

Öte yandan, İsviçre’de minare yasağı³⁵, başörtüsü ile çalışmanın yasaklanması, iş yerinde Müslümanlara ibadet için zaman verilmemesi ve en

³² Cassese, Antonio, *Human Rights In European Community*, s,11, Florence, 1992.

³³ <http://www.hurriyet.com.tr/the-wall-street-journal-ab-hiristiyan-kulubu-39279571>

³⁴ <http://onedio.com/haber/soykirimin-yirminci-yilinda-13-maddeyle-srebrenitsa-katliam-dunu-bugunu--541741> (Erişim tarihi:21/04/2016)

³⁵ <http://www.welt.de/politik/ausland/article13476092/Muslime-scheitern-mit-Klage-gegen-Minarett-Verbot.html> (İsviçre Anayasasınının 72. Madde 3. Fıkrasına göre, minare inşa etmek yasaklanmıştır.

önemlisi İslam Dini'nin öcü gösterilmesi için yapılan algı operasyonları da Batılıların din olarak İslam'a bakışlarını göstermesi açısından yeterlidir.

Avrupa Birliği'ni oluşturan büyük devletlerden Fransa, Almanya, İngiltere ve İtalya arasında Alman-Fransız-İngiliz gibi **ırk, renk ve köken** e dayalı rekabet gizliden gizliye hala devam etmektedir. Dolayısıyla, sözleşme metnindeki "ırk" tan maksadın "Avrupa'da yaşayan ırklar birbirinden üstün değildir", şeklinde anlaşılmalıdır. Çünkü, Avrupa'da hala siyah-beyaz ırk ikilemi, "siyahi asıllı Hollandalılara siz Afrika'ya gidin" denilmesi vb. hakaretler, sözleşme metnindeki ırk kavramının sadece "Avrupalı" ırkları kastettiğinin apaçık delilidir. Nitekim, bu maddedeki belirsizlikler, 2010 yılında Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesinin 60. yıldönümü ve AB düzeyinde ayrımcılığa karşı mücadelede iki temel metnin - *İrk Eşitliği Yönergesi ve İstihdamda Eşitlik Yönergesi* - kabulünün 10. yıldönümüydü. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi ve Avrupa Birliği Adalet Divanı tarafından ayrımcılık yasağı alanına geliştirilen büyük miktarda içtihat göz önüne alındığında, AB ve Avrupa Konseyi Üye Devletlerinde ve bunların ötesinde, yargıçlar, savcılar, avukatlar ve kolluk kuvvetleri gibi hukuki uygulamacılara yönelik, kolayca erişilebilen, bir CD-Rom ile birlikte bir El Kitabı sunmanın yararlı olduğu görülerek bir kitapçık hazırlanmıştır.³⁶

Sözleşmedeki "d i l" yönünden de ayrımcılık yapılamaz" tabirinde de sadece Avrupa'da konuşulan ve/veya dünyada genel kabul görmüş dillerin kastedildiği kanaatindeyiz. Çünkü, Avrupa'da Arapça, Türkçe ve diğer dillerde konuşan misafir işçilerin dilleri yok olmak üzeredir ve bu konuda devlet baskıları devam etmektedir. Hatta, Hollanda gibi bazı ülkeler işçilerin kendi dillerini öğretmelerini dahi "entegrasyon" uyum sağlayamam gerekçesiyle yasaklamıştır.³⁷ Dolayısıyla bu maddede belirtilen "d i l" yine Avrupalıların kendi dilleridir.

Sözleşmedeki c i n s i y e t eşitliğinden kastın sadece "kadın erkek eşitliği mi? yoksa insan eşitliği mi? olduğu da tam olarak anlaşılammış ve cinsiyet eşitliğinde erkek egemen bir hak anlayışı hakim olduğundan, "feminizm" kavramının 1968 yıllardan itibaren kurumsallaşmasına sebep olmuştur. Nitekim, Gerhard Ute, "önceleri insan hakları bağlamında ele alınmayan ve sadece kısa cümlelerle üstü örtülen pek çok adaletsizliğe karşı, özel olarak mücadelede kadın hakları hareketlerinin uğraşları sonunda, devletler, insan haklarını modern bir şekilde anlamak ve insan hakları üzerine yeni söylemler geliştirmek zorunda kalmışlardır: Öncelikle, Fransız devrimi sırasında ele alınmayan kadın hakları konusu, uluslararası kadın hakları hareketince, 20. yüzyılın başlarında tekrar gündeme getirilmiş ve 1990'lardan itibaren de bu konu, çok yönlü bir şekilde "Kadın hakları İnsan

³⁶ https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1510-FRA-CASE-LAW-HANDBOOK_TR.pdf

³⁷ <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/149167-hollanda-da-kaldirilan-ana-dil-egitimi-mahkemede>

haklarıdır” başlığı altında küresel tüm dünya politikasının gündemine sokulmuştur. Zaten, 200 yılı aşkın bir süredir insan hakları denilince, akla sadece kadın hakları gelmemiş, aynı zamanda sistematik, politik ve pratik bir problem genişletilerek her yönüyle konunun ele alınması sağlanmış, böylece “diğer yarı”nın da insan olduğu vurgulanmaya çalışılmıştır”, diyerek, cinsiyet konusunda da kadın ya da erkek ayrımının tam yapılmadığına dikkatleri çekmiştir.³⁸ Ayrıca bu maddede insan “din”den bağımsız düşünölmüştür ve kadın ve erkek eşitliğinde hangi kadın ve erkek sorusu tam olarak cevaplanamamıştır. Kadın denilince, küçük kız, genç kız, evlenmemiş büyük kız, evlenmiş bayan, dul bayan, yaşlı kadın, Müslüman, hindu, budist, hristiyan vb. dinlere mensup kadın akla gelebilir. Bu gibi farklılıklara göre de hakların tanzim edilmesi gerekmektedir.

Sözleşme metninde zikredilmeyen fakat oldukça fazla ayrımcılık yaşanan bir alan da “hasta yakınları”nın yaşadıkları ayrımcılıklar, olumsuzlar ve trajedilerdir. Mesela, çok iyi eğitim görmüş bir bilgisayar mühendisinin çok yakın akrabası sürekli bakıma muhtaç olsa ve iş müracaatı esnasında bu durumunu belirtip, ona her gün zaman ayırmak zorunda olduğunu bildirse, bu mühendis tercih edilmeyebilmektedir. Hele hele bu kişi, Avrupa ırkından başka bir milletten ise, başka bir dine mensup ise ve kadın ise bu ayrımcılığın dozajı daha da artmaktadır.

“Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” nin, sadece Avrupa’da barışı sağlamaya yönelik bir sözleşme olduğu yapılan izahlardan anlaşılabilir kanaatindeyim. Dünya barışının konuşulduğu bir sempozyumda bu sözleşme maddelerinin barışa katkı yapacak hale getirilmesi için;

-Sözleşmenin başındaki mahsusiyet bildiren “Avrupa” isminin kaldırılması,

-Her nerede olursa olsun tüm insanlığı kapsayacak şekilde düzenlenmesi,

-İnsan haklarının sadece yasalarda veya bildirgelerde ilan edilmesi kafi değildir. Aksine bu metinlerde öngörülenlerin, uygulamalar yoluyla, güçlünün (Avrupalı) haklı değil, haklının güçlü olacak şekilde yapılmasının sağlanması gerekmektedir.

Kısaca, Batılılar **özgürlük** dediklerinde, ezilmiş toplumlar, zindanları ve bukağları anlamadıkça, **eşitlik** dediklerinde de, ezilmeyi anlamadıkça, bu sözleşme sadece bir yazılı metinden ibaret kalacaktır.

Şimdiye kadar ne demek istediklerimi özetleyen bir **şiiirle** bitirmek istiyorum.

**(Ortadoğu Çocuğu Azize'ye Ve Büyümeye Hasret Tüm Çocuklara)
Bölent SÖNMEZ**

Suçlarını bilmeden öldürü-

³⁸ Gerhard, Ute, *a.g.e.*, s. 457.

lenler için..

...yirminci yüzyılın tam ortasında Azize
bir kez daha gösterdi kahpeliğini zulüm
bir kez daha
düşürdü toprağa
onurunu yeryüzünün

seher vakti ölenlerin kanları soğumuştur Azize
tüm duruşlarım ağırlıdır şimdi
şimdi gün karanlığa durmuştur
Bosnalı bir çocuğun gözleridir yüreğim
vurulmuştur

bir seher vakti sessizce yağdı üstlerine ölüm
manga manga geldiler
gözlerinde kan
ellerinde zulüm vardı
ama ürkekti ayak sesleri
çocuk çocuk düşürdüler
gövde gövde düşürdüler
seher vakti sessizce yağdı üstlerine ölüm
habersizdiler
kutlu bayramların arefesinde
suçlarını bilmeden öldürdüler

bu ne yılandır Azize
beşikteki bebeği sokar
bu ne namert silahtır
habersiz sessiz gelir
gelir yüreği bulur
gelir sevdayı bulur
ben oturur ağlarım
öykümüz yetmez mi ağlamaya
Halepçe sabahı özlemez mi

.....inan azize esir kamplarını hep senin için yapıyorlar
yeni azizeler doğmasın diye ölüm hapları üretiyorlar

senin için çalışıyor silah fabrikaları
seni daha çok köleleştirmek için özgürlük şarkıları besteliyorlar
adına
ve durup ezilmişliğine bir dolu amin diyorlar görkemli mabetlerde
bırak **özgürlükleri** onların olsun azize
insan hakları beyannameleri, onların olsun Tevratları İncilleri,
Marxları Leninleri
onların olsun barışları güzel günleri
inan bunlar inandıkları şeylere de sadık değiller
senin saçların denli dürüst değiller inan
bunlar Hiroşimada ölen çocuğun destanını yazarlar da
seninkini yazmazlar
acıları onlara layık görmezler de sana layık görürler
sanatçıları düşünürleri politikacıları
yani büyük insanları toplumlarının
sana sağır ve dahi kördürler
ayağına diken batmaya görsün rus çocuklarının
amerikan çocuklarının, yahudi çocuklarının
ayağına diken batsa feryad u figan koparırlar da
burunlarının dibindeki azizeleri görmezler
seni asla sevmezler azize, seni hiç mi hiç sevmezler
bu yüzden çocuk dediklerinde sen değilsin söyledikleri, asla sen de-
ğilsin
ki bu yüzden **özgürlük** dediklerinde sen bukağları anla
eşitlik dediklerinde sen ezilmeyi anla kendi payına
onların şarkılarını söylemedikçe sen bunları böyle anla azize
sana ne kadar uzaklar biliyor musun, sana oldukça uzaklar
bense seni bir yürek çırpıntısında duyuyorum, o denli yoğun
inan azize
sömürüyü sevmedikçe bizi sevmezler, zulme rıza göstermedikçe
.....³⁹

8. Kaynaklar

Acluni, Ebü'l Fida İsmail b. Muhammed b. Abdilhadi b. Abdulgani
(v:1749), *Keşfu'l-Hafâ ve*

³⁹ Sönmez, Bülent, *Ortadoğu Mektupları*, Konya, 1994.

Müzilü'l ü-bâs Amme's Tehere mine'l Ehâdîş Calâ el-Sineti'n Nâs', II, 433.Hadis No: 2847.

Ahmed b. Hanbel, Musnedu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel, (I-XXXXX), (thk. Şuayb elArnavût vd.),

Alganer, Yalçın- Çetin, Özlem Münevver, *Avrupa'da Birlik ve Bütünleşme Hareketleri*, Marmara

Ün. İİBF Dergisi, c.23, sayı, 2, 2007.

Armağan, Servet, *İslam Hukukunda Temel Hak ve Hürriyetler* s. 7, DİB Yayınları, Ankara, 1996.

Azimli, Mehmet, *Sicilya'daki İslam Medeniyeti'nin Avrupa'ya Etkileri, XI. Ve XVIII. Yüzyıllar*

İslam-Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyum Kitabı, , 24-26 Kasım, 2006.

Bayraktutar, Muammer, *Arabın Arap Olmayana Takvâ Dışında Bir Üstünlüğü Yoktur" Hadisinin*

Hz. Peygamber'e İsnâdına Yönelik Fazlur Rahman'ın Eleştirileri ve Değerlendirilmesi,

(Milel Ve Nihal) İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi, cilt 9 sayı 1 Ocak –

Nisan 2012, s.31-80.

Cassese, Antonio, *Human Rights İn European Community*, s,11, Florence, 1992.

Cebeci, Kemal, *Küreselleşme Bağlamında Ulus-Devletin Egemenlik Gücünün Dönüşümü*, Sayıştay

Dergisi, sayı, 71, s. 25.

Çeker, Orhan, *İslam Hukukunda Çocuk*, s.67 vd., İstanbul, 1990.

Demir, Abdullah, *İslâm'da ve Batı'da İnsan Hakları*, 2011.

Demirci, Kürşat, *Hristiyanlık*, DİA, c.17, s. 335.

Erdoğan, Mustafa, *İnsan Hakları: Teorisi ve Hukuku*, Ankara: Orion Kitap Evi, 2007.

Eroğlu, Ahmet Hikmet, *Hristiyanların Bölünme Sürecine Genel Bir Bakış*, AÜ: İlahiyat Fak.

Dergisi, s.309-325, sayı, 41, 2000.

Gerhard, Ute, *Menschenrechte und Frauenrechte - Überlegungen zu Gleichheit und*

Geschlechtergerechtigkeit im Islam, (Terc: Abdullah Acar, İnsan Hakları ve Kadın

Hakları Bağlamında İslam'da Eşitlik ve Cinsiyet Hukuku Üzerine Düşünceler), İslam

Hukuku Araştırmaları Dergisi, sy. 23, 2014, s. 451-470.

-
- Güriz, Adnan, *Hukuk Başlangıcı*, s.213, Ankara, 7. Baskı, 1999.
- Harman, Ömer Faruk, *Tahrif Edilmiş Hristiyanlık*, Feyz Dergisi, 248. Sayı, 2012, s, 12;
- Keyder, Çağlar, *Memalik-i Osmaniye'den Avrupa Birliğine*, İletişim yay.,2007.
- Küçük, Abdurrahman, Tümer, Günay, *Dinler Tarihi*, Ankara, 2002.
- Mohsen M. Saleh, *ectarian and religious conflicts in the middle east a historical and contemporary examination*,(*Ortadoğu'da Mezhebî ve Dinî Çatışmalar: Tarihi ve Güncel Bir Analiz*)
Terc: Zeynep Demir, <https://www.middleeastmonitor.com>, (Erişim Tar: 15.03.2106).
- Öden, Merih, *Türk Anayasa Hukukunda Eşitlik İlkesi*, Yetkin Yayınları, Ankara 2003.
- Öztuna, Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, c.7, s.189.
- Sönmez, Bülent, *Ortadoğu Mektupları-I*, Konya, 1994.
- Şeyban, Lütfi, *Hristiyan Dünyasında Endülüs'e Karşı Haçlı Düşüncesinin Doğuşu, Saldırıların Başlaması ve Neticeleri*, Tarih ve Düşünce Dergisi, 63. Sayı, (Şubat 2006, İstanbul, s. 28-35).
- Yakut, kemal, <http://w2.anadolu.edu.tr/aos/kitap/ioltp/2292/unite04.pdf> (21.04.2016)
- Zeynep Demir, <https://www.middleeastmonitor.com> , (Erişim Tar: 15.03.2106)

Elektronik kaynakları

- <http://onedio.com/haber/soykirimin-yirminci-yilinda-13-maddeyle-srebrenitsa-katliami-dunu-bugunu--541741> (Erişim tarihi:21/04/2016)
- <http://www.amerikaninsesi.com/a/ab-zirvesinde-almanya-fransa-cekismesi/1528925.html> (21.04.2016)
- <http://www.welt.de/politik/ausland/article13476092/Muslime-scheitern-mit-Klage-gegen-Minarett-Verbot.html> .
- <https://bianet.org/bianet/insan-haklari/149167-hollanda-da-kaldirilan-ana-dil-egitimi-mahkemede>
- http://www.anayasa.gov.tr/files/pdf/anayasa_yargisi/anyarg20/davutoglu.pdf
- <http://www.hurriyet.com.tr/the-wall-street-journal-ab-hiristiyan-kulubu-39279571>
- https://fra.europa.eu/sites/default/files/fra_uploads/1510-FRA-CASE-LAW-HANDBOOK_TR.pdf

DEĞERLER BAĞLAMINDA İNSAN HAK VE HÜRRİYETLERİ

YRD. DOÇ. DR. KEMAL GÖZ

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi İslâm Felsefesi Anabilim Dalı

kemalgoz@gmail.com

Abstract

Human Rights And Freedoms İn The Context Of Value

The value concept, is a phenomenon that is mentioned, together with the history of mankind. Values are the building blocks in the society. Human Rights and Freedoms is one of the most important values for the humanity today as it was yesterday. Although in the early twenty-first century it is true that humanity has not have the right to these values.

One of the most important value human rights and freedoms, in the present, still is not loss something of his importance. This can be reached with all its elements in the human agenda. These values are often discussed in the basic international documents and the acceptance of the human community has been honored many contracts and put into practice. At this point the values forms the materialism works and moral philosophers in the field of international documents.

Conventions and their adoption of course is so important. But more important than the existence of agreements and treaties they to have moral values of the members of the community to be implemented, it is very important with regards to application too. This subject will facilitate a better understanding while the present and evaluate matters in headlines.

The human tragedy what happened in the final of twentieth century in the Bosnia, Palestine, Iraq and Syria, documents in the western world in a very sophisticated manner in the area of fundamental rights and freedoms place in terms of values we seen that not is realized in the layers of society.

Humanity delivering these values to the new generations will be able to live together.

Keywords: Values, Human Rights, Freedom, International Documents.

Giriş

Günümüz insanlığının hâlâ ulaşabilmek için çaba sarf ettiği değerler arasında insan hakları en önemli yeri işgal etmektedir. Yirmi birinci yüzyılın başlarında olunmasına rağmen insanlığın bu konuyu halledememiş olduğunu söylemek çok sert olmasa gerektir.

Günümüz değerlerinin en önemlilerinin başında gelen İnsan Hak ve hürriyetleri hâlâ öneminden bir şeyler kaybetmediği, konunun bütün unsurlarıyla insanlığın gündeminde olduğundan da anlaşılabilir. İleri teknoloji ve gelişmelere sahip olmakla kendine üstün payeler yakıştıran

milletler toplulukları, temel hak ve hürriyetler ihlallerini görmezlikten gelmekte ve bundan insani değerler adına sıkıntı da duymamaktadırlar.

Bu çalışmamızda, toplumları ayakta tutan değerlerin önemini vurgularken bu değerlerin yeni nesillere ulaştırılmasının önemini de belirtmek istedik. Bu bağlamda şunu da biliyoruz ki, insanlık tarihinin değerler arka planı çok güçlü verilere sahiptir. Bu değerler ilkçağ filozoflarından Sokrates başta olmak üzere günümüz düşünürlerine kadar gerekli ilgiyi görmüş ve mutluluğun kaynağı olarak ifade edilmiştir. İnsanlar bu değerleri içselleştirerek ve yeni nesillere ulaştırarak bir arada yaşamayı gerçekleştirebilecektir.

Bu değerler temel uluslararası belgelerde de sıklıkla ele alınmış ve birçok sözleşme insanlık camiasının kabulüne mazhar olmuş ve uygulamaya konulmuştur. Sözleşmeler ve onların kabulü elbette önemlidir. Ancak sözleşmeleri ve antlaşmaları hayata geçirecek olan toplumların üyelerinin sahip oldukları ahlaki değerlerin varlığının daha önemli olduğu gerçeği, uygulama açısından fevkalade kıymetlidir. Bu önem dolayısıyla ki, değerlerin toplumu oluşturan bireyler tarafından içselleştirilmesi çalışmalarının elde edilecek sonuçları, toplumları şekillendirecektir. Değerleri ve insan hak ve hürriyetlerini ana başlıklar halinde sunmak ve değerlendirmek konunun daha iyi anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

1. Değer Kavramı ve Sınıflandırılması

Değer/erdem, düşünce tarihinde, değişik disiplinler tarafından farklı anlamlar yüklenen bir kavramdır. Felsefî bir kavram olarak felsefe sözlüklerinde geniş bir şekilde yer aldığı görülmektedir. Ahmet Cevizci bu kavramı şu şekilde açıklamaktadır:

- Değer bir ölçüt olarak, olanla olması gereken ayrımını içerir ve her zaman olumlu ya da olumsuz bir şey olarak görünür.
- Değer teorik bir tavır ve yönelimden daha çok pratik bir tavır ve yönelimi ifade etmektedir. Bireyin kendi kişisel amacı ve davranışlarıyla olan ilişkisini ifade etmek üzere nesneye sonradan eklenen özelliştir.
- Haz ve acı gibi hazcı değerlerden, güzel ve çirkin gibi estetik değerlerden, iyi ve kötü gibi ahlâkî değerlerden, faydalı ve faydasız gibi faydacı değerlerden, sevap ve günah gibi dînî değerlerden ve sonuç olarak da doğru ve yanlış gibi mantıksal değerlerden bahsedilebilir. (Cevizci, 2010, s. 399-400)
- Bir başka ifade ile değer, arzu edilen, arzu edilebilen şey ve olaylarla ilgili olarak insanın ortaya koyduğu bir tavidir. Bu anlamıyla değerler kabul edilebilir, tekrar edilebilir olmanın yanı sıra zaman ve mekân üstü kaynağa dayanmalı-

dır. Bu dayanak onun yaygın ve devamlı olmasını sağlayacak olan önemli bir unsurdur. (Bolay, 2013, s. 76)

Değer kavramı, olgular ve nesnelere hakkında ihtiyaç ve ideallere göre verilen yargıları ifade etmek, neyin iyi neyin kötü olduğunu açıklıkla belirleme ifadesi olarak da ifade edilmektedir.

Değerler, toplumları ayakta tutan en önemli unsurların başında gelmektedir. Bireyin ve toplumun mutluluğunu sağlamada önemli etkiye sahip oldukları için, toplumu oluşturan bireylerin kabul gören değerlerle mücehhez olmaları önemlidir.

Felsefede değerden bahsedilince, axiologie olarak da isimlendirilen felsefenin değerler alanı olarak belirtilen değerler felsefesi alanı karşımıza çıkmaktadır. Değerler felsefesi yapan filozoflar farklı görüşlere sahiptirler. Aralarında pratik tecrübeleri esas alanlar olduğu gibi teorik yönünü ele alanlar da mevcuttur. (Ülken, Bilgi ve Değer, 2001, s. 185-186)

Değerlerin her birinde farklı alanlar görülmektedir. Bu alanlar değerlerin anlaşılmasına yardımcı olarak durumlarının açıklığa kavuşmasını temin etmektedir.

- Aşkın ve kendi başına obje alanı ki, ihtiyacın yöneldiği, bulunmayan, kendisinden yoksun olduğun, belirlenmemiş şeyden ibarettir.
- Bulunmayan objeyi zaman içinde gerçekleştiren bütün şuur verileri, arzular, burada değer muhtevasını teşkil ederler.
- Ben, yani objeye yönelen sübjektif güç alanıdır. (Ülken, Bilgi ve Değer, 2001, s. 211)
- İnsanın değer ölçüsünün faziletler/erdemlerin kanunu olduğunu belirten İzzetbegoviç, insanın zaman zaman sadece fazilet/erdem kanunlarına göre davrandığını belirterek bu davranışların temelini din olduğunu değerlendirir. Ahlakı uygun davranışların/erdemlerin vazife oluşu yönüyle kıymetli olduğunu belirtir. (İzzetbegoviç, 2004, s. 170-173)

Bu değerlendirmeler ışığında değerlerin dört kategoride ele alındıklarını görmekteyiz:

- Hoş olan değerler, sevinç ve üzüntü halleriyle, duylara aittirler.
- Hayatî değerler, insan hayatının çeşitli evreleriyle ilgili olan değerlerdir. Bunların içerisine hastalık, sağlık, yaşlılık, gençlik, ölüm ve diğer insanlık evrelerini koyabiliriz.
- Manevî değerler, yukarıda zikredilen değerlerden farklı ve üstün olan değerlerdir. İnsanlıkla ilgili sosyal ve toplumsal değerleri de burada zikretmek mümkündür.
- Kutsal değerler, değerler merdiveninin en üst basamağını oluşturmaktadır. Diğer değerlerin tamamı kutsal değerle-

rine göre sembol ödevini görür. Bu değerın doğurduğu ruhi haller itikat, inanç, ibadet ve huşu olarak karşımıza çıkmaktadır. (Ülken, Ahlâk, 2002, s. 99)

2. Değerlerin Tarihi Seyri

İnsanlık tarihi boyunca ortaya çıkan gerçek o kadar açık ve net olarak ortadadır ki, değerler sistemi her topluma has olarak varlığını sürdürmekle beraber insanlığın ortak edimimleri olarak da mevcudiyetini sürdürmektedir. İnsanlar yaşadıkları toplumun değerler sistemine göre hayatlarını devam ettirdiklerinden, değerlerin davranışları şekillendirdiğini söyleyebiliriz. İnsanlık tarihi boyunca, doğru veya yanlış davranışların değerlendirildiği değerler sistemlerinin varlıklarını her dönemde görmek mümkündür. Bu konuda insanlık tarihi birikimlerinin arka planının oldukça zengin olduğunu söylemek mümkündür. İlk çağ filozoflarından itibaren günümüz düşünürlerinin değerlendirmelerine kadar bu zengin arka planı görmek mümkündür.

Düşünce tarihinde değer kavramının tarihi serüveninin, ilk insanın varlığıyla başladığını söylemek mümkündür. Sokrates'ten itibaren filozofların değer problemini, "iyi", "kötü", "doğru", "fazilet", "hakikat" ve "geçerlik" gibi değişik konu başlıkları altında ele aldıkları görülmektedir. (Kılıç, 1996, s. 359) Değerler felsefesinin Sokrates'le beraber ortaya çıktığını söylemek mümkündür. Onun döneminde felsefesinin temelini insan ve insanın ilgi alanları oluşturmuştur. (Ülken, Bilgi ve Değer, 2001, s. 186)

Sokrates'tan sonra, öğrencisi Platon, nefsin düşünce, arzu ve öfke güçlerinin etkisiyle dört ana erdem grubundan bahsetmektedir. Bunlar, hikmet, iffet, yiğitlik ve adalet erdemleridir. (Platon, 1975, s. 117-120) Platon, devlet adlı eserinde geniş bir şekilde, bu belirtilen erdemlerle şekillenen birey ve toplumların mutluluğu yakalayabileceklerini belirtir.

Nikomakos'a Etik'te Aristo, insan için "iyi"nin ne olduğunu soruşturur. İnsan için iyi olanın şehir için de iyi olacağını düşünerek bu konuya yoğunlaşır. Bunun sonucunda da siyasal etik değerlendirmeleri ortaya çıkar. Etik değerlendirmenin bu yönü toplumsal ve siyasi etik değerlendirmelerini ortaya çıkarmıştır. O'na göre her bilgi her tercih bir iyiyi arzulamaktadır. Bu kısaca mutluluktur. Siyasetin de arzuladığı şey budur. İyi yaşamak ve iyi durumda olmak olarak ta açıklanabilen mutluluk, sıradan insanlara ve bilge kişilere göre değişiklikler göstermektedir. (Aristoteles, 2009, s. 11-14)

Aristoteles, bireyin ve toplumun mutluluğunu erdemlere uygun davranışlarla ilişkilendirmektedir. Nefsin sahip olduğu düşünce ve karakter erdemi ortaya çıkmaktadır. Nefsin en önemli erdemi olan düşünce erdeminin eğitimle kazanıldığını belirten Aristoteles karakter erdeminin ahlâkî ve alışkanlıklarla kazanılsa da, doğuştan getirilen bir özelliğe sahip olduğunu savunur. (Aristoteles, 2009, s. 29-31) Aristoteles'in bu bakış açısı, "orta yol" kavramı çerçevesinde değerlendirilmektedir. (Mutluel, 2012, s. 251)

Batı düşüncesinde bu şekilde ortaya konan değerler İslâm filozofları

tarafından da değerlendirilmiş ve İslâm ahlâk sistemi içerisinde yorumlanarak üzerinde birçok eserler verilmiştir. İslâm Ahlâk Felsefesi'nin içeriğini, Ahlâk felsefesinin problemlerini, İslâm düşünce sisteminin aklî ve naklî birikimleriyle bakan ve bu problemlere bu veriler çerçevesinde çözümler üreten bir değerler sistemi ve hayat felsefesi oluşturmaktadır. Ahlâk kavramı da insanın psikolojik ve fizyolojik yapısını nitelediği için yaratmak ve yaratılış ile ilgili bir kavramdır. Allah bütün varlıkları yaratandır ve varlıklar da onun yaratıklarıdır. Bir diğer ifade ile ahlâk insanın doğasını ve yaratılışını ortaya koyan bir kavramdır. İnsanın ortaya konan bu doğasını şekillendiren ise Allah'tır. İnsanın ahlaklılığı ise, onun doğasıyla ve yaratılışıyla uyumlu olması demektir. İslâm Ahlâk felsefesi, bu anlamda insanın doğal ve özsel çizgileriyle değerlendirildiği bir sistemle değerleri incelemektedir. (Saruhan, 2012, s. 330-331)

İslâm ahlâk felsefesi, insanın bireysel ve toplumsal hayatını, toplumun diğer bireyleriyle olan ilişkilerini, diğer kültürlerden olanlarla kültürlerarası etkileşimini ve diğer bütün canlı cansız çevresiyle olan ilişkilerini düzenleyen ameli hikmet olarak da isimlendirilen bir ahlâk sistemini ortaya koymaktadır. (Kınalızâde, Tarihsiz, s. 28-29) Bireyler bu düşünce sistemine göre kendisinin davranışlarını şekillendirecekler ve bu şekilde yetişen bireylerin oluşturduğu toplumlar da temel hak ve hürriyetler konusunda büyük problemler yaşamayacaklardır.

Değerler, düşünce tarihinde görüşlerini ortaya koyan filozoflar tarafından hikmet, adalet, cesaret ve iffet olarak dört ana grupta ele alınmaktadır. Nefsin düşünme, öfke ve şehvet güçleri adalet erdemine tabi olduğunda düşünme gücünün hikmet erdemine dönüştüğü görülmektedir. Nefsin öfke gücü, adalete tabi olduğunda cesaret ortaya çıkmakta, şehvet gücü de iffet erdemine dönüşmektedir. Nefsin güçlerinin adaletle yönetilmemesi ahlâkî değerler açısından çok olumsuz sonuçlar ortaya koymaktadır.

Bu dört ana başlık altında ele alınan değerler konusunu İslâm filozoflarının değerlendirmelerinde de görmek mümkündür. "İnsanın gücü ölçüsünde nesnelere mahiyet ve hakikatini bilmesi" olarak ifade edilen hikmetin tarifi, felsefe ile örtüşmektedir. İslâm filozoflarının felsefeyi tarifleri de bu örtüşmeyi desteklemektedir. İlk İslâm filozofu olarak da bilinen Kindî'ye göre felsefenin tanımı şöyledir: " Felsefe, insanın kapasitesi ölçüsünde ebedî küllî şeylerin hakikatlerinin, mahiyetlerinin ve sebeplerinin bilgisidir." (Kindî, 1994, s. 75.)

Cesaret, yiğitlik ve kahramanlık gibi anlamlara gelen şecaat nefsin öfke duygusunun akla itaat etmesiyle kazandığı bir erdemdir. Bu anlamda gözü karalıkla korkaklık arasında orta yol olarak kabul edilebilecek olan ideal bir erdem olarak görülür. (Çağrı, Şecaat, 2010, s. 402)

İffet, sözlükte helal ve güzel olmayan söz ve davranışlardan uzak olmak anlamlarına gelmektedir. (Mu'cemu'l-Vasît, 2004, s. 611) Ahlâk felsefesi kavramı olarak değerlendirildiğinde, insandaki arzu ve istek gücünün ölçülülükle aklın kontrolüne sokularak elde edilen bir erdem olduğu

görülmektedir. Yeme içme ve cinsi arzulara ölçülü davranmak bu erdemin göstergesi olduğu belirtilir. Bu yönüyle iffet, bireyin şehvî arzulara aşırı derecede düşkün olmaktan uzaklaşmak ile bu arzulardan tamamen yoksun olmak arasındaki orta yolu bulabilmeyi ortaya koyan bir erdem olarak değerlendirilmektedir (Çağrı, İffet, 2000, s. 506).

Adalet, bireysel ve toplumsal hayatta dirlik ve düzeni, hakkaniyet ve eşitlik ilkelerine uygun yaşamayı sağlayan bir değerdir. Davranış ve kararlarda hakka göre hüküm vermek, eşit olmak ve eşit davranmak anlamlarına da gelmekte ve insanlık tarihinde önemini her zaman korumaktadır (Çağrı, Adalet, 1988, s. 341).

Ahlâkî değerlerin açıklamalarından sonra bu çerçevede ele alacağımız insan hak ve hürriyetleri konusunu değerlendirmek konunun anlaşılmasını kolaylaştıracaktır. Ahlâkî değerler, birey ve toplumun yaşam tarzı olduğu oranda uygulama alanı bulabilmektedirler.

3. İnsan Hak Ve Hürriyetleri

İnsan Hakları kavramı, ferdin insan olarak yaratılmış olmaktan doğan esas haklarını ifade etmektedir. İnsan Hakları, din, dil, ırk, cinsiyet, milliyet, sosyal statü ve renk farklılıklarına bakılmaksızın insana insan olduğu için tanınan hakların genel adıdır. İnsan Hakları, siyaset felsefesi değerlendirmelerinde demokrasinin varlığını ve hukukun üstünlüğünü gerektirir.

Bugün dünyada hâkim olan “İnsan Hakları” kavramı adını batıda doğup gelişen tabii hukuk düşüncesinden almıştır. XVI. yüzyılda modern devletin ortaya çıkmasıyla birlikte yönetimi ellerinde bulunduranların istibdadına karşı felsefi olarak ferdin korunmasını amaçlayan bu anlayış, temel hak ve hürriyetleri düşünce planında savunan fikir adamlarına çok şey borçludur. Tabii haklar doktrinine göre insan, bazı temel haklarla birlikte dünyaya gelir. Bunlar, ferde bağlı devredilemez haklardır. İnsanların kendi aralarında eşit, özgür ve onurlu yaşama hakları, “İNSAN HAKLARI” olarak isimlendirilmektedir. Daha değişik bir ifadeyle; İnsan Hakları, insana insan gibi muamele etmektir de diyebiliriz.

İnsan Hakları konusu, insanla ilgili olduğu için hukukiliği ve sorumluluğu da beraberinde değerlendirmeyi gerektirir. Hukuka uygun olmayan ve zamanında kullanılmayan yetkilerin sorumluluk doğurduğu da açıktır. Günümüz toplumlarının yazılı hukuk metinlerinde temel hak ve hürriyetlerin mükemmel ifadelerle yer aldığı görülebilir. Hatta şu da söylenebilir ki, temel hak ve hürriyet uygulamalarında çok iyi olan toplumların hukuk metinlerinden daha gelişmiş durumdadırlar.

Günümüz değerlerinin en önemlilerinin başında gelen İnsan Hak ve hürriyetleri hâlâ öneminden bir şeyler kaybetmediği, konunun bütün unsurlarıyla insanlığın gündeminde olduğundan da anlaşılabilir. İleri teknoloji ve gelişmelere sahip olmakla kendine üstün payeler yakıştıran

milletler toplulukları, temel hak ve hürriyetler ihlallerini görmezlikten gelmekte ve bundan insani değerler adına sıkıntı da duymamaktadırlar. Bu değerler temel uluslararası belgelerde de sıklıkla ele alınmış ve birçok sözleşme insanlık camiasının kabulüne mazhar olmuş ve uygulamaya konulmuştur.

Esas olan temel hak ve hürriyetlerin metinlere konulması değil, onların özümsemesi, hayat tarzına dönüştürülerek uygulanması ve son olarak da yargı güvencesine alınmasıdır.

Toplum bilimlerinin değerlendirilmesine bakıldığında, insan haklarının gelişmesinin yavaş olduğunu Uluslararası belgeler statüsünde ki “İnsan hakları evrensel beyannamesi” ve “Avrupa İnsan hakları Sözleşmesi”ne gelinen süreçte görebiliriz. Bu belgeler fertlerin temel hak ve hürriyetlerini koruma adına birçok hukuki kuralları ihtiva etmektedir. Bu belgelerin bazılarının, imza koyan devletleri bağladığını da belirtmek gerekir. Günümüz insanlık değerlerinin en önemlilerinin başında gelen İnsan Hak ve hürriyetlerinin, temel uluslararası belgelerde ele alınışı fevkalade önemlidir.

İnsan hakları, insanın, insan olması münasebetiyle doğuştan sahip olduğu ve başkasına devredilemeyen temel hak ve hürriyetlerini ifade eden önemli bir kavram olarak günümüz insanının gündemindedir ve onun hayatına değer katan bir kavramdır. Bu kişisel hak ve hürriyetler şu başlıklar altında sınıflandırılabilir:

3.1. Sivil Haklar ve Hürriyetler

Yirmi birinci yüz yılın ilk çeyreğini idrak ediyor olduğumuz günümüz de bile insan hak ve hürriyetlerinden önemle bahsedildiğini ve insanlığın önünde ciddi bir problem olarak durduğunu görmekteyiz. Bu zaman diliminde insanlığın şahit olduğu olaylar zinciri bu problemin önemini ve çözümlenmesi çalışmalarının ivediliğini daha çak hissettirmiştir. Değerlendirmeleri sonuç bölümüne bırakarak, temel hak ve hürriyetler konusunu ayrıntılarıyla ortaya koyalım.

Bu hak ve hürriyetler, yaşama hürriyeti, özel ve aile hayatının korunmasını, konut dokunulmazlığını ve haberleşme hürriyetiyle beraber şu hak ve hürriyetleri kapsamaktadır.

- **Yaşama hürriyeti,**
- **Özel hayatın ve aile hayatının korunması,**
- **Mülk edinme hürriyeti,**
- **Seyahat ve yerleşme hürriyeti,**
- **Din ve vicdan hürriyeti,**
- **Düşünce ve ifade hürriyeti.**

Bu hürriyetler, bireyin devlet otoritesi karşısında ve ikinci kişilere karşı hak ve hürriyetlerinin korunduğu özel bir alan garanti etmektedir. Bu

haklar bireyin ve toplumun temelini oluşturan önemli değerler olarak günümüzde de varlığının kıymetini hissettirmektedir.

Semavi dinlerin öğretilerinde, ilahi vahyin rehberliğinde bu temel hak ve hürriyetlerin koruma altına alındığı müşahede edilmektedir. İnsanın yaşama hürriyeti ve diğer temel hak ve hürriyetler bu yönüyle varlığı süreklilik arz eden temel değerlerdir. Bu değerleri koruyabilmek için insanlık değişik zaman dilimlerinde koruyucu ve korumada zorlayıcı etkilere sahip beyannameler, sözleşmeler bildiriler kabul etmişler ve uygulamaya koymaya çalışmışlardır.

Temel hak ve hürriyetler konusundaki belgeler, uluslararası sözleşmeler, bölgesel sözleşmeler ve uluslararası sözleşmeler dışında kalan belgeler olarak farklı başlıklar altında değerlendirilir. Bu belgelerden bazıları, imzalayan ülkeleri hukuken bağlayıcı nitelikte olan antlaşma, sözleşme ve protokol olarak adlandırılır. Bazıları da Avrupa insan hakları sözleşmesi, Afrika halkları ve İnsan hakları Şartı ve İnsan Hakları Amerika Sözleşmesi gibi bölgesel olarak değerlendirilebilen belgelerdir. (Göz, 2006, s. 143)

Bu yazılı belgeler şu şekilde sıralamak mümkündür:

- Magna Carta Libertatumu (Büyük Hürriyet Fermanı): 1215 tarihinde kabul edilmiştir. Bunun ardından, 1689 tarihi, İngilizlerin Temel Haklar Bildirgesiyle, bazı temel hak ve hürriyetlerini elde ettikleri bir tarihtir. Bu bildiriye göre Kral, parlamentonun onayı olmadan temel hak ve hürriyetleri kısıtlamayacaktır.
- Virginia İnsan Hakları Bildirisi ve Amerikan Bağımsızlık Bildirisi, 1776 yılında yayınlanmış ve yazılı belge haline getirilmiştir. Bu iki bildirinin insan haysiyetini koruma ve yaşama hakkını korumaya odaklandığı ve mülkiyet hakkının da korunması gereken değerlerden olduğunu vurgulandığı görülmektedir.
- 1791 yılında yayınlanan Amerikan anayasası: Bu anayasanın ilk on maddesinde temel hak ve yer verildiği görülmektedir.
- 1789 “Fransız İnsan ve Yurttaş Hakları Bildirisi”: İnsanların, evrensel, doğal ve devredilemez hak ve hürriyetlere sahip olduğunu belirten bir bildirgedir.
- “İnsan Hakları Evrensel Beynamesi” :10 Aralık 1948’de Birleşmiş Milletler Genel Kurulu’nda kabul edilmiştir. Temel hak ve hürriyetlerin evrenselleştiğinin de bir delili olarak görülür.
- Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi olarak bilinen “İnsan Haklarının ve Temel Özgürlüklerin Korunmasına İlişkin Sözleşme” 4 Kasım 1950’de üye ülkeler tarafından imzalanmıştır. Kıta Avrupa’sında yaptırım gücü olan bir sözleşmedir.

İnsanlık tarihi boyunca, ortaya konan ve uygulanması hususlarında

birçok sıkıntıların yaşandığı açıkça görülen, yukarıda kısaca belirtilen belgelerin var olduğu görülür. Burada temel hak ve hürriyetleri kısaca değerlendirdikten sonra, değerlerin bu konuya etkilerini de belirtmek konuyu açıklıkla ortaya koyacaktır.

3.1.1. Yaşama Hürriyeti

Yaşama hürriyetinin en önemli hürriyetlerden olarak ilk başta zikredildiği görülür. Bu hürriyet insanların en önemli hürriyetlerindendir ve başkasına devredilemez. Bu hürriyetin varlığı diğer hürriyetlerin varlığının delili olarak görülmektedir. Bu hürriyete sahip olmayan insanların, diğer hürriyetleri kullanıp kullanmamaları çok önemli olmayan bir gerçektir.

Hak ve hürriyetlerin en önemlisi ve kutsal olan hayatın korunması, bir vazifedir. Dil, din, ırk farkı gözetilmeksizin insan hayatının kutsal olduğu gerçeği kabul gören bir değer olarak sürekli insanlık tarihinin gündeminde yer almaktadır. Yirmi birinci yüzyılın bile önemli problemi olarak varlığını hissettirdiği malumdur.

Temel hak ve hürriyetlerinin kazanımlarının hayata geçirilmesinde ve uygulama alanında etkinliğini sürdürmesinde de rol oynar. Temel hak ve hürriyetler konusuyla bağlantılı olarak toplumsal değerleri gözden geçirmek ve onları anlamaya çalışmak insan hakları konusuyla ilişkilerinin daha iyi anlaşılması açısından önemli olsa gerektir. İnsan haklarıyla da ilişkili olarak toplumsal değerlere toplu bir bakışı önemsemek mümkündür.

3.1.2. Özel hayatın ve aile hayatının korunması

Özel hayat, bireyin kendi kişisel hayatını düzenleme ve gerçekleştirme alanıdır. Aile hayatı ise bireyin aile içerisindeki

ilişkileri ve davranışlarını kapsamaktadır. Hem bireysel özel hayat, hem de aile hayatı başkalarının müdahale alanı dışında olan ve korunan bir alan olarak bireyin ve aile fertlerinin sorumluluğundadır. Haberleşme hürriyetini de bu başlık altında zikretmek mümkündür. Bu alan mahrem alan olarak da ifade edilmektedir. İnsanlar özel hayatlarının korunmasına önem atfetmektedirler.

3.1.3. Mülk edinme hürriyeti

Mal sahibi olmak, insanın yaratılıştan gelen bir özelliğidir. Bütün savaşların ve soykırımların sebebinin mal sahibi olma ve zenginleşme olduğunu söylemek mümkündür. Tarih bu hususta çok acı tecrübeleri bize hatırlatmaktadır.

Bu hürriyet de insanın var oluşundan bugüne önemini artırarak devam ettirmektedir. İnsanlar bu hürriyetlerinin korunmasını canları pahasına sürdürmüşlerdir. Her türlü meşru yoldan temin edilen menkul ve gayri-

menkul mülkiyet haklarının korunması, İslâm başta olmak üzere peygamberler tarafından tebliğ edilen ilâhî dinlerin gayelerinden biri, yani “Malı Muhafaza” olarak açıklanmıştır. (Şafak, 1977, s. 325) Mal ve mülk edinmede meşru yollar değerlidir. İnsanlar, diğer insanlara zarar vermeden ve onları aldatmadan bu fiillerini gerçekleştirmek durumundadırlar.

3.1.4. Seyahat ve yerleşme hürriyeti

Seyahat ve yerleşme hürriyeti, toplumu oluşturan bireylerin, vatanın herhangi bir yerinde yerleşme ve mesken edinmenin yanında istediği bölgelerine istediği zaman dilimi içerisinde seyahat edebilme hürriyetini ifade etmektedir.

Seyahat hürriyeti konusunda da diğer hürriyetlerde de olduğu gibi uygulamada çok büyük sıkıntıların yaşandığı açık bir şekilde görülmektedir. Bu hürriyet de diğer hürriyetlerde olduğu gibi kamu menfaati söz konusu olduğunda merkezi yönetim tarafından sınırlandırılabilir. Bazen sınırlandırılması hayati önem arz etmektedir. Kuduz hastalığı salgını olan bölgelere giriş ve çıkışlar kamunun sağlığını korumak adına sınırlandırılabilir.

Günümüz insanı için hangi millete ve dine mensup olursa olsun seyahat etmenin tabii bir hak ve çok önemli bir ihtiyaç olduğu gerçeğini görmezlikten gelmek mümkün değildir.

3.1.5. Din ve vicdan hürriyeti

Serbest irade ile kabul edilen ve ferdin hayatını bir bütün olarak kucaqlayan bir yaşam tarzı olarak kabul edilen din, insan için ikinci bir tabiat olarak değerlendirilir (Topaloğlu, 1994, s. 322). Hürriyetlerin varlığı ve genişliği konusunda rahatça konuşulan günümüzde, din ve vicdan hürriyeti, kişilerin istedikleri dini serbestçe seçmeleri, seçtikleri dinin emirleri doğrultusunda kendilerine müdahale edilmeksizin yaşamaları ve bu konudaki haklarını ve hürriyetlerini uygulamaları şeklinde tarif edilebilir (Harman, 1994, s. 320).

İnsanın tercihi serbest bırakılması, insanı sorumluluk altına sokmuş, akli ve iradesiyle kabul veya red seçeneklerinde muhayyer bırakmıştır.

İnanç, tamamen kalp ve gönül işi olarak değerlendirilmektedir. Kalpler kabul etmedikçe, zorla, baskı ve şiddetle bir inanç sistemini kabul ettirmek mümkün değildir. Elbette, herhangi bir inanç sisteminin mensubu, diğer insanların kendi inanç sistemine dâhil olmasını ister ve bunun için de olanca gayretini gösterir. Ancak, bu istek ve arzu sadece telkin ve teklifte kalmalıdır.

Batı dünyası din ve vicdan hürriyeti konusunda da yirmi birinci yüzyılda değerler kıstasından maalesef geçer not alamamıştır. Batı milletler topluluğunun dünyanın değişik coğrafyalarındaki uygulamaları bunun acı

örnekleriyle doludur.

3.1.6. Düşünce ve ifade hürriyeti

Düşünme, bir fikir üretme işi olarak akla ait bir çalışmadır. (Kutluer, 1994, s. 53) Bu hürriyet, insanın insan olduğunun bir göstergesi olarak değerlendirilebilir.

Düşünceyi açıklamak hem bir hak, hem de bir mükellefiyet olarak ortaya çıkmaktadır. İnsanlar, düşündüklerini açıklayacaklar ve ifade edeceklerdir. Ancak, bu faaliyetlerini yürütürken insanlara ve topluma zarar vermeyeceklerdir. Şiddet ve terör oluşturmadığı müddetçe düşünce ve onun ifadesi önemlidir. İnsanlar sahip oldukları farklı fikir ve görüşlerinden dolayı sorumlu tutulmamalıdır. Bu fikir ve düşünceler şiddet içerirse ve toplumun genel düzenini fiilen sabote eden terör durumuna dönüşürse merkezi idare tarafından her zaman diliminde sınırlamalar olduğu da bir gerçektir ve zorunluluktur. Çünkü toplumu oluşturan bireylerin güvenliğinin tehdit altında olması kabul edilemezdir.

Düşünce ve ifade hürriyetinin insanlar için vazgeçilmez bir esas olduğu dile getirilirken, insanların başkalarının haklarına el uzatmamaları, ülkenin kanunlarını çiğnememeleri ve gerçek ve doğru olduğuna inandıkları şeyleri özgürce düşünebilmeleri ve onları ifade edebilmeleri de anlatılmış olmaktadır.

4. Değerler penceresinden temel hak ve hürriyetler

İnsanı diğer varlıklardan ayıran en önemli vasıflardan biri olarak değerlendirilen hürriyetlerin köleliğin karşıtı, irade serbestliği ve seçme muhayyerliği olarak ifade edildiğini belirtmiştik. Temel hak ve hürriyetleri, toplumun fertlerinin içselleştirdiği değerlerin etkilediği ve şekillendirdiği malumdur. Çünkü bireyler toplumun davranış aynaları gibi görülür. Toplumun genel geçer tutumu, bireylerin de tercihi olarak uygulama alanı bulur. Bu değerler, günümüzde, insanlık onurunu koruma hususunda bütün kültürlerde ortak talepler olarak görülür.

İslâm dünyasının değerlerinin ilk başta yaşama hürriyeti konusundaki tutumu çok dikkat çekicidir. Bir kişiyi yaşama hürriyetinden mahrum etmek, insanlığı yaşama hürriyetinden mahrum etmek olarak değerlendirilmektedir. Bu bağlamda bireyin ferdi ve aile hayatının da koruma altında olduğu kesin bir şekilde belirtilir.

Kur'an Maide suresinin 32. Ayetinde yaşama hürriyetinin önemini çok sert ve açık bir şekilde ortaya koyar ve uygulanmamasının yaptırımının ağır olacağını belirtir:

“Kim bir can veya yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya karşılık olmaksızın (haksız yere) bir cana kıyarsa bütün insanları öldürmüş gibi olur. Her kim bir canı kurtarırsa bütün insanları kurtarmış gibi olur. Peygamberlerimiz onlara apaçık deliller getirdiler; ama bundan sonra da onlardan çoğu yine yeryüzünde aşırı gitmektedirler.” (Kur'an-ı Kerim , 1993, s. 5/32)

Hikmet, iffet, şecaat ve adalet kavramları çerçevesinde topluca ifade edilmeye çalışılan değerler/erdemler temel hak ve hürriyetlerin sağlam bir güvencesi olarak görülmektedir. Toplumu oluşturan bireyler bu erdemlerle yaşamlarını süslerlerse, insanlığın bugün bile şahit olduğu temel hak ve ihlallerinin yaşanmayacağı mümkündür.

Adalet erdemini idrak edememek insanlığın en büyük problemlerinin ortaya çıkmasına sebep olacaktır. Adaleti her daim hâkim kılmak ve uygulamak günümüzün de en önemli meselesidir. Bu değerler bilgi olarak öğrenilmekle hayata hâkimiyet kuramazlar. Onlar, varlıklarını uygulama alanında gösterebilirler ve sürdürebilirler.

Değerler, yazılı belgelerden daha fazla yaptırım gücüne sahiptirler. Yazılı belgeler, insan hakları evrensel beyannamesinde ve Avrupa insan hakları sözleşmesinde temel hak ve hürriyetler fevkalade geniş bir yer ayrılmasına rağmen uygulamada etkilerinin bu oranda olduğunu söylemek mümkün görülmemektedir. Gönümüzde hak ve hürriyetlerin en hararetli savunucusu olarak kendilerini ifade eden batı dünyası, bu konuda çok yetersiz kalmıştır. Avrupa'nın merkezinde daha dün diyebileceğimiz 1912-1915 Bosna katliamlarında Bilge Kral Aliya İzzetbegoviç ve insanların maruz kaldıkları, insanlık hafızasından silinmesi mümkün görülmemektedir. Devam eden birçok savaşta insanlık değerlerinin ayaklar altında süründüğünü görmek, değerlerinden uzaklaşan insanlığı daha kötü durumların beklemekte olduğunun bir göstergesi gibidir.

Sonuç

Günümüzde erdemler olarak ifade edebileceğimiz değerler, insanlığın mutluluk ve beraberliğinin en önemli yapı taşları olarak kendisini göstermektedir. Bu değerler bütün insanlığın ortak sahiplikleri olarak ortada durmaktadır. Milletler topluluğunun bütün üyeleri bu ortak değerleri, bilhassa en önemlilerinin başında gelen yaşama hürriyetinin önemini yeni yetişen nesillere iletmek sorumluluğunu yerine getirmesi gerekmektedir.

Davranışlarını kendi iradesiyle bilinçli olarak seçme ve uygulama alanı bulan insan, bu alanda iki temel kavramla karşı karşıya kalmaktadır. Bunlar "Hak" ve "Hürriyet" kavramlarıdır.

Genellikle Hak ve hürriyet kavramları, genellikle aynı anlamda kullanılmalarına rağmen aslında her biri kendisine has anlam ve içeriğe sahiptir. Ancak bu iki kavram birbirlerinin tamamlayıcısı olarak da görülür. Çünkü "Hak" ile "Hürriyet" tek hukukî gerçeğin iki yönünü göstermektedir.

İnsanlık tarihinde değerlerle/erdemlerle yaşatılmasına çok büyük bir gayret gösterilmeyen temel hak ve hürriyetler bazı yazılı bildiri ve belgelerle koruma altına alınmaya çalışılmıştır. İnsan Hakları Evrensel Beyannamesi Birleşmiş Milletler'de 1948 yılında kabul edilmiş ve yaptırım gücüne sahip olan Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi de 1950 yılında imzalanarak yürürlüğe konulmuştur. Bu sözleşme ek protokollerle gelişmesini hâlâ sürdürmektedir.

Batı medeniyeti insan hakları konusunda ilerilerde olduğunu devamlı sahip olduğu “Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi” ile ortaya koymaya çalışmaktadır. Ancak yaşanan gerçekler bağlamında Avrupa milletler topluluğunun çifte standarda sahip olduğunu söylemek yaşanan çok acı Bosna tecrübesinden sonra çok sert olmasa gerektir.

Bu çalışmamızda, toplumları ayakta tutan değerlerin önemini vurgularken bu değerlerin yeni nesillere ulaştırılması da çok önemlidir. Bu hususta, insanlık tarihinin değerler arka planı çok güçlü verilere sahiptir. Bu değerler ilkçağ filozoflarından Sokrates başta olmak üzere İslâm Filozoflarından Kindî, Fârabi, İbn Sîna ve günümüz düşünürlerine kadar gerekli ilgiyi görmüş ve mutluluğun kaynağı olarak ifade edilmiştir. İnsanlık bu değerleri içselleştirerek ve yeni nesillere ulaştırarak bir arada yaşamayı gerçekleştirebilecektir.

Bir arada mutlu bir şekilde yaşamının sonucu olarak, temel hak ve hürriyetlerin kullanımı beş zarurî değer olarak ifade edilen hususları mükemmel bir şekilde güvence altına alacaktır. İnsanlık tarih boyunca bu değerlerin korunmasına kendisini adanmıştır:

- Canı koruma,
- Malı koruma
- Akli koruma
- Nesli koruma
- Dini koruma.

İnsanlığın temel hak ve hürriyetlere saygılı ve uygulamada koruyucu olmalarını ummak istiyoruz. Bu vesileyle evrensel değerlerin/erdemlerin birey ve toplum bazında bütün insanlığın vazgeçilmezleri olması her zaman mümkün olabilecek bir gerçeklik olarak varlığını sürdürmektedir. 1992-1995 te Bosna’da yaşananların tekrarlamaması, halen Irak’ta, Suriye’de ve dünyanın bir çok yerinde süren acı tecrübelerin yaşanmaması insanlık hafızasında güzel izler bırakacaktır.

Daha yaşanabilir ve daha mutlu bir insanlık temennileriyle Yunus Emre’nin şu mısralarını hatırlayalım:

**Ben gelmedim davi için,
Benim işim sevgi için,
Dostun evi gönüllerdir.
Gönüller yapmaya geldim.**

KAYNAKÇA

Kur’an-ı Kerîm. (1993). Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

Mu’cemu’l-Vasît. (2004). Kahire: Mektebetü’ş-Şüruru’d-Devliyye.

Aristoteles. (2009). *Nikomakhos’a Etik*. Ankara: BilgeSuYayıncılık.

-
- Bolay, S. H. (2013). *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*. Ankara: Nobel Akademik Yayıncılık Eğitim Danışmanlık Tic.Ltd. Şti.
- Cevizci, A. (2010). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Çağrı, M. (1988, C.1). Adalet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 341-343.
- Çağrı, M. (2000, C.21). İffet. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 506-507.
- Çağrı, M. (2010, C.38). Şecaat. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 402-403.
- Göz, K. (2006). *İslâm'da ve Milletlerarası Belgelerde Hürriyetler*. İstanbul: Aysu Ofset.
- Harman, Ö. F. (1994, C.9). Din ve Vicdan Hürriyeti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 320-322.
- İzzetbegoviç, A. (2004). *Doğu ve Batı Arasında İslâm*. İstanbul: Nehir Yayınları.
- Kılıç, R. (1996). Olgu ve Değer Problemi. *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 355-402.
- Kınalızâde, A. (Tarihsiz). *Ahlâk-ı Âlâî*. İstanbul: Tercüman 1001 Temel Eser.
- Kindî. (1994). *Tarifler Üzerine Risaleler*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Kutluer, İ. (1994, C.10). Düşünme. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 53-57.
- Mutluel, O. (2012, Özel sayı 12). İslâm Düşüncesinde Ahlâkî Bir Kavram Olarak Ortayol. *Abant İzzet Baysal Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, s. 239-253.
- Platon. (1975). *Devlet*. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Saruhan, M. S. (2012). Ahlâk ve Erdemin İnşası. M. S. Saruhan içinde, *İslâm Felsefesi Tarihi* (s. 328-359). Ankara: Grafiker Yayınları.
- Şafak, A. (1977). *İslâm Arazi Hukuku ve Tatbikatı*. İstanbul: Türdav Yayıncılık.
- Topaloğlu, B. (1994, C.9). Din ve Vicdan Hürriyeti. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, s. 322-325.
- Ülken, H. Z. (2001). *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları.

lken, H. Z. (2002). *Ahlâk*. İstanbul: lken Yayınları.

SELEFİLİK VE ŞİİLİK ARASINDA KALAN İSLAM DÜŞÜNCESİ

PROF. DR. SİDDİK KORKMAZ

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Mezhepleri Tarihi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

skorkmaztr@gmail.com

ISLAMIC THOUGHT BETWEEN SALAFISM AND SHIISM

Islamic thought takes its root from divine revelation as a universal, over the time and space in its core. Human mind develops this thought with inspiration from divine revelation and comments it again for needs of age. Principles of religion that related with aim of Islam that guaranty of religion, mind, generations, property and life (makâsed al-Sherîah) in the field of law, morality, politic and economy are can be updated. They save its life with these new comments in another say.

Both of Salafism or Shiism ignore and recon without universality of Islam that they take as a basis one of them imitation of culture of Arab and the other culture of Persian. But the Islam is a religion has a character over the cultures and it comes to all humankind as a last call or invitation. We will focus some of extremisms of Salafi and Shii thought or sect and will try to indicate balance of Islamic equilibrium as a conclusion in this study.

Key Words: Islamic Thought, Salafism, Shiism and their Theory and Practice.

1.GİRİŞ

İslam Düşüncesi özü itibariyle kökenini vahiyden alan evrensel, zaman ve mekân üstü bir niteliğe sahiptir. Bu düşünceyi insan aklı vahiyden ilham alarak geliştirir ve çağın ihtiyaçlarına göre yeniden yorumlar. Böylece dinin hedefleri dediğimiz (makâsıdu'ş-Şerîa) din, akıl, nesil, mal ve can emniyeti temelindeki hukuk, ahlak, siyaset ve ekonomi alanındaki ilkeler güncelleşmiş, başka bir ifade ile canlılığı korunmuş olur.

Seleflilik bu ilkelerin evrenselliğini ısrarla reddedip tarihin belli bir kesitinin tekrarını ileri sürerken belli bir toplumun, tarihin belli bir kesitindeki kültürünü din olarak dayatma peşindedir. Bu hedefini gerçekleştirirken tekfir silahını kullanıp kendisi gibi düşünmeyenleri kâfir ilan etmektedir. Bu bakış açısının tam karşısında yer alan Şiî düşünce ise, aynı silahı, imamet fikrine dayanak, on iki imam, ya da velayet-i fakih temeli üzerinde bu anlayışı benimsemeyenleri tekfir şeklinde kullanmaktadır. Yani Seleflilik ve Şiîlik, İslam'ın evrenselliğini göz ardı ederek, birisi Arap kültürünün, diğeri de Fars kültürünün taklidini esas almaktadır.

Günümüz Ortadoğu'sunda sürüp gitmekte olan savaşları ve mezhep

kavgalarını dehşetle takip etmekteyiz. Acaba bu yaşananların ne kadarı İslam Dini ile özdeşleştirilebilir? Görünenin ötesinde, mezhebî unsurlar kullanılarak yapılan savaşların ekonomi, siyaset ve iktidar paylaşımlarının ürünü olduğu açıktır. Konunun bu yönü başka çalışmalara havale edilerek burada Seleflik'ten başlamak suretiyle, Şiîlik ve İslam düşüncesinin temel karakteristikleri üzerinde durulacaktır.

2. SELEFİLİK

Bir anlayış biçimi olarak Selefliğin kökeni tarihte Hâricîler olarak bildiğimiz, kendileri gibi düşünmeyenleri Müslüman olarak kabul etmeyenler hareketine kadar dayanır. Selefî düşüncenin özünü; hayatın güncellenmemesi, bilginin geliştirilmemesi, kültürün inşasına karşı duruş, değişimin reddi ve taklidin esas alınması gibi hususlardan oluşturmaktadır. Kendisini din içinde tanımlayan her düşünce gibi bu yapının da dine dayalı referansları bulunmakta, savunduğu her düşünceyi âyet metinleri veya hadis rivâyetleri ile desteklemektedir. Bu anlayışın da kendine özgü bir teorisi ve bu teoriden yola çıkarak ortaya konulan pratikleri vardır. Söz konusu teori ve pratikleri aşağıdaki şekilde sıralamak mümkündür.

2. a. Teorik Olarak

Selefî zihniyete göre din, metne tabi olmaktır ve bu sebeple zâhirî bir karakter arz eder. Metin ile kast edilenler çoğu zaman Hz. Peygamber'e izafe edilen Hadîs-i Şerîf rivayetleridir. Bu rivayetlerin en doğru yorumcusu olarak İbn Teymiyye, İbn Kayyım el-Cevzî ve Muhammed b. Abdulvehhâb gibi isimler öne çıkmaktadır. Bu şahısların otoritesi çoğu zaman Kur'ân'ın otoritesinden daha yüksektir.

Seleflik, Hadis eksenli bir anlayış olduğu için, doğrudan Kur'ân'ın tahrif edildiği iddialarını kabul etmez. Bununla birlikte nâsih-mensûh anlayışı üzerinden "recm konusunda bir âyet var idi, ancak onu keçi yedi" gibi rivayetlere değer verir. Günümüzde mushaf konusu tartışma meselesi yapılmaz ancak hadislerin Kur'ân'a hakem olduğu görüşü yaygındır. Ehl-i Sünnet'in gulâtı olarak kabul edilebilecek olan Seleflik bir bakıma Şiîliğin özellikle Ahbârîlik ekolüne denk düşer. Her ikisi de efsane kabul edilebilecek olan zaman dışı bir din anlayışından beslenir.

Din olarak savunulan görüşlerde, aynı şekilde Hz. Peygamber'in sünneti kalkan olarak kullanılır. Sünnet, hadîs veya metin ve kitaplarına mahkûm edilir. İlke, kanun, yol ve menhec gibi anlamlara gelen, öncelikle Kur'ân, tarih kitapları ve Hz. Peygamber'in hayatının bütününden öğrenilmesi gereken Sünnet, *Kütüb-ü Sitte* veya *Kütüb-ü Tisa* olarak bilinen hadis kitaplarında bulunan rivâyetlere indirgenir.

Siyaset ve devletin yönetimi anlayışı, dinin emri gibi tanımlanarak, tek kişinin tartışılmaz egemenliği (monarşi) şeklinde yorumlanır. Bu anlayış içerisinde muhalefetin yeri yoktur. Muhalif olmak; fitne çıkarmak, mülhidlik yapmak veya isyan olarak değerlendirilir. Ulü'l-Emr'e itaat farz olarak telakki edildiğinden, devlet yöneticisinin siyasi görüşlerini eleştirmek veya itaat etmemek, cezalandırılmayı gerektiren ağır bir suç olarak görülür. Her ne kadar kişilerin kutsallaştırılması inancı bulunmasa da halife, sultan,

melik ya da emir gibi siyasî mercilerin tutum ve davranışlarını sorgulamak veya onlara muhalefet etmek mümkün değildir (Evkuran, 2015). Bu tutum hem dinî hem de siyasî alanda geçerlidir. Sonuç olarak siyasette totaliterlik, din alanında da dogmatizm ortaya çıkmaktadır. Şiflikte gelişen *takiyyecilik* kültürüne alternatif olarak *“ilm-i siyaset”* geleneği oluşmuş ve bu iki yüzlülük sebebiyle *birey* ya da *şahsiyet* bu zihniyetin egemen olduğu toplumlarda gelişmemiştir.

Selefilik bir cemaat anlayışıdır ve birey olarak yaşanması mümkün değildir. Bu yüzden kendisine itaat edilmesi gereken bir din adamının bulunduğu yerlere (*hicreler/et-tekfir ve'l-hicre*) ihtiyaç duyulur. Bireyin, şeytana karşı savunmasız kalacağı gerekçesi ile kendisine iyiliği emredecek ve kötülüğü yasaklama görevini (*el-emr bi'l-ma'rûf ve'n-nehî ani'l-münker*) yapacak kişilerle bir arada bulunmak tavsiye edilir. Bünyesinde yoğun bir şekilde tevhid ve şirk vurgusu bulundurmakta, aklın kullanımı, sorgulamak, kelimeler veya felsefe yapmak gibi akli işlevsel hale getiren ilimlere bid'at gözüyle bakılmaktadır.

Selefi düşüncede, edebiyat, felsefe, sanat, spor, müzik ve diğer bilim dalları sevilmeyiz. Burada sayılan ve sayılmayan, insan ihtiyaçları ekseninde gelişmiş olan alanlara mesafelidir. Edebiyat, sanat ve müzik gibi alanları derecelerine göre, dinden çıkmak, Allah'a ortak koşmak veya lüzumsuz, boş işle uğraşmak (*mâ lâ ya'nîhi*) şeklinde dışlanır. Bunların arasında felsefe, kelimeler ve mantık gibi alanlar özellikle Müslüman'ın akâidini bozduğu ve ifsâd ettiği gerekçesiyle tamamen reddedilir. Bireyin araştırma ve inceleme cesareti, önüne konulan devasa hadis külliyatı sebebiyle kırılır, insanın özgürlüğü ve özgüveni köreltilmiş olur.

Selefi düşüncede aile önemlidir. Ahlâk ve namus gibi kavramlar doğrudan bu kurumla ilişkilidir. Bu kurumun korunması adına, “kol kırılır, yen içinde kalır” anlayışıyla ev içinde olup bitenlerin mahiyeti sorgulanmaksızın kabullenilmesi beklenir. Bununla birlikte kadın, birey olarak değil, aile yapısının bir parçası olarak kabul edilir. Onun insan olma vasfından daha çok cinsel kimliği ön plandadır ve bir zevk aracı olarak görülür. Sistemin yapısı gereği cariyelik kurum ve hukuku yaşatılmaya çalışılır. Kadından beklenen cinsel hizmet olduğu için sosyal hayatta veya görünür alanda olması pek tasvip edilmez. Ahlak gibi temel bir kavramın cinsellikle sınırlandırılması önemli ölçüde Selefi zihniyetle ilişkilidir denilebilir.

Selefi anlayışın yapısı gereği Tasavvufî oluşumlara karşı son derece mesafelidir. Sufi düşüncenin kurucu isimleri olan İbn Arabî, Mevlânâ ve Abdulkadir Geylânî gibi isimlere Müslüman gözüyle dahi bakılmaz. Bu anlayışın sahiplerine özellikle tasavvufî ilişkisi olan kişinin kendisinin de Müslüman olduğunu kabul ettirmesi oldukça güçtür. Bu çevrelerde Sûfilik yerine zâhitlik özendirilir. Bu sebeple birçok Selefinin aslında iyi bir zahit olduğunu söylemek mümkündür.

Selefi düşünce sistemi, hayatın değişimini Hz. Peygamber döneminde yaşanmış olan ideal kesite (Asr-ı Saâdet) bir ihanet olarak algıladığı için güncel hayatın gereği olan kuram ve kurumlara mesafeli durmaktadır. Bu

gerekçelerle günümüz dünyasından yürürlükte olan ekonomi alanında yeni ve evrensel bir model geliştirdiği söylenemez. Zihniyetin sistemi değişimi reddettiği için zekât ve sadaka gibi alanlarda, zamanın gereği olan miktar ölçülerine mesafeli durmakta veya bunların sadece altın, gümüş, arpa veya buğday gibi ölçüler üzerinden yapılmasını önemsemektedir.

Seleflik düşüncesinin mensubu olan Müslümanların samimiyeti, çoğu zaman inanmışlığın ve adanmışlığın timsali durumundadır. Öyle ki, bu insanların Allah yoluna mallarını ve canlarını çekinmeden verdiklerine de şahit olmak mümkündür. Ancak çoğu zaman bu tutumların sonucu Müslümanlardan daha çok onların düşmanlarının işine yaramaktadır. Selefi kafa yapısı veya değerler dizisi ile devlet, medeniyet ya da kültür inşa etmenin imkânı yoktur. Bu teorilerin pratiğini de aşağıdaki gibi özetlemek mümkündür.

2. b. Pratik Olarak

Tarihi tecrübesi açısından bakıldığında Selefler kendilerine muhalif olan kesimlere yaşama hakkı tanımamıştır. Emevîler döneminde yaşanan Haricî ayaklanmaları ve isyanlarda özellikle muhaliflerine karşı benimsenen yöntem bu anlayışın en açık örneklerindedir. Kendilerine dâhil olmayan kesimlerin kadınları, çocukları veya yaşlılarının malları, canları, namusları ve sahip oldukları her şeyin helal olduğu şeklindeki görüşleri bilinmektedir. Bu kesimlerin, kendilerinden olmayan kesimlere karşı uyguladıkları yöntemler tarih kitaplarında kayıtlıdır. Osmanlı'nın son döneminde Hicaz bölgesinde başlayan Suud Ailesi'nin, Abdulvehhâb ailesinden aldığı destekle gerçekleştirdikleri isyan sırasında Mekke, Medine ve Riyad gibi şehirlerde yaşayan Müslümanlara, müşriklik ithamıyla yaptıkları katliamlar meşhurdur. Bunlara ilaveten Selefi düşüncenin en büyük hasmı Şîi düşünce olduğu için, 1802 tarihindeki Ğadîr-i Hum kutlama törenlerindeki Kerbelâ'ya yaptıkları baskın ve iki binden fazla Şîiyi öldürdükleri katliam bilinmektedir. Aynı şekilde 1979 yılında yaşanan Kabe baskınında, iki ilâ beş bin kişinin ölümü ile sonuçlanan ayaklanmada, yine kendi öğretileri içinde yetmiş bulunan Cuheyman el-Uteybî ve taraftarlarına karşı uyguladıkları katliam da tarihte yerini almıştır (Büyükkara, 2004). Günümüze gelindiğinde, cepheye yaşananlar belki savaşın kendi mantığı içinde izah edilebilir ama IŞİD (Irak Şam İslam Devleti) tarafından kontrol altında tutulan şehirlerdeki, yüzünü peçe ile örtmediği için idam edilen tesettürlü kadından başlayıp, batı müziği dinlediği için idam edilen on beş yaşındaki çocuğa kadar, kan donduran örneklerle maalesef şahit olunmaktadır.

Selefler, bid'at veya şirk olarak ilan ettikleri kimi uygulamalara şekilsel anlayışının gereği olarak gösterilebilecek en sert tepkiyi göstermektedirler. Selefi düşüncede türbelerin kutsallaştırılmasına şiddetle karşı çıkılır ve bu gelenek şirk olarak kabul edilir. Özellikle Şîiliğe tepki olarak oluşan bu anlayış sebebiyle sahabe mezar veya türbeleri de yerle bir edilmiştir. Bunlara ilaveten kabir ziyaretleri, mezarlara türbe yaptırma, nazarlık, takı ya da muska takma, sigara içme, telli veya nefesli aletlerle yapılan musiki dinleme gibi eylemler de dinen sakıncalı görülen hususlardandır. Selefler, Mekke,

Medîne ve diğeri şehirlerdeki Sahabe mezarlarını yok etmişler, bu şahısların kabirlerinin bulunduğu yerlerin gezilip görülmesini yasaklamışlar veya sınırlandırmışlardır. Zahirî şekilcilik sanat ve edebiyatın gelişmesini engel teşkil ettiğinden, bu zihniyetin egemen olduğu coğrafyalarda mimari ve estetik son derece ruhsuz, kuru, kaba ve zevksizdir. Temel metinlerde açık ve sarıh bir delil bulunmamasına karşın sigara içmenin haram olduğuna dair onlarca delil ihdas etmişlerdir. Ayrıca Selefi zihniyetin egemen olduğu coğrafyalardan, dinlemeye değer bir saz veya ses sanatçının varlığına şahit olmak mümkün değildir.

Selefi zihniyet açısından dönemin imamına bey'at etmemek cahiliye ölümü üzerine ölmek demektir. Muhtemelen bu gerekçeyle, IŞİD lideri olan Ebû Bekir el-Bağdâdî bütün İslâmî hareketleri kendisine bey'at etmeye çağırılmış, bu çağrıya olumlu cevap vermeyenlere karşı cihat edeceğini ilan etmiştir. Aralarında Recep Tayyip Erdoğan'ın da bulunduğu İslam ülkeleri liderlerini tekfir ettiği basına yansımıştır.

Selefi zihniyet teorisinde olduğu gibi pratiğinde de aileyi önemser, ancak kadını birey değil, bir zevk aracı olarak görür. Sistemi gereği cariyelik hukukunu yaşatmaya çalışır. Günümüzde Selefliliğin en genel şekliyle Cihâdî Seleflilik ve Siyasî/İlmî Seleflilik şeklinde çeşitlere ayrıldığından söz edilmektedir. (İslam coğrafyasında yaşanan savaşların haklı gerekçeleri paranteze alınarak) Cihâdın bir özelliği de ganimet olarak cariyeye elde etme imkânını bünyesinde barındırmasıdır. Şüphesiz her mücahidin cariyeye peşinde koştuğunu ileri sürmek de büyük bir bühtan olur. Ancak bu anlayışın karşı cins hakkında en iyi tezahür ettiği alanlardan birisinin de savaş ortamları olduğu malumdur. Bu sebeple Irak ve Suriye'deki savaşta Selefi zihniyete sahip tarafların eline düşen kadınların alınıp satıldığına şahit olunmuştur.

Günümüz dünyasında egemen olan sistemin kapitalizm olduğu bilinmektedir. Her ne kadar Doğu Bloğu diye bilinen Rusya, Çin ve Kuzey Kore gibi ülkeler kendilerini antikapitalist olarak tanımlasalar da hem uluslar arası ilişkilerinde hem de kendi toplumlarında egemenliklerini ekonomi üzerinden sürdürmektedirler. Selefi düşünce sisteminin bu realite karşısında, dua etmek, bireysel zekât ve sadakayı teşvik etmek veya paralarını özellikle kapitalist olarak bilinen ABD bankalarına yatırmaktan başka ürettikleri bir çözüm yolu bulunmamaktadır. Ekonomi alanında, sadece Selefi zihniyetin egemen olduğu toplumlarda değil, İslam coğrafyasının genelinde alternatif bir sistemin geliştirildiğine şahit olmak pek mümkün değildir. Yapılan bazı teşebbüslerin ise ekonomi konusundaki insanlığın bilgi birikiminin üzerine inşa edildiğini değil, hayatın ve evrensel kültürün göz ardı edilerek, hamasi duygularla başlayan ve sonu hüsrarla biten girişimler olduğu görülmektedir.

Selefi düşünceyi bir Arap muhafazakârlığı ya da Muhammedizm kılıfına sarılmış Arabizm olarak görmek mümkündür. Bunun karşısında ise aşağıda kendisinden söz edeceğimiz ve kökeni Sâsânî muhafazakârlığına dayanan Ehl-i Beytçilik kılıfına sarılmış İranizm olarak tanımlanabilecek Şii düşünce yer almaktadır.

3. ŞİİLİK

Bir anlayış olarak Şiîliğin kökeni, tarihte Gulât (aşırılar) olarak bilinen ve kendilerinde ulûhiyet veya nübüvvet gibi özelliklerin bulunduğunu savunan hareketlerin ortaya çıktığı Hicrî birinci asrın sonlarına kadar uzanır. Bu düşüncenin mensubu olan hareketler de kendilerinden olmayan Müslümanlara mesafeli durmuşlar, onlarla savaşmışlar, kendilerinin daha doğru yolda olduklarını ispat etmek üzere kendilerinde özel bir vahiy, özel bir kitap (Kur'ân) veya bilginin olduğunu savunmuşlardır. Bu düşüncenin özünü, ilahî bilginin belli şahıslar üzerinden devam ettirmek adı altında, tekele almak, bu aracı kullanarak, insanların özgürlüğünü ve iradesini denetim altında tutmak oluşturmaktadır. Kendisini din içinde tanımlayan her düşünce gibi bu yapının da dine dayalı referansları bulunmakta, savunduğu her düşünceyi âyet metinleri veya kendine özgü hadis rivâyetleri ile süslemektedir. Bu anlayışın da aşağıda ele alacağımız, kendine ait bir teorisi ve bu teoriden yola çıkarak ortaya koyduğu pratikleri bulunmaktadır.

3. a. Teorik Olarak

Şiî zihniyetin özüne göre din, kutsal bir şahsa/shâhıslara tabi olmaktadır. Kutsal şahıslarla kast edilen çoğu zaman Hz. Peygamber'in kızı olan Hz. Fâtıma aracılığıyla Hz. Ali'nin soyundan gelen ve peygamberlik görevini devam ettirdiğini îmâ ettikleri (ileri sürdükleri) kişilerdir. Soya mensup olma fikri çok güçlü olduğundan şeriflik/seytitlik veya imamet gibi kavramlar bu çevrelerde son derece önemlidir. Özellikle İmâmiyye Şiîliğinde bu anlayış günümüzde "velâyet-i fakih"e dönüştürülmüştür. "Makâm-ı Velâyet-i Fakih, makâm-ı peygamberest" (Gâip olan on ikinci imamın temsilcisi olan fakihin yeri, Hz. Peygamber'in yeridir.) sözü, günümüz İran'ında çok yaygın bir slogandır. Ayrıca on ikinci imamın elan sağ ve gökyüzünde yaşadığının kabul edilmesi şeklindeki yapısıyla Şiîlik irrasyonel ve dogmatik bir karakter arz eder.

Şiîliğin temel hadis kaynaklarında, Kur'ân-ı Kerîm hakkında, "Hz. Ali veya Hz. Fatıma'nın elinde, şimdi Müslümanların elinde olandan daha büyük bir Kur'ân var idi ve mashafta Hz. Ali'nin imameti açıkça yazılı idi" gibi iddialar yer almaktadır (Korkmaz, 2015). Günümüzde mushaf konusu tartışılmaz ancak Kur'ân'ın en sahih yorumunun imamlar tarafından, dolayısıyla da din büyükleri tarafından yapılacağı anlayışı yaygındır.

Şiî düşüncede Ehl-i Beyt'in yoluna tabi olma sloganı kalkan olarak kullanılır. Orijinali itibarıyla Hz. Peygamber'in aile halkı anlamına gelen kavram, zamanla on iki kişiye hasredilmiştir. Ehl-i Beyt adına geliştirilen teori, mezhebin önde gelen adamlarına (Sefirler, Âyetullahlar, Hucetülislam veya Ahundlar) mahkûm ya da emanet edilir. Bu teoriyi savunmak üzere kelam ve hadis kitaplarından oluşan bir edebiyat oluşturulmuştur.

Siyaset, adaletin temini adı altında monarşi olarak algılanır. Bu anlayışın içinde muhalefetin yeri yoktur. Dînî merciin onaylamadığı bir kararın yürürlüğe girmesi mümkün değildir. Böylece, beşeri sistem tarafından geliştirilen kararlar dinî içeriğe büründürülmüş olur.

Şiîlik de Selefilik gibi bir cemaat mezhebidir ve bireysel olarak ya-

şanması oldukça zordur. Bu yüzden bir din adamına (taklit mercii) itaat etmeyi gerekli görür. Kişinin (avamın) kendi başına dinî kararlar alması ve uygulaması mümkün değildir. Bu mezhebe göre bir imama bey'at etmeden ölmek, cahiliye ölümü üzerine ölmek demektir.

Şiilik, edebiyat, sanat, felsefe ve bilime kısmen açıktır. Edebiyat ile kast edilen çoğu zaman Hz. Hüseyin'in şehit edilmesine ağlamak, onun acısını yeniden yaşamak ve bu çerçevede ağıtlara malzeme olacak şiirler yazmaktır. Mezhep, bâtinî karakterli olduğu için, içsel duyguların dışa vurumu olan minyatür, dokumacılık, resim ve müzik gelişmiştir. Mezhebin tarihi geçmişinde, Sâsânî kültürü ve Mu'tezile geleneği bulunduğu için felsefe de gelişmiş durumdadır. Selefliğe muhalif olma realitesi de bu geleneği beslemeye devam etmektedir.

İslam Dini'nin temel değerlerinden olması sebebiyle bu mezhep de aileyi önemser. Bununla beraber tıpkı muhalifi olan Selefler gibi kadını birey olarak değil, ailenin bir parçası veya zevk aracı olarak görür. Mezhepsel sistem içerisinde kendine yer bulan *muta nikâhı* sistemi yaşatılmaktadır. Sünnî toplumlarla uyum konusunda ciddi engel olan bu yapı, mezhebin egemen olduğu toplumlarda da özellikle sahtekâr din adamları tarafından ciddi bir istismar kurumu olarak kullanılmaktadır.

Yapısı gereği Şiilik, tasavvuf düşüncesine son derece yakındır. Bâtinî metot ve kişilerin kutsallaştırılması son derece makul ve makbuldür. Ancak, bir ipte iki cambaz oynamaz, anlayışı gereği, sufi oluşumlara ve tarikatlara Şiî devlet son derece mesafelidir. Şeyhlerin şefaati yerine, imamların şefaatiyle bir Şiî'nin âhirette kurtuluşa ereceğine inanılır.

Şiî düşünce sistemi de Selefi yapı gibi hayatın gereği olan kurum ve kuramlara çoğunlukla mesafeli durmaktadır. Günümüz dünyasında yürürlükte olan evrensel kültürle ilişki sorunu vardır. Mezhebin sistemi önce bir kurgu sonra da tepki ve nefret söylemi üzerine inşa edildiği için, Ehl-i Sünnet dünya ile (takiyye kültürü hariç) uyum sağlaması oldukça zordur.

Şiilik hayatın doğal akışında bulunan değişimi reddetmesi sebebiyle zekât ve sadaka gibi alanlarda güncel bir ekonomi sistemi geliştirememiştir. Mezhebin yaygın olduğu ülke ve bölgelerde halkın parası vakıflar aracılığıyla din adamlarının kullanımına tahsis edilmiştir. Fakihler veya vekilleri için *humus* adı altında toplanan vergilerle toplumu ekonomik gelişmeden geri koymaktadırlar. Ayrıca bu yolla kayıt dışı bir ekonomi yaratıp, denetim ve gözetimden uzak olarak mensubu buldukları toplumların gelişmesini de engellemektedirler.

Seleflik gibi Şiiliğin de muhalif düşünceye tahammülü yoktur. Bu tutum hem dinî hem de siyasî alanda geçerlidir. Söz konusu yapı, siyasette totaliterlik (velayet-i fakih), din alanında da dogmatizmi doğurmaktadır. Mesela bu sebeple İran devletinin anayasasında devletin resmi mezhebinin Caferilik olduğu yer almaktadır. Bunun anlamı açık olarak öteki mezheplere mesafeli durulacağı ve onlara iyi gözle bakılmayacağıdır.

Taklit mercii adı altında oluşturulan kurum veya gelenek sebebiyle

bireylerin özgürlük, araştırma, inceleme özelliklerinin önüne geçilmiş kişilik ve kimliklerinin oluşmasına engel olunmuştur. Buna ilaveten Hıristiyanlığın kilise otoritesine benzer bir otorite makamı icat edilerek bireyin cesaret ve girişimi engellenmiş, kör taklitçilik özendirilmiştir.

Ezana yapılan “*eşhedü enne Aliyyen veliyullah*” ve “*hayye alâ hayri'l-amel*” gibi eklemelerle, Müslümanlar arasında bir sembol olan ezanı bir azınlığın çağrısına dönüştürmüşlerdir. Ümmetin birliği veya vahdet gibi Müslümanların birlikte hareket etmesini teşvik eden sloganlar kullanılmış, ancak bu çağrılar kendi anlayışından başka bir adrese yönelmediği gibi müsamahakâr da olmamıştır. Teorisini kısmen özetlemiş olduğumuz Şiîliğin pratiği de bazı sorunlar taşımaktadır. Geneli itibarıyla insan fitratını esas almayan sınırlı ve kısıtlı düşüncenin pratiği de aşağıda yer aldığı gibi, sıkıntılı ve kasvetli bir görünüm arz etmektedir.

3. b. Pratik Olarak

Şiî düşünce, eski Fars kültüründeki yöneticilerin ilah olarak kabul edildiği anlayışa dayandığı için, bu düşünceye karşı olanları Yezid'in takipçileri olmakla itham eder. Bu bakış açısının altında güncel anlamda toplumu denetim altında tutan imam veya din adamına bey'at kültürünün yattığını söylemek mümkündür. Buna ilaveten “*devrin imamına bey'at etmeden ölen cahiliye ölümü üzerine ölür*” anlayışı egemendir. Mezhep, imamet teorisi üzerine kurulu olduğu için bir imama bağlı olmayan Müslüman'a İslam Dini'ne mensup bir kimse gözüyle bakılmaz.

Mezhep, insanların kutsallaştırılması sistemi üzerine kurulu olduğu için yaşayan veya ölen kişilere itibar ve onlardan medet umma anlayışı pek yüksektir. Bu gerekçe sebebiyle bu mezhebin yaygın olduğu bölgelerde türbecilik çok yaygındır. “İran, iran/türbeler mamur/camiler viran” sözü darbı mesel haline gelmiştir.

Takiyyecilik kültürü sebebiyle güven ve emniyet duygusu bu zihniyetin egemen olduğu toplumlarda gelişmemiştir. Çünkü karşınızdaki insanın, nerede, ne şekilde ve nasıl davranacağını kestirmeniz mümkün değildir. Güvenin olmadığı yerde de medeniyet, ilim veya kültürün gelişmesini beklemek zordur.

Avam ve havas ayrımı yapılarak insanlar kategorize edilmiş böylece bir kısmı sözde âlimlik (Âyetullah, Hüccetullah, müctehit vb.) adı altında seçkinliğe diğer bir kısmı da zorunlu olarak cehalete itilmiştir.

Türbe ve kabir ziyaretleri, Kerbelâ matemi, Ğadîr-i Hum bayramı ve diğer merasim günlerinde okunan dualar sebebiyle din insanı normallikten çıkararak tam bir afyona dönüşmüş yapı haline gelmektedir. Bu yer ve günlerde okunan mersiye veya şiirlerde yas kültürü yüceltilmekte, acı bayraklaştırılmakta ve Müslümanlar arasına kin ve nefret tohumları saçılmaktadır.

Şiî düşünceye mensup olan otoriteler tarihte çoğunlukla muhaliflerine yaşama hakkı tanımamışlardır. İsmâîlî Şiîliğin sembol ismi olan Hasan Sabbah ve kurmuş olduğu devlet, dünya siyaset tarihine suikast (Haşşâşîn/Assasinate) kavramını ve fedailer hareketini hediye etmiştir.

Başta Selçuklu veziri olan Nizamülmülk'e düzenledikleri olmak üzere birçok devlet adamını katletmişlerdir.

Safavilerin İran coğrafyasını ele geçirdikten sonra bölgenin Sünnî halkından, mezhebinden dönmeyenlere karşı uygulamış olduğu katliam, sürgün ve işkencelerin haddi hesabı bulunmamaktadır. Mesela Şah İsmail 1500 yılında Gürcistan bölgesinde, Şirvan hükümdarı ve adamlarını öldürerek kafataslarından piramit yapmış, 1509'da kendisine teslim edilen Bağdat şehrinde, başta Ebû Hanife ve Abdulkadir Geylanî olmak üzere birçok Sünnî şahsiyetin türbelerini tahrip etmiş ve şehir ahalisinden birçoğunu katletmiştir. İsfahan, Fars, Yezd, Kirman, Rüstemdâr ve benzeri daha önceden Sünnî olan şehirlerde yirmi binden fazla kimseyi öldürmüştür. Tabs şehrinde yedi bin kişiyi, Tebriz'de dört bin kişiyi, Şiraz ve Kazerun'da otuz bin kişiyi vahşice ortadan kaldırmıştır (Çelenk, 2013). Bütün bu eziyet ve katliamların sonucu asırların Ehl-i Sunnet olan koskoca İran coğrafyasının zorla Şiîleştirilmesi olarak neticelenmiştir.

İmâmiyye Şiîliğinin resmi mezhep olarak kabul edildiği İran, günümüz Suriye olaylarında kendi halkından yarım milyona yakın insanı Rusya ile işbirliği halinde katleden Esed Rejiminin yanında yer almaktan çekinmemiştir. İran'ın bu tutumu yakın geçmişte de farklı olmamıştır. Baba Esed'in 1980 yılında sivil halktan oluşan on beş bin kişiyi ağır silahlarla kuşatıp topa tutarak öldürdüğü Hama olaylarına İran'dan veya o günkü dinî lideri olan Humeynî'den bir tek muhalif ses çıkmamıştır. Şiîliğin pratiğinde yer alan bu Sünnî düşmanlığı, ümmetçilik, Müslümanların kardeşliği gibi teorileri anlamsız ve zeminsiz hale getirmektedir.

Her ne kadar hem tarihî örnekler hem de günümüzde çizilen resim pek iç açıcı olmasa da, Selefilik ve Şiîliğin her ikisi de İslam kültürü içinde ve Müslümanlar arasında teşekkül etmiş ve yayılmıştır. Bu kristalleşmenin arkasında, hem oluşum hem de sürekliliklerinde yabancı unsurların veya gayri Müslimlerin yabana atılmayacak ciddi katkıları bulunmaktadır. Her iki akımda savrulmayı ve aşırılığı temsil eden, itidalden uzaklaşarak nefret söylemiyle beslenen oluşumlardır. Bunların cenderesine düşmeden, kökünü gelenekten alan bir başka yol daha bulunmaktadır ki o da İslam düşüncesinin mutedil yorumudur. Bu yorumu en sahih şekliyle Müslüman âlimler, aydınlar ve kanaat önderleri elde edeceklerdir. Aşağıda bizim temel prensiplerini tespit etmeye çalıştığımız İslam düşüncesi günceldir ve değişikendir. Bizim gayretimiz sadece temel özelliklerini tespit etme çabasından ibarettir.

4. İSLAM DÜŞÜNCESİ

İslam düşüncesini ortaya koymanın ciddi zorlukları vardır. Bunların başında İslam ve Müslüman'ı birbirinden ayırmak gibi bir ihtiyaç bulunmaktadır. İslam, kıyamete kadar bâkî evrensel ilkeler bütünüdür. Müslüman ise her dönemde zamanın ve şartların ihtiyacına göre bu ilkelerden anlayış üreten kişidir. İslam düşüncesinin dayandığı vazgeçilmez bazı kaynakları bulunmaktadır. *Kur'ân-ı Kerîm* bu kaynakların birincisidir. Bundan sonra, sahilik şartını taşımakla birlikte Hz. Peygamber'in *sünneti* (hayat tecrübesi) ikinci sırada yer almaktadır. Üçüncü sırada ise bin dört yüz yıllık tecrübeden

istifade etmekle birlikte *akıl* gelmektedir.

İslam düşüncesini tek başına bir mezhep temsil edemeyeceği gibi Kelam, Felsefe, Fıkıh, Tefsir, Hadis veya Tasavvuf gibi ilmî meslekler de tek başına yeterli değildir. Her mesleğin İslam düşüncesinde bir payı ve katkısı vardır ancak sadece kendisinden ibaret olduğunu ileri sürme hak, yetki veya yeterliliği yoktur.

İslam düşüncesi ilâhî kaynaklı ancak insan yorumundan oluşan bir düşünce sistemidir. Bu sebeple insanın her iki dünyadaki huzuru, barışı ve mutluluğunu esas alır. Aşırılıkları tasvip etmediği için itidali ve dengeyi gözetir. İnsanlığa getirdiği evrensel ilkelerin temsilcisi olarak da Müslümanları “en hayırlı ümmet” olarak tanımlar. Hz. Peygamber ve ashabı kendi dönemi ve şartları altında bunu teori ve pratik olarak en güzel şekliyle temsil etmişlerdir. Onların bıraktığı mirastan yola çıkarak aşağıdaki teorik tespitleri yapmak mümkündür.

4. a. Teorik Olarak

Her düşüncenin olduğu gibi, İslam düşüncesinin de bir teorisi vardır. Söz konusu olan din ve sahibinin de Yüce Yaratıcı olması sebebiyle bu düşüncenin ana teorisyeni dinin sahibinin bizatihi kendisidir. Din adına konuşmak bir bakıma Tanrı adına konuşmak olduğu için konu son derece hassastır. Bu sebeple Tanrı sözü ile Tanrı adına söylenen sözü mutlak manada birbirinden ayırmak gerekmektedir. Mutlak doğru Tanrıya ait olup Tanrı adına ileri sürülen görüşler aslında beşer görüşüdür. Beşere ait olması sebebiyle de eksiklik ve kusuru bünyesinde barındırmaktadır. Bu sebeple Tanrı adına konuşurken, ilk merci olarak onun kendi sözüne müracaat etmeli ve başkalarının sözlerini onun sözü ile bir tutmak gibi bir yanılığa düşmemelidir.

İslam düşüncesi açısından din, ilkeye tabi olmaktır. Ne putperestlik derecesine varacak derecede kişilerin kutsallaştırılması ne de insan gerçekliğini göz ardı eden katı metincilik bu düşünceyi temsil edebilir (İzzetbegoğlu, 1987). Allah’ın emir, yasak ve tavsiyeleri başta bireyin tercih ve tasvibiyle hedefine ulaşır. “Kalp ile tasdik” şeklinde formüleleştirilen içsel kabul olmadığı sürece dinin hedefleri gerçekleştirilmiş olmaz. Kur’ân, Sünnet ve akıl, referans kaynaklarıdır. Bu kaynaklar kanun ve ilke olarak yorumlanmalıdır. Yorumu yapan doğal olarak akıldır. Zorunlu olarak akıl kendisini yorum sürecine dâhil etmektedir. Tarih boyunca insanlığın ortaya koyduğu tecrübenin iyisi örnek, kötüsü de ibret kaynağıdır. Bu kaynaklardan elde edilen doğru bilgi veya kanaat İslam’ın görüşü olarak kabul edilmelidir.

Siyasetin esasını, şekli değil içeriği, yani; adaletin tesisi oluşturur. İslam, adaleti emreder ve zulmü yasaklar. Kur’ân-ı Kerîm’de bir kral olan Hz. Davud ve Hz. Süleyman’dan, Firavun yanında bakanlık görevi yapan Hz. Yusuf’tan örnek verildiği gibi, işlerini istişare ile yapan Hz. Peygamber’in kendisinden, hakikati tek başına yaşayan Hz. İbrahim’den, Hz. Şuayb veya Hz. Yahya gibi ümmeti veya devleti olmayan peygamberlerden de söz edilmektedir.

İslam düşüncesi açısından devlet, insanca bir arada yaşamının ara-

çıdır. Devletin varlık sebebi; müslümanların veya insanların can ve mal güvenliğini sağlamaktır. Devletin kamu hizmetlerini düzenlemeli, bireyin kendi başına yapamayacağı işleri üstlenmeli, zayıfları korumalı, güçlülerin gücünü kontrol altında tutarak, zorbalık aracına dönüşmekten alıkoymalıdır. İslam'ın zorunlu olarak önerdiği bir siyaset modeli yoktur. Sadece adaleti, barışı, toplumun düzeni ve refahını esas almalıdır. Müslümanlar bu hedeflerin gerçekleşmesi için modeller geliştirmelidir. Diktatörlüklerin oluşmasını önlemek için siyasî otoriteyi olabildiğince alt kümelere bölmeli, kurumsallaşmayı önemsemeli ve hukukun üstünlüğünü savunmalıdır.

İslam düşüncesinde ekonomi, adalet ölçüsüne göre şekillenmektedir. Para zenginler arasında dolaşan bir meta olmamalıdır. Kur'an-ı Kerim'de faiz ve tefecilik yasaklanmış fakirliğin önüne geçmek için önlemler alınması tavsiye edilmiştir. Faiz ve tefeciliğin anlamı borç almak durumunda kalan insanın istismar edilmemesidir (Fazlurrahman, 1992). Ekonomi zekât ve sadaka kültürü üzerinden gelişmiştir. Müslümanlar zor zamanlarında birbirlerinin yardımcısı olmayı geçmişte olduğu gibi günümüzde de başarmaktadırlar. Bununla birlikte maalesef evrensel ekonomik yapının parçası olmakta zorlanmakta küresel sistemi içselleştirmekte yetersiz kalmaktadırlar.

İslam düşüncesi önce Müslümanların, sonra da insanların kemal ve felahını esas almalıdır. Bu sebeple edebiyat, sanat, felsefe, bilim ve spor gibi insanın hayat kalitesini artıran unsurlar bu düşüncenin içinde bulunmalıdır. Edebiyat, sözün edebini, sanat nakışta nakkaşı, felsefe bilgi sevgisini, bilim Allah'ın kudretinin keşfini, spor da Allah'ın emanetine riayet etmeyi temsil ettiği için teşvik edilen faaliyetler cümlesindedir.

İslam düşüncesi Aileyi önemseyen için öncelikle insanların her türlü cinsel aşırılıklardan uzak durmasını ister ve onların yaratılış yani fitrat üzere yaşamalarını arzu eder. Erkek veya kadın olsun, her şeyden önce bireyin kişilik ve kimliğinin korunmasını esas alarak erkeğe ailenin kuruculuğu ve koruyuculuğu, kadına da annelik ve yetiştiricilik vasfına binaen yürütücülüğü görevini verir. Her ikisinin de istismar edilmesini, metalaştırılmasını veya nesneleştirilmesini tasvip etmez.

İslam düşüncesi canlı bir organizmadır ve çeşitli âlimler, aydınlar ve entelektüeller tarafından geliştirilmeye devam etmektedir. Bu eylem Allah'ın izni ile kıyamete kadar da devam edecektir. Tarih bir ambar gibidir. İçinde iyi ve kötü her şey yer almaktadır. İslam pür iyilik ve güzellik olduğu için bu iyiliğe mensup olan hadiseler onun tarihteki pratiğidir. Kötülükler ise kulların hataları veya günahlarıdır. Salih insanların ortaya koyduğu her türlü örneklik, aşağıda yer aldığı üzere, bu düşüncenin pratiğidir.

4. b. Pratik Olarak

İslam düşüncesinin tarihi bir tecrübesi vardır. Bu tecrübe ilk önce Hz. Peygamber'in rehberliğinde yaşanan ve *Asr-ı Saâdet* diye bilinen dönemi kapsamaktadır. Günümüzde bu döneme nasıl bakılacağı hala tartışma konusudur. Evrenselci, tarihselci, taklitçi veya seçmeci yöntemler bunlardan bazılarıdır. Haricîlerin tarih sahnesine çıkmasından itibaren mezheplerin

egemen olduğu bir İslam tarihine sahip olduğumuz için geçmişi sadece Müslümanların tarihi olarak tanımlayamıyoruz. Özellikle bu çalışmanın konusu iki mezhebin kıyaslanması olduğundan mecburen bu mezheplerin oluştuğu dönemden de öncesine gitmek durumunda kalmaktayız. Konuyu bu çerçevede ele aldığımızda kısaca aşağıdaki özelliklerin öne çıktığını görmekteyiz.

İslam düşüncesi bizzat Müslümanların arasında bulunan muhaliflerine kendi toplumu içinde yaşamasına imkân tanımıştır. Bunun en büyük kanıtı Medine’de var olan münafıklardır. Sosyal yapıyı tahrip etmedikleri sürece (Mescid-i Dırâr örneğinde olduğu gibi) Hz. Peygamber bu kesime Müslüman muamelesi yapmaya devam etmiştir. Buna ilaveten, ikinci şahısların hukukuna tecavüz etmedikleri sürece müşriklerin dahi hem Medine’de hem de Hz. Peygamber’in otoritesini kabul eden bölgelerde yaşadıkları bilinmektedir. Ayrıca Yahudi ve Hıristiyanların Medine’de Müslümanlarla birlikte yaşadıkları ve bu birlikteliğin “*Medîne Vesikası*” denilen bir anlaşma ile teminat altına alındığı çok iyi bilinmektedir.

İslam düşüncesi kültürü din olarak telakki etmediği için, kültür ve medeniyetin geliştirilmesini tavsiye eder. İyinin ve doğrunun gerçekleştirilmesi temel hedef olduğu için Bedir Savaşı esirlerine Müslümanlardan, bilmeyenlere okuma yazma öğretilmeleri şartıyla serbest bırakılmaları yolu benimsenmiştir. Bedir Savaşı’nın gerçekleşmesi arefesinde Hz. Peygamber, ordunun nereye yerleşeceği konusunda Sahabe’den gelen makul teklifi kabul etmiş, Uhut Savaşı’nda kendi görüşü şehir savunması iken yaptığı istişarenin sonucunda meydan savaşına karar vermiş, Hendek Savaşı’nda ise Selman-ı Fârisî’nin teklifi doğrultusunda hareket etmiştir. Yani Hz. Peygamber makul ve makbul olanın peşinde olmuş, atalarının gelenek ve kültürünün taklitçisi olmayı seçmemiştir.

İslam düşüncesi pratik olarak bireyin hak ve hukukunu gözetmiş, kadın veya erkek ayırt etmeksizin kölelerin dahi insan olduğunu ortaya koymuştur. Hz. Peygamber, Habeşli bir köle olan Hz. Bilal’i yanından ayırmamış ve onu baş müezzini yapmıştır. Çevresindeki insanların geçmişlerine bakmaksızın onlara saygılı davranmış onların kimlik ve kişiliklerine saygılı olmuştur.

İslam düşüncesi devletin zulüm aracına dönüşmesini tasvip etmemiş, insanı devlet için değil, devleti insan için oluşturulmuş bir kurum olarak algılamıştır. İslam’ın erken dönemi açısından şu rahatlıkla söylenebilir ki Müslümanların temel hedefi insanları öldürmek değil yaşatmak olmuştur. Hz. Peygamber ve Müslümanlar devlet denen organizasyonu bir arada yaşamamanın teminatı olarak görmüş, çoğunluğun, can ve malının korunmasını esas almışlardır. Hz. Peygamber’in yaptığı bütün savaşların birer savunma savaşı olduğu bilinmektedir. Bunun ötesinde savaş ya halka yapılan zulmü ortadan kaldırmak veya adaletin temini gerekçesiyle yapılmıştır. İslam’ın insanları zorla Müslümanlaştırmak gibi bir hedefi yoktur. Zorla Müslüman olan kimse de zaten Müslüman değil, münafık olacaktır.

İslam düşüncesi Edebiyat, Sanat, Felsefe, Bilim ve Spor’u teşvik

eder. Hz. Peygamber'in, yazmış olduğu güzel şiiri sebebiyle, "kasîde-i bânet suâd" sahibi Ka'b. b. Zühayr'e, kendi hırkasını hediye ettiği bilinmektedir. O dönemde edebiyat, sanatın en yaygın dalı olarak bilindiği için desteklenmiştir. Felsefe, bizzat Kur'ân'ın akli kullanılmayı tavsiye ettiği âyetler sebebiyle özendirilmiştir. Tarihte Yunan Felsefesi diye bilinen geleneğin en büyük şârih ve taşıyıcıları Müslümanlar olmuştur. Üstelik bu geleneği Yunan kültürünün malı olarak görmek tartışmaya açıktır. Çünkü bu miras kökeni Hind'e kadar gidebilecek insanlığın ortak mirasıdır. Ayrıca hayatı sürekli bir ceht ve gayret içinde geçen Hz. Peygamber ve ashabının yaşam biçimini doğrudan spor olarak değerlendirmek fevkalade mümkündür.

Hem günümüz hem de tarihsel tecrübe açısından İslam Tarihi'ni Ehl-i Sünnet'in tarihi olarak görmek mümkündür. Elbette öteki mezheplerin de oluşturduğu devlet ve toplumlar bulunmaktadır. Ancak ana bünyeyi Sünnetliğin oluşturduğu bilinmektedir. Özellikle siyaset teorisi açısından "zalim bir yöneticiye itaatın gerekliliği" de bu ekolün prensiplerindedir. Daha Sünnetliğin oluşmadığı dönemde bu ilkeyi Müslümanların çoğu Yezid b. Muaviye için uygulamışlar, hem onu Müslüman olarak kabul etmişler hem de ona itaat etmişlerdir. İşletilen bu prensip sayesinde binlerce müslümanın can ve mal güvenliği sağlanmıştır. Günümüze gelindiğinde zalim Müslüman yöneticilerin zulmünün önüne geçmenin yolları da geliştirilmiştir. Bu yolların daha da ileriye görülmesi mümkündür.

Müslümanların bin dört yüz yıllık tarihî tecrübelerine baktığımız zaman şunu söyleyebiliriz ki, çoğunlukla insanı esas almışlar, insana değer vermişler onun izzet ve şerefini üstün tutmanın çabası içinde olmuşlardır. Bilim, Felsefe ve Sanatı geliştirmişler ancak küresel ısınma, tabiat ve coğrafyanın tahribi, canlı veya bitki türlerinin yok edilmesi, çevrenin tahribi gibi eylemlerin faileri olmamışlardır. Belki atomun (el-cüz ellezî lâ yetecezâ) keşfini yapmış ancak ondan atom bombası yapmayı düşünmemişlerdir. Bütün canlı türlerinin yok edildiği Hiroşima ve Nagazaki gibi yerleşim birimlerini ortadan kaldırmamışlardır. İnsanları zorla kendi dinlerini kabul etmeye zorlamamış, bilakis onların din ve geleneklerine saygılı olmuşlardır. Asırlarca egemenlikleri altında tuttıkları Balkanlar, Kafkaslar veya İç Asya gibi bölgelerden çekildiklerinde oralarda yaşayan insanların din, dil ve kültürlerinin hala ayakta durması bunun en büyük kanıtlarındandır. Buna karşılık XVIII. yüzyıldan itibaren Müslüman olmayanların eliyle sömürgeciliğin girdiği Afrika, Avustralya, Yeni Zelanda, Hindistan, Güney ve Kuzey Amerika gibi kıtalarda asırlarca yaşayan kadim kültürlerden günümüze gelen kalıntılar belki birkaç müzede bulunabilmektedir.

SONUÇ

Her ikisi de mezhepçilikten beslenen Seleflilik ve Şiîliğin çektiği en belirgin alanın siyaset olduğu görülmektedir. İslam Düşüncesi açısından ele alındığında siyaset insanların bir arada yaşamalarının aracı olmaktan öte bir şey değildir. Her iki ekol de kendi egemenliğini taraftarlarına benimsetmek amacıyla dinî gerekçelere yaslanmakta sonunda, tanrı adına ama kulların hâkim olduğu pratikler ortaya koymaktadırlar. Bu bakış açısından vazgeçip

siyaseti bir toplumsal sözleşme olarak algılamak daha doğrudur.

Siyasetten kaynaklanan sorunlar bu kurumu toplumsal sözleşme olarak algıladığını iddia eden Müslüman toplumlarda da sonlanmış değildir. Maalesef Müslüman toplumlar Hz. Peygamber örneğinden yola çıkarak diktatörler üretmeye devam etmektedir. Siyasetin kontrol ettiği alanları küçük birimlere bölüp siyasilerin otoritesini daraltmak makul bir yol olarak görünmektedir. İtibarın, şahıslara değil, kurumlara yönlendirilmesi, muteber olanın *birisi* değil, *bir işin yapılmasına* dönüştürülmesi gerekmektedir.

Selefliğin, hadis merkezli din anlayışı ile birlikte katı lafızcılığından vazgeçip, insan gerçeğini göz önünde bulundurması gerekmektedir. Şiiliğin ise şahısları kutsallaştırarak oluşturmuş olduğu Bâtınlıktan ve kullandığı nefret dilinden uzaklaşması icap etmektedir. Birisi metinleri kutsallaştırırken diğeri şahısları kutsallaştırmaktadır. Bu malzemelerin her ikisi de kutsal değildir. Değer verilmesi gereken şeyler; Kur'ân, Sünnet, akıl ve bilimsel araştırmalar sonucunda elde edilen bilgilerdir.

Şii veya Hıristiyan fanatikler Mesih veya Mehdî'nin bir an önce zuhur etmesi ve ortaya çıkması için kendi arzularının gerçekleştirilmek üzere Tanrı'yı kıyamete zorlamaya çalışırken, Sünnî/Selefi fanatikler de Müslümanları tarihin belli bir kesitinde yaşama zorlamaya çalışmaktadırlar. İslam ise ne geleceğin meçhullüğü ne de geçmişin mahkûmluğu içinde değil, aksine bugünde yaşamayı öneren bir dindir.

Seleflik veya Şiilik şeklindeki savrulmalar İslam'ın ne olduğu sorusuna verilen cevapların yanlışlığından kaynaklanmaktadır. Kanaatimizce bu soruya verilmesi gereken en doğru cevap; Kur'ân, Sünnet ve akıl olmalıdır. Üçünü birbirinden ayırmaksızın elde edilen kanaat hem İslam düşüncesinin kendisi hem de bu dinin evrensel ve kıyamete kadar yaşamasının yolu olarak görünmektedir.

KAYNAKÇA

Büyükkara, M. A. (2004). *İhvan'dan Cüheyman'a Suudi Arabistan ve Vehhabilik*, İstanbul: Rağbet Yayınları.

Çelenk, M. (2013). *16. 17. Yüzyıllarda İran'da Şiiliğin Seyri*, Bursa: Emin Yayınları.

Fazlurrahman, (1992). *İslâm*, İstanbul: Selçuk Yayınları.

İzzetbegoviç, A. (1987). *Doğu ve Batı Arasında İslâm*, İstanbul: Nehir Yayınları.

Kutlu, S. (2000). *İslam Düşüncesinde İlk Gelenekçiler*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.

Korkmaz, S. (2015). *Şîa'nın Oluşumu, Hz. Ali'nin Vasîliği Düşüncesi*, II. Baskı, İstanbul: İz Yayıncılık.

Korkmaz, S. (2012). *Tarihin Tahrihi, İbn Sebe Meselesi*, II. Basım, Ankara: Araştırma Yayınları.

Evkuran, M. (2015). *Sünni Paradigmayı Anlamak*, III. Baskı, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

Onat, H. (1993). *Emevîler Devri Şîî Hareketleri ve Günümüz Şîîliği*,
Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.

**SÜNNİ KELAM SİSTEMİNİN SELEFİLİK KARŞISINDAKİ DİRENME
KAPASİTESİ**

YRD. DOÇ. DR. FARUK SANCAR

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi, Kelam Anabilim Dalı

faruksancar@hotmail.com

The Resistance Power of Sunni Kalam System Against Salafism

Abstract

Salafism is the leading political and religious problem that Islamic world has been dealing with for one and a half century. For the last fifty years, salafism gained popularity and power to set the agenda like never before. Many locations where historically Ashari and Maturidite followers dominated has already been occupied by different groups and ideologies of Salafism. This occupation necessitates us to question the power of Sunni Kalam System to resist such an invasion of Salafism.

In this paper we argue what Salafism is like, how it emerges socially and politically and the resistance capacity of the Sunni theological thought against Salafism. Thus, we try to elaborate how some sincere efforts conducted under the Ahl al-Sunnah to defend Sunni thought actually helped Salafism without knowing.

Giriş

İslam dünyasının bir buçuk asırdır karşı karşıya kaldığı en önemli siyasi ve itikadi hadiselerden biri selefilik olgusudur. Ondört asırlık süreç içerisinde bu düşünceyi benimseyen ve seslendiren çeşitli isim veya ekollerin ortaya çıktığı tarihi bir vakıadır. Bununla birlikte Selefilik, hiçbir dönemde bu oranda yayılma ve gündem belirleme gücüne ulaşmayı başaramamıştır. Yarı siyasi yarı dini bir ideoloji olan selefilik sadece kültürel olarak daha kolay yayılma imkânı bulduğu hicaz bölgesinde değil, tarihsel olarak Eşarî ve Mâturîdilerin hâkim olduğu birçok noktayı da tehdit eder hale gelmesi ve hatta bu kültür coğrafyalarının birbirinden farklı selefi grup ve ideolojiler tarafından işgal edilmiş olması, tehlikenin boyutlarını göstermesi bakımından kayda değerdir.

İslam coğrafyasındaki Müslüman nüfusun mezheplere göre oranı hakkında yapılan çeşitli araştırmalar, selefi yayılmacılığın günümüzde geldiği noktayı tanımamızı sağlayacak bir takım referanslar sunabilir. Ancak bu araştırmalarda kabaca verilen oranların daha ziyade Ehl-i Sünnet ve diğerlerinin (!) İslamî bünyede teşkil ettikleri yeri tespiti yönelik olduğunu

görüyoruz. Diğer bir ifadeyle bu oranlamalar hak ve batıl olan Müslüman kitlenin belirlenmesi amacıyla matuf bir görüntü arz etmektedir. Bu itibarla-
dır ki istatistikî olarak sunulan bu verilerin genel olarak Sünnî-Şîî denklemi
üzerinde kurulan bakış açısının mahsulü olduğunu söylemek yanlış olmayaca-
ktır. Diğer yandan da bu veriler Sünnî ve Şîî kitlenin oranının tespiti
bakımından bir dereceye kadar anlamlıysa da sünnî kitlenin kendi içerisindeki
durumunu tespit bakımından yeterince tatminkâr değildir.

Mezhepler tarihi kitaplarında ve konu hakkında yazılan eserlerde Ehl-i sünnet kelamının kurulması, inanç esaslarının Kur'an ve Sünnet'in yanı sıra akli ilkelerle temellendirilmesi, ardından Abbasiler, Selçuklular ve Osmanlılar olmak üzere İslam devletleri tarafından desteklenmesiyle mezheplerin yaklaşık olarak bugünkü halini aldığını ifade edilir. Buna göre kelimacılar, fakihler, muhaddisler, dil ve edebiyat âlimleri, kıraat imamları ve müfessirler, müteşerri sufiiler, İslamî fetihlerle meşgul mücahitler ve Müslüman ahaliden oluşan bu ana yapı büyük Ehl-i sünnet omurgasını oluşturmaktadır.

Bu büyük kütle, kendi içinde Selefiyye, Eşariyye ve Mâtürîdiyye şeklinde üç ana gövdeye ayrılmıştır. Yine bu taksime göre Selefiyye daha çok Hicaz bölgesinde yayılmışken, Eşariyye ise Mısır, Suriye, Irak ve Mağrib ülkelerinde yayılma imkânı bulmuştur. Mâtürîdiyye ise doğduğu Maveraünnehir ile Orta Asya'da ve Osmanlılar ile birlikte Anadolu ve Balkanlar'da tutunmaya çalışmıştır. Fıkıhta Hanbeli olanlar genellikle Selefiyye, Maliki-
ler'in tamamına yakın kısmı ile Şafiiler'in büyük ekseriyeti ve Hanefiler'in pek az bir kesimi Eş'ariyye, Hanefiler'in büyük kesimi Mâtürîdiyye mezhebine mensuptur. Müslümanlar içinde Ehl-i sünnet'in oranı bugün % 90'ı aşmaktadır. Buna göre günümüzde 1,5 milyar civarındaki Müslüman nüfusun 1 milyar 350-400 milyonunu Sünniler'in oluşturduğunu söylemek mümkündür.

Burada verilen oranları biraz daha detaylandıran başka bir çalışmada, sünnî grupların itikadi olarak hangi ekole tabi oldukları, mensubu buldukları fıkıh mezheplerinin sayısal oranı üzerinden tespit edilmeye çalışılmıştır. Buna göre dünya üzerinde yaşayan Müslümanların % 1-2 gibi Hanbeli olan kesimi Selefiyye taraftarı olarak varlığını sürdürürken, Hanefi olan % 53'lük büyük kitlenin çoğunluğunun Mâtürîdî mezhebine mensup olduğu söylenmiştir. Sünni Müslümanların % 13'lük kesimini oluşturan Malikiilerin tamamı, % 33'lük kesimi oluşturan Şafiilerin büyük kısmı ve yine Hanefilerin çok az bir kısmının ise Eşarî olduğu ifade edilmiştir. Bu rakamları alt alta koyduğumuzda ortaya çıkan tablo müslümanların % 1-2'lik kısmı selefi iken geriye kalan % 98'lik kesiminin Eşari veya Mâtürîdî kelam sistemine mensup olan bireylerden oluştuğudur.

Bu istatistikî veriler, esasında endişe edilecek vahim bir tablo olmadığı izlenimini doğurmaktadır. Bu sonuçların elde edildiği yıllarda -ki bu neticelerin hangi araştırma metodlarıyla elde edildiğine dair bir bilgi bulunmamaktadır- selefi yayılmacılığın tehlikeli boyutlara çıkmamış olması da muhtemeldir. Ne var ki günümüzde sadece gözlemlere dayalı olarak bir

değerlendirme yapıldığında Selefiliğin hem nicel anlamda hem de tesir olarak % 1-2'lik bir ölçüğe sığdırılmayacak kadar yayılma imkânı bulunduğunu görmekteyiz. Günümüzde Selefiliğin yayıldığı bölgelerin özellikle Irak, Suriye, Mısır gibi Eşarılığın, Balkanlar ve Orta Asya ülkeleri gibi Mâturîdî geleneğin hâkim olduğu yerler olması Sünnî kelim sisteminin sefilitik karşısındaki direnç kapasitesini sorgulamamızı zorunlu kılmaktadır. Ancak bundan önce Sefilitik ve Sünnî Kelim sistemi dediğimiz şeyin ne olduğu hakkında birkaç mülâhazada bulunmakta fayda görüyoruz.

I. Yarı Dini Yarı Siyasi Bir İdeoloji Olarak Sefilitik

Sefilitik hakkında konuşurken üzerinde durulması gereken ilk nokta onun karakteridir. Onun en önemli karakteri ise kuşkusuz tepkiselliktir. Bu özelliği, ana bünyeye dışarıdan giren her türlü yöntem, bilgi ve uygulamaya karşı gösterdiği mukavemette kendini gösterir. Tarihi süreç içerisinde sefilitiğin belirgin bir özne haline geldiği her dönemde sefilitiğin toplum veya düşünce hayatındaki değişim ve dönüşümlere karşı ciddi bir direnç sergilemesi de bu durumu desteklemektedir. Bu durum aslında bilgi sosyolojisinin genel ilkeleriyle de uyumludur. Zira bilindiği üzere hiçbir düşünce, mezhep, ideoloji ve felsefî öğreti, ortaya çıktığı sosyo-kültürel ortamdan bağımsız bir şekilde değerlendirilemez. Bir anlamda düşünceler zamanının çocuklarıdır. Bilgi sosyolojisinin bu genel prensibi, sefili zihniyetin anlaşılması için de hayati bir öneme sahiptir. Bütün şekilleriyle sefilitiğin güçlendiği, etkisini arttırdığı dönem ve coğrafyalar incelendiğinde kaçınılmaz bir olguyla karşılaşılır. Bu olgu da yaşanan kriz ve bu krize karşı gösterilen reaksiyondur. Hicri II ve III. asırda ashâbu'l-hadîs tarafından seslendirilen *tepkisel kabilevi zihniyet* veya *gelenekselci muhafazakar din söylemi*, İslâm'ın yayılması sonucu Müslümanlığı benimseyen Arap dışı unsurların İslâmî anlayışlarına karşı bir başkaldırı mahiyetindedir. Zira onlara göre mevâlî olarak isimlendirilen bu yeni Müslümanların düşünce tarzı İslâm'ı doğru yorumlamak şöyle dursun büyük oranda eski değerleri yozlaştırıcı bir hüviyete sahiptir.

Sefiliye kavramı her ne kadar teknik bir tabir olarak çok sonraları kullanılmış olsa da hicri II ve III. asırlardan itibaren *ehlü'l-hadîs*, *ehlü'l-eser* veya *ashâbu'l-hadîs* ismiyle anılan toplulukların bulunduğu bilinmektedir. İslâm coğrafyasının sınırlarının genişlemesi ve farklı dinsel ve kültürel unsurların bünyeye katılmasıyla meydana gelen değişime karşı bir reaksiyon olarak doğan bu zihniyet, sonraki süreçlerde bir şekilde bütün sefili hareketleri hatta diğer kelim ekollerini de az veya çok etkilemeyi başarmıştır. Bundan dolayı *ashâbu'l-hadîs* zihniyetini belli bir tarihsel süreçte doğmuş, gelişmiş, kemale ermiş ve daha sonra da gücünü yitirmiş bir fırka olarak değerlendirmek ciddi bir yanılğı olur. Bu zihniyetin belli ortak kabul-leri çağdaş sefili hareketlerin tamamında kendisini açıkça gösterirken, sünnî kelim ekolleri olarak isimlendirilen ehl-i sünnet kelimini da belli oranda şekillendirmiştir.

Sefilitiği sistemli bir düşünce ekolü haline getiren İbn Teymiyye için

de benzer tespitleri yapmak mümkün gözükmemektedir. Onun şahsında güçlenen selefi söylem h. VII-VIII. yüzyıllarda İslam dünyasında yaşanan siyasi buhranların bir yansıması olarak okunabilir. Onda tezahür eden tepkisellik, bir taraftan Moğol istilası bir taraftan da haçlı saldırganlığı neticesinde ortaya çıkan kaotik ortamın sorumlusu olarak mevcut dini anlayışları gören bir entelektüelin, öze/selefe dönmek suretiyle yeni bir çıkış arama çabası olarak görülebilir. Benzer değerlendirmeyi XIX. asırda Hicaz'da kendisini yeniden güncellemek suretiyle başka bir çehreye bürünen ve sonraki süreçte de bir bakıma mutasyona uğrayarak cihatçı bir renk kazanan modern selefi hareketler için de yapmak mümkündür. Bundan dolayı ister Ehl-i Hadîs ister sünnet taraftarlığı şeklinde anılsın bütün selefçi/özcü hareketler yaşanan İslamî hayatın veya algının yozlaştırıcı olduğu yönündeki bir kabule dayanan tepkisel bir okuma biçimi olarak değerlendirilebilir. Dolayısıyla selefilik bir mezhep olmaktan çok tarihi çok eskiye dayanan bir dünya görüşü olarak kabul edilmesinin daha isabetli bir tespit olacağını söyleyebiliriz.

Bir zihniyet olarak selefilik meşruiyetini ve varlığını nasıl bir epistemolojik zemine dayandırdığı da üzerinde durulması gerekli olan konulardan birisidir. Burada bize göre ön plana çıkan unsurların başında selefilik tarih algısı gelmektedir. Tarihi süreç içerisinde orta çıkmış bütün selefi hareketlerin hem fikir olduğu bu ilke, tarihin mutlak bir şekilde idealize edilmesi ve -kronolojik olarak değil- mahiyet ve değer bakımından bir daha gerçekleşmesi mümkün olmayan bir zaman kesiti olarak görülmesidir. Zaten bu zihniyetin selefilik yani özcülük olarak isimlendirilmesi de bu tarih perspektifinin bir sonucudur.

a. Tarihi Romantizm

Bu düşünce tarzına göre hakikat, Kur'an ve sünnet ile birlikte İslam'ın ilk kurucu nesli olan sahabe ve onların takipçilerinin anlayış ve yaşantılarının bir bütünüdür. Bu nesiller, hem İslam'ı en doğru şekilde anlayan hem de doğruluk ve samimiyetleriyle gelmiş geçmiş bütün Müslümanların erişemeyecekleri bir konumda bulunan seçkin insanlardır. Ehl-i Hadîsin bu konudaki kesin inancını İbn Mesûd'a nispet edilen şu satırlar en berrak haliyle ortaya koymaktadır: *Örnek almak istiyorsanız Hz. Muhammed'in ashabını örnek alınız. Zira onlar kalp yönünden en temiz, ilim açısından en derin, tekellüf bakımından en az, hidayet bakımından en doğru, ahlak itibarıyla en güzel şahıslardır. Allah onları peygamberi ile arkadaşlık yapmaları ve dini tesis etmek için seçmiştir. Bu kimselerin üstünlüğünü kabul ederek onların izlerini adım adım izlemelisiniz. Huzeyfe'ye nispet edilen aşağıdaki ifadeler de bu düşünceleri tamamlar bir mahiyet arz etmektedir: "Eğer onların yolundan biraz dahi olsa sağa sola saparsanız, büyük bir sapıklığın içine düşmüş olursunuz".*

Ehl-i Hadîsin, *tâbiîn* ve *etbau't-tabiîn* nesli hakkındaki kanaati de çok farklı değildir. Sahabeyle birlikte ilk üç nesil, İslam'ı en mükemmel ve en doğru şekliyle anlayan ve tatbik edenlerdir. Hiç kimse onları aşamaz. Bundan dolayı bu nesiller dokunulmazlık, eleştirilmezlik ve itiraz edilemezlik

zırhına sahiptir. Bu durumda yapılacak şey dini anlama konusunda ilk üç nesilden gelen hususları aynen tatbik etmekten ibarettir.

Hadis taraftarlarının bu esas üzerinde ısrarla durmaları aslında bir stratejiye dayanmaktadır. O da eğer mutlak hakikat söz konusu nesillerdeyse ve bütün dini düşünce bu nesillerin aktardığına istinat edilecekse hakikatin dayandırılacağı geçmişin temsil kabiliyetine sahip olması gerekir. Zira eğer hakikatin dayandırılacağı nesillerin doğrulukları –yarı masumiyetleri-şâibeli bir hal alırsa kendisine dayandırılan hakikatte şüpheli bir hale gelir. Böyle bir durum ise bütün sistemin sorgulanması anlamına gelmektedir. Bu tehlike öyle görülüyor ki *asr-ı saâdet* ve *selef-i salihîn* kavramsallaştırılmasıyla aşılımaya çalışılmıştır.

Asr-ı saadet ve selef-i salihin kavramsallaştırması ehl-i hadîs taraftarlarınca sonraki nesiller için sürekli olarak İslam'ın ütopyası şeklinde sunulmuştur. Bu terimlerin özellikle ilki, Hz. Peygamber'in yaşadığı kısa süreci ihtiva eden yani onun peygamberlik sürecini kapsayan bir zaman zarfını ifade etseydi kuşkusuz realiteye daha uygun bir tasnif olurdu. Ancak bunun yerine asr-ı saadet terimi –en azından pratik düzlemde- “mutluluk dönemi, insanların en bahtiyar oldukları çağ” mânasını taşıyacak kadar genişletilmek suretiyle o çağ ve o çağın insanların bir bakıma mutluluk, adalet ve sorumluluk gibi dini değerlerde hem paydaş ve eşdeğer hem de aşılabilir olması gibi bir sonucu doğurmak için araçsallaştırılmıştır. Böylelikle sahabenin tamamı mutlak adil/udul kabul edilmiş ve bu nesillere nispet edilen rivayetler hakkındaki eleştiriler kolaylıkla reddedilebilmiştir. Aynı durum selef-i salihin kavramıyla daha üst bir noktaya taşınarak bu iki terimle beraber hem pratik hem de teorik olarak İslam'ın neredeyse ilk bir asrı kesintisiz bir biçimde sorgulanamaz bir zaman dilimi haline getirilmiştir. Sahabe ve sonraki nesillere nispet edilen kurucu geçmiş karizması her ne kadar yaşanan bazı acı siyasi hadiselerle gölgelense de yine de çok fazla sarsılmamıştır.

İlk dört halifeden üçünün şehid edilmesi, Cemal ve Sıffin savaşlarında binlerce sahabenin katledilmesi gibi trajik hadiseler, haddi zatında ilk nesillere yüklenen dini otoriteyi ciddi şekilde tehdit edecek potansiyele sahipti. Özellikle iç savaşlar sorunu her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın son tahlilde dünyevi iktidarın paylaşımıyla ilgili siyasi bir mücadelenin tezahüründen başka bir şey değildir. Buna rağmen eserci zihniyet, bu dramatik hadiselerin yol açacağı hasarı en aza indirmeyi başarabilmiştir. Öncelikle bu elim hadiselerde adı ön plana çıkan isimler aşere-i mübeşşere kavramıyla bir koruma dairesi içerisine dâhil edilmiş, ardından içtihat doktrini geliştirilerek yaşanan trajedilerin hatalı içtihattan kaynaklandığı iddiası seslendirilmiştir. Buna göre de içtihat bizatihi sevap gerektiren bir eylemdir. Bunun doğru olup olmaması ikinci derecede bir anlam taşır. Bundan dolayı içtihadında hatada bulunan isimlerin yanlış tercihlerinden dolayı sorumlu tutulması doğru olmaz, denilmek suretiyle kurucu neslin dini otoritesi üzerinde oluşabilecek istifhamlar engellenmiştir. Bizce bu hadiselerin yıkıcı etkisini ortadan kaldırma konusunda eser çizgisine en

fazla yardımcı olan anlayış ise ilahi takdir doktrinedir.

Neredeyse fatalizm çağrışımı yapan çeşitli rivayetler kanalıyla eserci çizgi ilk nesiller hakkındaki romantik imajı tahkim etmeye devam etmiştir. Cemal savaşı hakkındaki değerlendirmesi sorulan Hz. Aişe'nin "*Bu hadise bir kaderdi*"; savaşın taraflarından bir diğeri olan Hz. Ali'nin "*Fitne Allah'ın dilemesiyle oldu*" şeklindeki cevapları bu durumun bariz örnekleri olarak sıralanabilir. Ayrıca "*İki büyük ordu harp etmedikçe, kıyamet kopmayacaktır. Bu iki camianın her iki tarafı da aynı amaçta olmalarına rağmen aralarında büyük bir savaş meydana gelecektir*" şeklindeki rivayetler bu acı hadiselerin ezelde belirlenmiş birer kader olduğu bundan dolayı da tarafların herhangi bir sorumluluklarının bulunmadığı tezini işlemek için kullanılmıştır. Bu şekilde ehl-i hadîs, dinin onaylamadığı bu hadiseleri, aşer-i mübeşşere, içtihat ve ilahi kader doktriniyle dinleştirmek suretiyle meşrulaştırmayı tercih etmiştir. Böylelikle de söz konusu neslin karizması etrafında oluşabilecek şaibe izale edilmeye çalışılmıştır. Doğrusu ehl-i hadîsin karizmatik nesiller oluşturma konusunda oldukça başarılı olduğunu itiraf etmeliyiz.

Ashâbu'l-hadîsin tarih algısının realiteden ziyade gerçeklikten kopuk bir romantizme dayandığı söylenebilir. Geçmiş nesillerin samimiyet ve sadeliklerine yönelik olarak beslenen kesin inanç, bir taraftan onlar kanalıyla gelen rivayetlerin sorgulanamaz olması gibi bir sonucu doğururken; bir taraftan da bu seçkin neslin din anlayışının sonraki nesillerce aşılamayacağı iddiasını desteklemek için kullanılmıştır. Ashâbu'l-hadîsin önemli isimlerinden Osman ed-Dârimî'nin *öncekilerin uygulamasına sarılın, çünkü meseleyi önceki nesiller halletmiştir* şeklinde veciz bir biçimde beyan ettiği yaklaşım selefi zümrelerin temel dünya görüşünü şekillendirdiği gibi bir yönüyle sünî kelimeler sistemini de etkilemeyi başarmıştır. Bu ifadelerin satır araları okunduğunda selefi zihniyetin geçmişin mirasının temel referanslarıyla geleceği inşa etmek yerine, geçmişini geleceğe taşımayı misyon edinen arkaik bir dünya görüşü olduğunu söylemek yanlış olmaz. Diğer bir ifadeyle selefi ideal gelecek iddiasından daha çok ideal geçmiş anlayışına sahiptir. Bundan dolayı romantik kutsal nesil ideası, Müslüman bireyi tarihi yeniden inşa etme rolünden soyutlayarak, tarih karşısında edilgen bir hale getirmiştir.

b. Akıl Karşıtlığı

İslam'ın ilk asırlarında metodik olarak iki eğilim bulunmaktaydı. Birincisi *ehl-i rey* olarak adlandırılan akıl merkezli yorumlama tarzı; diğeri ise *ehl-i eser* olarak isimlendirilen rivayete ve geçmişin uygulamalarına dayanan dinî telakki. Erken dönemde doğan ve kısmen ekolleşen bu iki eğilime daha sonraları büyük oranda yunan akılcılığından istifade eden felsefi gelenek ve keşf/sezgiye dayanan irfanî düşünme biçimlerinin eklenmesiyle İslam bilgi sistemi büyük oranda tamamlanmış oldu. Kuşkusuz ki ashâbu'l-hadîs açısından nakle dayalı olarak inşa edilen dinî tasavvur dışındaki düşünme biçimlerinin hepsi hatalıydı. Zira onlara göre böyle bir tercih gelenekten/sünnetten kopuş anlamına geliyordu. Bu itibarla dini konularda, önceden var olmayan ve hiçbir zamanda olmaması gereken rey, akıl veya

sezgi gibi vasıtalarla konuşmak yeni bir şeydi yani bidatti. Kalam, felsefe ve tasavvuf formunda mücessem hale gelen bu anlama biçimlerine ashâbu'l-hadîsin gösterdiği reaksiyon son tahlilde bu sistemlerin dini anlama konusunda rivayet dışında yeni bir şey teklif ediyor olmalarından kaynaklanıyordu. Yani ehl-i hadîsin itirazı külliye/usule yönelikti; yoksa cüzî/ferî meselelere değildi. Zira onlara göre asıl batıl olduktan sonra o asla bağlı olan ferin doğru olma ihtimali söz konusu değildi.

Selefi düşüncenin dikkatli bir analizi yapıldığında, zihniyet bakımından ehl-i rey ekolünden oldukça farklı oldukları görülecektir. Sathi bir okumayla aralarındaki farklılık her ne kadar eser ehlinin hadisleri rivayet etme, derleme, tasnif etme ve bu asar üzerinden dini düşünceyi inşa etme çabasına yoğunlaşmaları; buna mukabil rey ekolünün akla veya kıyasa dayanarak akideyi tesis etmeyi tercih etmesi olarak gözüke de aslında durum görüldüğünden oldukça farklıdır. Bu zümrelerin ashâbu'l- hadis vb. sıfatlarla nitelenmesi profesyonel bir tarzda hadisleri toplama ve derlemelelerinden değil sahih bir dini telakkinin asardan ibaret olduğu yönündeki kanaatlerinden kaynaklanmaktadır. Nitekim Süfyân es-Sevrî (ö. 161/777) gibi ashâbu'l-hadîsin önemli simalarının söylediği “din âsârdan ibarettir” tarzındaki sözler bu yaklaşım tarzının zihniyetini en açık şekilde göstermesi bakımından kayda değerdir.

Ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki ihtilafın en yoğun şekilde yaşandığı h. I. asır ve takip eden sürecin sosyo-kültürel koşullarına bakıldığında eser taraftarlığının belli bir dini dokuyu muhafazaya yönelik bir tavır olduğu söylenebilir. Mevâlînin İslam toplumundaki etkisini her geçen gün artırdığı bir kültürel ortamda eser taraftarlığı değerlerinin ellerinin arasından kaydığını düşünen Müslüman Arap'ın sığındığı bir liman haline geliyordu. Ahmed Emin, Arap dışı unsurların İslam toplumuna entegrasyonunun doğurduğu sorunları metaforik bir dille şöyle tasvir etmektedir: “İslam fetihlerinin düşünce hayatında büyük bir etkisi bulunmaktadır. Zira fethedilen ülkelerden birçok kadın ve erkek Müslüman Arapların kölesi olduğunu zannediyordu... Nerdeyse her askerin kendi hizmetinde kullandığı bir köle ve cariyesi bulunmaktaydı. Ancak bu durumun doğal neticesi şuydu. Arap'ın evine Farisi, Romalı, Suriyeli, Mısırlı, Berberi ve başka birçok farklı etnik unsur girmişti. Artık o ev bir Arap evi sayılamazdı. Evin sahibi Arap'tı ancak ev artık eski safiyetini yitirmişti”. Hz. Ömer devrindeki ilk büyük fetih hareketleriyle birlikte başlayan bu uyum sorunu sonraki dönemde etkisini daha da arttırmıştır. Diğer bir diğer ifadeyle kölelerin çocukları büyümüş ve kendi kadim miraslarıyla İslam düşünce hayatına farklı yorumlar getirmeye başlamışlardı. Bu durum ise yerleşik Arap kültürü için ciddi bir tehdit algılamasına yol açmıştı. İşte bu yönüyle eser ve sünnet taraftarlığı evin sahibinin kim olduğunu göstermeye yönelik bir çabanın zihni ve pratik bir aracı haline gelmiştir.

Selefi zihniyetin eser taraftarlığı farklı bir kabule yönelik karşıtlığı ifade etmektedir. Karşıt tez ise hiç kuşkusuz akıl, nazar veya kıyası dini anlama ve yorumlamada bir aktör olarak kullanmayı meşru gören reyici

yaklaşımıdır. Zira ehl-i hadîse göre akli ve kıyası bu alanda kullanmak onları yetkisiz oldukları bir sahada söz sahibi yapmak demektir. Hâlbuki ehl-i hadîse göre kelamcılarının her fırsatta iddia ettikleri üzere dini metinlerde akli tevili zorunlu olan müşkil durumlar yoktur. Kelamcılarının bu kanaatleri cehaletlerinden kaynaklanmaktadır. Şayet onlar, sorunlu gördükleri hususları hadisçilere arz etselerdi görünüşte müşkil addettikleri ifadeler rahatlıkla -tabi ki seleften nakledilen rivayetlerle- halledilebilirdi. Buradan hareketle ehl-i hadîsin reyini hiçbir zaman kullanmayan insanlar olduğu gibi bir anlayış elbette akla gelmemelidir. Burada mesele akla hangi anlamın yüklendiği ve nasıl kullanıldığı sorunudur. Zira onlar da reye başvuruyorlardı. Ehl-i hadîsin önemli simalarından İmam Evzâî (ö. 88/157)'nin Ebu Hanife'yi eleştiri sadedinde ifade ettiği şu sözler de bunu doğrulamaktadır: "Bizim Ebu Hanife'ye kızgınlığımız onun rey ile hüküm vermesinden dolayı değildir. Zira biz de rey ile hüküm veriyoruz. Biz ona kendisine bir hadis ulaştığı halde onu görmezden gelip kendi görüşüyle hüküm vermesi sebebiyle ayıplıyoruz". Öyleyse burada selefi akılcılığın ne olduğu sorusu önemli bir hale gelmektedir. Bize göre selefiyyenin reye başvurmadan anladığı, naslının tefsir ve izah edilmeleri esnasında harfi açıklamaya dayanan zahiri ve lafzi akılcılıktır. Bir diğer ifadeyle nakli nakle dayanarak tefsir etmektir. Yoksa akılcılarla tartışmak için dahi olsa reye başvurmak onu tahsil etmenin eser geleneğinin en önemli isimleri tarafından yasaklandığı bilinmektedir. Dolayısıyla ehl-i hadîsin, dini meselelerde akli devre dışı bırakması aklın müstakil olarak objektif bir bilgi üretmeyeceğini düşünmesinin bir sonucudur. Burada aklın yetersizliği sadedinde erken dönemden itibaren ön plana çıkan temel tez ise akli önermelerin çelişkili olduğu varsayımıdır.

Ashâbu'l-hadîsin rey karşıtlığı sadece entelektüel iki geleneğin metodik çatışması olarak yorumlanamayacak kadar girift bir meseledir. Hatta kökü derinlerde olan bir şuur altının yansımasıdır. Burada bir argüman olarak kullanılan hadis ve sünnet taraftarlığı bir anlamda mevcut şuur altını gizlemeye yönelik bir kamufraj işlevi görmektedir. Ehl-i eser terimi her ne şekilde yorumlanırsa yorumlansın sonuçta bir korumacılığı, geleneğe bağlılığı, muhafazakârlığı ifade eden genel bir kavramdır. Bundan dolayı buradaki kritik soru neyin korunduğu ve bu korumacılığın hangi sonuçları doğurduğudur. Bizce bu soruya verilecek cevap bir zihniyet olarak ashâbu'l-hadîsin din olarak İslam'dan ne anladığında gizlidir. Eserci zihniyet bize göre İslam dininin evrenselliği ile nüzul ortamı ve ilk neslin yaşantısı arasındaki yerelliği birleştirmek suretiyle bu olguların birincisini, ikincinin lehine olacak tarzda görmezlikten gelen bir dünya görüşüdür. Söz konusu yerellik elbette Arabiliktir. Kendileri açısından bu düşünce elbette bütünüyle temelsiz değildir. Zira tarihi bir olgu olarak Hz. Muhammed bir Arap'tır. Kur'an Arapça bir kitaptır. Kur'an'ın muhatabı olan ilk nesil Araplardan oluşmaktadır. Son tahlilde Kur'an'ın çağrısı bütün insanlığa hitap etse de İslam Araplara inmiş bir dindir. Bu unsurların hepsi tarihi bir hakikattir. Ne var ki buradaki sorun Ehl-i hadîsin bu olguları İslam'ın evrenselliğini gölgeleyecek kadar baskın bir unsur olarak ön plana çıkarmalarında yatmaktadır. Reyci paradigma, İslam'ın ilke, gaye ve hedefleriyle dünyanın tüm coğrafya

ve çağlarında hitap ettiği kitlenin yerel koşullarında yeniden inşa edilmeye uygun olduğu iddiasındadır. Bu itibarla evrenseldir. Buna mukabil selefi zihniyet açısından böyle bir durum geleneğin dışına çıkmak anlamına gelmesinden dolayı tahrif ve yozlaşma olarak değerlendirilmektedir. Diğer bir ifadeyle eserci yaklaşımın, bölge ve zamanın koşullarını görmezden gelerek İslam'ın ilk tecrübe edildiği ortamı ve şekli mutlaklaştırmayı, Arabiliği dolayısıyla da yerelliği idealize etmeyi tercih ettiği söylenebilir. Buna göre onlar, ilk yüzyılın anlayış ve pratiğini evrenselleştirmeyi hedeflemektedirler. Bundan dolayı aslında eser taraftarı olmak bir yönüyle aklın evrenselliğine karşılık yerelliği yani İslam'ın Arabî formunu muhafaza çabası olarak değerlendirilebilir.

İki ekolün de güçlü temsilcileri bulunsa da farklı siyasi ve kültürel sebeplerin desteğiyle naklin mutlak otoritesini benimseyen rivayet merkezli dini anlayışlar özellikle h. III. asırdan itibaren İslam coğrafyasında hâkim konuma geldiği söylenebilir. Bu noktada mihne sürecinin (218/833-237/852) bir kırılmaya neden olduğu açıktır. Mihne bir bakıma rey taraftarlarının kendi elleriyle kendi ayaklarına kurşun sıkmaları kadar stratejik bir hatadır. Ancak bunun sebeplerini burada sorgulama imkanımız bulunmamaktadır. Burada sadece akla gelebilecek şu sorunun cevabıyla bu meseleyi sonlandırmak istiyoruz. Rivayet merkezli dini anlayışların Kur'an'ın otoritesi karşısındaki pozisyonları nedir? Bilindiği üzere ehl-i hadîsin din anlayışı şöyle özetlenebilir: 1) Her şeyi Kur'an ve sünnette aramak; 2) eserde/rivayette yer almayan her şeyin gayr-ı meşru -bidat/sapkınlık- olduğunu kabul etmek.

Bu vasıflardan birincisinde dinin temel kaynağı olan Kur'an'a vurgu yapılması, aslında akılcı ekol ile rivayete dayanan ekol arasında ortak bir nokta bulunduğu şeklindeki yanlış bir izlenime yol açabilir. Ancak gerçek bundan oldukça farklıdır. Zira bu zümreler her ne kadar teoride Kur'an kaynaklı bir dini telakki inşa etme hedefinde olsa da Kur'an'ın anlaşılması ancak rivayete göre veya önceki/selef âlimlerinin görüşleri çerçevesinde gerçekleşeceğinden aslında bir bakıma Kur'an doğrudan rehber olma niteliğini yitirmektedir. Diğer bir ifadeyle de selef âlimlerinin görüşleri Kur'an gibi kutsallaştırılmaktadır. Bu yaklaşımın doğal neticesi şudur. Din akılla anlaşılmaz, Kur'an'ı kendi dini önderlerinden başkası kavrayamaz, kendi âlimlerinin içtihatları kıyamete kadar geçerlidir. Onların dediğini anlamakla her şey çözümlenir. Yani dinin temel metni Kur'an'ın anlaşılması dahi bütünüyle rivayete bağlıdır. Bu itibarla Selefi düşüncenin temel esaslarından biri olarak kabul edilebilecek olan "*Sünnet, Kitap üzerine hükmedici (kâdî)dir; Kitap ise sünnet üzerine hükmedici değildir*" ve bu ifadeyi teyid bağlamında "*Kitap'ın sünnete ihtiyacı, sünnetin Kitap'a ihtiyacından daha fazladır*" şeklindeki ifadeler şaşırtıcı değildir. Bu ifadelerde her ne kadar sünnetin yani Hz. Peygamber'in pratiğinin Kur'an üzerinde hükmedici olduğu zikrediliyorsa da sonuçta bu önermelerin pratik sonucu herhangi bir ravinin rivayetinin Kur'an'ı bir biçimde sınırlandırması anlamına gelmektedir. Dolayısıyla belirleyici olan rivayet olmuş olmaktadır.

Buradan hareketle herhalde şunları söylemek haksızlık olmayacaktır. Ehli hadise göre ayet, hadis ve ilk üç nesilden nakledilen rivayetlerin dışında kalan fikir, düşünce ve bilgilerin herhangi bir kıymeti harbiyesi yoktur. Bunlar en hafif tabirle bidat ve dalalet dolayısıyla zararlıdır. İlim, bunları bilmek değil bilmemektir.

c. Lafızcılık

İslam geleneğinde dini metinlere literal/lafızcı ve şekilci bir biçimde yaklaşmayı yöntem olarak benimseyen zümreler genel bir kategoriye dâhil edilerek zâhirîler ismiyle anılmışlardır. Bu metodik tutum İbn Hazm'ın (ö. 456/1064) gayretleriyle sistemleşmiş ve Zâhirîlik adıyla anılan müstakil bir ekol haline gelmiştir. Ancak bu akımın tarihsel kökenleri çok daha eskilere dayanmaktadır. Zâhirîlik en genel anlamıyla rey ve kıyas karşıtlığına ifade eder. Buna göre de manaların hakikatleri ve hükümlerin konuluş gerekçeleri üzerinde düşünmeyen, sözün söyleniş amacını dikkate almadan ayet ve hadisleri sadece ilk bakışta anlaşılmananalarına göre anlayan kişilere zahir ehli (ehlü'z-zâhir) denilmiştir. Buna karşılık, mananın tespit ve tatbikinde şârinin amacını dikkate alanlar için ehl-i rey tabiri kullanılmıştır. Ehl-i hadîs ve ehl-i rey arasındaki ihtilaf her ne kadar -yukarıda anlatmaya çalıştığımız- Müslüman Araplarla mevâlî arasındaki sosyo-kültürel gerilimin büyük bir etkisi bulursa da iki zihniyet arasındaki ayrışmanın kâğıt üzerinde görünen aktörleri rey ve eser taraftarlığıdır. Yani görünüşte ihtilaf metodik bir ayrılıktan kaynaklanmaktadır. Ehl-i rey, şerî hükümlerin mana ve maksatlarına daha fazla başvururken ehl-i hadîs hükümleri harfi olarak anlamayı tercih etmektedir. Bu yaklaşımıyla ehl-i hadîsin kurucu zihniyetinin daha sonraları ortaya çıkacak zahiri ekolüne ilham verdiğini ve onun katı ve aşırı bir versiyonu olduğunu söylemek abartı olmayacaktır.

Bu akımın dini metinleri okuma tarzı birçok bakımdan sonraki selefler üzerinde de ciddi bir etki uyandırmıştır. *Müteahhirîn-i Selefîyye*'nin metodunu izlediklerini iddia eden ve kendilerini selefi olarak isimlendiren çağdaş selefi grupların zihni tutumlarında da benzer bir bakış açısının izlerini bulmak hiç de zor değildir. Dini metinleri gaye ve maksatlarından soyutlayarak literal olarak okumaları ve ayetleri mutlak anlamda birer kanun maddesi gibi görmeleri modern selefi grupların temel vasfı gibi gözükmektedir. Dini metinleri anlama konusunda takip ettikleri bu yol, kaçınılmaz olarak bir yöntem problemini de beraberinde getirmekte ve dinin arzu ettiği itidal sınırları zorlanarak aşırı ve tuhaf yorumlara sebep olmaktadır. Aşırı lafızcılığa dayanan böyle bir metodik tercihin, temel meseleler yerine, talî meseleleri gündeme getirip sunî bölünmelere ve yersiz ihtilaflara yol açması ise kaçınılmazdır. Bir zihniyet olarak bu katı lafızcı yaklaşımın, bütün selefi gruplar içerisinde belirgin bir şekilde görüldüğü söylenebilir. Bu tavrın izlerini İslam'ın erken dönemlerine hatta bizatihi Hz. Peygamber zamanına kadar götürmek de mümkündür.

Sahâbe dönemi de dâhil olmak üzere rey ile görüş bildirmeye mesafeli duran kimselerden söz etmek mümkünse de bu konudaki en belirgin kırılma tabii döneminden itibaren ortaya çıkmaya başlayan ehl-i rey-ehl-i

hadîs ayrışmasıdır. Nitekim lafızcılık eğiliminin güçlü bir şekilde kendini göstermesi, hadislerin yaygın biçimde toplanıp yazıya geçirildiği döneme ve özellikle bu sürecin sonlarına tesadüf eder. Bu durum elbette sadece kronolojik bir rastlantıyla izah edilemez. Bizce bu durum ehl-i hadîs anlayışı ile lafızcı anlayış arasında güçlü bağ bulunduğunun açık kanıtlarından biridir. Bu irtibat ehl-i hadîsin farklı renklerde olsa da bünyesinde ciddi bir lafızcı eğilimi barındırdığını göstermesi bakımından da önemlidir. Katı lafızcılık aynı zamanda rey aleyhtarlığını beraberinde getirmektedir. Zira lafızların sınırlarını aşmak ancak aklı teviller sayesinde mümkün hale gelir. Lafzın vazolunduğu gaye ve maksadı görmezlikten gelen veya Kur'an'ın genel tasavvurlarını ihmal eden harfi okuma tarzının bu şartları temel düstur kabul eden akılcı yönleme tepki duyması gayet tabiidir. Dolayısıyla iki yaklaşım arasında kapanması mümkün olmayan bir mesafenin bulunduğunu kabul etmek zorundayız. Aradaki bu büyük uçurumun boyutlarını erken dönem rey ve hadis taraftarları arasındaki en önemli ihtilaf konularından birisi olan haberi sıfatlar etrafındaki tartışmalarda açıkça görmek mümkündür.

Haberi sıfatların nasıl anlaşılması gerektiği meselesi erken dönemden itibaren ehl-i rey ile ehl-i hadîs arasındaki en ihtilafli konulardan biri olmuştur. Kur'an-ı Kerim'de ve çeşitli rivayetlerde Allah'a nispet edilen *nüzûl*, *istivâ*, *vech*, *yed* gibi insan biçimci ifadelerin yorumlanması etrafında ortaya çıkan tartışmaların iki ekol arasındaki en önemli gerilim hattını teşkil ettiği söylenebilir. Burada meseleyi bütünüyle analiz etme imkânımız bulunmadığından sadece ehl-i hadîsin lafızcı bakış açısının ortaya çıkardığı tanrı tasavvurunun anlaşılabilmesi için bir iki örnekle iktifa etmek istiyoruz. Böylelikle genelde dini metinleri lafız merkezli okuma tarzının neden olduğu sorunları görme özelde ehl-i hadîs zihniyetinin en bariz vasıflarından birini daha iyi tanıma imkânına kavuşmayı umut ediyoruz.

Ashâbu'l-hadîs'in haberi sıfatlar konusundaki tavrı aslında teoride ehl-i rey ekolüyle paralellik arz etmektedir. Tanrı hiçbir surette mahlukata benzetilemez, şeklinde özetleyebileceğimiz bu teorik zemin daha sonraları tekamülünü tamamlayan sünî kelimelerin erken dönem selefililiğine hüsn-i zanda bulunmasına dahi yol açmıştır. Hatta bundan dolayı selevin haberi sıfatlar konusundaki tavrının en güvenilir ve emin yol olduğu (tarikatü's-selev eslem) dahi söylenmiştir. Bu konuda selevin ilkesel tutumunu Malik b. Enes'in "*İstiva malumdur. Ancak keyfiyeti meçhuldür. Bu konu hakkında soru sormak bidattir*" şeklindeki meşhur ifadesi özetler mahiyettedir. Bu ifade eğer genel bir prensip olarak kabul edilecekse -ki edilmektedir- tikel meselelere yansımaları nasıl olmuştur? Doğrusunu söylemek gerekirse ehl-i sünnet kelimelerin hüsnü zannına medar olacak bir tablonun ortaya çıktığını söylemek oldukça zordur. Bir örnek olarak Malik b. Enes'in ifadesine odaklanabiliriz. O, "*Rahman arşa istiva etti*" ayeti hakkında diyor ki, evet istiva malum olduğu üzere oturmak demektir, ancak Allah söz konusu olduğunda o hiçbir şeye benzemeyeceği için onun nasıl oturduğu bilinemez. Ancak burada kesin olan husus bir oturmanın olduğudur. Mesele burada kalsa bizce sakıncalı olmasına rağmen yine de tolere edilebilirdi.

Ancak ehl-i hadîsin önemli isimlerinin hadis olarak naklettikleri çeşitli rivayetlerde keyfiyeti meçhul olan istivanın keyfiyeti hakkındaki kimi ifadeler tenzihi bakış açısını zorlamak şöyle dursun bir hayli mücessime çağrışımı yapmaktadır. **“Allah’ın arşa istivasından sonra arşın dört parmaklık yerinin fazla geldiği”, “Allah’ın bu kürsüye otururken, yeni bir semerin üzerine konan ağır bir yükten dolayı gıcırdaması gibi kürsünün de gıcırdadığı”** gibi rivayetlerin önemli hadis mecmualarında yer aldığı göz önünde bulundurulduğunda keyfiyeti meçhul söyleminin retorik düzeyinde kaldığını söyleyebiliriz.

Ehl-i hadîsin vech hakkındaki nakil ve yorumları da keyfiyeti meçhul söyleminin retorik düzeyinde kaldığını desteklemektedir. “Rabbinin yüzü bâkî kalacak” ayetindeki vech lafzının zat ve vücut gibi manalara hamledilmesi onlara göre kesinlikle kabul edilebilir değildir. Eğer ashâbu’l-hadîsin vech hakkındaki tutumu bu raddede kalsa keyfiyeti meçhul söylemi açısından tutarlı olabilirdi. Ancak hadis mecmualarında özellikle vechle ilişkilendirilen gülme fiiliyle ilgili rivayetler bütün tevil kapıları da kapatılmak suretiyle hakiki anlama hamledilmiş görünmektedir. Gülmenin mecaza hamledilerek Allah’ın rızası, hoşnutluğu şeklinde anlaşılması kesinlikle kabul edilemez bulunmuştur. Allah’ın gülmesini **“Bugün gördüğüm ekinler gülümsüyordu”** denildiğinde ekinlerin parlaklığı ve yeşilliği kastedildiğine göre Allah’ın gülmesinden de Allah’ın rahmeti ve mağfireti kastedilir şeklinde yorumlayanları Cehmiyye olarak nitelendiren Dârimî 280/894, bu değerlendirmeler hakkında şunları söyler: Nasıl olurda Allah’ın gülmesi, gülme özelliği olmayan, üstelik kudreti ve iradesi bulunmayan ölü bir ekine benzetilebilir. Ekinin gülmesi mecazidir. Hâlbuki Allah’ın hakiki gülme fiili vardır. Allah’ın gülmesi rahmet ve mağfirete veya rızaya hamledilemez. Öyle olsaydı Hz. Peygamber bu kelimeleri kullanırdı.

Haberi sıfatlar konusunda rey ile tevil yapanları genel bir isimlendirmeye cehmiyye adı altında sapıklıkla suçlayan ehl-i hadîsin keyfiyeti meçhul söylemi bizce kendisine yöneltilebilecek olan müşebbihe, mücessime ve haşeviyye gibi yakıştırmalara karşı bir susturucudan öte anlam taşımamaktadır. Sonuçta Selefîyenin vech istiva gibi kavramlar hakkındaki en makul yorumları bile Allah’a ait olan bu sıfatların mahlukata benzemediği sonucunu çıkarmaya yönelik olsa da yine de bu lafızcı bakış açısının eli, gözü, yüzü olan, gülen, oturan ve inen bir tanrı tasavvurunu doğurduğu açıktır. Bu da neredeyse Allah’ı somutlaştırmakla eş anlamlıdır.

II. Sünnî Kelam Sistemi Dediğimiz Şey Neyi İfade Etmektedir

Ehl-i sünnet ifadesinin tarihten günümüze en çok sahiplenilen kavramlardan biri olması gayet tabiidir. Zira kelime manası esas alındığında -tersinden bir okumayla- kimsenin mahrum kalmak istemeyeceği bir anlamı barındırır. Ehl-i sünnet, sünnî kelam literatüründe şöyle tanımlanmaktadır: Resulullah ile ashab cemaatinin akaid sahasında takip ettikleri yolu izleyenler (Taftazânî, *Şerhu’l-Akâid*, s. 16-17). Tanımın kuşatıcılığı ve meşruiyeti, İslam düşüncesinde ortaya çıkan dominant ekollerin bu kavramı sahiplen-

mesinde etkili olduğu söylenebilir. Ancak teknik bir tabir olarak kullanıldığında Ehl-i sünnet, *Selefiyye*, *Eşariyye* ve *Maturidiyye* isimli üç büyük akımı kuşatan bir hüviyete dönüşmektedir. Öyleyse Ehl-i sünnetin kelime manasından çıkıp tarihsel olarak ana akım bir mezhep haline geldiği süreci genel hatlarıyla ele almakta fayda olabilir.

H. II. asıra gelindiğinde İslam dünyasında siyasi olarak Şia'ya, büyük günah meselesi konusunda Hariciliğe; halku'l-Kur'an ve rüyetullah gibi çeşitli konulardan dolayı da Mutezile'ye karşı mesafeli olan büyük bir kitle bulunmaktaydı. Bu büyük kitlenin düşmanın kimliği konusunda uyumundan bahsedilebilirse de dini metinleri anlama ve yorumlama noktasında mutlak bir fikir birlikteliklerinden bahsetmek doğru değildir.

Ehl-i sünnetin erken dönem temsilcileri olan bu nesil arasında metodik olarak iki eğilimin ön plana çıktığı görülüyor. Bunlardan birincisi yukarı da tanıtmaya çalıştığımız bugünkü seleflerin de birçok bakımdan öncüleri kabul edilebilecek Ehl-i hadis zihniyeti diğeri ise bunun karşısında yer alan reyci bakış açısıdır. Bu iki akım arasında bazen düşük bazen ise hararetli bir şekilde devam eden mücadelede muhafazakârlığı temsil eden eğilimin başarıya ulaştığını söylemek yanlış olmayacaktır. Bu nokta da mihne hadisesinin belirleyici bir etkisinden bahsedilebilir.

İslam akaidini açıklama ve savunmada naklin yanında aklı ve felsefi delillerin kullanılmasını da zaruri gören ve böylece ehl-i hadis metodundan farklı bir yol izleyen mutezilenin kullandığı yöntem "kelam" adı verildiğini biliyoruz. Bundan dolayı mutezile kelam metodunun kurucusu kabul edilmektedir. Ancak mutezile başlangıçtaki bu amacını iktidar zehirlenmesi diyebileceğimiz bir sebepten ötürü baskı ve cebir yoluyla kitlelere yaymaya başlayınca ayet ve hadiselerin zahiri anlamlarına bağlı olan hadis ve fıkıh alimlerinin nefretini ve düşmanlığını kazanmıştır. Mutezileye yönelen bu öfke dini metinlerin anlaşılması konusunda onlarla benzer bir yöntemi teklif eden reyci çizgiye de yönelmeye başlamış ve öyle görülüyor ki her ne kadar ismen değilse bile mahiyet itibarıyla reyci çizgi de Mutezileyle birlikte tasfiye sürecine girmiştir. Bu konjonktür içinde benzer tarihlerde Ehl-i sünnet kelamı denilen Eşarilik ve Maturidilik isimli kelam ekolleri ortaya çıkmış ve ana akım haline gelmiştir.

Peki, ehl-i sünnet kelamı denilen sünnî kelam sistemini, düşünce ve yöntem itibarıyla Ehl-i hadis veya selefilikten ayıran temel farklılık nedir? Böyle bir soru karşısında akla gelen ilk cevap, selefi geleneğin nakilci, sünnî kelam sisteminin ise akılcı olduğu tezidir. Aslında sünnî kelam sisteminin selefilik karşısındaki en zayıf tarafı da paradoksal bir şekilde kendisinin akılcı olduğunu zannetmesidir. Bu iddia bir taraftan nakle bağlı kalmayı ifade ederken diğer taraftan da rey çizginin kelam geleneği içerisinde sürdürdüğü gibi bir rahatlamayı temin etmiş bulunmaktadır. Hâlbuki ehline gayet iyi bilindiği üzere kelami akılcılık dediğimiz husus son tahlilde haberi sıfatları tevilden veya ahiret ahvaliyle -rüyetullah gibi- ile ilgili konuların akıl açısından imkanını kanıtlamaktan ibarettir. Bu itibarla kelamî akılcılığın akla müstakil bir özne gözüyle baktığını söylemek doğru değildir. Kelami

akılcılığın böyle bir gücü ve misyonu olduğu yönündeki yaygın kanaat Gazalî'den itibaren başlayan Râzî'de doruk noktasına çıkan kanun-ı küllî ilkesinden beslenmiş olabilir. Bu ilke kısaca "nakli deliller sadece zan ifade eder" ve "akıl ile nakil çatıştığında akıl tercih edilir" şeklinde özetlenebilir. Ancak unutulmamalıdır ki bu ifadeler yukarıda da geçtiği üzere haberi sıfatlarla alakalı konuların anlaşılmasına yöneliktir.

Bu itibarla haber-i sıfatların yorumu konusundaki farklılık dışarıda tutulduğunda ehl-i sünnet kelamiyla, selefilik arasındaki farkın bir hayli fulü bir mahiyet arz ettiğini söylemek zorundayız.

III. Selefî Yayılmacılığa Karşı Önerilen Teklifler

A. TASAVVUFÎ DÜŞÜNCENİN CANLANDIRILMASI

Tasavvuf karşıtlığı, tarihten günümüze bütün selefi hareketlerde görülen ortak unsurlardan birisidir¹. Selefî düşünce nezdinde genelde tasavvuf özelde de vahdet-i vücutçu sufilerin varlık ve bilgi nazariyeleri ciddi bir sapma olarak algılanırken, tatbik ettikleri dini pratikler bidat olarak görülür. Selefî düşünceyle sufi düşünce arasındaki karşılıklı bu gerilim selefi yayılmacılığın karşı tasavvufun bir kart olarak kullanılıp kullanılmayacağı gibi bir ihtimali akla getirmektedir.

Tasavvufun selefi yayılmacılığın karşı önlem olarak teklif edilmesinde sufi düşüncenin bırakın Müslümanları bütün yaratılmışlara karşı hoşgörülü bir din anlayışını temsil ettiği, insanları ötekileştirmede şeklindeki kabullerin etkili olduğu düşünülebilir. Buna göre de böyle bir dini yorumun İslam coğrafyasında yaygınlaşması selefilığe karşı bir bariyer oluşturabilir. Bu kanaatte sufi düşüncenin kök saldıği bölgelerde selefi işgalinin kısmen daha az olması da etkili olmuş olabilir.

Bu ve benzeri önerilerde dikkat edilmesi gereken iki unsur bulunmaktadır.

Birincisi bir tehlike olarak görülen selefilik haberi sıfatları farklı yorumlayan, diğer İslami kesimlere göre daha muhafazakâr olan veya dini metinleri biraz daha zahiri anlamaya çalışan selefilik mi? Yoksa tedhiş eylemleriyle makul İslam imajını alt üst eden, İslami anlayışları bir hayli Arabi bir form taşıyan, İslam'ın ilk nazil oldu şekil ve biçimle yaşanılması gerektiğini insanlara zorla benimsetmeye çalışan dini ve siyasi bir ideoloji olan selefilik mi?

İkinci unsur ise tasavvufî düşüncenin gerçekten de böyle bir tevazu ve hoşgörüyü, pratikte sahip olup olmadığıdır. Tasavvufî düşüncenin tarih içerisinde bir hayli dönüşüm yaşadığı erken dönem yönelimler, kurumsallaşma dönemi olarak ifade edilen dönem arasında belirgin farklılıklar bulunduğunu görmek zorundayız. Sufi literatür gözden geçirildiğinde tasavvufun

¹ Burada aslında tasavvuf karşıtlığından ziyade ezoterik karakterli mistik akımlar tabiri daha uygun bir isimlendirme olabilir.

bir hayli seçkinci hatta yer yer kibirli bir dil kullandığını müşahede etmekteyiz.

Bize göre söz konusu tehdit karşısında tasavvufi düşüncenin canlandırılmaya çalışılması, sağlayacağı fayda kadar başka tehdit potansiyellerini de barındırmaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken unsurların başında tasavvufi düşünce hakkında beslenen hüsnü zannın bir imaj mı yoksa bir gerçeklik mi olduğu meselesidir? Eğer bireysel bir dindarlık türü olan sufi yaşantı değil de kurumsallaşmış dini yapılar kastediliyorsa bu sufi elbisesi içerisindeki bir selefilik anlamına gelebilir. Ancak sufi düşüncenin insan, alem ve tanrı tasavvurundan beslenerek yeni bir din dili inşa edilmesi kastediliyorsa bu durum tartışılabilir.

B. MEZHEP KARTININ ÖN PLANA ÇIKARILMASI

Selefi yayılcılığı karşısında akla gelen çözüm önerilerinden birisi de mezhep aidiyetinin yeniden güçlendirilmesidir. Bilindiği üzere selefilik mezhep mukallidi olmayı gayri meşru addetmektedir. Onlara göre bir müminin günlük ibadet veya muamelata dair meselelerinde yapması gereken çevresindeki ilim sahibi kimselere danışmak, durumlarına uygun fetva almaktır. Seleflerin bu söyleminde hakikati mutlak olarak ilk üç neslin uygulamalarında aramalarının etkisi büyüktür. Söz konusu dönemde kurumsallaşmış bir mezhep veya mezhep mukallitliği olgusu söz konusu olmadığı için günümüz selefleri açısından böyle bir mensubiyet en hafifi tabirle bidat olarak değerlendirilmektedir. Bu itibarla onlara hangi mezhebin takipçisi olduğu şeklinde bir soru yöneltildiğinde selef mezhebine tabi oldukları yönündedir.

Şurası bir gerçek ki selefi ideoloji tasavvuf gibi sosyal bir realite olan mezhep olgusuna da karşıdır. Ancak yukarı da sorduğumuz soruyu tekrar sormamız gerekmektedir. Şu anda bir tehdit olarak görülen haberi sıfatların tevili meselesi veya buna benzer birkaç hususta zahiri bir dil kullanan ve de rivayet merkezli düşünen selefilik mi? Yoksa tedhiş eylemleriyle dünya gündemini alt üst eden selefilik mi? Eğer cevap ikinci selefilik ise mezhep kartını oynamak tıpkı tasavvuf gibi palyatif bir çözüm aracı olarak kullanılabilir. Ancak unutulmamalıdır ki selefilik bugün bizleri dehşete düşüren cariye, kölelik, küçük yaşta kız çocuklarıyla evlenme gibi dehşete düşüren uygulamalarının neredeyse tamamı dört mezhebin fıkıh literatüründe kendisine yer bulmaktadır. Bundan dolayı selefilik selefilik yapan zihniyetle hesaplaşmadığı takdirde karşılaşılabilecek durum, Şafii veya Hanefi mezhebinin mukallidi olan seleflerdir. Dolayısıyla değişen çok fazla bir şey olmayacağını söyleyebiliriz.

C. KARTLARIN YENİDEN KARILMASI

Öncelikle selefi yayılcılığını ciddiye almalıyız. Bu meselenin teolojik yönü olduğu kadar siyasi, ideolojik ve ekonomik boyutu olduğunun farkında olmalıyız. Bizi doğrudan ilgilendiren husus için elbette ki teolojik

boyutudur. Öyleyse burada kendimizle mensubu bulunduğumuz dini düşünceyle de yüzleşmemiz ve hesaplaşmamız gerekmektedir. Bu yüzleşme cesaretini gösteremediğimiz takdirde selefi yayılcılığı karşısında sünni kelim sisteminin kazanma şansının olmadığını itiraf etmek zorundayım.

Burada önemli hususlardan birisi ehl-i sünnetin kapsamı meselesidir. Bu noktanın önemli olduğunu düşünüyorum. Zira hala Ehl-i sünneti Şia aleyhtarlığı üzerinden tayin etmeye devam ettiğimiz takdirde selefilik karşısında başarı şansımız çok düşük gözükmektedir. Selefilikğin erken dönemden itibaren başta Ehl-i rey olmak üzere akıl merkezli düşünen zümrelere karşı ne kadar reaktif bir tutum takındığını bilmekteyiz. Klasik selefi metinlere bakıldığında aslında Ehl-i hadisin Şia, Mutezile ve hatta Eşari ve Maturidilere karşı bakışında çok ciddi bir farklılıktan bahsetmek doğru olmaz. Onlar nezdinde sünni kelim sisteminin son tahlildeki durumu Aristo ve Yunan aklının körü körüne takipçileri olmalarıdır. Metotları, anlayışları, yorumları itibarıyla hata içerindedirler.

Selefi zihniyete göre kelim geleneğinin durumu bundan ibarettir. Ehli reyın kurucu önderleri olan Ebu Hanife, Ebu Yusuf gibi isimler hakkında neler söylendiğini Ehl-i hadisin en yetkin isimlerinin azından okumak için İbn Kuteybe veya İbn Hibban'a bakmak dahi yeterlidir. Bu itibarla selefilik olgusuyla başa çıkabilmek için öncelikli olarak -en azından selefilikğin sünni kelim sistemine karşı gösterdiği kadar- açık ve net tavır takınmak gerekmektedir. Selefilikğin bu konudaki tavrı kelami düşüncenin sapık bir düşünce olduğu şeklinde özetlenebilir.

İkinci mesele ise kendisini sünni kelim düşüncesinin mensubu olarak gören bizlerin bununla neyi kastettiğinin farkında olmasıdır. Burada kastedilen eğer dini metinlerdeki müteşabih ifadeleri tevil eden bir ekolün takipçiliği ise yapılabilecek bir şey bulunmamaktadır. Çünkü bu zihniyet bir iki husus dışında farkında olsun veya olmasın zaten Ehl-i hadisin nüfuzu altına girmiş demektir. Ancak kendisini tanımlarken Ehl-i rey ekolüne mensubiyeti ifade ediyorsa selefilikğin, rey düşüncesinin metodu, önderlerine yönelik net ve tavizsiz tavrın bir benzerinin bizler tarafından da sergilenmesi gerekmektedir. Yani aynı anda hem Ebu Hanife, Ebu Yusuf taraftarı olup hem de Ahmed b. Hanbel, İmam Evzai, İbn Şihab ez-Zühri, Şabî'nin ve diğer hadis ehlinin haklılığından bahsedilemez.

Bu ürkeklik maalesef erken dönemden itibaren kelami metinlere de sirayet etmiş bulunmaktadır. Zira kelim metinlerinin haberi sıfatlarla ilgili kısımları genellikle şöyle bir klişe cümleyle sonlandırılır "Tarikatü's-selef eşlem; tarikatü'l-halef ahkem". Bu açıkça şunun ilanıdır. Biz selefin dini anlama ve yorumlama metodunu en güvenilir metot olduğunu kabul ediyoruz.

Eğer selefilik gerçekten bir tehdit olarak görülüyorsa bence artık paradigmanın değişmesi gerektiğini kabul etmemiz gerekiyor. Yeni paradigmayı Ehl-i sünnet ve diğerleri üzerinden değil metot üzerinden inşa etmeliyiz. Tıpkı ikinci ve üçüncü asırda olduğu gibi Ehl-i rey ve Ehl-i hadis şeklinde yeni bir metodik tercihte bulunmalıyız. Yani tekrar mütevekkil

dönemine gidip oyunu yeniden başlatmalı, kartları yeniden dağıtmalıyız. Klasik paradigma üzerinden yürüdüğü takdirde kendisinin sünni bir kelam sistemine mensup olduğunu zanneden, farkında olmasa da Ehl-i hadis düşüncesinin hayranı ve taraftarı olan kitlelerden oluşan Müslüman cemaatin doğuşu engellenemez.

GAZÂLİ VE PRAGMATİK İMAN ANLAYIŞI

ARŞ. GÖR. ABDULKADIR TANIŞ

Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Din Felsefesi Anabilim Dalı

tanisabdulkadir@gmail.com.tr

Al-Ghazali and The Pragmatic Conception of Faith

It has been argued many different reasons to show that belief in God is rational. One of them is Pascal's wager which depends on the utilities of religious belief. The wager is not an argument or evidence to show that God exists. Rather, it is an attempt to justify belief in God on the basis of pragmatic/non-evidential reasons. Many thinkers have argued that Al-Ghazali defended a kind of wager before Pascal. Especially, they indicate some books of al-Ghazali such as *Ihya* and *Mizanu'l-Amel*. I will examine the claim that al-Ghazali advocates the pragmatic conception of faith, which means the defence of faith based on pragmatic reasons, in the same way as Pascal. I will argue that the claim is false because their positions are considerably different. While Pascal admits a fideistic stand point about the existence of God, al-Ghazali follows entirely a different way because he thinks that there are sufficient evidential reasons to show that God exists. More importantly, al-Ghazali uses the wager to show the rationality of belief in afterlife instead of belief in God while he believes that there is also a demonstrative (*burhân*) way for the existence of afterlife. Then, I will argue that the significance of wager is secondary in Ghazali's philosophy. Also, I will indicate some important differences between al-Ghazali and Pascal in the essay.

Keywords: Evidential reasons, al-Ghazali, Pascal, pragmatic faith, pragmatic reasons, wager

Giriş

Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonel olduğunu savunmak amacıyla düşünce tarihinde birçok değişik argüman veya gerekçeye başvurulmuştur. Başvurulan bu gerekçelerin temel hedefi, çeşitli yollarla "Tanrı vardır" önermesi lehinde bir destek tesis etmektir. Öncelikli olarak, bu araçları *epistemik* ve *epistemik-olmayan* gerekçeler şeklinde ikiye ayırmak mümkündür. Epistemik gerekçeler, "Tanrı vardır" önermesinin *doğruluğunu* göstermeyi amaçlayarak O'na inanmanın rasyonelliğini sağlamaya çalışmaktadır. Teistik gelenek içerisinde şekillenmiş olan ontolojik, kozmolojik, teleolojik argümanları bu amaca matuf olan araçlardır. İster a priori isterse de a posteriori düşünceleri kendisine çıkış noktası olarak almış olsun, epistemik gerekçelerin temel hedefi, bir Tanrı'nın varlığının doğru olduğunu ortaya koyabilmektir. Epistemik-olmayan gerekçeleri ise, doğruluk dışındaki bazı

öğeleri (ahlak, estetik, fayda vb.) temele alarak Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini göstermeye çalışan araçlar şeklinde tanımlamak mümkündür. Epistemik-olmayan gerekçelerin bir örneği olan pragmatik gerekçeler, temel olarak Tanrı'ya inanmanın kişi veya toplum için sağladığı *faydaları* vurgulayarak, bu tür bir inanca sahip olmanın bir temellendirmesini yapmaya çalışmaktadır. Bu tür gerekçelerle desteklenmeye çalışılan bir dini inancı *pragmatik iman* şeklinde adlandıracağım.

Pragmatik iman düşüncesinin etkili bir örneğini, ünlü Fransız filozof Blaise Pascal (1623-1662) "Bahis (*Wager*)" adlı argümanı ile ortaya koymuştur. Bahis argümanını Pascal'ın ifadeleriyle şu şekilde ortaya koyabiliriz:

'Ya Tanrı vardır ya da yoktur'. Ancak hangi görüşe meyledeceğiz? Akıl bu soruya karar veremez. Sonsuz bir kargaşa bizi ayırır... Fakat sen bahse girmelisin. Başka bir seçeneğin yok (çünkü) zaten bahsin içindesin... Tanrı'nın varlığı lehinde bahse girmeye ilişkin kayıp ve kazancımızı tartalım. Şu iki durumu değerlendirelim: Eğer kazanırsan, her şeyi kazanırsın; eğer kaybedersen, kayıp bir hiçtir. O zaman tereddüt etme; Tanrı'nın var olduğu lehine bahse gir (Pascal, 1995: 122-123)!

Görüldüğü üzere Pascal'ın çıkış noktası, Tanrı'nın varlığı konusunda aklın bir karar veremediğidir. Yani, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak ortaya konulan epistemik gerekçeler, ne "Tanrı vardır" önermesinin doğru olduğunu gösterecek ne de insanın bu konuda karar vermesini sağlayacak yeterlidir. Bu yüzden, o, kendisine başlangıç noktası olarak *imancı* bir pozisyonu almaktadır. Onun bu konudaki birçok ifadesi, Tanrı'nın varlığının çeşitli epistemik gerekçelerle ortaya konulamayacağına ya da Tanrı'nın varlığı lehinde oluşturulan kanıtların işe yarar olmadığına işaret etmektedir (Pascal, 1995: 58-57, 122).

Peki, epistemik açıdan konuyu çözüme kavuşturamıyorsak o zaman ne yapmamız gerekir? Pascal'ın önerisi, kişinin kazanç ve kaybını hesaba katarak en fazla faydayı sağlayan seçeneği tercih etmesi yani bir taraf lehine bahse girmesidir. Bu kararın alınmasında temel olarak "karar teorisi (*decision theory*)" rehber alınmıştır. Pascal'ın keşfettiği kabul edilen karar teorisi, bir konu hakkında bilgi açısından yetersiz olduğumuz bir durumda, alınacak kararın nasıl olması gerektiğiyle ilgilidir. Bu tür bir durumda, meseleyle ilgili alınabilecek *kararlar* , meselenin hakikatinin ne olabileceğiyle ilgili *seçenekler* ve her bir seçeneğin tercih edilmesi durumunda elde edilecek *sonuç/ faydaların* değerlendirilmesi sonucu en iyi karar verilmeye çalışılır (Bermúdez, 2009: 12). Bahis argümanında karar teorisi temelinde en fazla ön plana çıkartılan öge "Beklenti İlkesi (*Expectation Rule*)"dir. Bu ilke, meselenin epistemik açıdan çözülemediği ancak tercih edilebilecek seçeneklere olasılık ve fayda değerlerinin atanabildiği durumlarda, en fazla faydanın beklenildiği seçeneğin tercih edilmesini ifade eder (Jordan, 1998: 420; Martin, 1983: 58-59). Bu düşünceler çerçevesinde bahis argümanını şu şekilde ifade edebiliriz:

Tanrı vardır

Tanrı yoktur

Tanrı'nın varlığı lehine bahis	∞	f1
Tanrı'nın varlığı aleyhine bahis	f2	f3

Karar teorisi temel alınarak oluşturulan argümana göre, meselenin hakikatinin ne olabileceği konusunda iki olasılık vardır: Ya Tanrı vardır ya da yoktur. Durumla ilgili olarak alınabilecek iki karar vardır: Tanrı'ya inanmaya ya da inanmamaya karar vermek. Verilecek karara göre değerlendirilebilecek dört tane çıktı vardır: Tanrı'nın varlığına inanmaya karar verdiğimiz birinci durumda (i) eğer Tanrı varsa sonsuz bir kazanç (∞), (ii) eğer Tanrı yoksa sınırlı bir kayıp ortaya çıkar (f1). Tanrı'nın varlığına inanmama ya karar verdiğimiz ikinci durumda ise, (iii) eğer Tanrı varsa sınırlı bir kazanç (veya sonsuz bir kayıp) (f2), (iv) eğer Tanrı yoksa sınırlı bir kazanç elde edilir. En fazla kabul gören bahis yorumuna göre, (i) seçeneği dışındakiler, kişinin perspektifine göre değerleri değişebilir durumlardır ve bunlar genellikle sınırlı bir kayıp ya da kazancı ifade etmektedir. Hatta (iii) seçeneğinin çıktısı sonsuz kayıp da olabilir. Ancak burada önemli olan nokta, (i) seçeneğinde sonsuz faydanın ifade edilmiş olmasıdır. Çünkü beklenti ilkesine göre, Tanrı'nın varlığına çok az da olsa pozitif bir değer atadığımız sürece, bu seçeneğin sonucu her zaman sonsuz fayda çıkar ve bu şekilde diğer seçeneklerin beklenen faydasını aşar. Diğer bir ifadeyle, mantıksal olarak Tanrı'nın var olması imkân dâhilinde olduğu sürece, Tanrı'ya inanmanın beklenen faydası sonsuzdur ve bu sonsuz fayda diğer seçeneklerdeki sınırlı kazanç ve kayıplarla karşılaştırıldığında seçilme açısından en rasyonel seçenektir. Bu yüzden, kişinin verebileceği en rasyonel karar, Tanrı'nın varlığına inanmaya karar vermek olmaktadır.

İslam düşüncesinde de Gazâli'nin (1058-1111) Pascal'dan çok daha önce bahis argümanını ileri sürdüğü ve bu konuda Pascal'ı etkilediği iddia edilmiştir (Bayrakdar, 2013: 21-42; Bedevî, 2012: 29-30; Ülken, 1962: 22-24). Gazâli, özellikle *İhyâ* ve *Mizânu'l-Amel* adlı eserlerinde bahis argümanına çok yakın düşünceler ileri sürmektedir. Bu çalışmada, her ne kadar Gazâli'nin bahis konusunda Pascal'ı etkilemiş olması mümkün olsa da, benzer yönlerinden ziyade farklı fikirleri üzerinde durarak iki düşünür arasında hayati derecede önemli farklılıkların olduğuna işaret edilecektir. Çünkü Pascal, yukarıda ifade etmiş olduğumuz gibi, bahis argümanını ileri sürerken Tanrı'nın varlığı konusunda aklın veya epistemik gerekçelerin yetersizliğini sıkça vurgulamakta ve imancı bir pozisyonu başlangıç noktası olarak kabul etmektedir. Buna karşın, Gazâli, her ne kadar bazı çalışmalarında aklın yetersizliklerine işaret etmiş olsa da, Tanrı'nın varlığı meselesinde epistemik gerekçelerin var olduğunu kabul ederek Pascal'dan ayrılmaktadır. Daha da önemlisi, o, bahis argümanını Tanrı'nın değil ahiretin varlığı için kullanmakta ve bu nokta çoğunlukla göz ardı edilmektedir.

Gazâli ve Bahis Argümanı

Gazâli, bahis konusundaki düşüncelerini *İhyâ* ve *Mizânu'l-Amel* adlı eserlerinde genişçe işlemektedir. Ayrıca *Kimyâ*'da da meseleyi ele almasına karşın, burada dile getirdikleri büyük oranda *Mizân*'da ifade edilmiş olanla-

ra yakındır. O yüzden, burada daha çok *İhyâ* ve *Mîzân*'da dile getirilmiş olan düşünceleri değerlendirilecektir. *İhyâ*'da, kâfirlerin aldandığı konulardan bahsederken onların *ahiret yaşamını* inkâr ettiklerini ve bu konuda iki argümana sahip olduklarını ifade etmektedir. Bu argümanlardan birincisi, ahirette verilecek karşılığın *geleceğe yönelik* (veresiye) olması, diğeri ise bu karşılığın *şüpheli* olması üzerine kurulmuştur. Tabi bu argümanlar dünya nimetleriyle karşılaştırma yapılarak ileri sürülmektedir. Yani, ahiret nimetleriyle karşılaştırıldığında dünya nimetleri *şimdiye yönelik* (nakit) ve *kesin*dir. Birinci argümana göre:

1. Dünya şimdi elde olan (nakit), ahiret ise geleceğe yönelik (veresiye) olandır.
2. Şimdi elde olan (nakit), geleceğe yönelik olandan (veresiye) daha hayırlıdır.
3. O halde, dünya ahiretten daha hayırlıdır.

İkinci argümana göre ise:

1. Kesin olan şüpheli olandan daha hayırlıdır.
2. Dünya nimetleri kesin, ahiret nimetleri ise şüphelidir.
3. O halde, dünya ahiretten daha hayırlıdır (Gazâli, 2012b: 814).

Birinci argümanın ilk öncülü, Gazâli'ye göre doğrudur. Çünkü dünya nimetlerinin faydası şu anda elde edilebiliyorken, ahirette elde edileceği varsayılan nimetlerin faydası gelecekte öte bir yaşamda görülecektir. Ancak inanmayanların, şimdi sahip olunanın gelecekte sahip olunacak olandan daha hayırlı olduğunu iddia ettikleri argümanın ikinci öncülü hatalıdır. Gazâli'ye göre, argümanın bu öncülü gündelik tecrübelerimizle uyuşmamaktadır. Ona göre, eğer gelecekte elde edilecek olan, miktar olarak şimdi elde olanla eşitse, o zaman argüman doğrudur. Ancak eğer gelecekte elde edilecek olan, miktar açısından şu anda elde olandan fazlaysa, o zaman bu argüman çöker. Örneğin, deniz ticareti yapan ve zahmetli yolculuklara katlanan bir tüccarı düşünelim. Eğer şimdi elde olan gelecekte elde edilecek olandan daha hayırlı olsaydı, bu tüccarın gelecekte ortaya çıkacak bir fayda için çektiği zahmetlere katlanmaması ve şu anda elinde olan parasını koruması gerekirdi. Ancak bu tüccar, gelecekte ortaya çıkabilecek ve miktar olarak şu anda elde olandan daha fazla olabilecek bir fayda için bu zahmetli yolculuklara katlanmaktadır. Bu tür bir hareket, açıktır ki insan için rasyoneldir. Aynı şekilde, ahiret ile dünya nimetlerini karşılaştırdığımızda, dünya nimetleri sonlu ve sıkıntılarla çevriliyken, ahiretin nimetleri ise sonsuz ve her türlü sıkıntıdan uzaktır. Görüldüğü üzere, ahirette elde edilecek olan fayda, miktar olarak dünyada elde edileni aşırı bir biçimde aşmaktadır. Dolayısıyla, eğer miktar olarak gelecekte olan şimdi elde olanı aşıyorsa, o zaman kişinin gelecekteki faydasını takip etmesi rasyoneldir. Bu açıdan argümanın ikinci öncülü doğru değildir. O yüzden, dünyanın ahiretten daha hayırlı olduğunu ifade eden argümanın sonucu da yanlıştır (Gazâli, 2012b: 816).

İkinci argümana geldiğimizde ise, Gazâli'ye göre, her iki öncülü de

yanlış olduğu için bu argüman birincisine göre daha az sağlam olan bir argümandır. Kesin olanın şüpheli olana göre daha tercih edilebilir olduğunu ileri süren ilk öncülün, yukarıdaki örneği tekrar düşündüğümüzde yanlışlığı açıktır. Çünkü tüccarın masraf yapması, zahmetlere ve tehlikelere katlanması kesin olduğu halde, ticaretinde kâr elde etmesi şüphelidir. Ancak burada tüccarın bu riskleri göze alması yine de makuldür. Çünkü elde edeceği umulan kâr, miktar olarak tüccarın elinde mevcut olandan daha büyüktür. Bundan dolayı, elde edilecek şüpheli faydanın miktarı elimizde var olan kesin faydanın miktarını aşıyorsa, şüpheli olanı elde etmek için bazı riskleri almak rasyoneldir. O yüzden, argümanın birinci öncülü yanlıştır. İkinci öncül de, ahiretin inananlar için şüpheli değil kesin olmasından dolayı yanlıştır. Gazâli'ye göre, bu kesin inancın iki tane yolu vardır. Bunlardan birincisi, peygamber veya âlimleri taklit yoluyla inancı elde etmektir. İnsanların çoğunluğu dini inancı benimsemeye bu tür bir yolu takip etmektedirler. Bu durum, derdini bilmeyen ancak konu hakkında uzman olan doktorların verdiği tedavi yöntemine hiçbir kanıt talep etmeden inanan kişinin içinde bulunduğu şartlara benzemektedir. Çünkü bir doktor, hastalığın tedavisi konusunda uzmanlaşmış bir kimsedir ve onun hastalık konusundaki öğütlerine uymamanın irrasyonel olduğu ortadadır. Aynı şekilde, ahiretin varlığı konusunda insanlığa haber veren peygamber ve âlim kişilerin düşünce ve eylemlerine bakıldığında, bu kişilerin insanların en üstünü oldukları görülmektedir. Dolayısıyla, bu kişilerin haber verdikleri ahirete inanmak gereklidir. Ahirete yönelik kesin inancın ikinci yolu, peygamberlere yapılan vahiy ve velilere yapılan ilhamdır. Ancak bu yol, bir öncekinden farklıdır. Çünkü taklit yoluyla elde edilen birincisi, geçerli bir iman olmasına rağmen marifete dayanmamaktadır. Buna karşın, bu ikinci yol marifete dayanmaktadır (Gazâli, 2012b: 817).

Gazâli, bahis argümanı konusundaki düşüncelerini *Mizânu'l-Amel* adlı eserinde daha ayrıntılı bir biçimde dile getirmektedir. Eserin başlarında, ölüm sonrası yaşam ve bu yaşamda yaşanılacak bedenî ve ruhî zevklere yönelik birbirinden farklı dört inanç grubu saymaktadır. İlk üç grup, öte bir yaşamın olduğuna inanan kişileri (filozoflar, mutasavvıflar ya da Müslümanların geneli) kapsamaktadır. Ancak son grup, öte bir yaşamın ve burada yaşanılacak zevk ya da cezanın varlığına inanmayan kimseleri dile getirmektedir. Gazâli'ye göre, ahirete inanmayan bu grup, daha çok dünyevi zevklere bağlı, ahiretin olmadığını kabul ederken herhangi bir kanıtı dayanmayan cahil bir zümredir. Hatta bunlar belirli bir inanç sistemine dayanan bir zümreyi bile oluşturamamaktadır (Gazâli, 1964: 182-186). Gazâli'nin hedefi, ahiret yaşamına inanmayan bu grubun durduğu noktanın dayanaktan ne kadar yoksun olduğunu etraflı bir şekilde göstermektir. Bahsi de, bu dördüncü grubu ahiretin varlığına inanma konusunda ikna etmek için kullanmaktadır.

Gazâli, kişinin, ahirete veya bu yaşamda yaşanılacak ödül ve cezalara inanmayanların durumlarına yani dördüncü grubun anlayışına karşılık dört farklı tutum sergileyebileceğini belirtmektedir. Diğer bir ifadeyle, "Öte bir yaşam veya bu yaşamda ortaya çıkabilecek herhangi bir ödül ve ceza yok-

tur” önermesine karşılık dört farklı pozisyondan birini onaylayabiliriz. Bunlar, bu inancın;

- (i) kesin yanlış olduğunu kabul etmek,
 - (ii) yanlış olduğuna yönelik *galip zanna* sahip olmak,
 - (iii) doğru olduğuna yönelik *galip zanna* sahip olmak
- veya
- (iv) kesin doğru olduğunu kabul etmektir.

Gazâli’ye göre, (i) durumunu konuşmaya gerek yoktur. Çünkü bu kişi ahiretin olmadığını kabul etmemekte yani onun varlığını onaylamaktadır. (ii) durumunda ise, kişi ahiretin olmamasını yanlış kabul etmekle birlikte, düşük bir ihtimal olsa bile ahiretin yokluğunu da düşünmektedir. İki karşıt görüşten birinin lehine güçlü bir kanaate sahip olmakla birlikte diğer görüşün (uzak bir ihtimal olsa da) doğru olabileceğini düşünmek galip zannı ifade etmektedir (Daha geniş bilgi için bkz: Çağrı, 2013: 120-122). Burada kişi, her ne kadar ahiretin varlığına yönelik galip zanna sahip olsa da, düşük bir ihtimal olarak var olmamasını da kabul etmektedir. Gazâli’ye göre, akıl, bu tutum içerisinde olan kişinin hemen ahiret için çalışmasını talep ettiğini belirtmekte ve kişiyi ikna etmek için çeşitli örneklere başvurmaktadır. Buna göre, insan kâr elde etmek amacıyla çeşitli deniz yolculukları yapmakta ya da ileride iyi yerlere gelme amacıyla zamanını ilim yolunda harcamaktadır. Bu tür durumlarda, kişi, herhangi kesin bir bilgiye dayanarak hareket etmemekte, aksine zan üzerine hüküm vermektedir (Gazâli, 1964: 187). Bu örneklerdeki ana düşünceye göre, kişinin ileride elde edeceği önemli faydalar için zan üzere hareket etmesinde herhangi bir irrasyonellik yoktur. *İhyâ*’daki düşüncelerle birleştirerek ifade edersek, kişinin ileri elde edeceği fayda miktar olarak şu anda mevcut olan faydayı aşılırsa, o zaman bazı bedelleri ödeme veya hiçbir şey elde etmeme ihtimali de olsa kişinin zanna dayanarak hareket etmesinde herhangi bir yanlışlık yoktur. Buna benzer olarak, kişi, ahirete yönelik bazı şüphelere sahip olsa da, kişinin dünya yaşamında çekeceği sıkıntılar sınırlı, buna karşın öte yaşamda elde etmesi umulan faydalar sınırsızdır. O yüzden, bu faydaları elde edemeyeceğine yönelik bir ihtimal görüyor olsa dahi, faydanın büyüklüğünden dolayı kişinin inanması daha rasyoneldir.

(iii) durumuna geldiğimizde ise, kişi, ahiretin olmadığına yönelik galip bir zanna sahip olmakla birlikte ahiretin var olduğuna az da olsa bir ihtimal vermektedir. Gazâli’ye göre, kişi, bu durumda peygamberlerin ya da âlimlerin iddia ettikleri ahiretin varlığına bir ihtimal veriyor demektir. Bu durumda akıl, kişiden en az tehlikeli yolu takip etmesini talep etmektedir. Peki, daha az tehlikeli olan yol hangisidir? Gazâli, durumu daha iyi açıklamak için yine örneklere başvurmaktadır. İlk olarak, bir kralın yanında önemli bir konuma sahip olduğumuzu ve birçok yetkiyle donatılmış olduğumuzu varsayalım. Bir gün, bu geniş yetkimizi kullanabileceğimiz bir durum ortaya çıkıyor. Durum karşısında yetkimizi kullandığımızda, kralın övgülerini alıp çeşitli paralarla ödüllendirilmemizin ihtimali yüksektir. Buna karşın, düşük bir ihtimal de olsa, bu yetkiyi kullanma durumumuza kralın

kızıp bizi cezalandırması ve bunun sıkıntısını bir ömür boyu çekme ihtimali de mevcuttur. Böyle bir durumda, rasyonel kişinin yapacağı şey, yüksek ihtimal de olsa kralın kendisine vereceği sınırlı mükâfatı bırakıp daha düşük ihtimalli ancak sonucu bir ömür boyu kişiyi etkileyecek bir hareketten kaçınmasıdır. Dolayısıyla, yetkisini kullanmamasıdır. İkinci örnek olarak, bir adamın gelip yiyeceğimiz yemeğin zehirli olduğu ve yemememiz konusunda bizi uyardığını düşünelim. Söz konusu adamı tanımıyoruz ve güvenilirliği hakkında da bir bilgiye sahip değiliz. Ayrıca bu kişi, yüksek ihtimalle yalan söylemektedir. Peki, akıllı kişinin nasıl hareket etmesi gerekir? Gazâlî'ye göre, kişi burada, zehirli olma ihtimali ne kadar düşük olursa olsun yemeği yemekten kaçınmalıdır. Çünkü yemekten elde edeceği fayda sınırlıyken, eğer yemek zehirliyse o zaman kişinin zararı ölümü olacaktır. Dolayısıyla, zarar faydadan çok daha büyük olduğu için kişi burada yemeği yemekten kaçınmalıdır. Aynı şekilde, Gazâlî'ye göre, peygamberlerin ve âlimlerin verdiği haberin doğruluğunu düşük bir ihtimal olarak kabul etsek bile, onların haber verdiklerinin doğru çıkması durumunda ortaya çıkacak zararın boyutu, kişinin bu sınırlı yaşamda elde edecekleriyle karşılaştırıldığında çok büyüktür. Çünkü kişi, tanımadığı ya da tam olarak güvenmediği bir adamın verdiği haber karşısında bile ihtiyatlı davranıyorsa, birçok mucizelerle desteklenmiş ve daha güvenilir olan peygamberlerin haber verdiği ahiretteki cezaya yönelik daha ihtiyatlı davranmalıdır. O yüzden, kişinin ortaya çıkacak bu büyük zarardan kaçınması için, düşük ihtimalli olsa da ahiretin varlığını kabul ederek hareket etmesi gerekir. Gazâlî'ye göre, Hz. Ali'nin ahirete inanmayanlara yönelik ifade ettiği "Eğer sizin söylediğiniz doğru çıkarsa, o zaman hepimiz sonsuz azaptan kurtulacağız. Ancak bizim söylediğimiz doğru çıkarsa, o zaman siz sonsuz azapta olacaksınız ancak biz kurtulacağız" şeklindeki sözleri bu durumu dile getirmektedir. Hz. Ali'nin bu düşünceye başvurması onun ahiret konusunda şüphe içinde olduğu anlamına gelmemektedir. Daha ziyade o, kanıtı (*burhân*) anlamaktan aciz olan muhatabının durumunu düşünerek bu tür bir düşünceye başvurmaktadır. Gazâlî, kendisinin de burhân yolunu takip ettiğini ancak cahil veya anlama konusunda aciz olan kişilerin daha kolay düşünüp anlayabilmesi için bu yola başvurduğunu belirtmektedir (Gazâlî, 1964: 188-189).

Son olarak, ahiretin olmadığına yönelik (*iv*) tutumu, ahiret yaşamının veya buradaki ceza veya ödülün olmadığına yönelik kesin bir inanca sahip olmayı dile getirmektedir. Gazâlî, bu tutumu benimseyen kişilere kendi cehaletleri ölçüsünde sesleneceğini ifade etmekte ve bu tür kişileri en azından (*iii*) tutumunu kabul etme konusunda ikna etmeye çalışmaktadır. Çünkü o, bu kişilerin, ahiretin varlığına az da olsa bir ihtimal vermeleri durumunda, aklın onlardan ahirete inanmalarını talep edeceğini düşünmektedir. Ona göre, bu dördüncü tutuma sahip insanlar, yukarıda ifade edilmiş olduğu gibi, ahiretin olmadığını iddia etme konusunda herhangi bir kanıtı veya gerekçeye sahip değildirler. Aksine bu grup, herhangi bir kanıt talep etmeden dünyevi zevkleri takip eden kişilerden oluşmaktadır. Diğer taraftan, peygamberleri ve âlimleri hesaba kattığımızda, (*iv*) tutumunun rasyo- nellikten ne kadar uzak olduğunu ortaya koyabiliriz. Çünkü herhangi bir

kanıtı dayanmadan ahiretin olmadığını kesin olarak kabul eden bu görüşün aksine, yukarıda saydığımız peygamber veya âlimler çok daha fazla güvenilir kimselerdir ve onlar gelecek bir yaşam konusunda bize çeşitli haberler vermektedirler. Bu durumda, en azından peygamber ve âlimlerin söylediklerinin doğruluğuna bir ihtimal vermek zorundayız. Onların söylediklerinin doğruluğuna ihtimal verildiğinde, kişi, yukarıdaki (iii) tutumunu kabul etmiş olacaktır. Peygamber ya da âlimlerin söylediklerinin doğruluğuna az da olsa ihtimal verildiğinde ise, ahirete inanmamanın temelsizliği zaten yukarıda gösterilmişti (Gazâli, 1964: 190-191).

Sonuç olarak, Gazâli, ahiretin varlığı konusunda en rasyonel adımın ahireti kabul etmek olduğunu iddia etmektedir. Burada o, özellikle cennet ve cehennemde ortaya çıkacak olan fayda veya zararlar üzerine düşüncelerini inşa etmektedir. Yukarıdaki (ii) tutumunu ele alırken cennet düşüncesine başvurarak kişinin kesin olmayan hükümler üzerine de olsa saadetini/faydasını takip etmesinin irrasyonellik barındırmadığını gündelik yaşantımızdan getirdiği örneklerle açıklamakta ve bunun tecrübelerimize aykırı olmadığını iddia etmektedir. Bu tür bir durumda, ahiretin olmadığına bir ihtimal veriyor olsak bile, ödenecek bedel sınırlı ancak elde edilecek fayda sınırsız olduğu veya gelecekte elde edilecek olan fayda şimdi elde olanı aştığı zaman, kişinin zan içeren seçeneği tercih etmesi makuldür. (iii) tutumunda ise, cehennem düşüncesinden yararlanarak kişinin ihtimali çok düşük de olsa ortaya çıkabilecek son derece büyük bir olumsuzluktan kaçınmasının en rasyonel karar olduğunu belirtmektedir. Çünkü ihtimal ne kadar düşük olursa olsun, gelecekte ortaya çıkacak olan zarar şimdi sahip olunan faydayı çok fazla bir biçimde aştığı için, kişinin ihtiyatlı davranarak bu tür bir zarardan kaçınması gerekmektedir. Diğer taraftan, kişinin, peygamber ve âlimlerin söylediklerinin doğru olma olasılığının en azından ihtimal dâhilinde olduğunu kabul etmek zorunda olduğunu dile getirerek, ahiretin varlığına kesin olarak inanmayan kişileri en azından (iii) tutumunu benimsemeye sevk etmeye çalışmakta ve bu tür bir durumda yine kişinin ahirete inanmasının gerekliliğini vurgulamaktadır. Dolayısıyla, Gazâli'ye göre, kişinin önünde ahirete inanmaktan daha rasyonel bir tercih bulunmamaktadır.

Pragmatik Temellere Dayalı Bir İmanın Gazâli Felsefesindeki Yeri

Peki, Gazâli'nin bu ifadelerine dayanarak onun da Pascal gibi pragmatik bir iman anlayışını onayladığını ifade edebilir miyiz? İki düşünürün arasındaki benzerliklerin fazlalığı çok dikkat çekicidir. Bazen deniz ticareti türündeki aynı örneklere bile işaret etmektedirler (Gazâli, 1964: 187; Pascal 1995: 197). Ancak bu çalışmanın amacı, aralarındaki benzerlikleri ortaya koymak değil, daha ziyade iki düşünürün felsefelerindeki farklılıklara işaret ederek onların farklı pozisyonları benimsediklerini göstermektir. Bundan dolayı, iki düşünürün arasındaki farklar ön plana çıkartılacaktır. İlk olarak, iki düşünür açısından bahis ile hangi inancın desteklenmeye çalışıldığı konusunda önemli bir farklılık vardır. Buna göre, Pascal, bahis ile Tanrı'nın varlığına inanmanın rasyonelliğini temellendirmeye çalışırken, Gazâli bundan farklı olarak ahiret inancını desteklemeye çalışmaktadır. Bahsin

kullanıldığı ögeler bağlamında farklılaşması konusunda akla gelebilecek doğal bir yorum, bu inançların birbirini gerektiren inançlar olduğu ve bu açıdan söz konusu farklılığın bir öneminin olmadığı olabilir. Jordan'ın ifade ettiği gibi, teistik inanç "Tanrı vardır" önermesinden daha fazlasını kapsamaktadır ve muhtemelen Pascal bahis argümanını ileri sürerken bu önermeden daha fazlasını düşünmekteydi (Jordan, 2006: 9-10). Aynı düşünceyi Gazâli'nin bahsi dile getirdiği yerlerde de görmek mümkündür. Çünkü o, ahiretin varlığına inanmanın rasyonelliğini söz konusu ederken, aynı zamanda ruhun ölümsüzlüğünü de bu bağlamda dile getirmektedir (Gazâli, 2013: 90). Bu açıdan düşündüğümüzde, bahsi savunabilmek için Tanrı'nın varlığı dışında ahiretin varlığı ya da ruhun ölümsüzlüğü şeklinde teist inanç sistemi için son derece önemli olan ilave bazı inançlara gereksinim duyduğumuzu ifade edebiliriz. Çünkü bahiste sözü edilen sonsuz mutluluğu elde edebilmemiz için ahiretin varlığı ve ruhun ölümsüzlüğü bir gerekliliktir. Aynı şekilde, bunları elde edebilmek için yine Tanrı'nın varlığına inanmak da bir gerekliliktir. Dolayısıyla, her ne kadar bahsi bu inançlardan birini desteklemek için kullanıyor olsak da, aslında argüman birbirini gerektiren bu inançların her biri için ayrı ayrı kullanılabilir. O yüzden, Gazâli ve Pascal arasında bahsin hangi öge bağlamında kullanıldığının bir öneminin olmadığı iddia edilebilir.

Bu yorum bazı haklı noktalara işaret ediyor olsa da, yine Gazâli felsefesinde ihmal edilmemesi gereken önemli bir noktayı göz önünde bulundurarak ikinci bir yorum getirebiliriz. Buna göre, akıl yürütmeye bilgisine erişme açısından Tanrı ve ahiretin varlığı Gazâli felsefesinde farklı bir tarzda değerlendirilmektedir. O, *el-İktisâd fi'l-itikâd* adlı eserinde, zorunlu olarak bilinmeyen meseleleri akıl ve nakille bilinenler olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Akıl bilgisine ulaşabildiği meseleler, evrenin yaratılmış olduğu, bir yaratıcısının var ve çeşitli sıfatlara sahip olduğudur. Gazâli'ye göre, akılla bilinen bu hususlar dinin temelini oluşturduğu için son derece önemlidir. Çünkü bu konular temellendirilmediği sürece din de temellendirilemez. Diğer yandan, akılla bilgisine ulaşamadığımız ancak nakille bildiğimiz hususlar, öte bir dünyada bir hesabın, ceza ve ödülün olduğudur. Bu hususlarda akıl yetersiz kaldığı için peygamberlerin getirdiklerine dayanarak bu konularda bilgi sahibi olabiliriz (Gazâli, 2012c: 173-174). Bu noktada, yapılan bu ayrımın bizim konumuzla ilgili hayati bir öneme sahip olduğu söylenebilir. Çünkü Gazâli, Tanrı'nın varlığı konusunun vahiyden bağımsız olarak akılla bilinebileceğini düşünmektedir. Bunu göz önüne aldığımızda, bahsin hangi inancın desteklenmesi amacıyla ileri sürülmüş olduğu önem arz etmektedir. Buna göre, Tanrı'nın varlığı akılla bilinebileceği ve bu konuda epistemik gerekçeler olduğu için, bahis, Tanrı yerine ahiretin varlığı lehinde ileri sürülmektedir. Bu bağlamda Gazâli, Tanrı'nın varlığının gösterilmesi konusunda teizm için önemli olan bazı epistemik gerekçeleri kitaplarında sık sık dile getirmektedir. Örneğin, *İhyâ* ve *el-İktisâd*'da, Tanrı'nın varlığı lehinde, evrenin zamansal olarak bir başlangıca sahip olduğu düşüncesi üzerine kurulan kozmolojik argümanın bir versiyonunu (*hudûs*) bulmak mümkündür (Gazâli, 2012a: 269-271; 2012c: 37). Ya da *Kimyâ-yı Saâdet*'te,

teleolojik argümanın basit bir formunu öne sürmektedir (Gazâli, 2013: 43-44) Dolayısıyla, Gazâli'nin, Tanrı'nın varlığı lehinde epistemik gerekçelere başvurduğunu ve bu konuda Pascal gibi olumsuz bir tavır içerisinde olmadığını ifade edebiliriz. Bu yüzden, o, Pascal'dan farklı olarak, bahsi Tanrı'nın varlığı yerine ahiretin varlığı için öne sürmektedir.

Şu ana kadar, Gazâli ve Pascal'ın kullanmış olduğu bahis versiyonlarının Tanrı veya ahiretin varlığı konusunda kullanılmış olmasının Gazâli felsefesi açısından önemini irdeledik ve iki yorum olabileceğini ileri sürdük. Bunlardan birincisine göre, teist düşüncedeki inançlar birbirini gerektirdiği için, bahsin hangi ögeyi desteklemek amacıyla kullanılmış olduğunun bir önemi yoktur. Bundan dolayı, iki düşünürün argümanı farklı ögeler bağlamında kullanmaları olağan karşılanabilir. İkinci yoruma göre ise, Gazâli açısından Tanrı'nın varlığının bilgisine akılla ulaşılabilmesine karşılık ahiretin bilgisine ulaşamadığı için, onun, bahsi ahiretin varlığına inanmanın rasyonelliğini göstermek için kullanmasının bir önemi vardır. Çünkü ahiretin varlığı herhangi bir epistemik ögeyle haklılaştırılmadığı için, bahis gibi epistemik-olmayan (pragmatik) gerekçelere başvurarak ona inanmanın rasyonel olduğu ileri sürülebilir. Ancak burada işaret edilmesi gereken daha önemli bir mesele, bahse başvurma nedeni olarak Gazâli'nin, muhatabının meseleyi burhân yoluyla (epistemik açıdan) anlamaktan aciz olması olarak ifade etmiş olmasıdır. Ona göre, dünyevi zevklere bağlı olan bu grup, meseleyi burhâni bir yolla anlamaktan aciz olduğu için, onların daha kolay anlayabilmelerini sağlayabilmek amacıyla bu tür pragmatik gerekçelere başvurulabilir (Gazâli, 1964: 188-189). Şimdi buradaki düşüncelerin anlamı, ahiretin varlığı konusunda epistemik gerekçelerin veya burhânın bulunduğu ve bu yüzden de konu hakkında aklın bazı bilgilere ulaşabileceğidir. Ancak bu düşünce, Gazâli'nin yukarıda ifade etmiş olduğumuz akıl ve nakille bilinen hususlar ayrımı açısından çelişki barındırmaktadır. Çünkü ona göre, öte bir yaşamda bir ceza veya ödülün var olduğu akılla bilinemez. Tabi burada, bu farklı düşünceler arasındaki gerilimleri aşmak için çeşitli çözümler üretebiliriz. Örneğin, Gazâli'nin felsefesinde çeşitli akıl yürütme veya epistemik gerekçelerle Tanrı'nın varlığı bilgisine ulaşılabilirdiği için, diğer geriye kalan inançlar da bunun üzerine inşa edilmektedir. Bu yüzden, diğer inançlar da dolaylı olarak burhâni yolla ortaya konulabilmektedir. Ya da Gazâli'nin burada kullanmış olduğu "*burhân*" ifadesine farklı anlamlar yüklenebilir. Ancak bu çalışmadaki amacım, Gazâli felsefesindeki bu farklı düşüncelerin nasıl uzlaştırılacağı konusu değildir. Daha ziyade, Pascal ile karşılaştırıldığında epistemik gerekçelerin Gazâli felsefesinde çok daha önemli bir yer tuttuğudur.

Gazâli ve Pascal ile ilgili ikinci bir fark olarak, yukarıda ifade etmiş olduklarımıza dayanarak iki düşünürün başlangıç noktaları açısından farklılaştıklarını ifade edebiliriz. Gazâli, Tanrı'nın varlığının akılla bilinmeyeceğini düşünen ve imancı bir temeli kendisine başlangıç noktası olarak kabul eden Pascal'dan açık bir biçimde ayrılmaktadır. Çünkü Pascal, Tanrı'nın varlığının haklılaştırılması için herhangi akli bir temeli/ epistemik gerekçeyi mümkün görmezken, bundan farklı olarak Gazâli, akılla Tanrı'nın var oldu-

ğunu bilebileceğimizi düşünmektedir. O yüzden, Pascal, epistemik gerekçelere şiddetli bir muhalefet gösterip onları kitaplarında anmazken, Gazâli, Tanrı'nın varlığının hudûs delili gibi çeşitli epistemik gerekçelerle haklılaştırılabileceğini kabul ederek bunları eserlerinde kullanmaktadır. Yukarıda belirtmiş olduğumuz Pascal'ın "Tanrı ya vardır ya da yoktur. Akıl bu konuda karar veremez" şeklindeki ifadeleri ile teizm lehinde oluşturulmuş kantlara yönelik eleştirileri buna açık bir biçimde işaret etmektedir. Pascal, bahis argümanına giriş yaparken, aklın konu hakkındaki yetersizliğini özellikle vurgulamakta ancak pragmatik gerekçelere dayanarak Tanrı'ya inanmanın rasyonel olduğunu ileri sürmektedir. Ancak Gazâli, bahsi (her ne kadar Tanrı'nın varlığı yerine ahiretin varlığı için kullanmış olsa da) dile getirdiği bağlamda bu tür bir düşünceyi gündeme getirmemektedir. Daha da önemlisi, konu hakkında burhânî yol olduğu halde, muhatabın içinde bulunduğu şartlardan dolayı bu tür bir akıl yürütmeye başvurduğunu ifade etmektedir. Dolayısıyla, Pascal, imancı bir iddiayı kendisine başlangıç noktası olarak alırken, Gazâli için bunu söylemek son derece zordur. Bu noktada, Terkan'ın da ifade ettiği gibi, Gazâli kolay bir şekilde imancı olarak nitelendirilemez (Terkan, 2007: 238-239).

İki düşünür arasındaki diğer önemli bir fark da, bahis argümanının farklı gerekçe türleri arasındaki değeriyle ilgilidir. Buna göre, Pascal, epistemik gerekçe yokluğunda bahsi, Tanrı inancına sahip olmanın rasyonelliği konusunda bir *alternatif* olarak sunarken, bunu Gazâli için ifade etmek çok doğru olmayacaktır. Çünkü Pascal, "Tanrı vardır" önermesinin doğruluğunu gösteremiyorsak, o zaman başka alternatif (pragmatik) gerekçelere başvurarak bu inanca sahip olmanın rasyonel olduğunu gösterebiliriz" düşüncesine sahiptir. Buna karşın, Gazâli, epistemik gerekçelerin olduğunu kabul etmesine karşılık, bu gerekçeleri anlamaktan aciz olan muhatapları ikna etmek için epistemik-olmayan/ pragmatik gerekçelerin de kullanılabileceğini düşünmektedir. Yukarıda ifade etmiş olduğumuz üzere, *Mizân* adlı eserinde bahsi ele alırken, konu hakkında burhânî yolun var olduğunu ancak muhatabın meseleyi anlamadaki acizlik veya cahilliğinden dolayı bu tür bir yola başvurduğunu açıkça ifade etmektedir. Bu açıdan, Gazâli'nin farklı gerekçe türlerini hangi bağlamlarda dile getirdiğine bakmak faydalı olabilir. Buna göre, Gazâli, farklı eserlerinde muhatabın durumuna göre farklı akıl yürütme ya da gerekçe türlerine başvurmaktadır. O, bir meseleyi anlama konusunda düşük seviyeye sahip bir kişiyle daha nitelikli bir kişiye yönelik düşüncelerini ortaya koyarken farklı akıl yürütmelere başvurmaktadır. Örneğin, *İhyâ* gibi eserler halka yönelik olarak yazılmışken, *Miškâtu'l-Envâr* gibi eserler daha ziyade ilim sahibi olan kişilere yönelik yazılmıştır (Deniz, 2011: 8-11). Özellikle, bahsin kullanılmış olduğu kitapların halka yönelik olarak yazılmış olmaları bu konuda dikkate değerdir. O yüzden, Gazâli, Tanrı ya da ahiretin varlığı konusunda -Pascal'dan farklı olarak- her ne kadar epistemik gerekçelerin olduğunu düşünse de, muhatabın durumunu göz önüne alarak epistemik-olmayan/ pragmatik gerekçelerden de yararlanmaktadır. Dolayısıyla, Gazâli felsefesinde epistemik-olmayan gerekçelerin Pascal felsefesinde olduğu gibi birincil bir öneme sahip olmayıp daha çok

ikincil bir değerde kabul edildiğini ifade edebiliriz. Çünkü Gazâli, Pascal'da olduğu gibi, epistemik gerekçelerin yokluğunda pragmatik gerekçelere başvurmamaktadır. Daha ziyade, bu epistemik gerekçelerin değerini anlamaktan aciz olan muhatabını farklı araçlarla ikna etmek amacıyla kullanmaktadır.

Sonuç

Bahis konusunda Gazâli ve Pascal arasında önemli benzerliklerin olduğunu söylemek mümkündür. Bu benzerlikler; argümanın ahiretten elde edilmesi umulan faydalar üzerine kurulması, mevcut olan karar seçeneklerine göre ortaya çıkabilecek faydaların karşılaştırılması, bu karşılaştırma neticesinde en makul seçeneğin belirlenmesi, sonsuz fayda fikrinin kullanılmış olmasından dolayı seçeneklerden birinin faydasının diğerlerine göre seçilme açısından baskın çıkması ilk bakışta sayılabilecek önemli benzerliklerdir. Ancak bu çalışmada, benzerliklerden ziyade bazı farklılıklara işaret edildi. Buna göre, iki düşünür savundukları pozisyon açısından birbirinden ayrılmaktadır. İlk olarak, Gazâli ve Pascal bahsi farklı inançları savunmak amacıyla kullanmaktadırlar. Gazâli, bahsi ahiretin varlığına inanmanın rasyonelliğini göstermek için kullanırken, bundan farklı olarak Pascal, Tanrı inancı için kullanmaktadır. Diğer taraftan, Gazâli, Tanrı'nın varlığı konusunda epistemik gerekçelerin var olduğunu açıkça savunmaktadır. Ancak Pascal, Tanrı'nın varlığı meselesinde yeterli epistemik gerekçenin olmadığını ve bundan dolayı aklın konu hakkında bir karara varamadığını düşünmektedir. Bu iki düşünce karşılaştırıldığında, Tanrı'nın varlığıyla ilgili olarak Gazâli delilci bir pozisyonu onaylıyorken, Pascal'ın daha çok imancı bir temeli kabul ettiğini ifade edebiliriz. Yine Gazâli, bahsi, ahiretin varlığı için kullanmış olsa bile, kendisi konu hakkında burhânî yolun var olduğunu ancak muhatabın durumunu göz önünde bulundurarak bu tür pragmatik gerekçelere başvurduğunu açıkça belirtmektedir. Bu noktada, özellikle, "Gazâli, Pascal'dan çok daha önce bahis argümanını ileri sürmüştür" şeklindeki savunmacı yaklaşımlara dikkat etmek gerekir. Burada gerçekten Gazâli bahis konusunda Pascal'ı etkilemiş olabilir. Hatta Pascal, bahsi bütünüyle Gazâli'den de almış olabilir. Ancak bu durum, iki düşünür arasındaki bazı hayati farklılıkları göz ardı etmemize neden olmamalıdır. Çünkü iki düşünürün durdukları nokta birbirinden farklılık arz etmektedir. Dolayısıyla, aralarında kurulan benzerlik, birbirinden çok farklı noktalardan yola çıkan iki düşünürün bu farklı pozisyonlarının geri planda kalmasına neden olmalıdır.

Kaynakça:

Bayrakdar, Mehmet. (2013). *Pascal Oyunu: Hz. Ali, Gazzâlî ve Pascal'a Göre Âhirete Zar Atmak*. İstanbul: İnsan Yayınları.

Bedevî, Abdurrahman. (2012). *Batı Düşüncesinin Oluşmasında İslâm'ın Rolü*, çev. Muharrem Tan, İstanbul: İz Yayıncılık.

Bermúdez, J. Luis. (2009). *Decision Theory and Rationality*. Oxford: Oxford University Press.

Çağrı, Mustafa. (2013). "Zan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*.

disi, c. 44, ss. 120-122.

Deniz, Gürbüz. (2011). "Gazâli'yi Anlamanın Usûlü", *Diyanet İlmi Dergi*, 47 (3), ss. 7-26.

Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed. (1964). *Mizânu'l-Amel*, thk. Suleymân Dunyâ, Kahire: Dâru'l-Maârif.

Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed. (2012a). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C. 1, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed. (2012b). *İhyâu 'Ulûmi'd-Dîn*, çev. Ahmed Serdaroğlu, C. 3, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed. (2012c). *İtikadda Orta Yol*, neşir ve terc. Osman Demir, İstanbul: Klasik Yayınları.

Gazâli, Ebû Hâmid Muhammed. (2013). *Kimyâ-yı Saâdet*, çev. A. Faruk Meyan, İstanbul: Bedir Yayınevi.

Jordan, Jeff. (1998). "Pascal's Wager Revisited", *Religious Studies*, 34 (4), ss. 419-431.

Jordan, Jeff. (2006). *Pascal's Wager: Pragmatic Arguments and Belief in God*. Oxford: Clarendon Press.

Martin, Michael. (1983). "Pascal's Wager as an Argument for Not Believing in God", *Religious Studies*, 19 (1), ss. 57-64.

Pascal, Blaise. (1995). *Pensées*, Trans. A. J. Krailsheimer, London: Penguin Books.

Terkan, Fehrullah. (2007). *Çatışmanın Dinamikleri: Din ve Felsefe Ulaşmazlığı Üzerine*. Ankara: Elis Yayınları.

Ülken, Hilmi Ziya. (1962). "İslâm Felsefe ve İtikadının Garba Tesiri", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, c. X, ss. 1-31.

DİNİ DÜŞÜNCENİN ESTETİK BOYUTU VE ŞİDDET PROBLEMİ

PROF. DR. LATİF TOKAT

Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi Dini İlimler Fakültesi

Din Felsefesi Anabilim Dalı

latif.tokat@asbu.edu.tr

Aesthetical Aspects of Religious Thought, and the Problem of Violence

Due to the aesthetical dimensions of God's personal attributes and religious thought, because of the structure and the definition of God and religion, both of them cannot coexist with violence and cannot include any kind of violence. And because of the structure of "belief", God cannot be wanting to use violence as a way to believe in Him.

The concept of God in Descartes's thought is same the concept of Perfect. Perfectness is not only an ontological quality but also aesthetical quality. God's names include not only omnipotence, omniscience and other names eluding force, but also He has names like beauty, beneficence, love, merciful, perfectness and other names eluding beauty. (in Qur'anic names: Cemil, Zine, Husn, Latif, Bedi', Musavvir, Vedud, Bari). Classical Islamic Kalam has neglected the seconds.

If we look at the Being phenomenological we can see the phenomenon of beauty. Because of this there are some arguments about the existence of God, using this phenomenon. The naturalist explanations about beauty isn't convincing.

If we look at from religious thought, Being has to have the dimension of beauty because It is the creation of God, who is Beautiful also. From Gazzali to Leibnitz one of the main principles in theodicy is that "there cannot be better world than this one / This is the best of all possible worlds."

On the other hand, we are reading from Qur'an that while God is describing the world He is mentioning not only ontological or mathematical perfectness but also He is mentioning about decorating the world. For example while He is mentioning about stars He is using the word "candle" and "decorate". We can find many verses about decorating of the world. (Qur'an, Suratu'l-Mulk, 5)

Plato thought that the main idea of all ideas is One. Plato named One with other four names, Beauty, Good, True and God. The concept of Beauty in Kantian thought is similar to the concepts of Sacred and Sublime. "God is beautiful and loves beauty." (Hadith)

We can say that God, Beauty and Good or Religion, Aesthetics and Moral are together and they unit in Transcendence aspect. Religion, Moral and Art cannot be explained by natural ways.

So, God doesn't want to believe in Him by mandatory. On the contrary He wants to arrive Himself by free choice. This is the meaning of "belief". Otherwise we cannot mention about belief. Human-being may have some structural potential toward violence like in the story of Habil and Kabil in the Qur'an. But this doesn't mean that violence is legitimate.

Keywords: Aesthetic, Religious Thought, God and Beauty, Religion and Vio-

1.Giriş

Bu tebliğde, dini düşüncenin özellikle Tanrı tasavvuru açısından estetik boyutu analiz edilerek dini düşüncenin şiddetle ilişkilendirilmesi problemi tartışılacaktır. Acaba Tanrı ve din tasavvuru ile estetik arasında nasıl bir ilişki vardır? Tanrı'nın eseri olarak Varlığın ve insan varoluşunun estetik boyuta sahip olması ne anlama gelmektedir? Bir değer alanı olarak estetik, dini düşünce açısından "olmasa da olur" diyebileceğimiz bir boyut mudur?

Acaba din "şiddet"e bir yöntem olarak müsaade edebilir mi? Tanrı uğruna yapıldığı sürece her türlü hak arama yöntemi meşru mudur? Merhameti, izzeti, kurtuluşu, huzuru, özgürlüğü, barışı ve aydınlanmayı vadeden din, bütün bu vaat ettiği değerleri, "değersiz" bir yolla gerçekleştirmeyi önerebilir mi? Yücelik, azamet ve kudreti ifade eden sıfatlarının yanında merhamet, güzellik ve inceliği ifade eden sıfatlara da sahip olan Tanrı bunu istiyor olabilir mi?

Mükemmel bir varlık olarak Tanrı kavramı tanımı gereği, şiddeti içeremez. Gazali'nin de üzerinde durduğu "alem mümkün alemlerin en iyisidir" ifadesi, Tanrı'nın, varlığın akıl almaz matematik düzenini sağlayan bir Tanrı olduğunu ifade ettiği kadar; varlığı, güzellik ve iyilik boyutuna sahip yapıda yaratan bir Tanrı olduğunu da ifade etmektedir. Dolayısıyla eğer bir benzetme yapılabilirse, Tanrı mükemmel bir "matematikçi" olduğu kadar mükemmel bir "sanatçı"dır da.

Şiddet insanın yapısal özelliği olabilir. Kur'an'daki Hz. Adem kıssasına bakıldığında bunun izlerini görmek mümkündür. Ancak bu durum, şiddetin onaylandığı anlamına gelmeyeceği gibi, tam tersine yadırgandığı ve reddildiği de aynı kıssadan anlaşılmaktadır.

Dinde kutsal, estetikte ise güzel kavramları anahtardır. O nedenle kutsal ve güzel arasındaki ilişkiyi analiz ederek başlayabiliriz.

2.Kutsal ve Güzel

Güzel kutsallıktır. Fakat kutsallık mutlak manada güzellik değil, ondan daha fazlasıdır. Kutsal nihai kavramdır; güzel ise nihaiden bir öncekidir. Kutsallık ve güzel bize aynı kılıkta görünürler. Güzelin sahici ifadesi kesinlikle kutsalın da ifadesidir. (Leeuw, 1963, 266). Güzele hizmet eden Tanrı'ya hizmet etmiş olur.

Güzel gibi yüce de estetiğin bir kavramıdır. Kant, yüce (sublime) tecrübesini estetiğin bir parçası olarak değerlendirir. Yüce (sublime), sınırsız, sonsuz, kavranılamaz, kontrol edilemez, görkemli, ihtişamlı olandır. İlahi olanla estetik olan arasında bir köprü kurulabilirdi ama Kant, yüceltme tecrübesini dini tecrübe olarak tanımlamamıştır. (Martin, 1990, 45).

Kant, estetik tecrübeye ilahi olana yönelik olma anlamında her hangi bir ayrıcalık vermemiş ve estetiği Yargı Gücü'nün alanında değerlendirmiş

olmakla, sübjektif bir mesele olarak görmüştür.

Kant değil ama R. Otto yüce (süblime) ve kutsal (numinous) arasında bir benzerlik kurar. Ona göre, her ikisi de kavramsallaştırma ve bilgi konusu olmaktan ötedir, bu yüzden yüce ve kutsalın sadece farkına varılır. Peygamberlerin din konusundaki fonksiyonu sanatçı dehanın sanattaki fonksiyonuna benzetilebilir. Otto'ya göre, sanat eserinde kutsalı temsil eden yüce'dir. (Coleman, 1998, 114; Martin, 1990, 71).

Güzelde, hem bir saygı, hayranlık, büyülenme hem de haşyet söz konusudur. Güzelin tecrübesi bize hem ümit hem de derin bir saygı uyandırır. (Leeuw, 1963, 333). Tasavvufi düşüncedeki havf ve reca da aslında aynı ruh hallerini ifade etmektedir. Havf ve reca, kutsal olan karşısında korkuyla karışık derin bir saygı halidir. Birincisi bizi uzaklaştırırken ikincisi yaklaştırır.

Sonuç itibariyle Otto'nun tanımlamasıyla Tanrı, Kutsal ya da Mutlak hakkında iki boyutta konuşabiliriz. 1) Rasyonel kavramlarla konuştuğumuzda, Tanrı, mutlak olan, her şeye gücü yeten ve her şeyi bilendir... 2) İkinci olarak Tanrı'nın akıl ötesi olan yanı söz konusudur. Dolayısıyla Tanrı kavramsal olmayan ama yüce tecrübesinde olduğu gibi tecrübe edilendir. Estetik tecrübenin de bu türden boyuta sahip bir tecrübe olduğunu söyleyebiliriz. (Martin, 1990, 175).

Güzel ile Kutsal veya Tanrı arasında kurulan bu ilişki aslında yeni değildir. İzleri Platon'a kadar götürülebilir.

3.Tanrı ve Estetik

Platon'un ideler piramidinin tepesindeki ide, hem Tanrı'dır, hem de iyi, doğru, güzel ve bir'dir. Platon bu kavramları birbiri yerine kullanmaktadır. Zira Tanrı hem iyidir, hem doğrudur, birdir ve hem de güzeldir. Böylece güzel kavramı idelerin idesi olarak yer almaktadır.

Platon açısından her bakımdan mükemmellik olan İyi'nin en güçlü ve en yüksek yansıması Güzel'dir. (Martin, 1990, 14). Platon her ne kadar İyi ve Güzel'i birlikte değerlendiriyorsa da, İyi'nin en güçlü ifadesinin nihayetinde Güzel'de tezahür ettiğini söylemiş olmaktadır. Dahası Güzel'i İyinin adeta bir üst formu olarak değerlendirmiştir.

Aristo'nun Tanrı'sı, sadece Salt Eylem'dir. Aristo Tanrı'sı, estetik ve ahlaki boyuttan uzaktır.

Farabi ve İbn Sina'nın Tanrı'nın sıfatlarıyla ilgili açıklamaları Tanrı'nın ontolojik yüceliği kadar, estetik yüceliğini de vurgulamaya yöneliktir. Cömertlik bu sıfatların başında gelir.

İbni Sina'nın Tanrı tasavvuruna baktığımızda farklı noktaların vurgulandığını görmekteyiz. İbni Sina'nın ifadesiyle Tanrı "tam", "iyi", "doğru" ve "güzel"dir. (Cihan, 2009, 71). Tam, iyi, mükemmel ve güzel yargılarını ahlaki ve estetik anlamlarda kullanırız ve bu ontolojik bir değerlendirmedir. Gerek

İbn Sina gerekse Platon iyi, güzel, doğru ve bir kavramlarının hepsinin Tanrı'da birleştiğini, dahası, Tanrı kavramının bu kavramları da içerdiğini düşünmüşlerdir." Varlık ve iyilik Tanrı söz konusu olduğunda aynı şeyi ifade ederler. (Cihan, 2009, 72) Tanrı sadece "doğru" olanı değil aynı zamanda "güzel" olanı da içerir. O bütün doğrunun ve güzelin birleştiği Tanrı'dır.

İbn Sina'ya göre "güzel, kendinden dolayı seçilen (ihtiyar) şeydir. O başka şeyden dolayı değil iyiliğinden ötürü övülen ve haz veren (leziz) bir şeydir ve o, bu yönüyle güzeldir." (Cihan, 2009, 78)

İbn Sina Şifa'da şöyle demektedir: "Salt akli, sırf iyilik, her tür noksandan uzak ve her bakımdan aynı olan bir mahiyetin üstünde bir güzellik ve görkemin olması mümkün değildir." "Zorunlu Varlık salt güzellik ve görkeme sahiptir. O her bir şeyin güzelliğinin ve görkeminin ilkesidir (mebde'") (Cihan, 2009, 73)

Güzel ve iyi Tanrı'da birlikte olduğu için aşkın ve sevginin de konusu olur. O hem seven ve sevilen hem de en üst düzeyde haz duyan ve haz duyulan olur. (Cihan, 2009, 77)

Modern döneme geldiğimizde, Descartes'ın ontolojik delilinin temeli Mükemmel kavramıdır. Mükemmel kelimesi bizde sadece ontolojik değil, belki ondan çok estetik çağrışımlar yapar. Mükemmel olan aynı zamanda güzel ve iyidir de.

Hegel açısından da ide sadece bir mantık ve epistemoloji meselesi değildir, İde, sadece doğru değil, aynı zamanda güzeldir. (Martin, 1990, 61).

O halde acaba Tanrı kavramı öncelikli olarak zihnimizde neleri çağrıştırmaktadır?

Tanrı kavramı ilk başta güç, kudret, adalet, mutlaklık, merhamet ve sonsuzluğu akla getirmektedir. Tanrı mutlak ve kutsal olandır, ama aynı zamanda iyi ve güzelin mutlak halini de bizde çağrıştırır. Buradaki güzel ve iyi olmaklık, güç, kudret ve sınırsızlıktan farklı değildir. Mutlak ve kutsal olan karşısında derin bir saygı ve hürmet tutumu içine gireriz. Saygı, hürmet, huşu, takva, samimiyet ve kalplerin yumuşaması ancak sevgiyle mümkün olabilir. Sevgi ise esas olarak estetiğin bir kavramıdır. İmanla ilgili olan bu tecrübeler epistemolojik olmaktan çok, estetik boyuta sahiptir.

Tanrı kavramı analiz edildiğinde durum bu iken İslam Kelamı açısından bakıldığında Tanrı tasavvurunda bazı noktaların öne çıktığını görmekteyiz. Kelamdan öğrendiğimiz sıfatlara bakacak olursak: Hayat, ilim, semi, basar, irade, kudret, kelam, tekvin... vücut, kıdem, beka, vahdaniyet, muhalefetün lil havadis, kıyam bi nefsihi. ... Dikkat edilirse bu sıfatlar arasında estetik alanı çağrıştıran bir sıfata yer verilmemiştir. Kelam İslam dininin doktrinel kısmıdır. Bir bakıma İslam inancının ve dünya görüşünün temellerini oluşturur. Oradaki bir ihmal bütün bir dini düşünceyi etkileyecektir. Allah'ın doksandokuz isim, sıfat ve fiilleri içerisinde sadece güç, kudret ve azameti ifade edenlerin seçilmiş olması dikkat çekicidir.

Taftazani'nin İslam Akaidi kitabına bakıldığında bu sıralamalar görülür. Ama ne iyi ne de güzel kavramını çağrıştıracak bir sığata yer verilmez. Dolayısıyla esas olarak Allah'ın Kudret'i vurgulanır. Acaba Tanrı iyi ve kötünün, güzel ve çirkinin ötesinde olduğu düşünöldüğü için mi durum böyledir, yoksa Kudret vurgusu yeterli mi bulunur? Oysa hep kudreti vurgulanan Tanrı mı, yoksa iyi ve güzel olmaklığı ifade edilen bir Tanrı mı sevgi ve mutlak aşk objesi olabilir?

İslam Kelamı her ne kadar Allah'ın ahlak ve estetik çağrıştıran sıfatlarını ihmal etmiş olsa da, Kur'an'ı Kerim'in pek çok ayetinde ve özellikle de doksandokuz isim arasında kudret ve azametden başka sıfatlara da yer verdiğini görmekteyiz. Hem Allah tasavvurunda hem de varlıkta estetik boyuta dikkat çeken birkaç örnek vermek gerekirse:

Kur'an'da, Cemil, Zine, Hüsn, Latif, Bedi', Musavvir, Vedud, Bari, Allah'ın boyası, esmaü'l-hüsna gibi kavramlar hem Allah'ın bir sıfatı olarak hem de O'nun eserinin bir vasfı olarak yer almaktadır.

Allah örneğı olmaksızın var etmesi açısından Bari'dir.

Cemal: "...Akşamleyin getirirken, sabahleyin salıverirken de sizin için bir güzellik (cemal) vardır." (Nahl 16/6)

Cemil: "Güzel bir sabır" (Yusuf, 12/18)

Ez-Zine: "Yer semasını lambalarla/ kandillerle süsledik/donattık" Mülk 67/5. Dikkat edilirse, dünya semasında yıldızlar yarattık denilmiyor.

El-esmaü'l-hüsna: "En güzel isimler O'na aittir." (Haşr 59/24). Mutlak kemal ve kusursuzluğu ifade etmek içindir.

Ahsenu'l-halikin: "Allah yaratanların en güzelidir." (Muminun, 14) "Allah en güzel şekilde yaratandır." (Tin, 4-5)

Sıbgatallah: "Allah'ın boyası en güzelidir." (Bakara, 138)

Latif: "Şüphesiz Rabbim, dilediğı şeyde nice incelikler sergileyendir." (Yusuf, 12/ 100)

(Bediü's-semavat): "O, gökleri ve yeri örneksiz yaratandır." Bakara 2/117)

Musavvir: "Allah en güzel suret verendir." (Haşr 59/24)

Vedud: "Şüphesiz rabbim çok merhametlidir, çok sevendir." (Hud, 11/90)

"Allah güzeldir, güzeli sever." Muslim, İman, 147.

Öte yandan Cennet tasvirleri sadece yararlı ve iyi olanın değil, büyük oranda güzelin tasvirleridir. (Süsler, ziynet eşyaları, altın, ipek, inci, kristal kadehler, gümüş kaplar, köşkler, bahçeler...)

Örneklerden hareketle diyebiliriz ki, Allah sadece her şeyi bilen ve

her şeye gücü yeten değil, aynı zamanda, yarattığı alemin incelikli olarak ve benzersiz yapan, süsleyen, suret veren, merhamet sahibi olan ve sevendir.

O halde, acaba alemin, bu sıfatlara sahip olan Allah tarafından yaratılmış olması ne anlama gelir?

4.Varlığın Estetik Boyutu

Alem mutlak güç, kudret, iyilik, adalet ve güzelliğe sahip olan bir Tanrı tarafından yaratılmış olduğu için bu alemin en iyi, en mükemmel işleyen ve en güzel alem olması zorunludur.

Alemin güzelliği genellikle matematik düzenden hareketle ifade edilir. Oran, simetri, kesinlik, zeka ve olağanüstülük. Ancak buna deha, yücelik, ululuk ve hayret uyandırmayı da eklediğimiz zaman matematik düzene ilave şeyler söylemiş oluruz.

Biz, açıklayabildiğimiz ya da matematiksel yapısını çözebildiğimiz şeyler karşısında pek de hayret etmeyiz. Natüralizm açısından güzel kavramının fazla bir anlamı yoktur. Hayret ve hayranlık yaşantıları, matematik düzenden ziyade estetik deneyimler karşısında ortaya çıkmaktadır. P. Davies'in dediği gibi "her açıklanamayan astronomik nesne, sevinç ve hayrette neden olur. Teorilerin kurulmasında fizikçiler, sık sık evrenin aslında çok güzel olduğu inancı içinde zarafetin gizli kavramlarıyla yönlendirilirler." (Yasa, 4)

Dolayısıyla alemin düzeni estetik bir düzendir. Ahlaki olan ise estetik düzenin sadece belli boyutlarıdır. Reel dünya estetik düzenin tezahürüdür, estetik düzen Tanrı'nın içkinliğinden kaynaklanır. (Martin, 1990, 122). "Tanrı birincil güzel"dir, O'nun yaratılmış eseri olan alem ise "ikincil güzel"dir. (Martin, 1990, 30).

Eser müessirin izlerini taşır. Tanrı tasavvurundan hareketle alemin neden böyle olduğunu açıklama çabalarının ilk örneğini Platon'da görüyoruz:

"Gerçekten de bu alem, meydana gelen şeylerin en güzeldir. Onun yapıcısı da sebeplerin en mükemmelidir." (Platon, 1990, 29a) "Tanrı onu, bu kaos ve karışıklıktan nizama soktu... Fakat, O'nun en güzel eseri yapması gerekiyordu... Tanrı... bir eser olarak kainatı, kendi tabiatı içinde, sahip olabileceğinin en güzelini ve en mükemmelini gerçekleştirecek tarzda tertip ve teşkil eyledi." (Platon, 1990 30b)

Platon'un Tanrı merkezli yaklaşımının sonraki dönemlerde temel bir tartışmanın odağını teşkil ettiğini görmekteyiz. Kötülük problemi ele alınırken, Tanrı'nın yarattığı alemin her şeyiyle hem en güzel, hem de en iyi alem olması gerektiği ilkesi üzerinde durulmuştur.

"Leyse fil imkan" tartışmalarıyla yoğunlaşan teodise problemi İslam düşüncesinde Allah'ın mutlak kudretine vurgu yapan Eş'ari Tanrı anlayışına tepki olarak formüle edilmiştir. (Ormsby, 2001, 28). Kelamda sıralanan sıfatlara bakıldığında güç ve kudretin vurgulandığı açıkça görülmektedir.

Gazali'nin "leyse fil imkan" tartışması yoluyla kudret vurgusunu hafifletmeye çalıştığı iddia edilmektedir. (Ormsby, 2001, 58)

Gazali İhya'da şöyle formüle eder: "İmkan dahilinde var olandan daha mükemmel, daha tam veya daha harika hiçbir şey yoktur." (Leyse fi'l-imkan aslen ahsen minhu ve la etemm ve la ekmel.) (İhya, IV, 223'den, Ormsby, 2001, 46).

Tartışma büyük oranda matematik düzen fikri üzerinden yapılmıştır. Oysa mükemmellik sadece düzenlilik demek değildir. Esas mükemmellik estetik boyut ile mümkün olabilir. Kudreti öne çıkaran Eş'ari anlayışa İbn Teymiye de itiraz etmiştir. O, "ilahi hikmet prensibini ihmal ettikleri için, Eş'arileri hatalı bulur; 'Eş'ariler' diyor İbn Teymiye, 'hikmetsiz iradeyi ve merhametsiz, sevgisiz ve uygunsuz bir ihtiyarı kabul ediyorlar.'" (Ormsby, 2001, 57)

Aynı konuya İbn Arabi ise şöyle yer vermektedir: "Olabilirlik halinde bu evrenden daha iyisi yoktur; çünkü varlıkta, Hakk'tan daha yetkini, tanrısalılıkta ise ilgili niteliklerle nitelenenden daha üstünü yoktur." (Yasa, 13)

"Evren Tanrı'nın sanatının belirlediği yerdir." diyen İbn Arabi bu alemin en güzel alem olduğunu şu sözlerle ifade eder: "Tanrı, kuşkusuz, evreni kendi güzel suretinde yarattı." (Yasa, 6, 15)

Bu tartışmanın daha sonraları Leibniz tarafından da önemsendiğini görmekteyiz. Günümüzde ise benzer şeyleri R. Swinburne'de dile getirmektedir: "Eğer Tanrı varsa, temelde çirkin bir dünyadan çok, temelde güzel bir dünya ummak için fazlaca neden vardır." (Yasa, 8)

Bu tartışma netice itibarıyla Tanrı'nın eseri olan alemin, hem iyi, hem güzel, hem de düzenli olması gerektiği düşüncesinden kaynaklanmaktadır. Dahası Tanrı perspektifinden bakılarak yapılmış bir değerlendirmedir. Tanrı'nın eseri olan bir alemden bahsediyorsak elbette iyi, güzel ve düzenlilikten bahsetmek zorundayız.

Tanrı kendisini bütün tecrübe alanlarında ifşa etmiştir. Sadece bilgi ve ahlakta, doğru ve iyi olarak değil aynı zamanda güzel olarak da ifşa etmiştir. Bu yüzden bir fizikçi ya da matematikçi Tanrı'nın mükemmel matematiksel düzeni karşısında hayranlık duyabilir, ama bir sanatçı Tanrı'nın ressam gibi davrandığına dikkat çeker. Dolayısıyla eğer bir benzetme yapılabilirse, Tanrı mükemmel bir "matematikçi" olduğu kadar mükemmel bir "sanatçı"dır da.

Teleolojik deliller sadece alemdeki matematik düzeni dikkate almaz, aynı zamanda estetik boyutu da göz önünde tutarak bir delil geliştirmeye çalışırlar. Başlı başına "güzel" in varlığı Tanrı'nın varlığı için bir kanıt teşkil edebilir. Kant Tanrı hakkında delil olamayacağını iddia etmekle birlikte, eğer bir delilden bahsedilecekse buna en uygun olanın teleolojik delil olduğunu belirtirken estetik boyuta dikkat çekmiştir.

Gazali'nin de düzenden ziyade estetik çekiciliğe dikkat çektiğini gör-

mekteyiz. Bir bakıma güzel tecrübesinden hareketle bir Tanrı kanıtı ortaya koymaya çalıştığını söyleyebiliriz. Şöyle diyor o:

“Hayret! Bir kimse, duvarda güzel bir yazı ya da güzel bir nakış görür, sonra ona hayran olur; sonra da bunu nasıl yapabildi diye yazıyı yazan ve nakış işleyen hakkında tüm gücüyle düşünmeye başlar. Artık onu ne güzel, sanatı ne yetkin, gücü ne üstün diyerek, içinde büyütmeden edemez. Derken, kendi ve başkalarının varlığındaki üstünlüklere bakar; ama, yaratanını ve şekil verenini düşünmez, büyüklüğü dehşet içinde bırakmaz, hikmet ve yüceliği hayrete düşürmez.” (Yasa, 9).

“Hayret! Zengin bir köşke girer, boyalı işleme ve yaldızlı süsüne bakar, sonra da hayran kalırsın; ömrün boyunca da gördüğünün güzelliğini anlatır durursun. Buna karşılık, şu yüce yeryüzü evine, evin yerine, çatısına, havasına, eşyalarının güzelliklerine, canlılarının akıl almaz üstünlüklerine ve süslemelerindeki güzellikleri görür, sonra da, ne onları konuşur, ne de onlara eğilim duyarsın. Bu ev, anlatıp durduğun evden, daha mı aşağıdır.” (Yasa, 10)

O halde, Tanrı'nın eseri olan alem yapısal olarak estetik bir boyuta da sahiptir. Bu durumda bir çıkarım yapacak olursak; dinî ve metafizik düşünce estetikle ve sanatla daima ilişkilidir.

Güzel olmanın sadece bir değer değil, aynı zamanda insan varoluşunun bir boyutu olduğunu söyleyebiliriz. Estetik, varlığın ontolojik bir ögesidir. Bu yüzden Heidegger, varlığı anlamının ancak sanatsal ve özellikle de şiirsel yolla olabileceğinden bahsetmektedir. Zira ona göre varlığı anlayacak olan insanın yeryüzündeki ikameti şiirselidir. Heidegger'in ifadesiyle “gök altında, yeryüzünde, ölümlüler ve tanrılar arasında var olmak” şiirsel ikametinin sebebidir ve ne mantıksal, ne de rasyonel yollarla açıklanabilir ve kavranabilir. Bu anlamda estetik, bize varoluşun başka türlü ulaşamayacağımız bir boyutunu açar.

Heidegger düşüncesinde Kutsal düşünülemez ve sadece şiirde isimlendirilebilir. (Martin, 1990, 128). Şiirsel ve dini olan (eğer mistik değilse) Varlığın otantik sesini fark etmede önemli bir rol oynar. (Martin, 1990, 6).

Tanrı kavramının analizi bizi estetiğin bu kavramın zorunlu bir unsuru olduğu sonucuna götürmektedir. Bu durumda imandan başlamak suretiyle topyekün dini hayatın da estetik boyutunun olması kaçınılmazdır.

5.Dini Hayatın Estetik Boyutu

Tanrı'ya yönelik ritüellerin ilk hedefi yaşanan tecrübenin dışsallaştırılmasıdır. Bu dışsallaştırmada estetik bir boyut vardır. Antropolog James Frazer, iptidai toplumlarda büyü, sihir, ritüel ve sanatın iç içe olduğunu söyler. Dini seremoniler ve ayinler bir yönüyle ahlak bir yönüyle de sanat tezahürleridir. İptidai sanatlar içinde dikkat çeken şey dini ayinler ve muharebelere eşlik eden jimnastiğe benzer danslar şeklinde olmalarıdır. (Işık, 2013, 295)

Ritüel ve sanatı buluşturan noktalardan birisi yalnızlıkta gerçekleşmesidir. Kendinizle baş başa kalmamışsanız ne iyi bir dindar ne de iyi bir sanatçı olamazsınız. Bu yüzden bazen sanat dinin olmaması durumunda oluşan boşluğu doldurabilir. Din sanat değildir, ancak dinin yokluğunda boşluğu dolduracak en iyi adaydır.

Güzel'in insan elinde ortaya çıktığı sanatın, ontolojisi, yani varlık sebebi açısından meseleye baktığımızda sanatın aşkın bir boyut olduğunu görmekteyiz. Buna göre, sanat varolandan kaçıştır, burada olanla yetinmemektir. Varolmayanın arayışı, realitenin ötesine gitme çabasıdır. Sanatın dinle buluştuğu esas nokta burasıdır. Nasıl ki din, insanın gurbette olduğunu söyler, sanat da bunun ifadesidir. Sanat, insanın kaçamadığı dünyayı güzelleştirme, ideal olanı buraya getirme çabasıdır. (Şeriati, 2012, 80-108).

Dini tecrübenin ve ibadetlerin estetik bir boyutu vardır. En başta Kur'an okumanın formel olarak verdiği estetik bir hazdan bahsedebiliriz. Tanrı, insanın estetik doğasını dikkate alarak seslenmiştir.

Kur'an'ın anlamı açısından baktığımızda ise, din dilinin metaforik ve mecazi, yani edebi olması, dilin Sonsuzu ifade etmeye çalışmasından kaynaklanır. Metafizik alanı ifade etmede sanatın ve estetiğin yardımına ihtiyaç duyulur.

Din sanata ihtiyaç duyar, çünkü formlar ve figürler olmaksızın yaşamaz. (Leeuw, 1963, 265). İlahi gerçekliği ancak sembollerde görebiliriz. Sembollerse sanatın işidir. Tanrı hakkında konuşmanın yolu sanattan geçer. Sadece sembollerde veya imajlarda ilahi güce yaklaşılabılır ve ilahi güç de bize onlar vasıtasıyla ulaşır. (Leeuw, 1963, 307). Bu anlamda Tanrı hakkındaki bütün dilsel ifadeler de birer sembol olmak durumundadır.

Şiiri ve musikiyi yok saydığımız zaman din ve metafiziği de zayıflatmış oluruz. Tanrı'nın farkına varmak estetik duyarlılığı artırır, estetik duyarlılığın artması da Tanrı'nın farkına varmayı sağlar. (Sydnor, 2002, 70).

İnsan varoluşunun her anı estetik yaratımlarla çevrilidir. Aslında bütün bir dünya bu yüzden dini olanla kuşatılmıştır. İnsan varlığı esas olarak ne sadece rasyoneldir, ne de sadece faydayı dikkate alır. Biz varoluşa sadece bilim perspektifinden bakmayız. Sanat nedeniyle dini varlıklarımız. (Sydnor, 2002, 68) Sanat eserinden başka hiçbir şey Tanrı bilinci uyandırmada bu kadar etkili değildir. (Martin, 1990, 58).

Öte yandan iman fenomeninin bizzat kendisi de estetik bir boyuta sahiptir. İman, kutsal, ihsan, huşu, takva, derin sevgi, saygı ve kalbin yumuşaması, bir şeyin kutsanması... bütün bunlar imanla ilgili kavramlar ve tutumlardır. Kur'an, iman etmeyenlerle ilgili olarak kalplerin taş kesilmesi tabirini kullanır. Ve yine iman eylemi bir hayret ve hayranlık içermektedir. Hayret ve hayranlık duygularına sahip olmayan insanın iyi bir dindar olması beklenemez. İman, iç kavganın sona ermesi sükunete ulaşmak ve itminan bulmaktır. Tanrı, bir iman meselesidir. İster bir takım kanıtlarla olsun, isterse makul gerekçelerle olsun, kendisine bir evet / hayır yoluyla ulaşılandır.

İman eyleminin bizzat kendisi insan bilincinin en derinlerindeki duygu ve düşüncelerin harekete geçmesiyle mümkün olabilir. Dinin samimiyet olmasının sebebinin de burada bulabiliriz. Hayret etmesi ve hayranlık duyması gereken birisi varsa en başta mümindir. Kalplerin taş kesilmesi epistemolojik bir tanımlamadan çok estetik bir tanımlamadır.

Dini tecrübenin estetik boyutu açısından baktığımızda, Kelamda önemli bir tartışma konusu edilen Ru'yetullah (Allah'ın Cennette görülmesi) meselesine değinmekte fayda var. Tartışma "dünyada sahip olduğumuz gözlerle mi göreceğiz", "Allah'ı görmek demek O'na mekan atfetmek değil midir?" gibi açılardan yapılmış olsa da, tartışmanın varlığının esas sebebi Cennet'in bütün fayda, iyilik ve güzelliklerinin ötesinde, en büyük mükafatın Allah'ın görülmesi olacağının kabul edilmesidir. Allah'ın görülmesi demek, sadece bir merak meselesi değil, estetik hazla ilgilidir.

Buraya kadar, Tanrı kavramının kutsal, mükemmel ve nihayetinde güzel kavramlarıyla tanımsal bir ilişki içinde olduğunu, varlığın mümkün alemlerin en güzeli, iyisi ve mükemmeli olduğunu, insanın şiiresel ikamet ettiğini, dini tecrübenin estetik bir boyutu olduğunu ifade etmeye çalıştık.

O halde acaba güzelin karşıtı olarak şiddetle dini düşünce arasında bir ilişki olabilir mi?

6.Güzelin Karşıtı Olarak Şiddet

Acaba din "şiddet"e bir yöntem olarak müsaade edebilir mi? Tanrı uğruna yapıldığı sürece her türlü hak arama yöntemi meşru mudur? Acaba Tanrı'nın adaleti, merhameti, güç ve kudretine rağmen bir kötülük olarak şiddetin varlığını nasıl açıklayabiliriz? Şiddeti Tanrı'nın bir hikmete binaen müsaade ettiği bir kötülük olarak değerlendirebilir miyiz? Dolayısıyla şiddet de tıpkı diğer kötülükler gibi bir teodise sorunu mudur?

Tanrı kendisine inanmayanların yok olmasını istiyor olabilir mi? Tanrı kendi adına şiddete başvurulmasını istiyor olabilir mi? Kendisine itaat etmeyenlerin ölmesini istiyor olabilir mi? O zaman "iman"ın özgür bir seçim olduğundan bahsedebilir miyiz? Bu durum özgür varlık olmanın yapısına aykırı değil midir? Tanrı kendisine özgür bir seçim yoluyla ulaşılmasını istiyor değil midir? Özgür olarak kabul edilen bir inançla, baskı ile kabul edilen inanç arasında fark nedir? Dinlerin anahtar kavramı olarak "kurtuluş"tan bahsediyorsak, bu durumda kim olursa olsun, başkalarının "yokluğunu" ya da "acı çekmesini" isteyerek "kurtuluş" mümkün olamaz.

Şiddet sadece kötü değil aynı zamanda çirkindir. Yukarıda açıklamaya çalıştığımız çerçevede bir Tanrı tasavvuru açısından bakıldığında Tanrı ne kendisi adına ne de başka bir amaçla şiddete izin veriyor olamaz. Din açısından estetik, olmasa da olur diyebileceğimiz bir boyut değil, dinin ve dindarlığın yapısal bir özelliği olarak zorunlu bir boyuttur. "Güzel" olan asla şiddeti içinde barındıramaz. İnsanı kutsaldan ayıran natüralist bakış açısından ancak meşru olabilecek olan şiddet, Tanrı veya din gibi bir değer sayesinde reddedilebilir.

İsteksiz, rızasız yaptırılan her şey şiddettir. Muhatap hakkındaki olumsuz her duygu, düşünce, tavır ve fiil şiddettir. Muhatabın kabul etmediği her türlü hak arama yöntemi şiddettir. Zorlama, kuvvet kullanarak kabul ettirme, baskı altına alma şiddettir. Şiddet, korku, panik, kaygı ve güvensizlik yaratır.

Kibir, böbürlenme, öfke, kin, nefret, aşağılama, kıskanma, menfaat hırsı duygusal şiddettir.

Bilgi ve yeteneğini, zarar verme kötülük projeleri yolunda kullanma zihinsel şiddettir.

Lanetleme, sövüp sayma, beddua, kırıcı şaka, alay, yalan, gıybet, suizan, cedel sözlü şiddettir.

Bütün bunları eyleme dökme ise fiili şiddettir. (Çağrıcı, 2012, 5-9)

Şiddete antropolojik açıdan bakıldığında insanın varoluş hikayesinden anlaşılmaktadır ki, insan “yeryüzünde bozgunculuk yapacak, kan dökcek birisini mi yaratacaksın?...” (Bakara, 30) ifadesi gereğince şiddete meyyal bir varlıktır. Hz. Adem’in yasağı çiğneyerek “ilk günah”ı işlemesinden ve son olarak Habil-Kabil hikayesinden hareketle, şiddetin insanın yapısal özelliği olduğunu söyleyebiliriz. Ancak insanın yapısal olarak şiddete meyyal olması şiddetin ve kötülüğün meşru olduğu anlamına gelmediği gibi, tam tersine yadırgandığı ve reddedildiği de aynı kıssadan anlaşılmaktadır. Zira bu ikiliden Habil’in tutumunun övüldüğünü biliyoruz. Kıssada anlatılana baktığımız zaman Kabil, “and olsun seni öldüreceğim deyince, Habil: “Beni öldürmek üzere elini bana uzatırsan, ben seni öldürmek için sana elimi uzatmam; çünkü ben, alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım” demişti. (Maide 28). O halde, Allah’ın yeryüzünde, kendisi adına kan dökülmesini istediğini kim iddia edebilir?

“İnsanlara yumuşak davranman da Allah’ın merhametinin eseridir. Eğer katı yürekli, kaba biri olsaydın, insanlar senin etrafından dağılıverirdi...” (Ali İmran, 159). Ayetten anlaşılmaktadır ki, Allah kendisi adına şiddete izin vermemektedir.

Tanrı kavramıyla şiddetin yan yana olamacağına en tipik ifadelerinden birisi de çocuğu acımasızca öldürülen Filistinli bir babanın bu durum karşısında söylediği “bunları Allah yaratmış olamaz” ifadesidir. Bu ifadeyle Filistinli baba maruz kaldığı şiddetin büyüklüğünü dile getirmeye çalışmaktadır.

Meşruiyeti iddia edilemese de yapısal şiddetle olan mücadelede insanoğlu çok da başarılı olamamıştır diyebiliriz. Bu durumu Cevdet Said şu ifadelerle dile getirmektedir: “Biz hala, Adem’in aleyhine şهادette bulunan ve onu, yeryüzünde fesad ve terörle suçlayan melekleri doğrulayan süreci aşabilmiş değiliz... Biz, kendisinden kurban ibadeti kabul edilmeyen (ve sorunu şiddet yoluyla çözmeye kalkışan) Adem’in bedbaht oğlunun taşıdığı hastalığın aynısını taşıyoruz.” (Sait, 2005, 123).

Cevdet Said'in, "biz hala, Adem'in aleyhine şehadette bulunan ve onu, yeryüzünde fesad ve terörle suçlayan melekleri doğrulayan süreci aşabilmiş değiliz" sözüne bakılırsa dini hayatı şiddetten arındırmanın yolu estetik duyarlılığı artırmaktan geçmektedir.

Öte yandan din kavramının analizi açısından baktığımızda, acaba dindar olmak neleri çağrıştırmaktadır?

Din kavramının zihnimizde çağrıştırdığı şeyler, samimiyet, umut, kurtuluş, sabır, merhamet, ihsan, fedakarlık, adalet, hoşgörü, yardımseverlik, huzur ve sevgidir. Dolayısıyla Din; zorlama, nefret, terör ve şiddetle yan yana gelemez. Din, dünyada olmanın maruz bıraktığı şiddetten zaten uzaklaşmak istemektedir. Dindar olmak bir savaşın içine girmek olamaz.

Dindar elinden dilinden başkalarının emin olduğu kişidir. Dindarın sağ elinin verdiğini sol elinin görmemesi gerektiğini düşünecek kadar ince olması beklenir. Dindar "maraz" doğacak olsa da merhamet edendir. Sabır, dindar olmanın belki de en temel özelliklerindedir. Dindar öteki insanları sevmedikçe iman etmiş olamaz. Dindar bencil değildir. Dindar, kin, nefret ve haset duygularına sahip olamaz. Dindar kaba olamaz.

Sonuç

Siyasi açıdan bakacak olursak, bugün İslami devlet, İslam şeriatı, İslami cihat, jihadist, İslam ve terör, İslami terör, İslam ve Kadın, İslam ve demokrasi, siyasal İslam, radikal İslam, aşırı dincilik... gibi ifadelerde İslam kelimesi hep diğer kavramın ışığında olumsuzlanmaya ve şiddetle ilişkilendirilmeye çalışılmaktadır.

Stratejik ve siyasi projelerin söz konusu olduğu ve din de dahil her türlü değerın araçsallaştırılabildiği bir dünyada yaşıyoruz. Bu gün siyasal amaçları için şiddeti isteyenler silahlarıyla birlikte dinleri de imdada çağırılmaktadırlar.

Teolojik açıdan baktığımızda ise, Tanrı kavramı bizde sadece kudreti değil, aynı zamanda mükemmelliği, inceliği, cemil olanı, hürmeti ve huşuyu da çağrıştıyorsa; dünya seması kandillerle süslenmişse; alem mümkün alemlerin sadece en düzenlisi değil, aynı zamanda en güzeliyse; alemin düzeni estetik bir düzense; yüce tecrübesi kutsalla ilişkili bir tecrübeyse; Tanrı sadece mükemmel bir matematikçi değil, aynı zamanda mükemmel bir sanatçıysa; metafizik alan sanatın yardımı olmaksızın daha iyi ifade edilemiyorsa; bu durumda, sanatsal ve estetik duyarlılık, din ve metafizik için, olmazsa olmazdır ve bütün bunlar dinle şiddetin bir arada bulunamayacağı anlamına gelir. Din ile estetik duyarlılığın yokluğu diyebileceğimiz kötüyü ve çirkini ifade eden şiddetin yan yana gelmesi hiçbir zaman mümkün olamaz. Allah'ın yeryüzünde kendisi adına kan dökülmesini istediğini kimse iddia edemez.

Medeniyetler kendilerini bilim, sanat, ahlak ve metafizik alanlarda ifade ederler. Tek başına hukuka indirgenmiş bir medeniyet, derinlik kazan-

diramaz. Eğer dini ve dindarlığı salt hukuka indirgersek, dini hayatı sanattan ve estetik duyarlılıktan yoksun bırakırsak Fukuyama'nın dediği gibi tarihin sonunda değil bugün bile sanata da felsefeye de ve hatta dine de yer ve gerek olmayacaktır. Sıgılığın ve popülerliğin olduğu bir toplumsal hayatta sadece sanatın, felsefenin ve derin düşüncenin değil, dinin ve ahlakın da sonunu ilan etmiş oluruz. Toplum hukukla yönetilebilir ama ahlak medeniyettir. Toplum yarar ilkesine göre yaşayabilir ama estetik medeniyettir. Derinlik için sanata, ahlaka ve felsefi düşünceye ihtiyacımız var. Bugün bütün dünya insanlığı olarak tarih, felsefe, sanat ve din bilgisine ihtiyacımız var.

Dini düşüncenin estetik boyutu "olmasa da olur" diyebileceğimiz bir boyut değildir. Estetik ve din daima birbirinden beslenir. Özellikle dini hayat açısından, estetik boyutu ihmal etmek, top yekun varlığın bir boyutundan haberdar olmamak demektir.

Estetik ve din ilişkisine dair Friedrich von Schlegel'in ifadesi dikkat çekicidir. Ona göre, ilahi olana hizmet etmek, bireylerin kendi biricik özelliklerini ortaya koymalarıyla olur. Dindar kişi diyor Schlegel yaşamını bir sanat eserine çevirmelidir. (Martin, 1990, 51).

Dini alanda estetik duyarlılığın önemiyle ilgili olarak Wassily Kandinsky ise şöyle demektedir: Sanat gerilemeye başladığında din de çürümeye başlar. Büyük sanat eserlerinin kaybolduğu dönemler tinsel dünyanın da kötüleşmeye başladığı dönemlerdir. (Coleman, 1998, xv).

Nihai bir amaçtan bahsedilecekse, bunun güzeli gerçekleştirmek olduğu söylenebilir. **"O, hanginizin daha güzel iş yapacağını denemek için ölümü ve hayatı yaratandır."** (Mülk, 2) ayeti bu şekilde de anlaşılabilir. Güzelin peşinde olmak aynı zamanda Kutsal'ın da peşinde olmaktır.

Aliya İzzetbegoviç, insan için iki temel sorunun varlığından bahseder: 1) Hayatımı nasıl sürdürebilirim? 2) Hayatımı niçin sürdürmeliyim? Bu ikinci soruya cevap verirken üç alandan bahsediyoruz: Din, ahlak ve estetik. Nihai amaç açısından bakılacak olursa bunun cevaplarından birisi güzelin gerçekleştirilmesidir diyebiliriz. Varoluşu "iyi"leştirme, "kutsal"laştırma ve "güzel"leştirme çabamız yoksa varlığın matematik bir düzen olmaktan başka ne anlamı olabilir ki?

Kaynakça

Cihan, A. K. (2009) *İbni Sina ve Estetik*, Ankara: Beyaz Kule Yay.

Coleman, E. J. (1998) *Creativity and Spirituality*, New York: State University of New York Press.

Çağrı, M. (2012) "Şiddetin Kavramsal Çerçevesi ve İslam Ahlakı Açısından Değerlendirilmesi" *Din ve Hayat*, 15, ss. 4-9.

Hegel, (1994) *Estetik Güzel Sanat Üzerine Dersler*, çev. T. Altuğ-H. Hünler, İstanbul: Payel Yay.

-
- Işık, A. (2013) *Din ve Estetik*, İstanbul: Ötüken Yay.
- Kant, I. (1901) *The Critique of Judgement*, çev. J. Creed Meredith.
- Karlı, İ. H. "Kur'an'ın Güzellik Fenomenine Yaklaşımı" *Marife*, 5 (1).
- Koç, T. (2008) *İslam Estetiği*, İstanbul: İSAM Yay.
- Leeuw, G. Van Der, (1963) *The Holy in Art*, New York: Holt, Rinehart and Winston.
- Martin, J. A. (1990) *Beauty and Holiness*, New Jersey: Princeton University Press.
- Ormsby, E. L. (2001) *İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu*, Çev. M. Özdemir, Ankara: Kitabiyat.
- Platon, (1990) *Timaios*, Çev. F. Olguner, Konya: Selçuk Ün. Yay.
- Sait, C. (2005) *Ademoğlunun İlk Mezhebi*, Çev. H. İ. Kaçar, İstanbul: Pınar Yay.
- Sydnor, J. P. (2002) "Religion as Art", *Dialogue and Alliance*, 16 (2).
- Şeriati, A. (2012) *Sanat*, Ankara: Fecr Yay.
- Tokat, L. (2004) "Sanat Kutsalın İfşası mıdır?", *Marmara Ün. İlahiyat Fak. Dergisi*. 32.
- Tokat, L. (2015) "Varoluşun Estetik Boyutu ve Din" *İslam ve Sanat*, İstanbul: Ensar Yay. 123-144.
- Yasa, M. "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer", *EKEV Akademi Dergisi*, 18.

İSLAM SANATINDA ESTETİK VE ETİK İLİŞKİSİ

DOÇ. DR. MUSTAFA YILDIRIM

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

yildmustafa@gmail.com

THE RELATIONSHIP BETWEEN ETHICS AND AESTHETICS IN ISLAMIC ART

ABSTRACT

Art is developed separately by each civilization but certainly every civilization is interacting with one another. These interactions are the best managed of the Turkish Islamic civilization. Unlike already existing Orientalist aesthetic and ethical eastern civilization, the evidence reveals the highest in the Islamic reference point. At this point, the Turkish Islamic synthesis with beautiful works of art by artists who grew up in this region is still not even close to finishing the search adventure yet. Ethics can not be separated from morality, The Islamic ethic has enabled this way. "That he gave the sea in your service, you remove the ornaments you insert it." Certainly it was indescribable lighter. That the rooted in our civilization look at beautiful. Looking for beauty that it penetrated from the writing until ablution basin, from the jug to beads, from the walking stick to clog, from the door to the window, from the spoon to the cup, from the dome to the column, how can be considered separately from beauty.

In this study we're going to clarify with the samples that Aesthetic and ethical concerns has penetrated into all the works unlike known in Islamic culture and civilization, the essence of Islam is to achieve to the beauty, in Turkish Islamic Art, with the assistance of about Esthetics and Ethic Works too, all works carried out to date took place in this aspect.

Key words :Turkish Islamic Art, Esthetics, Ethic, Morality and Art in view of Islam.

Estetik, hem sanat eseri ile meşgul olan sanatçının hem de onu kendi iç sezilerinin çabası ile değerlendiren insanlığın duyarlıklarını geliştirir. Sanat ve estetikle gelişen insani hassasiyetler dinin de önerdiği varlık ve yaşantı alanından ayrı düşünülemez. Yani sonuçta varlık ve hakikat ayrılmaz bir bütündür.

İnsan, fitri özelliklerinden uzaklaşınca estetik denge ve hassasiyet kaybolur. Estetik ve sanat, dünya çıkarları veya zevkleri için hoyratça tüketilir. Artık estetik denince, materyalist anlamda başkalarına karşı daha etkili ve daha çok tahakküm edici unsurlar akla gelmektedir.

Hayatın gereği olarak meydana gelen sanatın insanlıkla yaşit olduğu söylenebilir. Genel olarak her hangi bir etkinliğin ya da bir işin yapılmasıyla ilgili yöntemlerin, bilgilerin ve kuralların tümünün oluşturduğu esere sanat

denir. Sanatsal etkinliği, bazı düşüncelerin, amaçların, duyguların, durumların ya da olayların, deneyimlerinden yararlanarak, beceri ve düş gücü kullanılarak ifade edilmesine ya da başkalarına iletilmesine yönelik üretken bir insan etkinliğine dayandırarak da tanımlayabiliriz.¹ Ortaya çıkan sanat eserinin zihinsel alt yapısından bir güzellikler dünyası oluşmuş ise, estetiği de beraberinde taşır.

İslam mütefekkirleri sanat ve estetik duygusunu fitri bir özellik olarak tanımlamışlardır. Yani insanın doğuştan getirdiği ve her bir insanda farklılıklar gösteren yetenekler vardır. Bu yetenekler çeşitli olmakla beraber tümünün özünde güzeli aramak ve mutlak güzele ulaşma çabası vardır. Sözgelimi mimarlık yeteneği olan da resim kabiliyeti olan da en güzel şekilde eserler ortaya koymak ister.

Kur’anda pek çok ayette güzellikten söz edilir. Bunların en bilineni diyebileceğimiz Tin suresinde geçen “Biz insanı en güzel bir kıvamda yarattık.” Ayeti kıvam derken, ölçü veya oran diyebileceğimiz çok önemli bir özellikten bahsetmektedir. İnsanın ruhî ve bedenî ölçüsünün orantısına da işaret ederken, dengeli bir insandan güzel eserler çıkmasının vurgusunu yapmaktadır.

Güzellik anlamına gelen cemâl kelimesi, sanat felsefesi terimi olarak genellikle eşya ve olgularda varlığı hissedilen ve insan ruhunda beğenme, hoşlanma, zevk alma gibi olumlu duygular ve yargılar doğuran nitelikleri ifade eder. İlmü’l-cemâl ise “güzellik bilimi” demek olup güzelliğin mahiyeti, ilkeleri, sanatla ilgili değer yargıları, güzellik teorileri gibi konuları araştıran estetik kelimesinin çağdaş Arapçadaki karşılığıdır. Estetik Grekçe ’de “duyum, duyulur, algı” mânasına gelen aisthesis yahut “duyu ile algılamak” anlamındaki aishanesthaiden gelir. Konularının çoğu insanları eski çağlardan beri meşgul etmekle birlikte estetiğin bir bilgi dalının adı olması, Alexander G. Baumgarten’in Aesthetica (1750-1758) adlı eserinin yayımlanmasından sonradır. Kant da estetiği Salt Aklın Eleştirisinde “duyusalılık”, Yargı gücünün Eleştirisi’nde ise “sanat felsefesi” mânasında kullanır. Genellikle ‘güzelliğin bilimi’ diye tarif edilmekle beraber bu tarifin sınırlarını aşmış bir disiplin olan estetik, sanat eserinin yaratılması, bir varlık alanı olarak sanat eseri, sanat eseriyle ilişkileri açısından tabiat, sanat eserinin değerlendirilmesi (eleştiri) ve zevk gibi konuları içine alan bir bilgi dalı ve sanat tarihi, sosyoloji, antropoloji, hatta biyoloji gibi ilimlerle ilişkisi bulunan bir felsefî ve psikolojik teoriler toplamıdır.² Bu görüşlerin tümünde ortak özellik olarak insanın fitrî özelliklerini koruduğu sürece dışı vurum olarak yani davranışlarında güzellik, nezaket ve nezafet sergileyeceğinden dolayı ahlakî anlamda da güzel ahlak sahibi olacağı bir gerçektir. Arapça ’da estetik karşılığında ilmü’l-cemâlin yanında el-cemâliyyât, felsefetü’l-cemâl, felsefetü’l-fen gibi tabirler de kullanılmaktadır. Osmanlı aydınları

¹Bayram Akdoğan, “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.42, Ankara, 1952, S.1.

² Beşir Ayyavazoğlu, ‘İlmül Cemal’, TDV İslam Ansiklopedisi, C.22, İstanbul, 1998, s.146-147

güzellik bilimi olarak anladıkları estetiği ilm-i hüsn diye adlandırmayı düşünmüşlerdir. Estetik hakkında derli toplu ilk makaleleri yazan ve belli başlı estetik teorilerini gözden geçiren Hüseyin Cahit (Yalçın), bu bilime Türkçe’de ilm-i ihsâsât yahut ilm-i hüsn denilebileceğini söylerse de bir yığın mantıkî çıkarımdan sonra estetiğin güzel sanatlar felsefesi olduğu, dolayısıyla hikmet-i bedâyi’ diye adlandırılabilceği sonucuna varır. 1912’den sonra, Kur’an’da geçen (el-Bakara 2/117; el-En’âm 6/101) ve Allah’ın yaratmasındaki eşsizliği ifade eden bedî’ kelimesinden türetilen bedfiyyât kullanılmaya başlanmış, daha sonra estetik yerleşmiştir.³ Görüldüğü gibi isimlendirme konusunda bile güzelliği karşılayabilecek kelimeler üzerinde durulurken sonunda engüzel yaratandan kaynaklı isim üzerinde durulmaktadır. Demekki güzellik anlayışı belirlenirken temelden bir kavrama ve yansıması itibariyle de gerek eserde gerekse davranışta etik bir öz ifade etmektedir.

Eski Türkçemizde ‘ilmi bedayi’, ‘ilmi his’, ilmi hüsn’ gibi terkiplerle ifade edilen estetik, çok eski zamanlardan beri insanlığın düşünce alanında var olagelmıştır. Estetik, gerek tabiatta gerekse sanatta güzel olan’ hangi şartlara tabidir?, herkes için objektif bir güzellik var mıdır, yoksa güzellik herkese göre midir yani subjektif midir?’ gibi soruların araştırılmasından ibarettir. Şimdiye kadar cevabı verilemeyen estetik ile ilgili soru ise ‘ bir şey güzel olduğu için mi biz ona güzel deriz yoksa biz güzel dediğimiz için mi o şey güzeldir?’ sorusudur.⁴ Bu sorular konunun tabiatı gereği hep sorula gelmiştir. Ama şu bir gerçek ki, özelden genele nerede bir güzellik görülürse görülün gerek kişisel gerekse toplumsal anlamda muhakkak bir güzel esere ve davranışa sebep olmuştur.

Açıkça görüleceği gibi İslam, sanat ve estetikten ayrı düşünülemez gibi, İslam’ın temel ekseni olan insanın da estetik kaygı ve sanat fikriyatından ayrı düşünülemez ortadadır. İç içe geçmiş bu iki kavramdan İslam sanatları ve estetiği mimariden, resime, minyatürden, yazıya küçük el sanatlarına kadar her alanda en nadide eserlerini ortaya koyarken etik hassasiyeti de ihmal etmemiştir. Çünkü İslam dini itikat ve amelle birlikte ahlaki da tesis etmeye gelmiştir.

Sanat eserlerinin hem biçimsel niteliği hem de bıraktığı etki bakımından Estetik ve etik duygudan yoksun düşünülemezdir. Daha da ileri giderek İslam sanat eserleri öncesinde veya sonrasında var ola gelmiş hiçbir medeniyetin ulaşamadığı zarafete ve ahlaki düzeye ulaşmıştır. Dolayısıyla etkisi altına aldığı tüm coğrafyalardan da etkilenmiş, etkilemiş, yeni özgün bir sanat anlayışı ortaya çıkmıştır.

Sanatsal tasvir, Kuran üslubunda üstün bir ifade vasıtasıdır. Kur’an müşahede edilen olayı, görülen bir manzarayı, zihni bir manayı, ruhi bir durumu olduğu kadar, insan tipini, beşer tabiatını da hissi ve hayali bir surette

³ Beşir Ayvazoğlu, a.g.md., s.147

⁴İsmail Yakıt, Türk İslam Düşüncesi Üzerine Araştırmalar, İstanbul 2002, s.108.

ifade eder. Çizdiği bu resme canlı bir hayat, ya da taze bir hareket verir.⁵

Kur'ân-ı Kerîm'i incelerken tevhid akidesi gereği her şeyin birleşmeye doğru gittiğini, gerçek birliğe doğru adımlar atılırken de İslâm sanatının bundan payını aldığını görmekteyiz. Dolayısıyla İslâm estetiği kullanmış olduğu motif, desen ve kompozisyonda bütün geçici değerlerden sıyrılıp gerçek varlığa ve bire doğru yol alır.⁶

Güzellikten Allah'ın güzelliğine ulaşmak, Kelâmcılarda ve Felsefecilerde de bulunmakla birlikte mutasavvıflarda daha önemli bir mevkiî hâizdir. Müslüman sanatkâr güzelliğin yaratıcısı değil ancak keşfedicisi olduğuna inanır. Allah'ın *cemâl* sıfatının eseri olarak var olan her çeşit güzellik, sanatkârın faaliyeti sayesinde dokunulabilir, duyulabilir ve görülebilir hale gelmektedir.⁷ Bu da tabii olarak insan davranışlarına etki edecektir.

Neticede İslâm'ın başlı başına kendine has bir sanatı vardır. Temel kaynağı Kur'ân-ı Kerîm olan bir anlayışın, İslâm dünyasındaki muhteşem mimarînin, şiirin, edebiyatın, mücerret sanatın, resmin, hüsn-i hattın ve mermeri işleyerek rûha dönüştüren estetik dehânın esas sebebi kendi özünde aranmalıdır.⁸

Tüm bunların yanında sanat eserine ikinci ve hiç yabancı olmayan kavram 'Etik'tir. Sanat olgusunu oluşturan üç ana öğeden ikisi olan sanatçı ve sanat eserine etik açısından yaklaşabilmek için, önce Etik'in ne olduğunu ortaya koymalıyız. Etik: Ahlaksal olanın özünü ve temellerini araştıran, insanın kişisel ve toplumsal yaşamındaki ahlaksal davranışlar ile ilgili sorunları ele alıp inceleyen, iyi nedir, ya da ne yapmalıyız gibi soruları kendisine ödev olarak koyan felsefe dalıdır.

"Müslüman sanatçı, her insan gibi hata yapabilir. Onun hareketleriyle İslam'ın estetik temellerini belirleyemeyiz. Ancak İslamiyet'in kaidelerine göre İslam estetiği ve sanatın temelleri belirlenebilir. Estetik konusunda batıda eser verenler, İslam dünyasında olduğu gibi bir nas sistemden hareket etmezler; onlarda nas olmadığından içtimai ve medeni birikimden faydalanan filozof ve sanatçılar, bu konuda görüşler ve sistemler teklif ederler. Hepsi de mutlak doğrunun peşindedirler. Fakat felsefe metotlarıyla nassa varmak imkânsızdır. Bizim bugün batı estetik sistemi olarak gördüğümüz kaideler ise, düşüncelerin birleştiği ortak görüşler ilmi ve toplumsal gerçeklerin tarihsel bir bileşimidir. İslam dünyası yapısı gereği buna müsait değildir. Çünkü bizzat kâinatı yaratan Allah'ın emirleri dinin tamam olduğunu, eksiksiz olduğunu kıyamete kadar eksiksiz kalacağını bildirmektedir. Eğer biz, İslam estetik ve sanat sisteminin olmadığını, belirsiz olduğunu söylersek, bu emre karşı olur. O halde İslami estetik ve sanat sistemini

⁵Seyyid Kutup, *Kur'anda Edebî Tasvir*, Çev. Mehmet Yolcu, İstanbul 1991, s.28.

⁶ Mustafa Yıldırım, 'Türk İslam Estetiğinin Temel Referansları', *Türkoloji Ve Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2002, S.46, s.16

⁷ Mustafa Yıldırım, *a.g.m.*, s.31

⁸ S.Ahmet Arvası, *Diyalektiğimiz ve Estetiğimiz*, İstanbul 1992, s.81

arayacağız.”⁹

“Sanat tüm tarihsel süreç içerisinde, ister büyüsel, ister kült, ister eğitsel iç görüleri yüklensin, salt insan için gerçekleştirilen bir etkinlik olmuştur. Sanata; çağlar boyu insan için, insana rağmen, insani değerleri koruma ve kollama mücadelesidir denilebilir. Böyle denildiğinde de, sanatın her şeyden önce insani değerler sorununu aldığını görerek, bu olgunun tam da bir etik olgu olduğu saptanır. Sanatçı ve sanat eseri kavramlarına etik açısından yaklaştığımızda, kabul gören anlamda, sanatçının; herhangi bir şekilde sanatçı sıfatını kazanmış herhangi bir kişi, sanat eserinin de; bu kişinin elinden çıkmış ve birileri tarafından sanat eseridir denmiş her şeydir, tanımlamasından uzaklaşmamız gerekir. Çünkü bu perspektiften bakıldığında sanatçı; etik değerlere sahip ve bu belirleyene göre eylemde bulunan bir kişi olmalıdır. Buradan hareketle sanat eseri de (Sanatın bilimsel tanımının dışında yalın bir yaklaşımla); böyle bir donanımına sahip kişinin gerçekleştirilmiş olduğu eylemler zincirinin bir sonuç nesnesidir”¹⁰ Yani ahlaki temelli insanlığa faydalı işler ortaya koyan sanatkar fikri teşekkül etmelidir.

“Böylesi bir örüntüye sahip sanat eseri tüm zamanların ötesindedir. Çünkü o, üretildiği andan bir şeylerin katılmasıyla geçmişin izlerini içinde taşıyarak var olur, eğer bir takım insani değerler yakalamış, bunlara bir şeyler katılmışsa ve sağlam sanatsal bilgilerle donatılmışsa gelecek zamanda da varlığını sürdürür. Çünkü insana bağlı değerler değişmez değerlerdir, Fakat yorumlanmış biçimlerinin değişken açık ucu nedeniyle, yeni yorumlar üretecek kişiler var olduğu sürece değerliliğini ve anlamlılığını sürdürecektir.”¹¹ Demekki değerler eğitimi temelli sanat eğitimi de estetik boyutla birlikte etik kaygıyı da beraberinde getirmektedir.

Bir sanat eseri oluştururken, sanatçının, eserin değersel sınırlamalarını belirlerken, bir anlamda etik değerleri önemsemek için de öngörüsünü ortaya koymuş olacaktır. Örneğin Türk İslam sanatı ürünü olan bir eseri ortaya koyan sanatçı İslam dininin duyarlılıklarını da göz ardı etmemektedir. Bu sanat eseri icrasında eserin yaşayacağı coğrafyanın duyarlılıklarıyla da doğru orantılı olabilir. İslam coğrafyasında yazı sanatından bağımsız bir kitap sanatı düşünmek ne kadar mümkün değilse, estetiğin mimariye yansımada da Peygamber Efendimizin en sevdiği çiçeğin mimaride ki yansımaları görmemiz de o derece normaldir. Sanat-Toplumun ilişkisinin etik vasıtasıyla esere nüfuz etmesi de böylece anlaşılmış olur.

“İslam sanatının şekillenmesinde en önemli etken hiç şüphesiz, İslam’daki Allah inancında kendini bulur. Çünkü İlahi dinlerin tümünde Allah inancı, maddi hiçbir unsur taşımaz.¹² Bu çerçevede “Allah’ın eli”, veya “Allah’ın yüzü” gibi ifadeler hep “Allah’ın güç ve kudreti” olarak tevil edil-

⁹ Mahmut Çetin, *‘İslam Sanatının Yeniden Teşekkülü’*, Adım Yayıncılık, İstanbul, s.33-34

¹⁰ Ercan Yılmaz, *‘Etik Açısından Sanatçı ve Sanat Eseri’*, Anadolu Sanat Dergisi, Eskişehir, 1999, s.166-172

¹¹ Ercan Yılmaz, a.g.m., s.175

¹² Nusret Çam, *‘İslam’da Sanat Sanatta İslam’*, Akçağ Yayınları, Ankara 1999, s.77

miştir. Bu anlayış içinde gelişen bir sanat anlayışı da somut değil, soyut bir sanat anlayışı olmasını normal karşılamak gerekir. Çünkü sonsuz güç ve kudret sahibi Allah'a inanan bir sanatçının yaptığı sanat ürünleri de sonsuzluğu temsil etmelidir. Bu tür bir anlayış, sadece soyut bir sanat anlayışı ile gerçekleştirilebilir. Nusret Çam'ın da belirttiği gibi bu, aynı zamanda Realist anlayıştan kaçışı ortaya çıkarmıştır.¹³ Çünkü Kur'an, Musa (as)'ın, vahiy almak üzere kayminden ayrıldıktan sonra, kırk gün içinde Samiri'nin yaptığı "inek" heykeline tapınmalarını yererek anlatır. Bu anlayış, İslam dünyasında realist sanat anlayışının varacağı son nokta olarak görülmüştür. Bu anlayış İlahi dinlerin gerçekleştirmek istediği tevhit inancı açısından son derece sakıncalıdır."¹⁴ Dolayısıyla ezeli ve ebedi bir Allah'a inanan insan, ezelde ve ebedde makes bulacak bir eseri ortaya koyarken en güzel duygular ve engüzel düşünceler doğrultusunda hareket eder ve bu güzellik atmosferi de kendisinin etik hassasiyetinin artmasını temin eder.

Kant'ın ifadesiyle "Estetik haz, yalın bir duyuusal uyarıma değil, tersine bilgi yetilerimiz olan duyarlık ile zihin arasındaki uyuma ve özgür oyuna dayanır. Estetik haz, kendine özgüdür. Estetik haz, bize insanlığımızı yaşatır ve bu anlamda mutluluk verir." Kendine ve dünyaya "evet" diyebilen insan yalnız içinde doğup büyüdüğü ve kendisine hazır olarak verilmiş bir evren içinde yaşamaz; insan, bu doğa evreni üzerinde hazır olarak bulmadığı, ama kendisinin tasavvur ettiği bir başka evren içinde daha yaşar.¹⁵ İşte bu kendi tasavvurunda etik değerlere yer olmasa yaşanılacak bir dünya tasavvuru ortadan kalkar.

"İslam, güzelliğin temel bir hakikat ve yüceltilmesi gereken bir değer olduğunu sürekli vurgular, Kur'an, âlemdeki güzellik olgusunu ilahî sanatkârın bir sun'u olarak takdim eder ve bizden bunun takdir edilmesini talep eder. Bir Müslüman âlemdeki güzellikleri ilahî cemal sıfatını yansıtan bir ayna olarak görür. Gerçekte, ilahî güzellik veya Allah'a çok yakın olduğumuzu hissettiren sıfatlardır. Zaten güzel olan bir şey sevimli ve çekicidir. Gerçek güzel Allah olduğu için bizi hakkıyla çeken ve kendisine bağlayan da O'dur. Müslüman sanatkâr, güzelliği yarattığına değil, keşfettiğine inanır. Allah'ın cemal sıfatının eseri olarak var olan her türlü güzellik, sanatkârın faaliyeti sayesinde dokunulabilir, görülebilir hâle gelmektedir. Müslüman sanatkâr var olan her şeyin Allah ile bağlantılı olduğuna inanır; çünkü Kur'an "yedi gök, yer ve bunlarda bulunanlar onu tespih eder; O'nu hamd ile tespih etmeyen hiçbir şey yoktur." (İsra, 17/44.) buyurur. Yine Kur'an "Allah göklerin ve yerin nurudur." (Nur, 24/35.) der. İşte sanatkârın, bir mümin olarak görevi, sadece estetik zevki tatmin etmek değil, birliğin ve nurun perdesini aralayarak hakikatin bilinmesine yardımcı olmaktır. İslam'ın "ihvan" boyutu düşünüldüğünde, yani "müminin Allah'ı ve Allah'ın cemalini

¹³Nusret Çam, *a.g.e.*,s.63-66

¹⁴ Osman Mutluel, *'İslam Sanatının Oluşumundaki Etkenler'*, AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, Bolu, 2011, S.11,

s.25

¹⁵ İsmail Tunali, *'Estetik'*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007, s.182

görüymüşçasına davranması” düşünülürken, inananların güzellik, incelik, derin algılayıştan, kısacası **estetik** temasından uzak kalması asla düşünülemez; çünkü Müslümanın kâinatın ve hayatın güzelliklerinden geçerek Muhsinlerden biri olmak gibi bir hedefi vardır. Özetle İslam estetiği, yoğunluğu değişse de metafizikle ilgisini asla kesmez.”¹⁶ Dünyevî ve Uhrevî algı dünyasında oluşan bu güzellik atmosferi güzel hareketlere de yansımaları diye düşünülebilir.

“İslâm’ın estetik değer telakkisi onun bağlı olduğu hakikat anlayışı ile çok sıkı bir ilişki içindedir. İman tecrübesi bir yönüyle estetik bir tecrübe olup İslâm sanat eserleri bu gerçeğin somut birer göstergesidir. En güzel bir şekilde yaratılmış olan insan duygu, düşünce, idrak, sezgi ve ilhamlarını ifade edebilmek için “Mutlak Güzel” tarafından çeşitli yetilerle donatılmıştır. Bu bilinç sanatı, İslâmî hayat tarzının çok önemli bir unsuru kılmaştır. Din-sanat ilişkisi söz konusu olduğunda İslâm sanatı, bütün tarihî tezahürlerinde kaynağı ile ayrılmaz bir bütünlük sergiler. İslâm sanatının temelini İslâm’a ait değerlerin birliği ilkesi oluşturur. Bu sanatta güzel ile iyi, işe yarama ile zevk verme birbirinden bağımsız değerler olarak görülmez. İslâm sanatının epistemolojik gayesi görünenin arkasındaki görünmeyene ulaşmak olurken, pratikteki gayesi de dünyayı ve hayatı güzelleştirmektir.”¹⁷ Hem sanat eserlerindeki estetik değer hem de davranışlardaki etik hassasiyet öncelikle zihinsel alt yapıda daha sonra da somut olarak ortaya çıktığı zaman dünya imar edilmiş olur.

BİBLİYOGRAFYA

- 1- Akdoğan Bayram, , “Sanat, Sanatçı, Sanat Eseri ve Ahlak”, A Ü İlahiyat Fakültesi Dergisi, c.42, Ankara, 1952, s.1-7.
- 2- Ayvazoğlu Beşir, “İlmül Cemal”, TDV İslam Ansiklopedisi, C.22, İstanbul, 1998, s.146-147.
- 3- Ayvazoğlu Beşir, , *Aşk Estetiği*, Ötüken Yayınları, İstanbul, 1993, s.17
- 4- Banarlı Nihat, S., *Türk Edebiyatı Tarihi*, İstanbul, 1987.
- 5- Can Yılmaz, Gün Recep, *Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Kayıhan Yayınevi, İstanbul, 2012.
- 6- Çam Nusret, *İslam’da Sanat Sanatta İslam*, Akçağ Yayınları, Ankara 7- 1999, s.77.
- 8- Çetin Mahmut, “İslam Sanatının Yeniden Teşekkülü”, Adım Yayıncılık, İstanbul, s.33-34,
- 9- Işık Aydın, “Din Sanatın Önünde Engelmidir?”, Diyanet Dergisi, İstanbul, 2013, S.275, s.11-12
- 10- Koç Turan, *İslam Estetiği*, İSAM yayınevi, İstanbul, 2001.
- 11- Mutluel Osman, “İslam Sanatının Oluşumundaki Etkenler”, AİBÜ Eğitim Fakültesi Dergisi, Bolu, 2011, S.11, s.23-24.

¹⁶ Aydınışık, ‘Din Sanatın Önünde Engelmidir?’, Diyanet Dergisi, İstanbul, 2013, S.275, s.11-12

¹⁷ Turan Koç, ‘İslam Estetiği’, İSAM yayınevi, İstanbul, 2001, s.175-176

-
- 12- Tunalı İsmail, *Estetik*, Remzi Kitabevi, İstanbul, 2007.
- 13- Yıldırım Mustafa, *İslam Sanatı ve Estetiğinin Temelleri*, Ankara, 2012.
- 14- Yıldırım Mustafa, "Kuran Sanatı ve Estetiği üzerine", *İstem Dergisi*, S.16, Konya, 2010, .s, 21-38.
- 15- Yıldırım Mustafa, "Türk İslam Estetiğinin Temel Referansları", *Türkooloji Ve Türk Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2002, S.46, s.16-28.
- 16- Yılmaz Ercan, , "Etik Açısından Sanatçı ve Sanat Eseri", *Anadolu Sanat Dergisi*, Eskişehir, 1999, s.166172

OSMANLI CAMİ MİMARİSİNDE İÇ MEKAN KALEM İŞİ TEZYİNATI

YRD. DOÇ. DR. ALİ FUAT BAYSAL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar Fakültesi

afbaysal@gmail.com

Abstract

Painting decoration art(kalem işi) is one of the branches of the Turkish decorative arts. Painting decoration

In general terms, painting decoration art is embroideries which using fine brush made with colored paints sometimes gold leaf. It is used surface of the inner walls of our civil and religious architecture and on domes and ceilings. And it is applied on materials like plaster, wood, stone, cloth and leather.

Although technically they are very close to each other, relatively it has different names depending on the material used on the ground.

Painting decoration art lovingly was used onto Ottoman religious, military and civil architecture.

Painting decoration arts which adding a different atmosphere the interior of the mosque decorates today constructed domes and wall surfaces of the mosques.

Kalem işi sanatını genel anlamda geleneksel Türk tezyînât sanatlarımızın mimaride kullanılan bir dalı olarak değerlendirilmektedir. Hazırlanan desenler sıva, taş, ahşap deri gibi malzemeler üzerine boya ve fırça yardımıyla, bazen de altın varakların tatbik edilmesiyle uygulanmaktadır (İrteş,1985:425). İnsanoğlunun günlük hayatında kullandığı dini ve sivil mekânlara hürmet göstermesi ve buraları kutsallık izafe etmesi açısından bu mekânlar hep tezyin edilmiştir. Dolayısıyla kalem işi sanatının insanlık tarihi kadar geçmişinin olduğunu söyleyebiliriz.

En gelişmiş toplumlardan en ilkel topluluklara, saraylarda yaşayanlardan, mağaralarda yaşayanlara kadar insanoğlu kullandığı mekânı kendi kültürünün motiflerini ve imgelerini kullanarak süsleme gayreti içerisinde olmuştur. Türk toplumu da geçmişte avcı kültürünün de etkisiyle süslemelerinde kullandığı canlı figürleri, Müslüman olduktan sonra hızla stilize ederek kullanmaya devam etmiştir. hayvani motiflerin stilize edilmesiyle rûmî motifler, nebati motiflerin stilize edilmesiyle de hatâyî gurubu motifler ortaya çıkmıştır. Özellikle İslâm sonrasında bu motiflerle oluşturulan kompozisyonlar başta mimari yapıların tezyînâtı olmak üzere, her tür eşya üzerinde zevkle kullanılmıştır.

Toplumun dini inancı sosyal çevre içerisinde süslemeye etki eden

ana unsurlardan biri olmuştur. Din, manevi anlamda süslemenin içeriğini ve konusunu belirlediği gibi, maddi anlamda mabetlerin veya dinî objelerin süslenerek onlara kutsallık izafe etme açısından da belirleyici faktördür. Her dinin kendine ait bir doğru-yanlış değerinin olması dinin süsleme üzerinde belirleyici rol oynamasını sağlamıştır. Tolstoy'a göre (Tolstoy,2000:311), sanatın aktardığı duyguların standardı daima din anlayışı ile değerlendirilmiş, çeşitli sanat dalları din anlayışına aykırı duyguları aktarmadığı sürece suçlanmamış ve hoş görülmüştür. bunun en güzel örneğini Müslümanların tezyinat anlayışı üzerinde görebiliriz. İslam tezyinatına etki eden ana unsur İslâm dininin figüre karşı olan hassasiyetidir.

Mimarinin her kültür ve toplumda en yüksek dereceye mabetlerde ulaşılmış olmasından (İzzetbegoviç, 2011:133) dolayı gerek ilkel kabile dinlerinde, gerekse ilahi dinlerde ibadethanelere, tapınaklara her zaman ayrı bir önem verilmiş ve özenle dini motiflerle tezyin edilmiştir. Tarihin seyri içerisinde Mani ve Buda mâbetleri, kiliseler, câmiler veya herhangi bir inanca ait tapınaklara baktığımız zaman bunun örneklerini görebiliriz. Günümüze kadar süregelen Kâbe'nin örtü ile kaplanması geleneği, mabetleri süslemenin getirdiği bir anlayıştır.

İslam'ı kabul etmesinin ardından Türk toplumları da dini yapı olan camileri tezyin etmekten geri kalmamıştır.

Anadolu coğrafyası üzerinde yerleşmiş olan Selçukluların ardından Osmanlılar da cami mimarisinde tezyinat geleneği sürdürülmüştür. bu iki medeniyet birbirlerinin halef ve selef olmaları ve aynı kültürden beslenmeleri hasebiyle inşa ettikleri camilerin tezyinatında kalem işi sanatını kullanmışlardır.

Osmanlı medeniyetine baktığımız zaman kalem işi tezyinatın, kubbelerde, duvar yüzeylerinde, kemerlerde, pandantiflerde, tonozlarda, kapı saçaklarında ve giriş tavanlarında, pencere söve tavan ve kepenklerinde, hünkâr, müezzin ve kadınlar mahfili tavan ve parmaklıklarında, minberlerde kullanıldığını görebiliyoruz. Tezyinatın uygulandığı birimlerin farklı olmasından dolayı kullanılan teknikler de farklıdır. Kubbe, tonoz, pandantif ve duvar yüzeylerinde genellikle sıva üzeri kalem işi tekniği kullanılırken, kapı saçaklarında, pencere söve tavan ve kepenklerinde, mahfil tavan ve parmaklıklarında ahşap veya bez üzeri kalem işleri tercih edilmiştir. minber, mihrap ve giriş tavanları genelde taş malzeme olduğu için de bu birimlerin tezyinatında taş üzeri kalem işi tekniği kullanılmıştır. elbette bunların içerisinde bez üzeri tekniğin kullanıldığı kubbe ve kemerler, ahşap, deri veya bez malzemenin kullanıldığı minber istisnaları da vardır.

Osmanlı Erken Dönemi

Osmanlılar ilk dönemden beri câmi mimarisinde geniş ve engelsiz bir kapalı mekân elde etmek için kafa yormuşlar ve bu problemi çözmeye çalışmışlardır. XV. yy. Erken Osmanlı dönemi câmileri bu sürecin parçasıdır. Bu dönem bir arayış bir gelişim sürecinde olduğu için mimaride ölçüler fazla büyüdüğü için oran sorunu yaşanmıştır. Bunun neticesinde ortaya çıkan

boşlukların giderilmesi için yapılarda yoğun bir süsleme programı uygulanmış, yapıların neredeyse tüm yüzeyleri nakışlarla tezyin edilmiştir.

Bu dönemde Tebriz, tezyînât ekollerinin etki ettiği XV. yy. kalem işlerinde tasarlanan desenlerin motifleri iri ve karmaşıktır. Söz konusu bu özelliğe ait örnekleri her tür motifde görmek mümkündür. bu dönemde görülen tezyînâtın bir özelliği de iç mekânlar renkli kompozisyonlarla daha somut bir dünyayı tasvir eder. Simetri esasına dayalı desenler tercih edilirken (Demiriz,1979:35) motiflerin renklendirmesinde renkler üç veya dört kademe halinde tonlamalı olarak uygulanmıştır.

Desen ve yazı özelliklerini incelediğimiz ve Osmanlı nakkaşhâne üslûbunun oturmaya başladığı XV. yüzyıl, aynı zamanda kalem işlerinin de erken devri (İrteş, 2012:463) olarak anılmaktadır. Dönemin motiflerinde kullanılan başlıca renkler ise siyah, beyaz, kırmızı ve lacivert renklerdir (Demiriz,1999:297).

Osmanlı erken dönemine ait kalem işi örneklerini Bursa Yeşil Külliyesinde, Edirne Üç Şerefeli ve Muradiye Camii'lerinde görebiliriz.

Osmanlı Klâsik Dönemi

İstanbul'un fethinden sonraki dönemde, cami mimarisiyle birlikte tezyînât programı da olgunlaşmaya başlamıştır. süslemelerde sadeleşmeye gidilmiş, erken dönemde uygulanan yoğunluk zamanla terk edilmiştir. Bu süreçte mimâride olduğu gibi tezyînât da kendi klasiğini oluşturmuştur. Klasik Osmanlı tezyinatında görülen tasarımlar oldukça sade ve soyut motiflerden müteşekkildir. Boşluk korkusu olmayan bir süsleme anlayışı hâkimdir. Süslemeler mimariye asla baskın çıkmazlar. Kalem işleri daha çok mimari elemanların sınırlarını belirtmede kullanılmıştır. bütün bu tezyînâta daha kalıcı ömrü olan malakâri tezyînât tercih edilmiştir (Demiriz,1988:316).

Kalem işlerinde geleneksel motifler rûmî, hatâyî, bulut, çintemani gibi stilize motifler tercih edilirken, İslâm sanatında önemli bir yeri olan, Selçuklu, Beylikler ve erken dönem Osmanlıların da çok sevdiği geometrik motifler de kullanılmıştır. En zengin ve en güzel örneklerin verildiği XVI. yüzyıl Osmanlı sanatında kalem işi tezyînâtı da devrin üslûbunu oluşturmuştur. XVI. yüzyılda Şahkulu'nun sazyolu üslûbu, Kara Memi üslubu etkilidir. Bu üsluplar Kılıç Ali Paşa(1581) Atik Valide Câmii (1583) gibi yapıların tezyinatında dikkat çeker.

Sinan'ın en güzel eserlerinden biri olan Kadirga Sokollu Mehmet Paşa Câmii(1571)'nde XVI. yy. kalem işi tekniklerinin hemen hepsinin en güzel örnekleri bulunur.

Batı Etkili Dönem

Bu dönem Osmanlı kalem işi sanatı açısından oldukça hareketli bir dönemdir. Osmanlı nakkaşhanesinin zayıflaması, batının Osmanlı üzerinde

etkisi, yerel sanatçıların farklı tarzlar denemeleri bu dönemin dikkat çeken özelliklerindedir. Tabiidir ki, bu dönemin bize yakın olması ve yapılan eserlerin günümüze kadar ulaşabilmesi, bizlerin bunları görebilmemiz de bunda etkindir.

XVII. yüzyılın ikinci yarısından sonra siyasi ve ekonomik açıdan zayıflayan Osmanlı imparatorluğunda sanat da gerilemeye başlar ve XVII. yüzyılın nakkaşı, XVI. yüzyılın örneklerinin basit tekrarından ileri gidemez. Bu itibarla XVII. yüzyıl başlarından itibaren batı kültürüne yönlendirilen Osmanlı, Türk süsleme tarzında değişikliğe gitmiş, XVIII. yüzyıl rokoko ve barok üslûplu kalem işleri, 1750'lerden sonra klâsik desenlerimize egemen olmuştur.

Bu dönemde süsleme ve dekorasyon daha fazla ön plâna çıkmış, câmiler yeniden yoğun bir süsleme programı ile karşı karşıya kalmıştır. Bu dönemde Osmanlı câmi mimarisinde kalem işlerinin yerini duvar resmi niteliğindeki süslemeler almaya başlamıştır. Bunda etken unsur Hristiyan mimarisidir. Çünkü Hristiyan mimarisinde en çok önemsenen konu, yapının fonksiyonelliğinden ziyade ihtişamı ve etkisidir (Cansever, 2007:55).

Geç dönem Osmanlı kalem işi sanatında klâsik motifler yerine akant yaprakları, deniztarağı, istiridyeye ve benzeri yabancı motiflerin yanında bereket boynuzu, dolmadalar, kenger yaprakları, girland, fiyonk, "c", "s" kıvrımları gibi motifler de kullanılmıştır. Natürmortlar da bu dönem tezyînâtının vazgeçilmezlerindedir. XVII. yüzyılın başlarından itibaren Lale devriyle beraber çiçek dolu vazolar, meyve çanakları, devrilmiş şekilde tasvir edilen sepetler, karpuzlar duvar tasvirleri için konu olmuştur. İstanbul'da ortaya çıkan duvar resimleri XVIII. yüzyıl ortalarından başlayarak XIX. yüzyıl sonlarına kadar belirli bir gelişme çizgisi gösterir. Varak kaplanmış çerçeveler ve kornişler, yine resimlerin yer aldığı çerçeveler bu dönemde inşâ edilen yapılarda görülürken, özellikle câmiler, süsleme bakımından döneminin saraylarını andırmaktadır. Dolmabahçe Sarayı'nın (1842-1853) muâyede salonunda görebildiğimiz mermer taklidi duvar süslemeleri ve diğer mimari dekorların benzerlerini, dönem içerisinde inşâ edilen câmilerin duvarlarında ve kubbe içi süslemelerinde de görebiliyoruz (Demiriz,1999:304).Pek çok yapının duvar ve tavanları İstanbul'dan Boğaziçi ve Haliç manzarası görünümüleri, ırmak, köşk, köprü vb. insan figürü kullanılmayan tabiat manzaralarıdır. Bu tasvirlerde perspektif denenmiş, renklerin açık koyu dereceleri kullanılmış, ışık-gölge denemelerine girişilmiştir (Renda, 1985:1531).

Baroktan daha ince ve şekillerin kıvrımları daha zarif "Rokoko"üslubunun kullanımının yanında, Ali Üsküdarı'ye ait, incir, üzüm, hurma vb. meyve resimleri de yine XVII. yüzyıl duvar tezyînâtının örneklerindedir. Bu yüzyılın sonlarına doğru hem renkler hem de motifler değişmiştir. Motifler çiçek demetleri, çiçek sepetleri, kurdeleler ve aşırı yüzeyden fırlayan kenger yapraklarından oluşur. Renk skalasında siyah ve gri renkler ağırlık kazanır.

XIX. yüzyıl içerisinde erken dönem tezyînâtında görülen minyatür

resim karışımı bir anlayış farklı bir üslupta bazı yapıların duvarlarını yeniden süslemiştir. Minyatür tarzı bu resimler duvar resmi ile kalem işi arasında karma bir üslûp olarak uygulanmıştır. Bu tasvirlerde İstanbul'un köprüleri, câmileri, evleri, türbelerinin yanı sıra Mekke, Medine ve klâsik câmi mimarisi tasvirleri de görülür.

XIX. yüzyıl sonu ve XX. yüzyıl başlarında batı etkisine karşı bir alternatif olarak millî akımların ortaya çıktığını görürüz. Bu dönem yapılarında klâsik kalem işlerinden ve motiflerden vazgeçilmiş, tavan ve kubbe-lerde yağlıboya ile geleneksel motifleri çağrıştıran motifler uygulanmıştır. Ancak onların pek de iyi sayılamayacak kopyaları niteliğinde bezemeler yapılmıştır.

XX. yüzyıl içerisinde kalem işi tezyînâtı konusunda büyük bir hareketlilik yaşanmıştır. Bunlar yeni yapılan camileri tezyin etmeden çok, eskilerin yenilenmesi, tamir, bakım işleridir. Ancak bunlar kendi dönem tezyînâtına uygun bir üslûp bütünlüğü içerisinde değil hepsi birbirine benzeyen süslemelerdir. Bu üslûpta uygulama yapılan Geç dönem Osmanlı yapılarında görülen renk türü de siyah ve gri tonlamadır (Bağcı, 2002:757).

Bu döneme ait kalem işi örneklerini dönem içerisinde yapılmış Ortaköy Camii, (1856)Aksaray Valide Câmii (1871) ve Yıldız'daki Hamidiye (1885) gibi benzer câmilerde bulabiliriz.

KAYNAKÇA

1. Bağcı, S. (2002). "Osmanlı Mimarisinde Boyalı Nakışlar", Osmanlı Uygarlığı, 2, İstanbul. 757.
2. Cansever, T. (2007). Anadolu'da İslâm Kültür ve Medeniyeti, DİB., İstanbul.
3. Demiriz, Y. (1979). Osmanlı Mimârisinde Süsleme-Erken Devir 1300-1453, İstanbul.
4. Demiriz, Y. (1988). "Mimâr Sinan Yapılarında Kalem İşleri" VI. Vakıf Haftası Türk Vakıf Medeniyeti Çerçevesinde "Mimâr Sinan ve Dönemi" Sempozyumu, İstanbul. 315-324.
5. Demiriz, Y. (1999). "Osmanlı Kalem İşleri" ", Osmanlı Ansiklopedisi, C.11, Ankara. 297-304.
6. İrteş, M.S. (1985). "Kalem İşlerimizin Bugünü ve Yarını", Türkiye'de Sanatın Bugünü ve Yarını, Ankara.425-432.
7. İrteş, M.S. (2012). "16.Yüzyıl Ahşap Üstü Kalem işleri", Türk Dünyası Mühendislik Mimârlık ve Şehircilik Kurultayı Bildirileri, Trabzon. 463-470.
8. İzzetbegoviç, A. (2011), Doğu Batı Arasında İslâm, İstanbul.133.
9. Renda, G. (1985). "19.yy'da Kalem işi Nakış-Duvar Resmi", Tanzimat'tan Cumhuriyete Türkiye Ansiklopedisi,C.6, İstanbul.1530-1534.
10. Tolstoy, N. (2000) Sanat Nedir? İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları.

KİMLİK OLUŞUMUNDA DİNİN ROLÜ

YRD. DOÇ. DR. FEİM GASHİ

Kırklareli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Psikolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

feimgashi@klu.edu.tr

The Role of Religion in Identity Formation

The term "identity" constitutes the basic and the most important root of a society's social system. Identity symbolises the life style of the individuals like beliefs, attitudes and standards of judgements which corresponds to their cultures, social positions and statuses that they live in. The identity is an essential part of the human's life. Although a life without an identity is possible; that is something undesired. Because every individual is in need of an identity.

The factors that effects an individual's identity formation can be studied in a wide spectrum. These are language, sense of community, mutual cultural, historical, social and ethical factors etc. that may vary according to the conditions. But throughout this study; identity and the role of the religion on it will be emphasized. There is no doubt that religion is only one of the factors that effects the identity formation of an individual. As no single factor has an ability to form an identity alone, so does not the religion. However; It is impossible to talk about an identity that is formed completely beyond religion.

Key words; Identity, religion, national identity, ethnical identity, social identity.

GİRİŞ

Kimlik kavramı toplumun sosyal sisteminin en temel ve en önemli kökenini teşkil etmektedir. Kimlik, bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize eder. Kimlik, insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır. Kimliksiz bir hayat biçimi mümkün olsa bile bu pek arzu edilmeyecek bir şeydir. Çünkü her bireyin bir kimliğe gereksinimi vardır.

Bireyin kimlik oluşumunu etkileyen faktörler oldukça geniş bir yelpazede incelenebilir. Bunlar durum ve şartlara göre dil, topluluk duygusu, müşterek kültürel, tarihi, toplumsal, ahlaki vb. faktörlerdir. Ancak söz konusu bu çalışmada kimlik ve kimlik oluşumunda dinin oynadığı rol üzerinde durulacaktır. Kuşkusuz din, bireyin kimliğinin oluşmasında etki sahibi olan öğelerden yalnızca biridir. Hiç bir faktör tek başına kimlik inşa etme

gücüne sahip olmadığı gibi din de bu güce sahip değildir. Ancak şu da bir gerçek ki dinden tümüyle uzak olmuş bir kimlikten söz etmek mümkün olmayacaktır.

1. KİMLİK KAVRAMI

Kimlik; son yıllarda sosyologlar, sosyal psikologlar ve hatta bilim uzmanları tarafından hedef seçilen kavramların başına gelir. Kimlik, üzerinde tartışmalar yapılan, sürekli yazılan çizilen ve gün geçtikçe daha çok popülerleşen bir kavram olmuştur. Durum böyle olunca kimlik üzerine yapılan yorumlar da farklılaşmış, çeşitlenmiş ve farklı tanımlamalar ortaya çıkmıştır.

Kimlik kavramı toplumun sosyal sisteminin en temel ve en önemli kökenini teşkil etmektedir. Kimlik, bireylerin gerek kültürel gerekse yaşadıkları çevrelerdeki sosyal konum ve statülerinin karşılığı olan çok boyutlu, inanç, tutum, değer yargıları gibi yaşam biçimini sembolize edendir. Kimlik, insan hayatının vazgeçilmez bir parçasıdır. Kimliksiz bir hayat biçimi mümkün olsa bile bu pek arzu edilmeyecek bir şeydir. Çünkü her bireyin bir kimliğe gereksinimi vardır. Şimdi konuyu daha iyi anlayabilmemiz için kimlik kavramı ile ilgili yapılan bazı tanımlamalara yer vereceğiz.

Kimlik (Identity) kavramı, Latince “İdentites” kökünden gelmekte olup kelime olarak aynılık (özdeşlik) kimlik anlamlarını taşımaktadır (Naci, 2001). Türk Dil Kurumu’nun kimlik ile ilgili yaptığı tanım şöyledir; “toplumsal bir varlık olarak insana özgü belirti, nitelik ve özelliklerle birinin belirli bir kimse olmasını sağlayan şartların bütünü” (<http://www.tdk.gov.tr>, 2011) olarak tarif edilmektedir. Kimlik, kişinin kendi biyografisinden hareket ederek refleksif/düşünsel olarak kavradığı benliktir (Anthony, 2010). Kimlik, “hayattaki duruş yerimizi bildiren özelliklerin bir toplam”ıdır. İnsanlar toplum hayatında kimlikleriyle yer alırlar. Toplumsal ilişkilerde meslek, gelir, yaş, cinsiyet gibi kimliğe ilişkin bazı kriterlere atıfta bulunulur. Bunların yanı sıra dürüstlük, kabiliyet, cesaret, hoşgörü yardım severlik gibi daha görece değerler de kimliğin belirlenmesine katkıda bulunurlar (Sema, 2007).

Kimlik, insanın kendisini tanımlaması ve konumlandırmasıdır. Hangi değerler dünyasına ait olduğunu göstermesidir. Yine insanın kendisini koruması ve tanıtması da kimlik üzerinden gerçekleşir. Kimlik sorunu çözülmediği zaman insanın kaybolma ve var oluşunu sürdürmemesi riski ortaya çıkmaktadır (Ramazan, 2007). Başka bir ifadeyle kimlik sorunu kişiye bir kaybolma veya boşluğa düşme duygusu yaşatmaktadır.

Kimlik, kişinin içinde yaşadığı çeşitli gruplarla olan ilişkilerini ve kim olduğuna karar vermektir (Kemal, 1995). Kimlik, kişinin var oluşunun ifadesidir. Kendini nasıl gördüğünün tanımlamasıdır. Bireyin kendi farklılığını ortaya koymasısıdır. Kimlik, bir kişiyi ya da toplumu kendisi yapan veya diğerlerinden ayıran niteliklerin tamamıdır. Kimlik, beni ben yapan değerlerin toplamıdır. Kişinin toplum içindeki adresidir. Kimlik kavramı bir değer-

ler manzumesidir. Kimlik, taşıyana özgünlük ve öznellik kazandırır. İnsan kendisini ve başkasını düşünürken iki değişik sorunun yanıtını arayabilir. Bu sorulardan biri “Ben nasıl bir insanım”, diğeri ise “Ben kimim” olabilir. Bu sorulardan ilki “benlik”, ikincisi ise “kimlik” ile ilgilidir. Benlik, kişiyi özelliklerine göre tanımlayan, kişiyi diğeri kişilerden ayırt eden ve kişiler arası farklılıkları vurgulayan bir kavramdır. Kimlik kavramı ise kişiyi toplum içinde belli konuma veya konumlara yerleştirir (Akkaş, 2008). Yani kimlik, insanın sahip olduğu tüm özellikleri anlatır. Kimliğin en önemli özelliği ise diğeri olmadığı şey olmaktır (Faton, 1998). Birisine siyasi kimliğini sorduğumuzda, onun siyasi olarak hangi değerlerin yanında olduğunu anlamaya çalışırız. İnsanın ülkesi, geldiğı şehri, soyu ya da kültürel olarak içinde yer aldığı çevre, hatta doğduğu ve büyüdüğü ülkenin dışında bir başka yerde yaşayarak oraya gösterdiği uyumla kazandığı yeni özellikler de onun kimliğinin oluşturur.

En yalın tanımıyla kimlik: kişilerin, grupların, toplum veya toplulukların, kimsiniz, kimlerdensiniz? sorusuna verdikleri yanıt ya da yanıtlardır. Ben kimim? sorusunun dayanağı olan ben’in tanınması ve tanımlanması, kimliğin sosyal psikolojik temelini işaret eder. Buna, kişinin varlığıyla ilgili tüm anlamları (değerleri) içine alan öznel bir duygu olarak, kişisel kimlik denilebilir. Kimlik hem tümüyle toplumsal, hem de benzersiz biçimde kişiseldir. Kimliğin toplumsal yönü, onun olmazsa olmaz boyutudur. Bu nedenle kimliği, bireyin toplumsal olarak inşa edilmiş tanımlanışı olarak anlayabiliriz (Antropoloji Sözlüğü, 2003). Modern ve gelişmiş toplumlara kıyasla nispeten daha kapalı olan geleneksel toplumlarda, bireysel kimlik duygusunun ya hiç olmadığı ya da çok zayıf olduğu gözlemlenmektedir. Geleneksel toplumlarda kolektif, etnik, kabile veya aileye ilişkin kimlik duyguları gelişmekte ve bireyler, kendilerini ait oldukları gruba ve bu gruptaki rollerine göre tanımlamaktadırlar (Bilgin, 1994). Yani kimlik, bir insanın kişiliğini ya da bir grubun niteliğini belirleyen ve onların diğerilerinden ayrılmasını sağlayan karakteristik özelliklerdir. Gerek bireyin gerekse grubun kimliği önemli ölçüde toplumsal faktörler tarafından belirlenir. Daha ziyade güvenlik ve istikrar durumlarını ifade etmek için kullanılan bir terim olan kimlik, bütün günlük olaylar karşısında kararlı olmaktır (Mehmet, 2004).

Farklı şekillerde tanımlanmaya çalışılan kimlik kavramını mevcut tanımlamalarda ele alınan hususlar doğrultusunda özetle şöyle açıklayabiliriz: Kimlik, bir bireyin gelişim dönemleri sürecinde diğeri insanlarla, toplumla ve çevreyle özdeşleşmesi ve bunun sonucunda da bir süreklilik ve tutarlılık etrafında, yetişkinlik rolünü kazanmasıdır. Böylece neye inanıp neye değer vereceğı ve beklentileri hakkında bilincini de kazanmış olur (Naci, 2001).

2. KİMLİK TEORİLERİ

2.1. Sembolik Etkileşimcilik

Sosyolojik anlamda kimlik konusunda ortaya atılan en önemli teori sembolik etkileşimci teoridir. Bununla ilgili Bilgin’in yaptığı tanım şöyledir,

“bir kişi veya grubun kendisini tanımlaması ve kendini diğer kişi veya gruplar arasında konumlaması”dır (Nuri, 2007). Burada Bilgin, kimliği bir resim ve bir adres olarak nitelendirmektedir. Yani resim ve adres nitelmesiyle kişi veya grubun kendi gözündeki görünümüne, adresle de diğer kişiler ve gruplar arasındaki yerine işaret etmektedir. Daha önce belirttiğimiz gibi insan bireysel ve sosyal kimlik olmak üzere iki türlü kimliğe sahiptir. Bireysel kimlik, bireyin kendine ait nesnel ve öznel belirleyicileri ortaya koyabildiği kimliği oluştururken, sosyal kimlik toplumsal etkileşim sonucunda toplumun ya da grubun bireye kazandırdığı kimlik türüdür.

Kimlik birey ile toplum arasında oluşan diyalektik süreç sonucu meydana gelen bir olgudur. Birey toplumla girdiği etkileşimde çok farklı kimlik tipleri edinmektedir ve kendine yeni fenomenler yaratmaktadır. Kimliğin niteliği, kapsamı ve içeriği boyutundaki çalışmalar, bunun bir atfı mı, bir kişilik çizgisi mi, bilişsel şemalar bütünü mü olduğu şeklindeki sorular etrafında devam etmektedir. Ancak bunlardan önce kimliğin insani bir sabit olup olmadığı hususunun açıkça ortaya konması gerekmektedir. Özselci anlayışlar kimliği, bir tözün ifadesi gibi görme eğilimindeyken inşacı yaklaşımlar, kimliğin tözsel bir gerçekliğinin olmadığı ve bir inşa ürünü olduğunu öne sürmektedir. Günümüzde sosyal bilimler alanında genellikle kimliğin, kültürel, tarihsel, sosyal bir inşa olduğu fikrinde uzlaşa (Nuri, 2007) sağlanmaktadır.

Kimlik sorunları etrafında birbirine eklemlenen tartışmalarda en çok referansta bulunan kavramlardan biri kültür kavramıdır. Zira günümüzde kimlik kavramının arka planı ve kimliklerin inşa süreçleri, her şeyden önce kültür anlayışlarında yansımaktadır. Bu nedenle kültür kavramının ve kültüre ilişkin anlayışların gözden geçirilmesi ayrıca önem taşımaktadır (Nuri, 2007). Toplumun belirleyici özelliği kültürdür ve kültür üzerinde uzlaşma sağlanmaktadır. Her insan bir kültür içinde dünyaya gelmekte ve kültür aracılığıyla kuşatılmaktadır. Başka bir deyişle, insan kültür içinde doğar, büyür ve ölür. Kültürler ise asla ölmez yalnızca yaşanan toplumsal değişimlerin etkisiyle şekil değiştirirler. Böylece bir kültür bir kuşaktan diğerine semboller ve simgeler sayesinde aktarılıp durmaktadır. Bu semboller ve simgeler iletişimin temelini oluştururlar ve her türlü iletişim eyleminin oluşmasında aktif bir rol oynayarak vazgeçilmez birer unsur haline gelirler (İbrahim, 2009).

Sembolik etkileşim teorisinde, birey için başkalarının onun hakkında ne düşündükleri önemlidir. Çünkü birey sosyal çevresi tarafından devamlı olarak kontrol altındadır. Bireyin davranışları çevresindekiler tarafından olumlu olarak kabul ediliyor ise birey takdir edilir ve o çevreden büyük bir destek alır. Tam tersi bir durumda ise yani bireyin davranışları olumsuz olarak nitelendiriliyorsa, sosyal çevresi tarafından reddedilir ve kabul görmez bir duruma düşer.

2.2. Sosyal Kimlik

Sosyal kimlik teorisine göre, her insanın bireysel ve sosyal olmak

üzere iki türlü kimliği vardır. Kişisel olarak biricik olma duygusuna dayanan şahsi kimlik bireyin psikolojik özellikleri, bedensel ve zihinsel kapasiteleri gibi özel vasıflarına işaret etmektedir. Sosyal kimlik ise kişinin ırkı, dini, siyasi vb. gruplardaki üyelikleriyle alakalı olarak ortaya çıkar (akt. Asım, 2004). Başka bir ifadeyle birey toplumun diğer üyeleriyle mevcut normlar çerçevesinde farklı sosyal ilişkilere girmektedir. Her fertle kurulan ilişki ister istemez bir diğer fertten farklıdır. Bu durum bireyin toplum içinde değişik görünüşleriyle tanınmasını sağlamakta ve diğer üyelerin her birinin nazarında ayrı bir kimlik edinmesine de sebep olmaktadır. Bu kimliklerin toplamı bireyin sosyal kimliğini oluşturmaktadır. Böylece sosyal kimlik sosyal ilişkilerin bir neticesi olarak ortaya çıkmaktadır denilebilir.

Sosyal kimlik, kimliğin kişiler arası düzeydeki ifadesidir. Sosyal kimlik, benliğimizin, belirli bir sosyal gruba ait olduğu hakkındaki bilgi veya bilincine dayanan kısımdır. Sosyal kimlik, insanlar arası etkileşim içinde sergilenen bir rol olarak da görülebilir. Sosyal kimlik, kişinin gerçekte sahip olduğu kategori ve özellikleri yansıtan bir kimlik (reel sosyal kimlik) veya kişinin kendi durumuna, varlığına ilişkin sübjektif duygularını ve izlenimlerini yansıtan bir kimlik de olabilir (Nuri, 2007).

Grubun birey üzerindeki etkisi, bireyin benliğinin ait olduğu gruplara bağlı olarak şekillenmesinde de kendini gösterir. “Ben Kimim” sorusuna verilen cevapların büyük bir kısmı sosyal gruplara atıfta bulunur. Örneğin “Ben Müslüman’ım, Ben Türküm” dediğimizde belli bir gruba ait olduğumuzu belirtiriz. Sosyal kimlik kuramı, insanların kendilerini ve başkalarını çeşitli gruplara ait olarak algılama eğiliminde olduğunu savunur (Çiğdem, 1999). Günümüzde sosyolojide olduğu gibi sosyal psikolojide de önemli araştırma alanlarından birini sosyal kimliği inceleyen araştırmalar oluşturmaktadır.

3. KİMLİK ÇEŞİTLERİ

3. 1. Kültürel Kimlik

Kimlikle ilgili olarak yapılan yorumlarda iki temel anlayış tespit etmekteyiz. Bunlar, kavramı tanımlarken ya kültürü ya da ferdi baz almaktadırlar. Kimliği tanımlarken fertten hareket edenlere göre, kimlik tamamen bireysel konumdadır (Akkaş, 2008). Kültürden hareket edenlere göre ise daha ziyade doğuştan sonra elde edilenler ve kazanılanlarla konumlandırılmaktadırlar. Yani ortak değerlerden, ahlak anlayışından, örf ve adetlerden, giyinme tarzından (Anthony, 2010), edebiyat ve musikiden, o topluma has geleneksel sanatlardan, anadilden, milli sembollerden, belirli simgeleri olan mimariden, dinden, mutfaktan, milli ve dini gün ve aylardan pay ve zevk alabilmeye bağlıdır (Çiğdem, 2000).

Kültürel kimlik halkın geleneklerinden, örflerinden, teknolojik üretimdeki gelişmelerden, sözlü ve yazılı edebiyatından dilinden, musikisinden, dininden, ahlakından ve estetik ürünlerinden ibarettir (Orhan, 1988). Yani

insan toplumun ortak yaşamından meydana gelen maddi ve manevi değerlerin tamamıdır.

3.2. Etnik Kimlik

Etnisite, “belirli dinsel, dilsel, mekânsal veya kültürel özellikler bakımından hem kendisini diğerlerinden ayrı gören hem de diğerleri tarafından başka sayılan, bütünlüklü bir kimliğe ve kendine özgü kültürleme sürecine sahip, içerden evlenmek suretiyle bu grup kimliğini koruyan ve grubun sürekliliğini sağlayan toplumsal-kültürel ve bazen de siyasal oluşum” (Antropoloji Sözlüğü, 2003) şeklinde tanımlanmaktadır.

Etnik kimlik toplumsal bir statü olarak değerlendirildiğinde diğer statüler ve sosyal kimlikler karşısında daha önemli bir yere sahiptir. Bu açıdan bakıldığında etnisite, cinsiyet ve mevki gibi önemli bir statüdür. Diğer bir deyişle, etnisite, kimliğin vazgeçilemeyen zorunlu bir bileşenidir. Etnik farklılığın tanımının yapılabilmesi için, öncelikli olarak herhangi bir alanda etnik farklılıklarını ortaya çıkaran unsurların neler olduğunun sorulması gerekmektedir. Örgütsel açıdan bakıldığında, ilk olarak farklı bir topluluğun olması ve ikinci olarak bu topluluk için geçerli olan standartlardan farklı olması gerekir (Fredrik, 2000).

Bir etnik grupta kişisel özdeşim kurmak ya da ötekiler tarafından bir etnik grubun üyesi olarak tanınmak, kısmi bir etnik kimlik tanımıdır. Taylord ve Simard’ın tanımına göre etnik kimlik, bir bireyin kendisini özel bir gruba ait hissetmesinden kaynaklanan kendini tanımlama biçimidir. Geçmişte buna dair bir sorun yaşanmamaktaydı. Zira bu kendilik tanımı kişinin doğuşunda, doğrudan verilmekteydi. Oysa modernleşme ve teknolojik gelişme ile birlikte artan hareketlilik, kişinin etnik özdeşimine dair seçimini benlik bilinci yoluyla elde etme olanağını doğurmuştur. Birçok insan, içinde bulunduğu duruma göre çoğul grup aidiyetlerinin derecesini arttırmakta ya da azaltmaktadır. Bu nedenle, Wallman’ın vurguladığı gibi etnik kimlik sabit olmadığı gibi tek de değildir. Çoklu etnik kimlikler bir arada bulunabilmektedir. Daha da önemlisi etnik kimlik birçok kimlik seçeneğinden sadece birisidir (Antropoloji Sözlüğü, 2003).

Etnik kimlik, bir toplumda yaygın olan kültür unsurlarından farklı özellikler taşımasıyla ortaya çıkan bir kültürel kimlik türüdür. Toplumda milli kültüre olan bağlılığın azalması, bireyleri farklı kimlik arayışlarına iter. Kendinde toplumun genelinden farklı özellikler gören bireyler, benzerleriyle yakınlaşarak etnik grupları meydana getirirler. Bu durum toplum içerisinde “biz” ve “ötekiler” ayrımını oluşturur (Sema, 2007). Etnik kimlik, bireyin içinde yaşadığı toplumdaki yaygın kültür unsurlarından farklı olarak, orijinal bir kültürel sistemin yapı özelliklerini nitelik itibarıyla taşımasıyla ortaya çıkan bir kimlik türüdür. Ulusal kimliğe olan bağlılık zayıfladıkça farklı kimlik arayışları artmakta, dolayısıyla da etniklik önem kazanmaktadır. Buna en uygun örnek Yugoslavyanın yıkılması sonunda etniklerin ön plana çıkmasıyla birlikte farklı devletler kurulmasıdır.

Günümüzde etnik kimliği belirleyen önemli değerlerden biri de kültür kabul edilmektedir. Dil ve dinî inanç, etnikliğin toplum tarafından algılanan en önemli göstergeleridir. Ancak etnik kimliği belirlemede dil ve din birlikte önem taşıyabileceği gibi, ayrı ayrı da önem taşıyabilir. Bazı durumlarda din ortaktır, dil farklılığı ayırıcı niteliktedir (Kürt-Türk veya Boşnak-Arnavut örneği). Bazı durumlarda ise dil ortaktır, din farklıdır (Boşnak-Sırp örneği). Ancak önemli başka bir nokta da göçmen toplumlarında, hızlı modernleşme yaşanan yerlerde ve etnik sorunların olduğu bölgelerde etnik kimlik gibi dini kimliklerde hızla öne çıkmaktadır. Yer yer dini kimlik etnik kimliğin önüne geçerken bazı örneklerde de etnisitenin dini kimliğin önüne geçerek asli kimlik olduğu gözlenmektedir. Balkan halklarının ve İrlanda'nın milli devletlerini kurmalarında etnik kimliklerinden ziyade dini-mezhepsel kimliklerinin öne çıkması buna örnek olarak gösterilebilir (Kohn, 2012). Pajazit Nushi'nin şu ifadesi konumuz açısından önemlidir; Dinin ulusal bilincin ayrılmaz bir parçası olan ülkelerde din tezahürü çok önemlidir. Söz gelişi Sırp'larda din ve Ortodoks Kilisesi devletin ayrılmaz bir parçasıdır (Feim, 2013). Başka bir ifadeyle, din sadece bireysel kimliğin değil, ulusal kimliğin oluşumunda da çok önemli bir faktördür.

3.3. Milli Kimlik

Milli kimlik, belirli bir millete kendini ait olarak hissetme bilinci, bu milletin karakteristik özelliklerini, milletin ortak geçmişi "anayurt" içinde yaşadığı devletlerin birliğine, milletin maddi ve manevi değerlerine, milli çıkarlarına ilişkin görüşler sistemidir (Salim, 2004). Başka bir deyişle bir milletin kendine özgü düşünüş ve yaşayış biçimi, dil, töre ve gelenekleri, toplumsal değer yargıları ve kuralları ile oluşan özellikler bütünüdür (www.uludagsozluk.com/k/milli-kimlik/(2010). Yani Millî kimlik kişiyi başka kültür ve kimliklerden ayıran, onu farklılaştıran kültürel özelliklerdir.

Millî kimlik hakkında yapılan önemli tariflerden biri Athony D. Smith'e aittir. Onun millî kimlikle kastettiği şey siyasî topluluktur. Siyasî bir topluluk da toplumun bütün fertleri için belli ve ortak kurumların hak ve görevlere dair tek bir yasanın varlığını ima eder. Yine topluluk mensuplarının kendilerini özdeşleyecekleri, aidiyet hissi duyacakları belli bir toplumsal mekân, az çok hatları kesin ve sınırlanmış bir toprak parçasını da akla getirmektedir (Smith, 2004).

Milli kimlik, bireylerin arzularına tahsisli kimlik değildir. Çünkü milli kimliğe sonradan dâhil olunmaz, içine doğulur. O, yaşamın başından sonuna kadar giyinmek zorunda kalınan bir kıyafettir. Kişinin kimliği konusunda tercihte bulunmak gibi bir özgürlüğü de yoktur, aksine kabul etmek ve gereklerini yerine getirmek gibi bir de mecburiyeti vardır. Kimlik, bir kültürel alan belirler, o alanın içine de bireyi yerleştirir.

4. KİMLİK OLUŞUMUNDA DİNİN RÖLÜ

Kimliğin gelişimi boyunca kişi üstlendiği değişik roller ve değişik etki-

lerde benliğinin tutarlılığı ve sürekliliğini kavrar ve ona göre davranır. Aile bağlarıyla, arkadaş ilişkileriyle, okul ve meslek seçimiyle, toplumdaki konumuyla, dünya görüşü ve yaşam felsefesiyle bağlantılı bir kimlik duygusu kazanır. Başka bir deyişle, kimlik duygusu, kişinin kendisini çevresiyle anlamlı bağlar kurabilen bir kimse olarak görmesidir.

Kimliğin belirlenmesinde, durum ve şartlara göre dil, topluluk duygusu, kan bağı (etnik), müşterek kültürel, tarihî, toplumsal, dînî, ahlâkî, vb. çok çeşitli faktörlerin arasından özellikle değerlerin çok önemli rolünün bulunmaktadır (Ünver, 2011). Bu açıdan bakıldığında en önemli öge, belli bir yere, değere (simgeye) bağlanma, belli bir gruba ait olma eğilimidir. Kimlik duygusu, bir benzetmeyle söylemek gerekirse, açık denizde yol alan gemiye yön gösteren pusula gibidir (Cengiz,1992). Aynı zamanda insanlar kendi bireysel kimliklerini biçimlendirirken, eylemlerinin özel bağlamları ne kadar yerel olursa olsun, sonuçları ve içerimleri bakımından küresel düzeydeki toplumsal etkilere katkıda bulunur ve bu etkileri doğrudan artırır (Anthony, 2010). Başka bir deyişle kimlik oluşumunu etkileyen faktörleri çok geniş bir atmosferde incelemek mümkündür. Ancak biz ilgili çalışmamız gereği kimlik oluşumunda büyük bir etkiye sahip olduğu düşündüğümüz din üzerinde durmaya çalışacağız.

Modern toplumda dinin sosyal ve kurumsal etkisinin azalmasına bağlı olarak hususiyle gençlerde kimliğin oluşumunda dinin rolünün azaldığı da bir gerçektir. Birçok genç, aile ya da çevreden aldığı dini kültüre karşın gündelik hayatın yaygın sekülerliği karşısında bir kimlik krizi yaşadığı bilinmektedir (Kula, 2001). Ancak bu kriz ve kimlik arayışı zaman zaman dini kimlikleri öne çıkarmaktadır. Türkiye’de ve Dünyada yapılan çalışmalar dini aidiyetin modernleşme karşısında şekil değiştirse de varlığını ve birey için önemini devam ettirdiğini ortaya koymaktadır (Akşit vd. 2012, Davie, 2005). Çünkü din, dünyevi ıstıraplarına rağmen, daha üstün olan seçilmiş bir grup kimliği yaratmak suretiyle, eza çekmenin ve aşağılanmanın bedelini ödeyebilir (Beit-Hallahmi, 1989) güçtedir.

Din, kimliğin inşa edilmesinde etkin olan öğelerden yalnızca birisidir. Dinin hiçbir zaman tek başına kimlik inşa etmeye gücü yetmez. Ancak bütünüyle dinden uzak bir kimlikten söz etmek de mümkün değildir. Ancak birçok kimlik çalışmalarında dikkat çekici bir eksiklik dini kimliğin ihmal edilmesidir. Kimliği oluşturan bireysel-sosyal faktörler arasında din çoğu zaman dışlanma eğilimindedir (Peek, 2005). Oysa yapılan birçok çalışma göç, modernleşme, etnisite gibi konuların dini kimlik le beraber düşünülmesinin ele alınmasının eksiklik olduğunu ortaya koymaktadır (Altuntaş, 2010, Peek, 2005; Akgönül, 2010).

Dinin kimlik inşa etmedeki belirleyiciliği, bireyin ve içinde yaşadığı toplumun gelişmişlik düzeyine göre değişir. Din hem bireysel hem de toplumsal düzeyde kimlik inşa etme işlevine sahiptir (Çapcıoğlu, 2008). Din-kültür, din-toplum arasındaki çift yönlü ilişki sosyal bir varlık olan insanı doğrudan etkilemektedir. İnsanın dine karşı tutum ve davranışları bu etki-

nin sadece düzeyini ve niteliğini değiştirmektedir. Bir kültür evreni içinde doğan her insan o toplumdaki yaygın din anlayışının etkisi altında ister istemez kendisini bulmaktadır.

- Daha önce de dikkat çekmeye çalıştığımız gibi, bütünüyle dinden bağımsız olarak bireysel ve toplumsal kimlikten söz etmek mümkün değildir. Esas itibarıyla insan hayatına anlam kazandırmak için var olan din, insanlara insanca yaşayabilmenin temel ortak paydasını kazandırır (Onat, 2009). Bu nedenle dinin, bireylerin en iyi şekilde kendilerini gerçekleştirmeleri için bir araç olduğunu ifade edebiliriz. Her toplumun bir dini inancı, bir Tanrı tasavvuru vardır. Din, insanlar için vardır. Bireyin sahip olduğu Tanrı tasavvuru hem din anlayışını hem de kimliğini inşa eden kurucu bir tasavvurdur. Tanrı inancı, bireyin evrenin boşluğunda kaybolup gitmesini engelleyen, bireye kendisini özellikle çaresiz hissettiğinde bir şeylere tutunma imkânı sağlayan bir inançtır. Bu inanç bireyde çocukluğunun ilk dönemlerinden itibaren yaşadığı sosyal çevrenin özelliklerine göre oluşmaktadır. İçinde yetiştiğimiz, çocukluğumuzun geçtiği bu sosyal çevrenin din algısı bizi yetişkinliğimizde de yalnız bırakmamakta, çocuklukta edinilen bu inancın izleri gençlikle beraber geleceğe taşınmaktadır (Mehmedoğlu, 2011). Amerikalı psikiyatrist Allport bu konuyla ilgili şu tespitte bulunmuştur. Kişiliğin hiçbir bölgesinde yetişkinlerin dini tavırlarındaki kadar çocukluk izlerinin kolaylıkla bulunabileceği başka bir ortam yoktur (Allport, 2004). Başka bir deyişle din, bireyin zihnini ve gönül dünyasını meşgul eden hemen her alandaki sorun ve sorularına pratik çözüm önerileri sunmasıyla bu çağda ön plana çıkmaktadır. Yaratılışın kaynağı, hayatın ve varlığın anlamı, ölüm ve sonrası, değer yargıları, dünya görüşü, model sunması vb. gibi pek çok konuda din, fert için en önemli referans kaynağıdır. Din güven duygusu kazandırması açısından bireyin kimliğini oluşturmaya katkıda bulunur (Naci, 2001). Güven duygusu ve hayat felsefesi kazandırarak, “ben kimim” şeklinde başlayan varoluşsal sorularına cevaplar sunarak kişinin kimliğini kazanması sürecine katkıda bulunur. Bireyler dini yaşamasa bile o dini değerlere kendini ait hisseder. Kendilerini o dini değerlerle tanımlarlar. Bir etnik grup için paylaşılan bir anlam sağlayan bir dine bağlanma duygusu o grubun kimliğini güçlendirdiği gibi onların diğerlerine karşı kendilerini tanımlamalarına da imkân sağlar (Küçükcan 2004). Din ve Tanrı inancı temeli üzerinde inşa edilen kimlikler aile ve toplumla olan ilişkilerinde daha istikrarlı ve daha sağlıklı yürütülmektedir. Ayrıca dini kimlik bireyin ölüm, delilik ve çaresizlik karşısında bireyin güvencesini, benlik saygısını çoğaltır. Bir başka ifadeyle, kimlikler, “öteki” üzerinden değil, anlam üzerinden ve fitrata uygun olarak oluşursa, bireysel ve toplumsal mutluluğu beraberinde getirebilir. Bunun için de, dinin evrensel anlam kodlarının yeniden çözülmesi ve hayata taşınması gerekmektedir (Onat, 2009).

- Dinin, kimliğin şekillenmesinde en etkili olan aidiyet boyutlarından birisi, belki de en önemlisi olduğu açıkça görülebilmektedir. Ancak, dinin, toplumsal ve kültürel kimlik açısından hem birleştirici, hem de parçalayıcı rolünün zaman zaman birlikte etkin olduğunu hatırlamakta fayda vardır.

Din çift yönlü kesen bir kılıç gibidir. Toplum güçlü ve sağlıklı olduğu zaman, din, birlik-beraberliği, üretimi teşvik eder; insanların yaratıcı yeteneklerinin etkin kılınmasını sağlar. Bunun tersi de doğrudur; dindeki temel ortak payda kaybolduğu, dinin dinamik boyutu öne çıkmadığı zaman, “tekfir” mekanizması işlemeye başlar; din egemenlik aracı olarak işlev görür ve parçalamaya başlar. Benzer bir durum tespitini, bireysel kimlik açısından da yapmak mümkündür. Bireyin kimlik bütünlüğünde, fitrata uygun sağlıklı din anlayışının olumlu katkısı ne kadar fazlayla; sağlıklı, sorunlu kimliklerin oluşmasında, ya da kimlik bunalımında çarpık din anlayışının rolü de bir o kadar fazla olmaktadır (Onat, 2009).

- Din, kimliğin oluşmasında etken bir faktör olduğu gibi, onun korunmasında da hayati öneme sahip bir faktördür. Kimliğin korunmasından kastımız, “bireyin sahip olduğu sağlıklı kimliği sürdürebilmesi, kimlik bunalımı, kimlik karmaşası ya da kimlik krizi gibi sorunlardan uzak kalabilmesidir.” Çünkü, din, kararlı ve sağlam bir insan kişiliği oluşturarak toplumsal ilişkilerin de kişilikli ve bütünlüklü olarak gerçekleşmesinde işlevsel olmaktadır. Din, bu işleviyle, insanın kimlik bunalımına düşmesini de engelleyici güçtedir. Din, hem bireyin benliğinin oluşmasında, iç dünyasında barışık olmasında, hem de bireyin topluma adaptasyonunda, toplumla, sosyal norm, değer ve inançlarla sağlıklı ilişkide bulunmasında yardımcı olur, bu doğrultuda hizmet görür, görev yapar (Okumuş, 2003).

- Günümüzde olup bitenler baktığımızda, kimlik krizinin küresel ölçekte yaygın ve etkin olduğunu fark etmemek elde değildir. Bu durum, bir şeylerin küresel ölçekte ters gittiğinin kanıtı olmalıdır. Demek ki, insanlığın yeni bir insan, yeni bir bilim-teknoloji, yeni bir tabiat, yeni bir evren ve yeni bir metafizik anlayışına ihtiyacı vardır. İnsanlığın geleceği, kimlik algısına temel teşkil edecek, insanca yaşayabilmenin temel ortak paydasının ortaya çıkmasını sağlayacak yeni bir perspektife, hatta insanın anlam arayışına cevap olabilecek, insan fitratına ve eşyanın tabiatına uygun yeni bir genel paradigmaya bağlıdır. Bilim ve teknolojinin ürettiği gücün kontrol edilmesi ve insanın hırsının ve açgözlülüğünün dizginlenmesi gerekmektedir. Nasıl küresel şiddet ve terörün ilacı, evrensel ölçekte bir “yüksek güven kültürünün yaratılmasından” geçiyorsa, aynı şekilde küresel kimlik krizinin üstesinden gelinmesi de, “insan olmanın başlı başına bir değer” olduğunu insana hatırlatacak bir “yüksek anlam bilinci”nin yaratılmasından geçmektedir. Her insanın “biricik” ve “özgün” bir varlık olduğu anlaşılmadan, sağlıklı bir kimlik bilincinin gelişmesi pek mümkün olmayacaktır (Onat, 2009). Ayrıca bugün gelinen noktada, küresel kimlik krizinden çıkabilmek için, dinin desteğine her zamankinden daha fazla ihtiyaç olduğunu söylemek mümkündür (Onat, 2009). Bir başka ifadeyle, din hem birey hem de toplum olarak sağlıklı ve istikrarlı bir kimlik inşasına büyük katkılar sağlayabilir. Bu katkıyı en iyi şekilde sağlamasını için de ona önemli imkan yaratmak gerektiği de unutulmamalıdır.

SONUÇ

Kimlik; bireylerin inanç, tutum, değer yargıları gibi birçok olguyu belirlediği gibi kendisi de bu olgularca tarafından belirlenir. Bir anlamda bütün bunların bir sembolü olur. Kimlik inşası, bireyin diğer insanlarla, toplumla ve çevreyle özdeşleşmesi, kendisine toplum içinde yetişkin bir rol üstlenmesi sürecidir. Din, bireyin kimliğinin oluşmasında etki sahibi olan öğelerden yalnızca biridir. Çünkü kimliğin oluşmasında çeşitli faktörler etki etmektedir. Ancak dinden etkisinde tümüyle uzak bir kimlikten söz etmek de mümkün değildir. Çünkü, din gerçeği bireye güven duygusu kazandırmakta, onda ahlaksal bir erdemin oluşmasına katkı sağlamakta ve bireysel kimliğinin inşasında önemli bir rol oynamaktadır.

Konuyla ilgili çalışma yapan bilim adamların da dinin kimlik oluşum sürecine büyük etkiye sahip olduğu konusunda benzer düşüncelere sahip oldukları bilinmektedir. Bu esas doğrultusunda din, gerek bireysel gerek ulusal kimliğin oluşumunda da önemli bir faktördür, ailenin inanç değerleri bireyin kimliğinin oluşumuna ilk dönemlerden itibaren etki etmekte ve din aynı zamanda medeniyetin oluşumunda da en önemli rolü oynamaktadır. Yani din sadece bireysel kimliklerin değil, bütün bir medeniyetin oluşumunda derinlikli bir rolü vardır. Bugün hem batı hem de doğu medeniyeti varlığını dine borçludur çünkü temelleri dine dayanmaktadır. Hristiyanlığın batı medeniyeti üzerine, İslamın da doğu/İslam medeniyeti üzerine yapmış olduğu büyük etikiyi açık bir şekilde görmekteyiz.

Sonuç olarak, din kişinin manevi ihtiyaçlarını karşılamanın yanısıra, bir gruba üye olma, güvenlik hissi, sosyal izolasyondan korunma, ekonomik imkânlar, eğitim ihtiyacının karşılanması gibi psikolojik ve sosyal faydalar kazandırarak kimliğin oluşmasında da önemli katkılar sağlamaktadır. Aynı zamanda dinler farklı medeniyetlerin oluşmasında da büyük bir katkı sağladıklarını da ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Akgönül, S. (2010). "Fransa'da Türkiyeli Olmak: Yerel Kimlik, Din ve Etnisite" R. Ö.-P.-N. Altuntaş içinde, *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler*. İstanbul, Say Yayınları.

Akkaş, İ. (2008). Küreselleşme Sürecinde Kimlikler, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Fırat Üniversitesi SBE.

Akşit, B, Şentürk, Recep, Küçükural, Önder & Cengiz, Kurtuluş (2012) *Türkiye'de Dindarlık*, İstanbul, İletişim Yayınları.

Altuntaş, N. (2010). "Çoklu Kimlik Algısında Taşıyıcı ve Tamamlayıcı Bir Kimlik Olarak İslam: Almanya Örneği" R. Ö.-P.-N. Altuntaş içinde, *Türkiye'de Kesişen-Çatışan Dinsel ve Etnik Kimlikler* İstanbul, Say Yayınları.

Barth, F. (2000). Etnik Gruplar ve Sınırları, Çev. Ayhan Kaya-Seda Gürkan, İstanbul: Bağlam Yayınları.

Beit-Hallahmi, Menjamin (1989), Psikoloji Din Sanat Kimlik, Çev. Hasan Kayıklık.

-
- Bilgin, N. (2007). *Kimlik İnşası, Aşına Kitapları Yayınları*.
- Bilgin, N. (1994). *Sosyal Bilimlerin Kavşağında Kimlik Sorunu*, İzmir, Ege Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2008). "Küreselleşme, Kültür ve Din", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, XLIX, Sayı II, .
- Davie, G. (2005), *Modern Avrupa'da Din*. (A. Demirci, Çev.) İstanbul, Küre Yayınları.
- Daşkiran, İ. (2009). "Gençliğin Kimlik Oluşumunda Din, Aile ve Medyanın Etkisi", Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi SBE.
- Faton, A. (1998). *Dimensionet e İdentitetit Qytetruet, Kutura, Feja, Politika, Prishtine: Rilindja Yayınları*.
- Gashi, F. (2013). "Kosovalı Aydınların Din Anlayışı", Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Giddens, A. (2010). *Modernite ve Bireysel Kimlik, Çev. Ümit Tatlıcan, İstanbul: Say Yayınları*.
- Gordon, A. W. (2004). *Birey ve Dini, Çev. Bilal Sambur, Ankara: Elis Yayınları*.
- Güleç, C. (1992). *Türkiye'de Kültürel Kimlik Krizi*, Ankara: Verso Yayıncılık.
- Gül, S. (2007). *Türklerin Etnik Kökenleri*, 2 Baskı, İstanbul: Nokta Kitap Yayınları.
- Karpat, K. (1995). *Kimlik Sorununun Türkiyede Tarihi, Sosyal ve İdeolojik Gelişmesi, Türk Aydın ve Kimlik Sorunu*, İstanbul: Bağlam Yayınları
- Kağıtçıbaşı Ç. (2000). *Kültürel Psikoloji, Kültür Bağlamında İnsan ve Aile, Sosyal Psikoloji Dizisi 2*, 2 Baskı, İstanbul: Evrim Yayınevi.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1999). *Yeni İnsan ve İnsanlar*, 10. Basım, İstanbul: Evrim Yayınları.
- Kayan, R. (2007). *Vahyin Gölgesinde Kimlik İnşası*, İstanbul: Çıra Yayınları.
- Kirman, A. M. (2004). *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kohn, H. (2012). *Milliyetçilik Fikri. M. Türköne içinde, Milletler ve Milliyetçilikler*, İstanbul, Etkileşim yayınları.
- Küçükcan, T. (2004). *The Making of Turkish-Muslim Diaspora in Britain: Religious Collective Identity in a Multicultural Public Sphere. Journal of Muslim Minority Affairs*.
- Mehmedoğlu A. U. (2011). *Tanrıyı Tasavvur Etmek*, İstanbul: Çamlıca Yayınları.
- Naci, K. M. (2001). *Kimlik ve Din*, İstanbul: Ayışığı Kitapları.
- Peek, L. (2005) *Becoming Muslim: The Development of a Religious Identity. Sociology of Religion*.
- Okumuş, E. (2003). *Toplumsal Değişme ve Din, İnsan Yayınları, İstanbul*.
- Onat, H. (20.06.2009). *Küreselleşme Sürecinde Kimlik, Din, ve Türkiye'nin Bazı Gerçekleri*, www.hasanonat.com.
- Onat, H. (18.12.2010). *Kimlik ve Kimlik-Teoloji İlişkisi*, www.hasanonat.net
- Smith, D. A. (2004). *Millî Kimlik, Bahadır Sina Şener (çev.)*, 3. Baskı, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Türkdoğan, O. (1988). *Değişme-Kültür ve Sosyal Çözülme*, İstanbul: Türk Dünyası Araştırmaları Vakfı.
- Ünver, G. (2011). *Din Sosyolojisi*, İstanbul, İnsan yayınları.
- Yapıcı, A. (2004). *Din Kimlik ve Ön Yargı-Biz ve Onlar*, Adana, Karahan Kitapevi.

Antropoloji Sözlüğü, (2003). "Kimlik", Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
www.tdk.gov.tr
www.uludagsozluk.com/k/milli-kimlik/
www.frntr.com/felsefe-sosyoloji-psikoloji

MODERNİTE, KİMLİK SORUNU VE BİRLİKTE YAŞAMA İMKÂNI

YRD. DOÇ. DR. FERHAT TEKİN

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

ferhadtekin@gmail.com

MODERNITY, THE PROBLEM OF IDENTITY, AND THE POSSIBILITY OF LIVING TOGETHER

Abstract

The problems of identity and otherness are generally evaluated as a fact belongs to modernity. However, it is a well-known fact that the individuals and communities identify themselves by considering the other religions and tribes in pre-modern period, too. Besides this, otherness and othering had been an issue in pre-modern period as much as it had been for identity.

However, both the problems of identity and otherness have been in different levels and traits. To clarify, there was rarely being treated as enemy (except the case of wars) despite othering through the identity. In fact, after modernity, people who were disconnected to their religious, community, and kinship relations have been altered to "tabula rasa" and they were forced to embrace new identities through modern nation states. The most important side of these identities are their background as being based on being treated as enemy rather than othering process. In contrast to the culture of living together despite ethnic, religious or lingual differences, the modern period recognizes the different identities as the corruptive elements of solid and homogenous identities. People were indigenized that homogeneity should be provided instead of the unity of differences, which enemy making or indestructible process is observed. In fact, this also was finalized by demolishing the social memory regarding the culture of living together. Consequently, living together becomes nostalgia on the memories. Within this context, it is extremely in need of the importance of finding out how to live together against being intolerant to different identities we encounter in today's world, every day and everywhere. Just as treating enemy of the different and homogeneity are something evangelized, respecting the differences and living together can be evangelized, too.

Key Words: Identity, Modernity, Culture of Living Together, Reconstruction.

Giriş

Bugün kullandığımız anlamıyla modernitenin yaklaşık dört yüzyıllık bir tarihi bulunmaktadır. Marshall Berman moderniteyi genel olarak üç evreye ayırmaktadır 1) 16. yüzyılda başlayan Rönesans hareketlerinden 18. yüzyıl Aydınlanma hareketine kadar süren iki yüzyıllık dönem. İnsanlar bu dö-

nemde modern hayatı algılamaya yeni başlamışlar ve henüz etkilerini hissedememektedirler. 2) 18. yüzyıldaki Aydınlanma ve devrim hareketinden 20. yüzyıla kadar geçen dönem. Modernite bu evre, bireysel, toplumsal ve siyasal hayatın her boyutunda alt üst oluşlara ve krizlere neden olmuştur. 3) 20. yüzyıldaki son evrede ise modernleşme süreci neredeyse tüm dünyayı kapsayacak kadar yayılmış; gelişmekte olan modernist dünya kültürü sanatta ve düşünce alanında göz alıcı gelişmeler sağlamıştır. Öte yandan modern kamu, genişledikçe sayılamayacak kadar çok özel dillerde konuşan bir sürü parçaya ayrılır; sayısız, bölük pörçük şekillerde ele alınan modernlik düşüncesi canlılığından, tınısından ve derinliğinden çok şey kaybeder; örgütlenme ve insanların hayatına bir anlam verme yetisini yitirir. Bunun sonucunda bizler, kendimizi bugün kendi modernliğinin köklerinden kopmuş bir modern çağın ortasında buluyoruz (Berman, 2013: 29-30).

Modern öncesinden modern döneme geçiş, dört temel alanda yaşanan devrimlerle gerçekleşmiştir. Bunlar: bilimsel, siyasal, kültürel, teknik ve endüstriyel devrimlerdir. Abel Jeanniere'e (97-100) göre söz konusu devrimler önceki toplumsal sistemle köklü bir kopuşa neden oldu:

Bilimsel devrimin Newton'la başladığı genel bir kabuldür. Yer çekimi kanunu keşfederek Newton, iki dünya arasındaki kopuşu belirledi. Doğrudan Tanrı ve melekleri tarafından yönetilen bir doğadan kendi kendini düzenleyen bir doğa; bir başka deyişle tanrısal istemleri yansıtan ve Tanrı'nın ihtişamının göstergesi olan bir evrenden, doğanın/evrenin yasalarının belirlendiği mekanik bir evren anlayışına geçildi.

Siyasal devrimle de iktidarın üzerine kurulacağı temel değişmiştir. İktidarın kaynağını artık Tanrısal/metafizik ve karizmadan değil halktan almaktaydı. Bu anlamda iktidar ya da otorite halka içkindir. Meşruiyeti sağlayan yegâne güç halktı. Halk ise ulus demektir. Dolayısıyla siyasi otoritelerin amacı, iktidarın rasyonel demokratik biçimini temellendirmektir.

Diğer taraftan moderniteyle birlikte varlığın sahibi ve yaratıcısı olarak Tanrı'nın yerini insan; dinsel ahlaki söylemin yerini dünyevi kıstaslar; mitlerin ve metafizik varlıkların yerini evrensel hakikat, Tanrısal düzenin yerini de doğa karşısındaki araçsallık aldı. Böylece yeni bir zihniyet doğdu (Aydın, 2009: 19). Dolayısıyla modernitenin bu özellikleri bize, aslında onun bir zihniyet dönüşümüne bağlı olarak büyüüp geliştiğini göstermektedir.

Modern Zihniyet ve Bahçeci Pratik

Modern çoğulculuk değer sistemlerini ve yorum şemalarını köklü bir şekilde göreceğiştirmiştir. Bir başka ifadeyle önceki değer sistemleri ve yorum şemaları artık "de-kanonik" bir hal almıştır (Berger ve Luckmann, 2015: 56). Dolayısıyla bu da birey ve grupların yön-süzleşmesine neden olmuştur. Modern çoğulculuk hiç durmadan alternatifler sunar ve bu alternatifler de insanları düşünmeye sevk eder. Düşünmek "iyi eski dünyanın" bütün görünümünün temelini ve bu dünyanın sorgusuz kabulünü ciddi biçimde sarsarak yıkar. Böylece modernleşme ve çoğulculuk insan varolu-

şunun bütün dışsal şartlarını radikal bir biçimde dönüştürür. Dolayısıyla bu da birey ve toplulukların, sahip oldukları anlam stokları çerçevesinde varlıklarını sürdürmedikleri bir süreçle karşılaşmalarıyla sonuçlanmıştır. (Berger ve Luckmann, 2015: 64). Bu anlamda Simmel'in işaret ettiği gibi modern bireyler tam da araçlar ve amaçlar arasındaki bağlantı ellerinden kayıverdiği için hayatın anlamı sorusuyla cebelleşirler (Akt. Mestroviç, 2000: 127). Bir başka ifadeyle modern dünya artık araçlar ve amaçlar arasındaki kopuşu giderecek aşkın bir hedeften yoksun kalmıştır.

Marx'ın ifadesiyle moderniteyle birlikte adeta "katı olan her şeyin buharlaşıp gittiği" bir evrendeyiz. Bu bağlamda modernite gelenek-ötesi bir düzendir. Geleneksel kurumları "yerinden çıkarıcı mekanizmalar"la toplumsal hayatı yerleşik ilkeler ve pratiklerin etkisinden uzaklaştırır (Giddens, 2014: 35). Bireysel ve toplumsal hayatı modern ilkeler ve kurumlar çerçevesinde yeniden inşa eder.

Berger ve Luckmann'ın vurguladığı gibi modernite, dini kurumların uzun bir dönem keyfini sürdüğü tekelciliğin zeminini kaydırmıştır. Bununla birlikte modernitenin en önemli handikaplarından biri anlam sorunudur. Modern toplumlar kendisinden önceki dönemlerde görece başarılı bir biçimde gerçekleşen sosyal oluşumları benzer şekilde yerine getirememektedir. Modern toplumlar anlamın üretilmesi ve iletilmesi için özelleştirilmiş birtakım kurumlara sahip olabilir ya da bunları geliştirebilirler, ancak artık anlam ve değer sistemlerini toplumun bütününe kuşatacak şekilde üretip genelleştirememektedirler. Bu nedenle modern toplumların yapısı öznel ve özneler arası anlam kriziyle maluldür (2015: 86). O halde genelde modernite özelden de modern devlet ve toplum bu krizle nasıl baş etmeye çalışmıştır? Bu bağlamda aşağıdaki ifadeler söz konusu durumu açıklayıcı niteliktedir:

Modern toplumda anlam krizinin ortaya çıkmasına ve yayılmasına karşı koyan hiçbir süreç ve yapının kalmaması durumunda, bu toplumlar en güçlü anlam krizi salgınına ev sahipliği yapacaktırlar. Bu da kesinlikle modern toplumların, krizleri ortaya çıkaran bazı nedenlere dayanak teşkil eden desteklerin ve güvencenin faturasını yüksek bir bedelle ödeyeceği anlamına gelecektir. Aşırı bir şekilde bu yüksek bedele odaklanarak ve aynı zamanda elde edilen avantajları görmezden gelerek, modern toplumun sözümlerine ciddi hastalıklarına karşılık radikal tedavi yöntemleri de uygulanabilir. Tedavi yöntemlerinin fiilen totaliter rejimler tarafından uygulandığı böyle durumlarda, bu tedaviler hastalıklardan daha ölümcül hale dönüşebilmektedir (Berger ve Luckmann, 2015: 87).

Böylece modern kurucu öznenin anlam krizine ve toplumsal parçalanmışlığa bulduğu çözüm bir "zoraki cemaat" oluşturmaktan ibaret oldu. Daha önce farklı sosyo-kültürel toplulukların bir arada yaşamasını sağlayan, gelenek ve din çerçevesinde oluşmuş sosyo-politik oluşumların aksine modern devlet çözümü, farklılıkları tehdit olarak görerek totaliter tarzda

türdeşleştirmede ve asimile etmede buldu. Bu anlamda Giddens'in (2014: 17) vurguladığı üzere modernite *fark, dışlama ve marjinalleşme* üretmektedir.

Bu bağlamda modernitenin sosyo-politik görünümü olan modern devlet, egemenliğindeki insanları, aklın yasalarıyla uyumlu, düzenli bir topluma dönüştürmek için onları kapsamlı bir şekilde incelemeyi misyon edinmiş, kutsal bir cihat gücü olarak doğdu. Dolayısıyla rasyonel olarak tasarılan toplum, modern devletin nihai amacı olarak ilan edildi (Bauman, 2003: 34). Bu anlamda modern devletin bahçeci bir devlet pratiğine sahip olduğunu vurgular Bauman bu pratiğin nasıl gerçekleştirildiğini şöyle ifade eder:

Modern devlet bahçeci bir devletti. Benimsediği duruş bahçıvanlık duruşuydu. Nüfusun mevcut (yabani, terbiye edilmemiş) durumunu gayri meşru sayıp, var olan yeniden üretim ve özdengeleme mekanizmalarını elden çıkardı. Bunların yerine, değişimi, rasyonel tasarımın öngördüğü istikamete yöneltmek amacıyla inşa edilen mekanizmaları yerleştirdi. Aklın yüksek ve sorgulanamaz otoritesince yönetildiği varsayılan bu tasarım, günün gerçekliğini değerlendirme ölçütlerini sundu. Bu ölçütlere göre nüfusu ikiye böldü: beslenecek ve özenle çoğaltılacak faydalı bitkiler ve yok edilecek ya da kökünden sökülecek yabani otlar. Bu ölçütlere göre, faydalı bitkilerin gereksinimleri el üstünde tutuldu, yabani ot ilan edilenlerse yok sayıldı. Bu ölçütler, bu kategorilerin her ikisini de kendi eyleminin nesnelere olarak aldı ve her ikisinin de kendilerini belirleme haklarını reddetti (2003: 34).

Dolayısıyla rasyonalite ile kendini temellendiren modern kurucu özne hemen her şeye müdahale ederek yeniden düzenledi ve terbiye etmeye girişti. Bu çerçevede temel yasa koyucusu olarak insanların nasıl yaşamaları, nasıl bir zihniyete ve bir kimliğe sahip olmaları gerektiğine karar verdi ve böylece farklılıkları bastırarak daha kolay denetlenebilir ve yönetilebilir bir homojen toplum inşa etmeye girişti.

Bu anlamda modern ulusal ve tekçi dönemlerde homojenliği esas alan kimliğin dayatılmasıyla farklılıklar ortaya çıkamamış ve kendilerini ifade imkânı bulamamışlardır. Günümüzde ise öncekine nazaran oldukça farklı durumların içerisinde bulunmaktayız. Bauman'ın (2014: 116) ifade ettiği gibi eğer modern "kimlik sorunu" bir kimliğin nasıl inşa edileceği ve nasıl sağlam ve sabit tutulacağına dair idiyse, postmodern "kimlik sorunu" da birincil olarak sabitlemekten nasıl kaçılacağı ve seçeneklerin nasıl açık bırakılacağına dairdir. Özellikle postmodernite ve küreselleşmenin etkisiyle ulus devlet ideolojisinin zayıflamasıyla birlikte tekçi kimliklerin yerini çoğulcu kimliklere bıraktığına şahit olmaktayız. Bu anlamda içinde bulunduğumuz dönemde modern ulusal ve tek tipçi anlayışın bastırıldığı veya inkâr ettiği kimliklerin geri döndüğünü söylemek mümkündür. Bir başka ifadeyle "bastırılanın geri dönüşü"yle karşı karşıyayız.

Modernite ve Kimlik Sorunu

Kimlik sorunu coğrafi ve sosyal hareketlilik ile toplumsal değişmeye bağlı olarak ortaya çıkar. Söz konusu hareketlilik ve değişmelerin olmadığı yer ve zamanlarda insanlar belli bir kültür içinde doğarlar ve büyürler, dolayısıyla da genellikle bir kimliğe bağlı olarak yaşamlarını sürdürürler. Bu çerçevede kimlik, aslında “öteki” ile karşılaştığımızda bizi diğerlerinden ayıran özellikler üzerinde düşündüğümüzde kendini gösterir (Özyurt, 2011: 506). Böylece bu karşılaşmalarda kim olduğumuza dair düşünce ve sorgulamalara bağlı olarak kimlik sorunuyla karşılaşmış oluruz.

Aslında kimliklerin sadece modern dönemlere has bir olgu olduğunu söylemek gerçeklere ters düşmek demektir. Modern öncesi dönemlerde de çeşitli kimlikler vardı. Fakat bunlar bir sorun olmaktan ziyade verili sosyo-kültürel yapıya bağlı olarak varlık göstermekteydiler. Modern öncesinde din ve siyaset iç içe olduğundan, dinsel kimlikler aynı zamanda siyasal kimlikler olarak da kurgulanmaktaydı (Özyurt, 2011: 506). Yanı sıra ötekilik sorunuyla da yine modern öncesi dönemlerde karşılaşmıştır. Dinsel mensubiyete bağlı çeşitli kimliklere bağlı olarak karşılıklı bir ötekileştirmeden bahsetmek mümkündür. Ancak modern dönemlerin aksine modern öncesi dönemlerde ötekileştirilenlerin düşmanlaştırılıp yok edilmesi ya da asimile edilmesi bir kural olmaktan ziyade bir istisnaydı.

Bu bağlamda modern dönemlerde kimliğin önemli bir sorun olarak görüldüğünü söylemek gerekmektedir. Kimlik sorunu bir taraftan modern kültürün seküler, tek tipleştirici ve totaliter anlayışının; diğer taraftan da modern çoğulculuğun ve bireyciliğin bir ürünü olarak ortaya çıkmıştır. Bu anlamda modern ile modern öncesinin siyasal pratikleri arasında ciddi bir farklılık söz konusudur.

Modern öncesinde devlet ile topluluklar ya da cemaatler arasında adeta bir işbölümü vardı. Modern öncesi devlet yurttaşlarının vergi ödemesiyle ve askerlik yapımlarıyla ilgileniyordu, kesinlikle onların kimlik oluşturan nesnelere olmalarıyla ilgilenmiyordu. Dolayısıyla devlet bu konuda denetim ve gözetime ihtiyaç duymuyordu. Ancak aynı durum modern ulus devlet için söz konusu olamazdı. Modern devlet yönetimi altında, kimliklerin planlı, başarılı ve “akılcı” eylemlerin sonucu olması gerekiyordu (Bauman, 2012: 124-125). Dolayısıyla “ayrılıkçı” inançlar, fikirler, tutum ve davranış biçimleri türdeşliğe dayalı olarak kurulması planlanan ulus-toplum modelini tehdit ettiği için çeşitli politikalar çerçevesinde yapılandırılmalıydı. Bir başka deyişle modernitenin geleneksel kurumları “yerinden çıkarıcı mekanizmalar”ıyla bireyler ve topluluklar önce kimliksizleştirildi daha sonra da “değer genelleşmesi” adı altında toplumun yeniden bütünleştirilmesine girişildi. Modernliğin kimlik sorununun en belirgin yönü, modernliğin birincil toplumsal ilişkileri çözücü ve insanları bireyleştirici şekilde toplumsal yapıyı dönüştüren etkisinden kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla modern dönemde kimlikler modern öncesine nazaran daha az verili olarak sunulur (Özyurt, 2011: 509).

Tüm kimlikler bir toplumsal ilişkiler sistemi içinde oluşur. Dolayısıyla kimlik bir nesne olarak değil, simgeler ve ilişkiler sistemi olarak anlaşılmalıdır. Herhangi bir failin kimliğinin sürdürülmesi, tek ve belirli bir kimlik olarak değil, sürekli bir yeniden oluşum sürecidir (Karakaş, 2011: 257).

Kimlik, insanların anlam ve deneyim kaynağıdır. Bir başka ifadeyle “kimlikler anlamı örgütler.” Bunun yanı sıra kimlikler, tarih, kolektif hafıza, coğrafya, biyoloji, din, iktidar aygıtları ve kişisel fanteziler çerçevesinde inşa edilirler (Castells, 2013: 12-14). Kimliğin oluşumu, bireyin kendi hakkında anlattıklarıyla ve başkalarının onun hakkında anlattıklarıyla özdeşleştiği anlatsal bir işlem olarak anlaşılmalıdır (Bourse, 2009: 107). Dolayısıyla kimliklerimizin her ne kadar verili tarafları varsa da onu icat eden ya da kuran bizim deneyim ve hikâyelerimizdir.

Öte yandan kimliğin toplumsal inşasında iktidar ilişkilerine dikkat çeken Manuel Castells’a göre kimlik inşası üç biçimde kendini gösterir:

Meşrulaştırıcı Kimlik: Toplumun egemen kurumları tarafından, toplumsal aktörler karşısında egemenliklerini genişletmek ve akılcılaştırmak için inşa edilir. Otorite ve baskınlık oluşturmak amacıyla ve ulus-devletin milliyetçilik ideolojisine dayanması gibi.

Direnış Kimliği: Hâkim olanın mantığı tarafından değersiz görülen veya damgalanan konumlarda/koşullarda bulunan aktörler tarafından inşa edilir. Böylece toplumun kurumlarına nüfuz eden ilkelerden farklı ya da bunlara karşı ilkeler temelinde direniş ve ayakta kalma siperleri oluşturulur. Etnik milliyetçi hareketler vs.

Proje Kimliği: toplumsal aktörlerin kendilerine sunulan kültürel malzeme temelinde toplumdaki konumlarını yeniden tanımlayan yeni bir kimlik inşa etmeleri; bunu yaparken bütün bir toplumsal yapıyı değıştirmeyi amaçlamalarıdır. Feminizmin ataerkil aileye, tarihsel olarak toplumların dayandığı bütün bir üretim, üreme, cinsellik ve kişilik yapısına meydan okuması gibi (Castells, 2013: 14).

Aslında direniş ve proje kimliğinin, meşrulaştırıcı kimliğin ya da *hâkim yorumlayıcı söylemin* dayattığı tekçi ulusal kimlik politikalarına karşı ortaya çıkmış etnik, dinsel, feminist vb. hareketler olduğunu söylemek mümkündür. Bu anlamda direniş ve proje kimliğinin temel amacı hâkim güç tarafından dayatılan kimliğe karşı çıkmak ve böylece farklılıkları korumaktır.

Bu bağlamda tanımlama ve meşrulaştırma işlevini yerine getirmesi bakımından kimlik ideolojisiyle yakından ilgilidir. Dolayısıyla egemenlerin ideolojisi üstün sayıldığı için kimlikleri de üstün görülür. Bu durumda tüm kimlikler birbirlerine eşit olarak görülmeyip bir alt ve üst kimlikler sorunu ortaya çıkmaktadır (Aydın, 2009: 212-213). Sonuçta başat ya da hâkim kimlik diğerlerine göre ayrıcalıklı olmakta ve hatta onları ötekileştirip dışlayabilmektedir.

Sonuç Yerine

Benzerlik, farklılık ve kategorize etme düşüncesi belki de insan türünün sosyal etkileşime dair en önemli özelliklerinden biridir. Gündelik yaşamda ötekiyle karşılaşıldığında ilk devreye giren kategorileştirme referanslarıdır. Böylece karşılaştığımız kişileri genellikle önyargılar temelinde sistematize eder ve etiketleriz. Bourse'un vurguladığı gibi bunun en aşikâr sonucu bir kişiyi kendi özgünlüğü içinde görmeyi kabul etmemektir.

Ötekine bu bakış içinde, herkes bir türe aittir ve o türün bütün karakterlerini yeniden üretmesi beklenir; bunları aşikâr bir şekilde tezahür ettiremese bile, önsel olarak böyle görülür. Bu atıf, incelikli baskılama gücü oluşturur ve her şeye rağmen, bizim ötekiyle ilişkilerimizi biçimlendirir: Bir mesleğe, bir ulusa, bir etnik yapıya mensup olmak, bir dile, bir aksana sahip olmak, herkesin bir diğerinin gözünde bir birey kategorisinin "tipik ögesi" olarak görülmesini sağlar. Ötekini ya da niteliklerini belirtmek için önyargıya dayanma yönündeki bu eğilim özellikle "yabancılar" karşısında ortaya çıkar. Böylece her halk diğerlerine geleneksel nitelik ve kusurları atfeder; bunlar, kişinin kendini güvende hissetmesini sağlasa da, ötekini keşfetmeyi önler (Bourse, 2009: 116).

Böylece öteki tanınan ya da keşfedilen olmaktan ziyade tanımlanan ya da etiketlenen olarak kalır.

Günümüzde artık modern ulus devletin vatandaşlarına dayattığı homojen kimlik anlayışlarını büyük ölçüde geride bırakmış bulunuyoruz. Bir kimlikler çoğulcuğu ile karşı karşıyayız. Etnik, dinsel, kültürel, cinsiyet ve bireysel kimlikler çağındayız artık. Ancak buna rağmen tüm farklılıkların bir arada olduğu bir birlikte yaşama kültürünü gözlemlemek hala mümkün görünmemektedir. Neredeyse bütün kimlikler birbirlerine karşı hasmane bir tutum içinde bulunmaktadır. Muhtemelen bunun en temel nedeni de uzun bir dönem birey ve toplulukları homojenleştiren modern inşacı politikalarıdır. Zira bu politikalar çerçevesinde homojenliğin içinde yer almayanların ötekileştirildiklerini ve ardından da düşmanlaştırıldıklarını bilmekteyiz. Modern devlet bunu, denetimi ve yönetimi sağlamak ve kendini güvende tutmak için yaptı. Dolayısıyla aslında modern devletin bu kimlik inşa etme politikasının onun egemenlik zafiyetinden kaynaklandığını söylemek mümkündür. Bu durum, modern öncesi devletlerin kimliklere nasıl yaklaştıklarını göz önünde bulundurduğumuzda daha net anlaşılacaktır. Zira modern anlayış birlikte yaşama kültürüne dair toplumsal hafızayı yok etmekle sonuçlanmış ve birlikte yaşamak sadece nostaljik bir unsur olarak hafızalarda yer etmiştir.

Bu bağlamda aslında günümüzdeki kimliklerin çoğu daha önce modern baskılayıcı tutumdan çok fazla muzdarip olmalarına rağmen hala modern tek tipçilik perspektifinden birbirlerine bakmaktadır. Dolayısıyla da her biri kendi krallığını kurmaya çalışmaktadır. Oysa bu yaklaşım ötekini

tanımayı, keşfetmeyi ve ona tahammül etmeyi mümkün kılmamaktadır. Aksine tıpkı modern iktidarlarınkine benzer biçimde biri diğerine benzemediği için suçlanmaktadır. Kuşkusuz bunun en önemli nedeni de (modern devletin farklılıkları tehdit olarak gördüğü gibi) korku ve güvensizliktir.

Sonuç olarak içinde bulunduğumuz dönemde hemen her gün karşılaştığımız farklı kimliklere karşı olan tahammülsüzlüklerin yerine bir arada yaşamayı öğrenmenin önemine fazlasıyla ihtiyaç duyulmaktadır. Nasıl ki farklı olanı düşmanlaştırma ve türdeşlik öğretilmiş ve öğrenilmiş bir şey ise, farklılıklara saygı ve birlikte yaşamak da yeniden öğrenilebilir ya da öğretilir.

Kaynakça

- Aydın, Mustafa (2009). *Moderniteye Dışarıdan Bakmak*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Bayart, Jean François (1999). *Kimlik Yanılsaması*, (Çev. M. Moralı), İstanbul: Metis Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2003). *Modernlik ve Müphemlik*, (Çev. İ. Türkmen), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Bauman, Zygmunt (2012). *Ölümlülük, Ölümsüzlük ve Diğer Hayat Stratejileri*, (Çev. N. Demirdöven), (2. Baskı), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2015). *Modernite, Çoğulculuk ve Anlam Krizi*, (Çev. M. D. Dereli), Ankara: Heretik Yayınları.
- Berman, Marshall (2013). *Katı Olan Her Şey Buharlaşıyor*, (Çev. Ü. Altuğ-B. Peker), (16. Baskı), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Bourse, Michel (2009). *Melezliğe Övgü*, (Çev. I. Ergüden), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Castells, Manuel (2013). *Kimliğin Gücü*, (Çev. E. Kılıç), (3. Baskı), İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Giddens, Anthony (1998). *Modernliğin Sonuçları*, (2. Baskı), (Çev. E. Kuşdil), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Jeanniere, Abel (2000). "Modernite Nedir?" (Çev. N. Tatal), *Modernite Versus Postmodernite*, (iç.), (Der. M. Küçük), (3. Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, s. 95-107.
- Karakaş, Mehmet (2011). "Türkiye'de Toplumsal Değişimin Belirleyici Ögeleri: Etnik ve Dinsel Kimlikler", *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişim*, (Ed: E. Eğribel-U. Özcan), İstanbul: Kitabevi, s. 251-270.
- Mestrovic, Stjepan (2000). "Modernitenin İlk Sosyologları: Simmel ve Durkheim" (Çev. M. Küçük), *Modernite Versus Postmodernite* (iç.), (Der.

M. K  c  k), (3. Baskı), Ankara: Vadi Yayınları, s. 108-132.

 zyurt, Cevat (2011). "Küreselleşme ve Kimlik Etkileşimi: Modern, Postmodern ve Küresel Kimlik Sorunu", *Değişim Sosyolojisi: Dünyada ve Türkiye'de Toplumsal Değişme*, (Ed: E. EĞribel-U.  zcan), İstanbul: Kitabevi, s. 505-538.

ALİYA İZZETBEGOVIÇ'İN AHLAK FELSEFESİNDE BÜYÜK İNSAN

MESELESİ

DOÇ. DR. MAHMUT HAKKI AKIN

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi Sosyoloji

Bölümü

mahmuthakin@gmail.com

The Problem of "Great Man" in the Moral Thought of Alija Izetbegovic

Abstract

As a thinker who has unique thoughts about different issues, Alija Izetbegovic, especially has contributed to ethics. He accepts that only human beings differs from the others by living in moral area. Human beings, find meaning beyond the compulsory determinism depending on ethics. In the thought of Alija Izetbegovic, ethics necessarily connected to freedom and God. God is the addressed of the freedom of human beings and moral action. Basically human being problem points to be a good or bad person. As agents of moral action during the history, great men have been discussed in terms of "winners and losers" in the moral thought of Alija Izetbegovic. According to him, winning or losing in moral basis could not evaluate by secular criteria. In this article, Izetbegovic's ideas about morality and great men issue will be discussed around those concepts "fake morality, mission, benefit, active and passive goodness".

Giriş

Çağdaş İslam düşüncesinin önemli bir düşünürü ve siyaset adamı olarak Aliya İzzetbegoviç, gerek İslam toplumlarında, gerekse bütün dünyada yaşanan meselelerin bir ahlak bunalımının yansımaları olarak görülebileceğini iddia etmiştir. Ona göre Müslümanların ve bütün insanlığın içinde bulunduğu krizin "etik" bir kriz olarak tecrübe edilmesi manidardır; çünkü insanı ontolojik olarak tanımlayabileceğimiz en temel kategori etikdir. Elbette insanı varoluşsal açıdan diğer varlıklardan ayırt eden pek çok özellik bulunmaktadır. Ancak İzzetbegoviç, asıl ya da temel farkın etik olduğunu iddia etmiştir. Temel farkın etik olması, insanı biyolojik, antropolojik ve sosyolojik bir varlık olmanın ötesinde tanımlamayı gerektirmektedir. Bu tanımlama ise insanı sadece doğal ya da sosyal gerçeklik alanlarında hayat bulan bir varlık olarak kabul etmeyi aşmak demektir. İzzetbegoviç, insanın ahlaki bir varlık olmasına vurgu yaparken beşer olmaktan insan olmaya yükselişe; farklı sebeplere bağlı olarak bu yükselişe sağlayamamanın ürettiği krize dikkat çekmiştir. Bu yüzden, genel olarak onun düşüncesinin temelinde insan meselesi, bir ahlak meselesi olarak öne çıkmaktadır. İnsan gerçek-

liğine ait diğer meseleler, bu temel üzerinde değerlendirilebilecek tâli meselelerdir. Bu meseleler tâli olmalarına rağmen önemlidirler; çünkü bu önemlerini etik bir gerçeklik alanında var olmalarından almaktadırlar. İzzetbegoviç'in sistematik düşüncesi, bu temel üzerine inşa edilmiş bir insan felsefesi olarak kabul edilebilir. Bu yazıda onun ahlak felsefesi açısından etik bir varlık olarak insan gerçeği bağlamında yine önemli bir ahlak meselesi olarak beliren "büyük insan meselesi" üzerinde durulacaktır. Bu konu, İzzetbegoviç'in şahsı ve düşünceleri açısından ayrıca önem arz etmektedir. Kendisi, yakın dönemde İslam dünyasında bilge bir önder olarak takdir görmüş; başka bir deyişle tam da "büyük insan" olarak kabul edilmiş birisidir. Kendi hayatından da önemli örnekler vardır ki yakın dönemde hem İslam dünyasında, hem de kendisiyle mücadele edenlerde bile bu derece saygı gören başka bir isme kolay rastlanamaz. Diğer taraftan ahlâk felsefesinde bu meselenin önemli ve ayırt edici bir yeri olduğu da dikkat çekmektedir.

Aliya İzzetbegoviç Düşüncesinde İnsan-Ahlak İlişkisi

Düşünce tarihinin en önemli ve çetrefilli konularından birisi, şüphesiz, ahlak meselesidir. Ahlakın kaynağı, sınırları ve başka insani unsurlarla ilişkileri gibi konular, tarih boyunca tartışıla gelmiştir. Tarih, teknik, kültür ve medeniyetler değişse bile ahlak temel bir insani mesele olarak felsefenin ve diğer insan bilimlerinin önemli konuları arasında yer almaya devam etmektedir. Ahlakı insan felsefesinin en önemli meselesi diye tanımlamak mümkündür. Düşünce tarihinde insan felsefesi, insanların özgürlükleri, sorumlulukları ve bir arada yaşamaları meseleleri üzerine gelişmiştir. Bu yüzden ahlak, tarih boyunca özellikle insan özgürlüğü, siyaset ve hukuk konularıyla bir arada tartışılmıştır. Bugün de ahlak konusundaki tartışmaların bu konular etrafında devam ettiği görülmektedir. İyilik, kötülük, insanca bir hayatın yaşanması, insanın yabancılaşması gibi konular, hâlâ tartışmalı ve çok yönlü ahlaki meseleler olarak dikkat çekmektedir. Kaldı ki ahlakın ötesinde insan meselesinin bütünüyle ele alınması mümkün gözükmemektedir. Özellikle bilim ve teknikteki ilerlemenin insanlığa daha fazla özgürlük ve iyilik getireceğine dair inancın zamanla sarsılması, felsefede ve sosyal bilimlerde yeniden "insan" merkezli bilgi arayışlarının yoğunlaşmasına sebep olmuştur. Bu yoğunlaşmanın en önemli işaretlerinden birisi, insanlığın yaşadığı tecrübelerle farklı alanlarda yeniden ahlak konusunun dikkat çekmesidir.

Ahlak meselesini temel bir insan meselesi olarak kabul eden ve bu alana yoğun bir şekilde eğilen düşünürlerden birisi de Aliya İzzetbegoviç'tir. Onun sistematik düşüncesinde ahlak, insanı diğer bütün varlıklardan ayıran en temel kategorilerden birisidir. Hatta Aliya İzzetbegoviç, tam bir ahlak filozofu olarak tanımlanabilir. *Doğu ve Batı Arasında İslam* adlı kitabında insanın ne olduğu ve ontolojik olarak nasıl tanımlanması gerektiğine dair yaptığı tartışma, dikkat çekici tespitler içeren önemli bir tartışmadır. O, biyoloji, antropoloji ve sosyolojinin konusu olarak insanın bilimsel olarak yapılan tanımlarını değerlendirirken bütün bilimsel açıklamaların insanın diğer

varlıklardan asıl farkını ortaya koymadaki yetersizliklerine dikkat çekmiştir. Akıl, dil, birlikte yaşama gibi özellikler elbette insanı diğer varlıklardan ayıran özellikler olarak kabul edile gelmiştir. Ne var ki farklı düzeylerde de olsa bu ayırt edici özellikler diğer canlılar tarafından da paylaşılmaktadır. Ancak insanı diğer varlıklardan ayıran asıl fark, özgürlüğün sadece insana ait ontolojik bir özellik olmasıdır. İnsan dışında hiçbir varlık bu alana katılmamakta ve içgüdülere bağlı doğal determinizmi ve belirlenmişlik halini aşmamaktadır. İnsan ise doğal belirlenmişliğin ötesine geçmeyi başarabilme potansiyeline sahip tek varlıktır. Doğal belirlenmişliğin ötesinde, insanların iradelerine bağlı olarak tercihte bulunma ve tercihlerinin sorumluluklarını üstlenme imkanları bulunmaktadır. Bu, sadece insana özgü bir imkandır. Bu yüzden, bütün varlıklar içinde sadece insan, iradesiyle tercihte bulunabilme potansiyeline bağlı olarak etik alanda hareket etmektedir. Etik alanın ayrılmaz üç temel unsuru ise özgürlük, sorumluluk ve ahlaktır. Öyle ki İzzetbegoviç'in düşüncesi açısından bu üç temel unsuru ortadan kaldırdığınız zaman ortada insan diye bir varlık kalmamaktadır. Çünkü, özgür olabilen, sorumluluk üstlenebilen ve bunlara bağlı olarak iyi ya da kötü olabilen tek varlık insandır. Yeryüzünde insan dışındaki başka hiçbir varlık özgür, sorumlu ve dolayısıyla iyi ya da kötü olabilme imkanına sahip değildir.

Arapça'da anlam açısından beşer ile insan arasında önemli bir fark bulunmaktadır. Beşer, bir takım özellikleri dolayısıyla diğer canlılardan farklı yaşayan bir canlı türüdür. Beşerin varlığını devam ettirebilmesi için diğer canlıların da gerçekleştirdiği beslenme, barınma, üreme gibi temel ihtiyaçları karşılaması gerekmektedir. Beşer, bu ihtiyaçların hiçbirisini tek başına karşılayabilecek bir potansiyelde yaratılmamıştır. Bu yüzden kendi türünden diğer canlılarla bir arada yaşamak zorundadır. Bu özelliklerin hiçbirisi, beşeri insan haline getirmeye yetmez. Çünkü insan olmak, beşer olmaktan çıkışı ve yükselişi gerektirmektedir. Özünde bu yükseliş daima ahlakidir. İnsan olmak, gerçekleştirilen en basit davranışların bile hesabını vermeyi gerektirmektedir. Bu sorumluluğun psikolojik, sosyolojik ve ahlaki alt boyutları bulunmaktadır. Ancak diğer taraftan tarih boyunca insanlığın, yaşadığı müddetçe de insanın peşini bırakmayan bir soru burada ortaya çıkmaktadır: "Neden ahlaklı olmalıyım?" Başka bir şekilde ifade edilecek olursa, "beşer olmaktan insan olmaya doğru yükselmek zorunda mıyım?" İnsanın bu sorulardan kaçması mümkün değildir. Bu yüzden bu soruları bilimsel ve teknik ilerlemenin değiştirdiği şartların, zamanın ve mekanın üstünde sorular olarak kabul etmek gerekmektedir. Bu sorular, hakikat ile ilişkili sorular oldukları içindir ki dün, bugün ve yarın da geçerli sorulardır. Ayrıca İzzetbegoviç açısından da insanın asıl farkına ulaşmayı sağlayan sorular, daima ahlak ile ilgili olan sorulardır. Beşer olma halinde kalmış; insan olamamış bir varlığın diğer canlı türlerinden esaslı bir farkı da olamayacağı için o varlığa dair bilimsel açıklamalar yeterli kalabilir. Ancak İzzetbegoviç'in düşüncesinde durum böyle değildir.

Aliya İzzetbegoviç'in düşüncesinde insanın ahlaki durumunun zorunlu

şartı, özgürlüktür. Özgürlüğün zorunlu şartı ise Tanrı'nın varlığıdır. Ahlaki davranış, özgür iradeye dayanan bir hareket olduğu için fizik gerçekliği aşma iddiasındadır. Bu yüzden ahlak, kendisiyle bir bilgi meselesi olarak ilgilenenleri daima metafizik alana çekmiştir. Sadece akıl ve duyularla kavranabilen bir dünyanın sınırları, ahlaki davranışın açıklanması için yeterli değildir. Böylece ahlaki davranışın anlamlı bir davranış olabilmesi için metafiziğe başvurulmaktadır. Tanrı'yı insanın zorunlu şartı olarak kabul eden ve "Tanrı yoksa insan da yoktur" düsturuna göre düşüncelerini geliştiren İzzetbegoviç, insan gibi özgür ve etik alanda iradesiyle hareket edebilecek bir varlığı ancak aşkın bir varlığın yaratabileceğini iddia etmiştir (Bkz. İzzetbegoviç, 2003: 65-66). O, Tanrı'nın olmadığı bir dünyada insanın da anlamını yitireceğini ve böyle bir dünyanın her şeyin "mubah" görülebileceği bir dünya haline geleceğini savunmuştur. Tanrı, insanın bu dünyadaki etik konumunu açıklama açısından zorunlu ve mutlak varlıktır. Ahlakın en temel ilişkisi de insan ile Tanrı arasındaki ilişki olarak öne çıkmaktadır. Çünkü Tanrı, özgürlüğün, sorumluluğun ve ahlakın ontolojik birlikteliğinin de zorunlu şartıdır ve insan açısından bütün bu ayırt edici ahlaki unsurların asıl muhatabıdır.

Aliya İzzetbegoviç'in ahlak felsefesinin temelinde vazife ile menfaat arasındaki karşıtlık vardır. Bu iki irade biçimi birbirlerine karşıt olarak ortaya çıkmaktadır. Ona göre bir eylemin vazife şuuruyla ya da menfaat beklentisiyle yapılması arasındaki fark, tam da ahlaka başvurarak açıklanabilecek bir farktır. Vazife, ahlakın, menfaat ise siyasetin merkezi kavramıdır (İzzetbegoviç, 2003: 138; Karaarslan, 2014). Burada İzzetbegoviç, vazifenin dışarıdan bir dünyevi güç tarafından insana emredilen bir buyruk ya da dayatma olmamasına; insanın kendi içinden gelen bir irade durum olmasına işaret etmektedir. Menfaat, fayda sağlama amacıyla gerçekleştirilmektedir ve anlamını bu dünyadan alması dolayısıyla dünyevidir. Halbuki, iyi olanı gerçekleştirme amacıyla yapılan bir davranış, sonucu fayda getirmese bile değerlidir. Böylece iyiyi gerçekleştirmek için sahip olunan niyet, iyi olanı gerçekleştirmek için tercihte bulunmak, sorumluluk almak ve en sonunda fiilde harekete geçmek, fayda beklentisinin ötesinde anlam bulmaktadır. İzzetbegoviç (2003: 138), "yenilgiye uğramış adaletin manzarası"nın kalpleri fethetmesini, ahlaki davranışın temelindeki vazife şuurunun bu dünyaya ait olmaması teziyle açıklamaktadır. Hangi zamanda, mekanda ve şartlar altında gerçekleşirse gerçekleşsin, iyiyi, doğruyu ya da adaleti var kılma mücadelesi, sonucuna bakılmaksızın değer üretmektedir. Üstelik üretilen değer, zaman, mekân ve diğer şartları da aşarak anlam kazanmaktadır. Böylece zaman, mekân ve diğer şartlar içinde var olan ve insanlar tarafından üretilen gerçekleri anlamak ve açıklamak için kullanılan bilgiye ulaşma araçları (akıl ve duyular), böylesi ahlaki olayları açıklamada yetersiz kalmaktadır. Kaynağı dolayısıyla ahlaki davranışın sağladığı yükseliş, beşer olmaktan insan olmaya doğru bir harekettir ve sarsıcıdır. Sonucunda bir fayda üretmesine bakılmaksızın bu sarsılma, hem ahlaki davranışı gerçekleştiren, hem de bu davranışa şahit olan açısından geçerlidir. Aynı zamanda böyle bir durumda rasyonel açıklama da yetersiz kalmaktadır.

Kanunlara riayet eden bir insanın zorunlu olarak ahlaklı kabul edilmesinin yanlış olduğuna değinen İzzetbegoviç (2005: 46), davranışın şekli doğruluğunun alışkanlıklara ya da korkuya bağlı olabileceğine dikkat çekmiş ve sadece vicdana dayanan hareketlerin hakikaten ahlaki olabileceğini savunmuştur. Ona göre, ibadetleri yerine getirme konusunda bile vicdani bir karar alma durumundan bahsetmek mümkündür; çünkü insanın karar alabilmesi için kabul ve ret seçeneklerinin tercihte bulunabilmek için açık olması gerekmektedir. İnsanlar için tercih imkanının güce dayanarak baskıyla kaldırılması; özgürlüğün, sorumluluğun ve ahlakın da ortadan kaldırılmaya çalışılması anlamına gelmektedir. Halbuki, bu üç insani unsurun tamamen ortadan kaldırılması mümkün değildir. Çünkü birbirine doğrudan bağlı bu üç unsurun ortadan kaldırılması, Tanrı'nın da ortadan kaldırılması demektir ki bu hiçbir şekilde mümkün değildir. İnsanlık tarihi boyunca benzerlerine sıkça rastlanan bu durum, güce ve baskıya bağlı olarak insan özgürlüklerinin kısıtlanması ve sınırlandırılmasına karşılık gelmektedir. İlk insani ilke olarak özgürlüğün kısıtlanması, dolaylı olarak sorumluluğun ve ahlakın da kısıtlanması demektir. Böylece insanlar arasında gücün ürettiği sisteme göre bir "serbestlik" hiyerarşisi ve bu hiyerarşiye göre oluşan sorumluluklar ortaya çıkmaktadır. Sonuçta iyi ve doğru, güce göre belirlenmektedir. Bu durumu İzzetbegoviç (2003: 140), "sahte ahlak" olarak tarif etmektedir. Üstelik sahte ahlak ve sahte ahlak maskesi (ikiyüzlülük), özgürlük, adalet, insanlık, din gibi önemli ilkelerin araç olarak kullanılmasıyla ve güya bu değerler adına üretilmektedir. Bu durum bile ahlakın insaniliğini ve hakiki ahlakın değerini göstermektedir. Ona göre sahte ahlak olarak ikiyüzlülük, tıpkı sahte paranın geçici de olsa, değerini hakiki paranın varlığına borçlu olması gibi hakiki ahlakın değerinden bahsetmektedir ve insanların birbirlerinden ahlaka uygun davranmalarını beklemelerine bir delildir (İzzetbegoviç, 2003: 140-141). Böyle bir ortamda menfaat ve çıkar ilişkileri vazifenin önüne geçmektedir. Ne var ki insanların büyük çoğunluğu böylesi mekanizmalara uydukları halde azınlıkta kalsalar bile hakiki özgürlüğün ve vazifenin farkında hareket eden insanlar daima var ola gelmiştir.

Aliya İzzetbegoviç'te Büyük İnsan Meselesi

Geçmişten günümüze büyük insanların devrinin geçtiği, onların hikâyelerde kaldığı ve günümüz şartlarında böyle insanların yetişmesinin zor olmanın da ötesinde neredeyse imkansız olduğuna dair inanç, yaygın bir şekilde paylaşılmaktadır. Gerçekten de durum böyle midir? İçinde bulunduğumuz toplumsal hayat ve şartlar, büyük insanların yetişmesine engel mi olmaktadır? Büyük insan meselesi ahlak felsefesinin önemli meselelerinden birisidir. Çünkü insanlığa örnek olarak gösterilen büyük insanlar; kahramanlar açısından da bir sahilik-sahtelik ayrımı söz konusudur. Aliya İzzetbegoviç'in ahlak düşüncesi açısından da büyük insan meselesi dikkat çeken bir meseledir. Yukarıda zikredilen özgürlük, sorumluluk ve ahlak ilişkisini anlamak ve açıklamak için en iyi örneklerden birisi bu konunun ele alınmasıdır.

Büyük insan, zenginlik, şan, şöhret, makam sahibi olmak ya da başka insanların ulaşamadığı bir dünyevi iktidarı elde etmek için çaba harcayan birisi midir? Bu sayılanlar, her devirde insanoğlunun elde etmeyi arzu ettiği, zaaflarına hitap eden ve nefesine hoş gelen şeylerdir. Eğer bu dünyayı merkeze alan bir bakış açısı ile değerlendirilecek olursa, büyük adam olarak kabul edilecek insanların sayılan şeylerden birine ya da daha fazlasına sahip olması onu büyük kılmaya yeterlidir. Bir insanın bu dünyada ulaşabileceği en yüksek mevki, diğer insanların kendisine itaat ettiği bir iktidar olsa gerektir. Bu iktidar, o insana nefse hoş gelen her dünyalığı da beraberinde sunacaktır. Ancak bilinmektedir ki tarih boyunca en büyük iktidarlara sahip olmuş, insanları yönetmiş yöneticilerin çoğunluğu “büyük” kabul edilmedikleri gibi zorba ve zalim olarak anılmışlardır. “Büyük insan” meselesini çok önemseyen dinlerin ve diğer ahlaki öğretilerin tarif ettikleri ve örnek gösterdikleri insanlar, bu dünyada elde ettikleri dünyalıklar ile değil; başka özellikleriyle büyük olmuşlardır. Özelde İslam dininin, genelde de bu mesele üzerine kafa yoran düşünürlerin büyük çoğunluğunun ulaştığı sonuç, meselelerin doğrudan bir ahlak meselesi olduğu yönündedir. Şu halde, büyük insanı büyük kılan en önemli yönü ahlaklı olmasında ve ahlak temelinde doğru bir hayatı yaşamasında aranmalıdır.

Aliya İzzetbegoviç’e göre, önemli bir ahlak meselesi olan büyük insan meselesi, en doğru şekilde “kazananlar” ve “kaybedenler” ayrımı üzerinden anlaşılabilir. Bir tarafta, çektikleri onca eziyet ve cefaya rağmen doğru bildikleri ilkelerden ayrılmayan, gerektiğinde inandıkları doğrular ve değerler için her türlü zorluğa katlanan ve ölümü bile göze alanlar vardır. Diğer tarafta ise sadece çıkarlarının gerektirdiği şekilde yaşayan, bu uğurda gerektiğinde her yola sapabilen, elde ettikleri zenginliği ve iktidarı insanların yararına değil de zararına kullanarak her türlü zulme göz yumanlar ya da doğrudan zulüm işleyebilenler vardır. Başka bir deyişle bir tarafta vazifelerinin şuurunda ahlaki ilkeleri doğrultusunda yaşayan peygamberler, şehitler ve iyiler; diğer tarafta ise rüzgarın estiği yöne göre hareket eden zalimler, zorbalılar ve onların sesli-sessiz destekçileri vardır. Hangileri kazananlardır; hangileri kaybedenlerdir? İslam ve ahlak meselesi ile ilgilenen düşünürlerin pek çoğu gibi Aliya İzzetbegoviç de ilk gruptaki insanları kazananlar ve örnek alınması gerekenler olarak kabul etmiş; ikinci gruptakileri ise kaybedenler olarak görmüştür.

“Bu dünyada mücadele vererek ıstırap çeken büyük trajik şahsiyetleri mağlup değil, galip sayabildiğimiz için bir başka dünyanın hakikati daha aşikâr görünmez mi? Galip mi? Evet, fakat nerede, hangi dünyada galip geldiler? Rahatını, hürriyetini ve hatta hayatını kaybeden bir kimse nasıl galip olabilir?” İzzetbegoviç’in (2003: 139) sorduğu bu sorular, bizi öncelikle Allah’a iman ve ardından da bu dünyanın dışındaki bir dünyaya iman gerçeğine ulaştırmaktadır. Büyük ve örnek insanların kazananlar olabilmesi ancak ve ancak başka bir dünyanın var olması ile açıklanabilecek bir meseledir. Bu insanlar, bu dünyada değil, başka bir dünyada kazananlar olabilirler. Zulüm karşısında hak mücadelesi vererek ömürlerini hapislerde geçiren,

türlü işkencelere maruz kalan ve ölüme mahkûm edilen insanların “enayi” değil de “büyük ve örnek insan” olarak kabul edilmeleri, öteki dünyanın varlığına işaret etmektedir (Akın, 2014: 72-73). Böylece ahirete inanmanın bir iman esası olması manidardır. İyilerin kazandıkları ve ödüllendirildikleri, kötülerin ise cezalandırıldıkları bir dünyaya inanma arzusu, son derece insani bir duruma karşılık gelmektedir.

Vazife ve menfaat karşılığının zorunlu sonucu olarak ahlaktan ve sahte ahlaktan bahsedildiği gibi “kahraman”dan ve “sahte kahraman”dan da bahsedilebilir. Buna göre, büyük insanların hem yaşadıkları dönemlerdeki insanlara, hem de kendilerinden sonra gelenlere bıraktıkları miras, önemli bir tartışma konusudur. Ahlakiliğin taşıyıcıları olan büyük insanlar, hakiki kahramanlardır ve bu insanların en çok dikkat çeken özelliklerinin başında özgürlükleri gelmektedir. Hakiki özgürlük, bu insanları dünyevi menfaat beklentilerinin ötesine taşımaktadır. Adalet, iyilik, doğruluk, fedakarlık gibi ahlaki ilkeler, bu insanlarda insanlar arası ilişkilerin ötesinde vazife şuru temelinde anlam bulmaktadır. Bu yüzden hakiki kahramanların bıraktıkları miras, gelecek nesillere insani yükselişin sarsılmasını yaşatan ahlaki bir mirastır. Diğer taraftan sahte kahramanlar, daha çok dünyevi güce, imkana sahip olmalarına ve etraflarında daha fazla taraftar toplamalarına rağmen, kendilerine duyulan saygının bile sahte olması gibi bir sonuçla karşılaşmaktadırlar. Bu yüzden menfaat siyasetinin en önemli ve geçerli sloganlarından birisi “kral öldü; yaşasın yeni kral”dır. Sahte kahramanlar, sahte ahlakın temsilcileri olmaları dolayısıyla sahte ilişkilerin ve ikiyüzlülüğün üretilmesine katkıda bulunmaktadırlar. Sahte kahramanların oluşturdukları sistemler, mekanik bir şekilde işleyen dünyevi düzenlerdir. Bu insanların gördükleri saygı, kendi hükümdarlıkları ya da ömürleri kadar olmaktadır. Hakiki kahramanların mirası gibi zamanı ve mekanı aşan bir ahlaki yükselişin tecrübesini gelecek nesillere bırakmaları mümkün değildir. Binlerce yıl öncesinde yaşanmış hak ve adalet mücadelelerinin hikayelerini okurken insanların hâlâ heyecanlanmaları, zorbaları ve zalimleri vicdanlarında yargılamaları ve onlardan hoşlanmamaları ilginçtir.

Hakiki kahramanların hikayelerinin nesiller boyunca anlatılması, isimlerinin yaşatılması, bu insanların mücadelelerini her şeyden önce vicdanlarda kazandıklarını göstermektedir. Gerçekten de pek çok peygamberin, şehidin ya da diğer kahramanın hayatlarına bakıldığı zaman dünyevi kriterler açısından pek de “başarılı” oldukları söylenemez. Diğer taraftan dünyevi kriterler açısından gayet başarılı olanlara Firavun, Karun ve zorba hükümdarlar gibi örnekler verilebilir. Büyük insanlar en temelde beşer olmaktan insan olmaya doğru giden ahlaki yükselişi aktif bir şekilde yaşamışlardır. Bu bağlamda burada değinilmesi gereken konulardan birisi, “aktif iyilik” meselesidir. Aktif iyilik, iyi olanı sorumluluk üstlenerek gerçek hayatta fiiliyata geçirmeyi gerektirmektedir. Aynı zamanda aktif iyilik, hem kötülüğün hem de kötülüğün büyümesini ve güçlenmesini sağlayan pasif iyiliğin karşısında konumlanmaktadır. İzzetbegoviç’e göre (2005: 50-51) pasif iyilik, zayıftır ve ahlaki görünmeyi becerebilir. Dolayısıyla pasif iyilik, sahte ahlakın bir

biçimi olmaktadır ve samimi değildir. Bu tespitleriyle ilişkili bir şekilde İzzetbegoviç (2007: 68), insanlar arasında samimiyetle iman edenlerin ve iman etmeyenlerin dışında büyük çoğunluğu “korkakların” oluşturduğunu iddia etmiştir. Korkaklar, temelde dünyevi olarak sahip oldukları şeyleri kaybetme korkusuyla yaşamaktadırlar. Ancak bütün dünyevi korkuların yanında bu insanlar Allah’tan korkmamaktadırlar. Böylece menfaat, çıkar beklentisi ve sahtelik, bu grubun dikkat çeken özellikleri olarak öne çıkmaktadır. Sahte kahramanlar, kendi güçlerini korku ve zorlama üzerinden inşa ettikleri için pasif iyiliğin ve korkaklığın hızla yayılmasını ve üretilmesini sağlamaktadırlar. Bu yüzden göstermelik de olsa korkaklar sahte kahramanları; sahte kahramanlar da tebaa olarak gördükleri korkakları severler. Bu durumu, “tebaa iktidarı, iktidar da tebaayı sever” sözleriyle açıklayan İzzetbegoviç (2003: 196), özgürlüğün tahrip edilmesinin doğrudan ahlaki ve Tanrı’ya bağımsız kul olmayı tahrip ettiğine işaret etmiştir. Nitekim sahte kahraman da cesur gözükene ya da tebaasına öyle gösterilen, iktidarını kaybetme korkusuyla yaşayan bir korkaktır. Kendi iktidarının devamlılığını sağlayan bir sistemi baskı ve korkutma üzerine kurmasının en önemli sebeplerinden birisi de budur.

Aliya İzzetbegoviç’in ahlak felsefesinde büyük insan meselesi, bir “kamil insan” meselesi değildir. Kahramanlık, ancak hayat pratiğinin içinden çıkabilir. Ona göre İslam, Hristiyanlığın ruhbanlık ve azizlik anlayışının karşısında günah işleyebilen ve hata yapabilen insan fikri ve pratiğiyle var olmaktadır. “İslam doğru anlaşıldığında onun, hakiki bir insanı bir azizden üstün tuttuğu; bir azizi belki çabalamış, ama tam bir insan olamamış birisi olarak gördüğü açığa çıkacaktır” diyen İzzetbegoviç (2005: 30), Allah’ın günahsız meleklerle günahkar bir adama secde etme emrindeki ayrıntıya dikkat çekmektedir. En önemli tespitlerinden birisi olan “dram-ütopya” ayrımında, insanın asıl durumunu dram olarak tanımlaması ve ütopyaya karşı çıkması, İslam’ın mükemmel insan ve mükemmel toplum hedefinin olmamasıyla ilgilidir (İzzetbegoviç, 2005: 320). Bilindiği gibi ütopyalar yeryüzünde cennet üretme siyasetleri olarak pratiğe geçirilmeye çalışılmış projelerdir. Halbuki bu dünyanın daha iyi bir hale getirilmesi için çabalamak ile dünyayı cennete dönüştürmek arasında ciddi bir fark vardır. İzzetbegoviç için dramın bu dünyada ortadan kalkması mümkün değildir. İnsan, dramın içinde daha iyi için mücadele edebilir; üstelik etmelidir de. Ona göre İslam’ın amacı, bir ütopya değildir; normal insanlar ve normal toplumdur. Bu yüzden, büyük insanların hepsinin kendi insani sınırları içinde iyi ve makul olanı gerçekleştirme mücadeleleri; aslında insan olmayı başarmaları, onları örnek olanlar ve kazananlar tarafında tutmaktadır. Bu bağlamda Hz. Muhammed’in (A.S), peygamberliğinin ve hayat başarısının sadeliği çarpıcıdır. İzzetbegoviç’in İslam temelli ahlak düşüncesinde insan, melek olmaya çalışmaksızın ve kendisini hayvan seviyesine düşürmeksizin hareket ettiği takdirde insan olmayı başarmaktadır (İzzetbegoviç, 2005: 334). İnsan olmayı başarmak ise dolaylı olarak büyük insan olmayı da başarmak anlamına gelmektedir.

Sonuç

Aliya İzzetbegoviç'in tespitleri dolayısıyla büyük insanın büyüklüğünün yaptıklarının sorumluluğunu üzerine alma ve yaptıklarının hesabını Allah'a verme bilinci üzerine dayandığı ortaya çıkmaktadır. Büyük insan, başka insanların yargılarının ötesinde yaptıklarının hesabını Allah'a vereceğini bilen ve bu şuurla yaşama gayretinde olan insandır. Başkalarının kendisini anlamaması ve ilkelerinden taviz vermemesini enayilik olarak görmesi, büyük insan için mesele değildir. Toplumun genelinin bakışındaki bozukluk, büyük insanın büyüklüğünden bir şey eksiltmemektedir. Çünkü büyük insan, davranışlarının ahlaki temelini toplumdaki önce Tanrı'ya karşı duyduğu sorumluluktan ve inandığı ilkelerden almaktadır. Nitekim peygamberlerin, şehitlerin ve salihlerin çoğu da yaşadıkları toplumlarda azınlığı oluşturmamışlar mıdır?

Bugün dünyevileşme süreci, artan ve karmaşıklaşan araçları ile toplumun genelini daha da çok hâkimiyeti altına almıştır. Toplumumuzda yaşayan pek çok insanın hem kendileri hem de yakınları için arzuladıkları hayatın belli dünyevi mevkileri elde etmek üzerine kurulduğunu söylemek mümkündür. Bu anlayış, bazıları için öyle bir noktaya ulaşmıştır ki bu insanlar, çıkarları için bilinçli olarak yanlış işlere sapabilecek durumlara çok kolay gelebilmektedirler. Hâlbuki genel özellikleri belli büyük insanlar, ahiret hayatını bu dünya hayatından üstün gören ve bu anlayış dâhilinde inandıkları ilkelerden taviz vermeyen bir yapıya sahip oldukları için diğer insanlardan ayrılmışlardır. Toplumun genelinin dünyevi bir telaş halinde olması, toplumun çoğunluğunun büyük ve örnek insanların yetişmeyeceğine dair inancını desteklemektedir. İnsanların inançları, değerleri ve davranışları ile şekillenen dünyevileşmiş kültür, toplumun genelinin olaylara bakışını ve değerlendirmesini de etkilemektedir. Bütün bu tespitler, İzzetbegoviç açısından büyük insanların dünyadan el etek çeken münzeviler olduğu ya da bu dünya hayatının önemsiz olduğu anlamına gelmemelidir. Bu dünya, ahlaki ilkelerin uygulanma zemini olmasıyla birlikte insanların büyük insan olmayı başarabildikleri bir dünyadır.

Yakın dönemde de pek çok insan, ilkelerinden taviz vermemiş, zulme karşı durmuş ve ölümü de göze alan mücadelelerde bulunmuşlardır. İnsanları bu dünyaya bağlayan dünyevi zevkler, dünyanın insanı için de cazip ve geçerli şeylerdi. Bu yüzden de büyüklük, şimdi sadece kitaplarda ya da anlatılan hikâyelerde kalan bir zamanlar yaşamış insanlara özgü değildir. Bu dünyada ilkeli ve onurlu bir hayatı yaşamayı tercih etmiş her insanın büyük insan olma potansiyeli vardır. Aliya İzzetbegoviç, ahlak felsefesinde Tanrı'ya kul olmaya bağlı özgürlük, sorumluluk ve ahlakın zorunlu birlikteliğine vurgu yapmıştır. Vazifenin yerine menfaatin geçtiği, sahte ahlakın sürekli olarak üretildiği korkak bir toplumda güç sahipleri de sahte büyükler ya da kahramanlar olarak kabul edileceklerdir. Halbuki insan ile Tanrı arasındaki ahlaki ilişki, menfaat ile değil; ancak vazife ile açıklanabilir. İyiliği özgür iradesiyle tercih eden ve bu tercihinden herhangi bir menfaat beklemeyen bir sorumlulukla hareket eden her insan, büyük insan olarak kabul edilebi-

lır. Tanrı tarafından kul olmaya seçilmiş varlık olan insanın beşer olmaktan insan olmaya doğru her hareketi kendi büyüklüğünden ve şerefinden kaynağını almaktadır. Ancak bu durumun tersi de varlıklar içinde sadece insana özgüdür. İzzetbegoviç için İslam'ın insan anlayışı, özünde insanın büyüklüğüne dayanmakta ve her zaman ve mekanda insandaki bu potansiyeli ortaya çıkarma amacındadır. "Mış gibi yapanlar"ın dünyasında insan olmanın büyüklüğüne erişmiş insanlar kaybetmiş görünürler, ancak asla kaybetmezler.

Kaynakça

- AKIN, Mahmut H. (2014), "Aliya İzzetbegoviç ve Savaş Ahlakı", *Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*, (Der. Mahmut H. Akın, Faruk Karaarslan), İstanbul: Pınar Yayınları, ss. 67-80.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya (2003), *Doğu ve Batı Arasında İslam*, (Çev. Salih Şaban), İstanbul: Nehir Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya (2005), *Özgürlüğe Kaçışım: Zindandan Notlar*, (Çev. Hasan Tuncay Başoğlu), İstanbul: Klasik Yayınları.
- İZZETBEGOVIÇ, Aliya (2007), *İslam Deklarasyonu ve İslami Yeniden Doğuşun Sorunları*, (Çev. Rahman Ademi), İstanbul: Fide Yayınları.
- KARAARSLAN, Faruk (2014), "Aliya İzzetbegoviç'in Ahlak ve Siyaset Anlayışı", *Özgürlük Mücadelecisi ve İslam Düşünürü Aliya İzzetbegoviç*, (Der. Mahmut H. Akın, Faruk Karaarslan), İstanbul: Pınar Yayınları, ss. 51-66.

DİNİN TÖRENSELLEŞMESİ, KUTLU DOĞUM VE NOSTALJİ

DOÇ. DR. MEHMET BİREKUL

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi
Sosyoloji Bölümü Öğretim Üyesi

mbirekul@konya.edu.tr

Ceremonization of Religion, Holy Birth Week, and Nostalgia

Abstract

Subject, Aim, and Importance: In many religions, social and congregational functions of religion such as integration, social control, and supervision, identity and creating personality, etc. are maintained through ceremonization and symbolization. In this respect, religions are embellished by the rituals that aim at keeping communities together, expressing its own value judgements, and strengthening the ties. Because rituals (but not beliefs of values) are boned actions, it may unite a social group despite the differences among the members of that group in terms of belief.

Even though Durkheim's most general theoretical frame, which is mainly related to pre-modern period, asserts that both religious and secular rituals demonstrate a celebration of common identity and community celebration, this frame for rituals is not able to explain modern period, which shows ambiguities in every aspects of life. As Peter Berger puts, the basic problem of modern religious institution is "how they survive in an atmosphere where their definitions on reality are not accepted". In relation to this, societies, which construct their own memories in modern time, experience a spiritual nostalgia in an insistent imagination.

In this presentation, holy birth week celebrations, which become a new ritual in modern World that is become meaningless by a nostalgia mechanism, will be analysed through the concepts such as religion, ritual, and nostalgia. In this respect, it is expected to detect the image of Prophet as a founder / example in terms of his place on the minds of Muslims and researches on religion.

Method: The study will be focused on to analyse Holy Birth Week, which routines as a ritual or behaviour today, in a theoretical frame and also the subject will be described by some examples from everyday life.

Conclusion and Discussion: In this study, by considering the theoretical frame, it will be discussed that most of the Holy Week ceremonies become the religious ritual of modern World and it is practised as a mental nostalgic behaviour other than re-construction of past.

Key Words: Holy Birth, Modernity, Nostalgia, Ritual, Religion

1. Giriş: Din ve Ritüel

Ritüel terimi, ister seküler isterse dini isterse her ikisini de kapsayacak

şekilde yorumlanan fiilleri tanımlamak için kullanıla gelmiştir. Ritüel örneğin, hemşireler, sporcular tarafından çalışma ortamlarında icra edilen belirli faaliyetleri, okullardaki eğitim faaliyetlerini, dini amaçlı yolculukları (hac) ve tatilleri tasvir edebilir (Collins, 2012: 121). Sosyal teoride ritüelin din ve toplumla olan ilişkisine en çok değinen sosyologlardan birisi Durkheim'dır, Durkheim üç temel bölümden oluşan "Dini Hayatın İlkel Biçimleri" isimli çalışmasının bir bölümünü ritüel konusuna ayırmıştır (Bkz: Durkheim, 2005).

Durkheim, dinlerin sadece inanç konusu olmadıklarını özellikle vurgular. Ona göre tüm dinler, düzenli olarak inananların bir araya geldikleri törensel veya ayinsel faaliyetler içerir. Bir araya getirme özelliği bulunan bu törenler ve adetler toplumsal dayanışmayı artırmakta ve güçlendirmektedir. Törenler bireyleri toplumsal yaşamın sıradan kaygılarından uzaklaştırarak ulu güçlerle ilişki kurabilecekleri bir üst dünyaya sokar. Bu ulu güçler, ilahi varlıklar ya da tanrılar, aslında kolektivitinin birey üzerindeki etkisinin bir ifadesidir.

Törenler ve ritüeller, Durkheim'ın anlayışında, grup üyelerini birleştirmek için çok önemli bir işlev görür. Bu nedenle bu tören ve ritüeller yalnızca tapınma sırasında değil, ama aynı zamanda, örneğin, doğum, evlilik ve ölüm gibi temel toplumsal değişimlerin yaşandığı çeşidi yaşam krizleri içinde de karşımıza çıkmaktadır. Tüm toplumların adetlerinin ve törenlerinin işleyişi bu gibi durumlarda gözlemlenmiştir. Durkheim insanların yaşamlarında büyük değişikliklere uymaya zorlandıklarında birleştirici törenlerin grup dayanışmasını oluşturduğunu bu gözlemlere bağlamaktadır. Cenaze törenleri, gruba ait değerlerin bireylerden çok daha uzun süre yaşadığını göstermekte ve böylece de yoksun kalmış insanların kendilerini değişen koşullara uyarlamalarının bir aracı olmaktadır. Yas tutma, duyulan kederin anlık bir ifadesi değildir, ölümden kişisel olarak etkilenmiş kişiler bundan ayrı tutulsa bile, yas tutma grupça dayatılan bir ödevdir. Durkheim, küçük geleneksel kültürlerde dinin, hayatın hemen hemen tüm yönüne nüfuz ettiğini ileri sürmüştür. Dinsel törenler hem yeni fikirler ve düşünce kategorileri yaratmakta hem de var olan değerleri yeniden doğrulamaktadır. Din sadece bir takım duygu, fikir ve etkinlikler kümesi değildir ama din, geleneksel kültürlerde bireylerin düşünme tarzını belirlemektedir (Giddens, 2012: 585).

Bir anlamda ritüel, bireyin toplum içinde nasıl hareket edeceğini göstererek ve davranışlar konusunda hazır kalıplar sunarak, hem her olayda yeni arayışlar arama zorunluluğunu kaldırır hem de duygusal bir bağ ile geçmişe bağlılığı sağlar. Böylelikle yeni nesillere de nasıl davranacakları öğretilmiş olur. Ritüel, geleneğin, formüle edilmiş inanç ve ritüellerin meydana getirdiği bileşim ile korunduğunu ileri sürer. Ritüel ve formüle edilmiş inançlar arasındaki bağlantı, aynı zamanda içerdekiler ve diğerleri ayırımını verir. Bu ayırımı sağlayan gelenekler, ritüellerle bir kimlik oluştururlar. Bireysel ya da kolektif olarak şekillenen kimlik, geçmişten elde edilenlerle, geleceğin şekillendirilmesinde süreklilik oluşturur. Bütün toplumlar, bireysel kimliği

ve daha yaygın olarak işlev gören kolektif kimliği, varlıklarının korunması ve sürdürülebilmesi için önemli bir araç olarak görürler. Bu psikolojik ilgi, ritlerle güçlü bir toplumsal duyguya dönüşür. Bu yönüyle ritüeller, yalnızca var olanları anlatan ritmik hareketler değildirler.

Daha önemlisi dile getiricilik özellikleridir. Ancak törenlerin dile getiricilik özellikleri, sadece onların belirli bir düzen içinde yapılmalarındandır. Belirli kalıplar içinde ve tekrar edilme özellikleri nedeniyle kolay kolay değişmezler veya dar sınırlar içerisinde küçük değişikliklere uğrarlar. Törenler, doğaçlama ve anlık hareketlerle şekillenmezler. Tersine belli duyguları anlatmak için oldukça bilinçli olarak uygulanan ve duyguları açığa çıkaran bir karaktere sahiptirler. Ancak duyguların açığa vurulması, törenlerin tek özelliği değildir. Törenler, aynı zamanda, etkileri tören zamanlarıyla sınırlı olmayan ve tören niteliği taşımayan diğer eylemlerden ayrılan, uygulayıcıların hayatına değer ve anlam kazandıran bir güce de sahiptirler. Belli dönemlerde yinelenen törenler, geçmişin kesintisiz devamlılığını sağladığından, geleneklerin nesilden nesile geçişi için birer vasıtadırlar. Dolayısıyla ritüel, duygusal bir kanal, yeni tecrübe ve bilgiler için bir rehber olarak görülmekte ve bir grup formasyonu geliştirdiği kabul edilmektedir. Ritüelin geçmişi günümüze, günümüzü de geleceğe bağlayan anlamı sayesinde, içinde yaşadığımız dünyayı keşfederiz. Böylece ritüeller, süreklilik hissi sağlamak suretiyle bir kimlik oluşturma aracı haline gelirler (Karaman, 2010: 229).

2. Ritüel, Nostalji ve Kutlu Doğum

Sosyolog Peter Berger'in "evsiz zihin" (homeless mind) olarak tanımladığı Modernleşme durumu (bkz. Berger vd., 2000: 13 vd.) aslında herkesi göçmen kılan bir toplumsal hareketliliğin adı olmuştur (Aktay, 1998: 13). Bu toplumsal hareketlilik bir taraftan taşradan şehirlere doğru büyük bir göç hareketini sonuçlarken diğer taraftan modernleşme ve kentleşme sarmalında dönüşüm yaşayan kırsal kesimin özellikle yerel kültüründe hızlı bir erozyonu da beraberinde getirmiştir. Farklılaşan anlam dünyaları içerisinde fonksiyonunu yitiren pek çok kültürel argüman yenilerine yerini devrederken, bugünler de geçmişin gizemli ve büyümlü enstrümanları olarak sıkça anılan birer özleme dönüşmüştür.

İlk olarak, İsviçreli Doktor Johannes Hoffer'in 1688'de yazdığı tıpla ilgili bir tezde kullanılan ve Yunanca nostos (eve dönüş) ve algia (özlem) iki kökten türetilen nostalji kelimesi önceleri uzun süre memleketlerinden uzak kalan askerlerin yakalandığı bir hastalık olarak düşünülüyordu (Boym, 2009: 26). Yine benzer bir şekilde nostaljiye başlangıçta kariyerine "sürekli kederli olma hali" ya da "isteksizlik / kayıtsızlık" olarak betimlenen çeşitli melankolik yaşam biçimlerini sergileyen keşişlerin ahlaki sorunu olarak bakılıyordu (Stauth ve Turner, 2005: 64) Modern kültürün oluşturduğu hoşnutsuzluklar ve gerilimler sebebiyle ortaya çıkan sosyal / psikolojik bir tatminsizlik duygusu olarak nostalji ise, aslında Berger'in insanı "evsiz"

bıraktığını söylediği modern kültüre karşı basit bir ev arayışı olarak karşımıza çıkmaktadır. Geçmiş oldukça yerinden eden modern kültüre bağlı gelişmeler pek çok insanda bir burukluk ve geçmişe özlem uyandırmıştır (Aydın, 2011: 318).

Zira yaşanmışlıklar; kişinin kendisini anlamlandırmasında ve diğerleriyle ortak değerler oluşturmasında kilit bir role sahiptir. Bu kilit rol nostaljinin üretimden tüketime, sanattan edebiyata, pazarlamadan reklama değin her alanda gündeme gelmesini sağlamaktadır. Örneğin tüketim toplumunun her şeyi metalaştırma işlevi, nostalji olgusunu kişisel duygularının ötesine taşıyarak onu ete kemiğe bürümüş ve pazara açmıştır. Tüketim olgusu, tüketiciler tarafından ürünlere bir anlam yükleme işlevidir. Tüketiciler, ürünlerin kendi ihtiyaçlarını karşılama özelliğine göre, onlara çeşitli anlamlar atfederler. Bu anlamlardan bir tanesi de hazcı (hedonistik) anlamdır. İnsanları bugünden alıp, geçmiş hatırlatan eşyalara ve mekanlara götüren nostaljik ürünler, haz değeri içermektedir (Altuntuğ, 2011: 267).

Bu anlamda nostaljik paradigmayı toplumbilime egemen olan bir nosyon olarak ele aldığımızda bu paradigmanın belli başlı bazı özelliklerinden söz edebiliriz. Bu özelliklerden ilki tarihin bir çöküş ve yitirme olarak görülmesidir ki, dünyanın insana yuva olduğu bir altın çağdan uzaklaşma söz konusudur. Toplumsal ilerleyişin ters yönde olduğu düşünülür; modern kurumların daha önceki ilerleme ve gelişmeden saparak gerilemeleri söz konusudur. İkinci ise bütünlüğün ve ahlaki kesinliğin yitirildiği duygusudur. Tarih, bir zamanlar toplumsal ilişkilerin ve kişisel deneyimin birliğini sağlamış olan değerlerin çöküşü olarak görülür. Bu nostaljik izlek, kapitalist endüstrileşme, kırsal cemaatlerin çöküşü, bilimsel bilginin serpilmesi ya da toplumsal yapının giderek farklılaşması ve karmaşıklaşması gibi bir takım çok yıkıcı toplumsal süreçlerin her şeyi kaplayan dinsel ve kutsal değerler kubbesini zayıflattığına vurgu yapan güçlü bir dünyevileşme kuramı içerir. Birbirleriyle rekabet eden ve çatışan değerlerden ibaret bir dünyada yaşıyor olmamızdan ötürü, bir kimsenin kendisini ahlaki bir hayat şemasına ya da toplumsal gerçekliğe dair genel bir felsefeye bağtlaması çok zordur. Örneğin Weber, bu dünyayı, modern dünyayı felsefi çerçeveler arasındaki çözüme kavuşturulamaz bir sürekli çatışmanın dünyası olarak görmesinden ötürü, çok tanrılı bir dünya olarak tanımlamıştır (Stauth ve Turner, 2005: 65-66).

Bu noktada nostalji, günümüzde birçok güçlü ideolojinin özünü oluşturan, bizi duygusal bağıllık uğruna eleştirel düşünceyi bırakmaya ayartan, ideal evi yeniden inşa etme vaadidir. Nostaljinin tehlikeli yanı, gerçek evle hayali evi birbirine karıştırma eğiliminde olmasıdır. Bu ikili yapıdan hareketle iki tür nostaljiden söz edilebilir: yeniden kurucu nostalji ve düşünsel nostalji. Yeniden kurucu nostalji, yitirilmiş evi yeniden inşa etme çabası içindedir. O nedenle, yeniden kurucu nostaljikler kendilerini gelenek ve hakikatle özdeşleştirir; komplö teorilerinden de beslenerek mutlak hakikati koruduklarına inanırlar. Düşünsel nostaljide ise yalnızca özlem, sanatçı duygularını da kışkırtan bir durum söz konusudur. Burada

özlemin bizatihi kendisi varoluş için anlamlı ve üretken bir güçtür (Boym, 2009: 16-17). Eve dönmeye duyulan bu özlem (nostalji), parçalanmış toplumları yeniden bütünlüğe ulaştırmaları sağlayacak ideolojik bir harç; modernleşmenin yersiz yurtsuzlaştırdığı insanların ve toplumların yaşamlarını anlamlandıracakları bir araç olarak görülmektedir. Bu noktada farklı nostaljik tepkiler farklı düşünsel ve sanatsal akımları etkilemiştir (Boym, 2009: 15).

Bu anlamda günümüzün önemli ritüellerinden biri haline gelen ve nostaljik vurguları barındırması anlamında da dikkat çeken bir etkinlik olarak Kutlu Doğum etkinlikleri dikkat çekmektedir. İlahiyat araştırmaları anlamında Peygamberimizin (s.a.v.) doğum gününün kutlanması Hristiyan kültürünün etkisi, İslam'ın aslının dışına çıkmış bir fiil (bid'at) bağlamlarında tartışılmışsa da bugün bizzat Diyanet İşleri Başkanlığı'nın gözetiminde bu etkinlik kutlanmaktadır. Kutlu Doğum Haftası, Prof. Dr. Süleyman Hayri Bolay'ın teklifi ile Türkiye Diyanet Vakfı tarafından 1989 yılında başlatılan, Diyanet İşleri Başkanlığı tarafından da desteklenerek sadece Türkiye'de resmiyet kazandırılarak her yıl farklı gündem ile Muhammed'in anlatılmasının amaçlandığı ve doğum gününün miladi takvime göre 20 Nisan kabul edilerek kutlandığı ifade edilen bir etkinlik haftasıdır. Etkinlik son yıllarda 14-20 Nisan tarihleri arasında yapılmaktadır. Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri 1989'da hicri takvime (Hicret olayı ile başlayan ay takvimine) göre, Mevlit Kandili'nin peşi sıra düzenlendi. Ancak 1994 yılından itibaren, diğer dini günlerin aksine miladi takvime (İsa'nın doğumunu başlangıç kabul eden güneş takvimi) göre kutlanmaya başlandı (URL 1).

Kutlu Doğum Haftası'nın bir kutlama olarak nasıl tertip edildiğini Mümtaz'er Türköne şu şekilde aktarmaktadır:

1989 yılında, doktora tezimi yazmakla meşgul olduğum zamanlardı. Türkiye Diyanet Vakfı'nda Yayın Kurulu üyesi olarak görev yapmaya başlamıştım. Kurul başkanımız Profesör Süleyman Hayri Bolay'dı. Süleyman Hayri Bolay Hocamın üzerimde hakkı çoktur. Allah sağlıklı-uzun ömürler versin. İkinci isim ise üç yıl önce aramızdan ayrılan Ayvaz Gökdemir'di. Ayvaz Bey, benim Lüleburgaz Lisesi'nden Edebiyat hocamdı. Türk milliyetçiliği yoluna, onun güçlü telkinleri ile adım attığım için hayatımda etkisi fazladır. Kurul, milliyetçi düşünce geleneğinden gelen toplam altı ilim ve fikir adamından meydana geliyordu.

'Kutlu Doğum Haftası', işe başlar başlamaz bu kurulun aldığı bir kararla ortaya çıktı. Teklif Süleyman Hayri Bey'den gelmiş, 'Kutlu Doğum' ismini de rahmetli Ayvaz Bey bulmuştu. Kararlaştırdığımız projenin temel esprisi, Peygamberimizin doğumunu, camilerin dışına taşın, modern hayatın içine giren etkinliklerle kutlamaktır. Konferanslar, sergiler, yarışmalar, tasavvuf musikisi konserleri ilk akla gelenlerdi. Bir havai fişek gösterisi bile düşünmüş, çok pahalıya mal olduğunu öğrenince vazgeçmiştik. Türkiye Diyanet Vakfı Mütevelli Heyeti

bu projeyi hemen kabul etti. O zaman genel müdür rahmetli Kemal Güran'dı. İntikali kuvvetli, dürüst, yeniliğe açık ve öngörü sahibi alim ve fazıl bir insandı.

İlerleyen yıllarda, Mevlid Kandili kış aylarına tesadüf edince, Kutlu Doğum'u sabitlemeye karar verdik. Miladî takvime göre nisan ayında bu hafta, Diyanet'in önyak olmasıyla "Kutlu Doğum Haftası" olarak ilan edildi. Başlarda epeyce itiraz geldi. Bidat olarak görüldü. Ama, sanıyorum toplumdan aldığı canlı karşılıklarla yerleşti ve genel kabul gördü. Ne kadar hayırlı bir bidat olduğu zaman içinde ortaya çıktı. Bugün, modern hayatın her alanına giren zengin kutlamaları takip ederken o kararın verildiği gün orada bulunmaktan dolayı gurur duyuyorum. Diyanet İşleri Başkanlığı, çok orijinal kutlama vesileleri buluyor. Kutlu Doğum geleneği artık bütünüyle kültürümüzün bir parçası haline geldi (URL 2).

Buradan da anlaşıldığı gibi Kutlu Doğum Haftalarının oluşum sürecinde Hz. Peygamberin (s.a.v.) anılma etkinliğinin cami dışına çıkarılması niyeti ön planda iken bu etkinliklerin niteliğinin ise modern hayatın içine giren etkinlikler olarak tasarlandığı dikkat çekmektedir. Bu anlamda bazı kutlama etkinlikleri ritüelin nostaljik vurgusu anlamında önemli işaretler barındırmaktadır. Bunlar içerisinde bir örnek olarak 2013 yılında Konya'da düzenlenen ve Mekke'de bir sokak havası verilmek üzere dekore edilen programda salona 30 ton kum taşınmış ve hem nostaljik hem de manevi bir iklim havası oluşturulmuştur. Konya'da gerçekleştirilen Kutlu Doğum Haftası etkinliği medyada şu şekilde betimlenmektedir.

Konya'da kutlu doğum coşkusu... Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (S.A.V.) doğumunun 1443. yıl dönümünün kutlandığı etkinlikte Konyalılar unutulmaz bir gece yaşadı. Katılımların yoğun olduğu gecede Konyalılar asr-ı saadet iklimi yaşarken, kutlu doğum coşkusu salona sığmadı. Programa katılanlara güller eşliğinde özel tasarımımlı "Kırk Hadis" hediye edildi. Gecenin manevi iklimine uygun olarak Mekke sokağı ve temsili Mekke evi kuruldu.

Kutlu Doğum programı , Mehmet Emin Karataş'ın Kur-an'ı Kerim tilaveti ile başladı. Gecede Sanatçı Hüseyin Goncagül'ün Peygamberimizin hayatını anlattığı gösterisi izleyicilerden tam not aldı. Sanatçı Dursun Ali Erzincanlı da "Mekke'nin Fethi", "Bedrin Arslanları" ve "Kırk Yaşındasın" şiirleriyle gönüllere seslendi.

Böyle özel bir organizasyonun içinde bulunmaktan dolayı büyük mutluluk yaşadığını dile getiren Dursun Ali Erzincanlı, " Hüseyin Goncagül Abimizin ifade ettiği gibi burası Mekke. Hayalen de olsa, takliden de olsa, çocuksu bir eda olarak kabul edilse de burası Mekke. Biz bu gece buraya uğrayacak meleklere kutsal topraklarda olduklarını, en azından olduğumuzu hissettirmek adına ya da o gün olsaydı Resül-u Ekrem Efendimizi (s.a.v.) anardık ve Allah-u Teala bizi görür, Rasülünü görürdü, bunu ifade etme adına, adeta bir saf belirleme adına

kendi bulunduğumuz yeri kutsal toprakların bir şubesi gibi görme düşüncesi ile çok güzel düşünülmüş bir sahne oluşturulmuş. Kendimi çok farklı bir ortamda hissettim. Program için emeği geçen herkese teşekkür ediyorum” dedi (URL 3).

Pek çok örnekle çoğaltılabilecek olan bu etkinliklerin modern dünyanın kendi ilkeleri ile toplumsal bellek arasına koyduğu sınırların aşılmasında ürettiği bir refleks olarak düşünsel nostaljinin izlerinin görülmesi mümkündür. Bu anlamda modernite geçmişe olan atfı düşünsel bir nostalji üzerinden üreterek geçmişe nasıl dönüş yapılacağını da belirlemektedir. Pek çok ritüel üzerinde etkili olan bu durum Kutlu Doğum Haftası etkinlikleri üzerinde de etkisini hissettirmektedir.

3. Sonuç ve Tartışma

Görüldüğü gibi geçmişten günümüze tüm dinler dini birliklerini ve dinamizmlerini sağlamak amacıyla belli ritüeller gerçekleştirmişlerdir. Bu ritüellerde dikkat çeken en önemli noktalardan birisi de ritüellerin o dini birliğin köklerine, geçmişine yapmış olduğu atıftır. Bu atıf dini hareketi geçmişe ile buluştururken, bugününü de imar etme özelliği gösterir. Bu anlamda geleneksel toplumlardaki ritüellerin yapmış olduğu atıfla modern toplumların yapmış olduğu atıf arasında önemli farklılıklar dikkat çekmektedir. Bu bildiri geleneksel toplumlardaki nostaljik tavrın kurucu bir atıf iken modern toplumların nostaljik tavrının geçmişe kurmaktan çok geçmişin hayalini yaşamak olan nostaljik bir tavır olduğunu iddia etmektedir.

Bu anlamda son yıllarda dikkat çeken önemli bir ritüel olarak Kutlu Doğum Haftalarının yapmış olduğu nostaljik atıfların belli haftalara sıkıştırılmış, dinin temel ilkelerini ve dinin taşıyıcısı olan Hz. Peygamberin (s.a.v.) bugünkü misyonu üzerinde fazla durmayan, düşünsel, duygusal ve hayali bir nostalji oluşturmaya yönelik olduğunu söylememiz mümkündür. Elbette iyi niyetlerle gerçekleştirilen bu etkinlikler modern dünyanın pek çok ritüeli ile benzeşmesi noktasında dikkat çekmektedir.

4. Kaynakça

- Aktay, Y. (1998). “Kültürel Sahihlik Söylemleri ve Modernlik” *Tezkiye*, S. 14-15, 13-42.
- Altuntuğ, A. (2011). “Değerlere Hitap Eden Pazarlamanın Nostalji Boyutu” *Organizasyon ve Yönetim Bilimleri Dergisi*, C.3, S.2, 265-273.
- Aydın, M. (2011). *Güncel Kültürde Temel Kavramlar*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Berger, P.L., Berger B., Kellner, H. (2000). *Modernleşme ve Bilinç*, Çev: Cevdet Cerit, İstanbul: Pınar Yayınları.

Boym, S. (2009). *Nostaljinin Geleceği*, Çev: Ferit Burak Aydar, İstanbul: Metis Yayınları.

Emile Durkheim, E. (2005). *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, Çev: Fuat Aydın, İstanbul, Ataç Yayınları.

Giddens, A. (2012). *Sosyoloji*, Çev: Eren Rızvanoğlu ve Mehmet Ali San, Ankara, Kırmızı Yayınları.

Karaman, K. (2010). "*Ritüellerin Toplumsal Etkileri*", SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Sayı:21, ss.227-236.

Peter Collins, P. (2012) "*Din ve Ritüel Çok Yönlü Bir Yaklaşım*", Çev: Ali İsra Güngör, *Din Sosyolojisi Çağdaş Gelişmeler*, Derleyen: Peter B. Clarke, Çeviri Editörü: İhsan Çapçioğlu, Ankara, İmge Yayınları, ss. 121-147.

Stauuth, G. ve Turner, B. S. (2005). *Nietzsche'nin Dansı*, Çev: Mehmet Küçük, İstanbul: Bilim ve Sanat Yayınları.

URL 1 Wikipedia,
https://tr.wikipedia.org/wiki/Kutlu_Do%C4%9Fum_Haftas%C4%B1
Erişim Tarihi: 26. 04. 2016

URL 2
<http://www.dunyabulteni.net/?aType=yazarHaber&ArticleID=18552>,
Erişim Tarihi: 22. 04. 2016

URL 3 http://www.yenikonya.com.tr/haber-9251_konyada_kutlu_dogum_coskusu.html, Erişim Tarihi: 15. 04. 2016

**MAZI, HAL VE İSTIKBAL SÜREKLİLİĞİNDE
MEHMET ÂKİF ERSOY’U TORUNU İÇİN YAZDIĞI ŞİIRDEN
ANLAMAK**

YRD. DOÇ. DR. MURAT AK

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Türk İslam Edebiyatı Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

muratak@konya.edu.tr

**Continuity of Past, Present and Future:
Understanding Mehmet Âkif Ersoy from His Poem Written For His
Grandson**

Mehmet Âkif, the author of the Turkish national anthem, lived between 20 December 1873 and 27 December 1936. This period (1873-1936) is the history of a struggle for a nation and the transition from Ottoman Empire to Republic of Turkey. Mehmet Âkif is also a political figure who devoted his life to the national struggle. He and all his family spent their lives facing many troubles during this period.

Mehmet Âkif is the author of Safahat, a monumental work that consist of seven different books and is combined into one book after his death. All poems in Safahat should be understood as an expression of Ottoman social, political and economic experience. Mehmet Âkif, also the writer of Turkish national anthem, participated in this experience not only as an intellectual witness but also as an effective political actor. It is almost impossible to see any private information or personal emotions about his private life in his poems. However, he wrote a child poem for his grandson Ferdâ and sent this poem to her from Cairo with a special photo. This short child poem is an important anecdote that gives some information about Mehmet Âkif’s private life. Although at first glance it seems like a poem regarding his private life, even this short poem is an important text since it shows Mehmet Âkif’s hopes about the future of Ottomans Empire in a time when he lives in Cairo. Mehmet Âkif choose the name Ferdâ, meaning “future”, for his grandson and with this child poem his pessimism has changed to hopefulness. He also used a sensitive language in his text.

In this paper, we will try to understand Mehmet Âkif in the light of the concept continuity, which we think is a key concept to understand his thoughts. His short child poem that he wrote for his grandson Ferdâ, will be the starting point in this paper.

Keywords: Mehmet Âkif, Continuity, Past, Present, Future

Giriş

İçinde yaşadığımız âlemde olan ya da olacak olan her şey, mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde vücut bulur. Bu süreklilik içinde tarihi yazmak, maziye istikbale taşımak ya da geçmiş nesilleri gelecek nesillere anlatmaktır. Tarihi yazarken içinde bulunduğumuz “hal” “mazi” ile “istikbal” arasında bir köprü olup, bu köprü istikbaldeki nesillerin maziye intikalini ve bu suretle kendilerine daha sağlıklı bir yön çizme kabiliyeti edinmelerini sağlayacaktır.

Türk istiklal mücadelesinin en önemli aktörlerinden biri olan Mehmet Âkif Ersoy 20 Aralık 1873 ve 27 Aralık 1936 tarihleri arasında yaşamıştır. İstiklal marşı şairinin yaşadığı bu tarih aralığı Devlet-i Al-i Osman’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne bir milletin var oluş mücadelesinin tarihidir. Bu; siyâsî, ictimâî ve iktisâdî buhranlarla, reformlarla, isyanlarla, savaşlarla, bir o kadar da zaferlerle dolu bir tarihtir. İstiklal marşı şairi Mehmet Âkif Ersoy, yaşadığı dönemde Devlet-i Al-i Osman’dan Türkiye Cumhuriyeti’ne bütün bu mücadeleye sadece tanıklık etmemiş, bizzat döneminin siyâsî ve ictimâî olaylarını şekillendiren önemli aktörlerden biri olarak bu mücadele içinde yer almıştır. Mehmet Âkif, bütün hayatını tebaası olduğu devletin var olma mücadelesine adanmış, bu mücadele içinde kendisi ve ailesi birçok sıkıntı yaşamıştır.

Osmanlı’nın siyâsî, ictimâî ve iktisâdî meselelerle mücadele ettiği dönemde önemli siyasal bir aktör olan şairin kaleme aldığı yazılarında ve telif ettiği şiirlerinde ailesine, özel hayatına ve kendine ilişkin ifadelerle sık karşılaşmayız. Bu durum Mehmet Âkif’in bir münevver olarak mesaisini devletin ve milletin bekası için sarf eden bir şahsiyet olmasından ötürüdür. Şair gerek müderrisliği ve milletvekilliği gerekse ifa ettiği diğer birçok devlet görevinde döneminin bir mücadele figürü olmuş, kişisel menfaatlerden ziyade fedakârlıklar üzerinden hayatını sürdürmüştür. Şairin yaşadığı dönemdeki en büyük dileği tebaası bulunduğu Devlet-i Al-i Osman’ın içinde bulunduğu siyâsî, ictimâî ve iktisadi meselelere çözüm üretmek ve devletin bekasını sağlamaktır.

Bu tebliğde işaret etmeye çalışacağımız ana husus, bir münevver olarak Mehmet Âkif’in mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde anlaşılması gerektiğidir. Bu süreklilik içinde Mehmet Âkif, hayatı boyunca yaşadığı bütün sıkıntılarla birlikte Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir köprü karakter olmuştur. Telif ettiği eserlerin önemli bir kısmı da mazi ile istikbali birleştirmeye çalışan köprü metinler olarak anlaşılmalıdır.

Tebliğdeki çıkış noktamız şairin aile içi yazışmalarından çıkan küçük bir fotoğraf ve fotoğrafın arkasında yer alan notudur. Bu fotoğraf, Mehmet Âkif’in 1929 senesinde Mısır’da ikamet ederken henüz göremediği torunu Ferdâ’ya gönderdiği fotoğraf ve bahse konu olan not ise bu fotoğrafın arkasında yer alan, şairin torunu için kaleme aldığı çocuk şiiridir.

İstiklal Marşı Şairinin Torunu İçin Yazdığı Şiir

Mehmet Âkif 1929 senesinde Mısır’da ikamet ederken henüz görmediği torunu Ferdâ’ya, büyük oğlu Emin Bey’le birlikte yer aldığı bir fotoğraf karesi göndermiş, bu fotoğraf karesinin arkasına da torunu için kaleme

aldığı bir şiiri not etmiştir. Şairin, torunu Ferdâ için kaleme aldığı bu küçük metin aynı zamanda şaire ait ilk ve tek çocuk şiiridir. Bu çocuk şiiri, şairin kızı Suad Hanım'ın bir ricası üzerine kaleme alınmıştır. Suad Hanım, Mehmet Âkif'ten torunu Ferdâ için bir şiir yazmasını istemiştir. Meşguliyetinin başından aşkın olduğunu dile getiren şair, bu meşguliyetler olmasa torunu Ferdâ Hanım için oturup uzun boylu bir şiir yazacağını söylemiş, ilgili şiiri kaleme almış ve şiiri oğlu Emin Bey'le birlikte yer aldığı fotoğraf karesinin arkasına not ederek göndermiştir.



Mehmet Âkif'in 1929 senesinde torunu Ferdâ'ya gönderdiği fotoğraf ve fotoğrafın arkasında yer alan şiiri. Mehmet Âkif büyük oğlu Emin Bey'le birlikte dir. Fotoğrafın sol yanında Âkif'in "ani'l-gıyâb tanıdığım Ferdâ Hatun'a" ifadesi, sağ yanında ise Emin Bey'in "pek sevgili Suad ablama, kardeşiniz" ifadesi yer alır.

Fotoğraf Mehmet Âkif tarafından kızı Suad Hanım'a ya da damadı Ahmet Bey'e değil bizzat torununa Ferdâ'ya hediye edilmiştir. Fotoğraf karesinin şair tarafından küçük torununa hediye olarak gönderilmesi şairin kızına olan bir kırgınlığının sonucudur. Mehmet Âkif, kızı Suad hanımdan

uzun süre haber alamadığı için kendisine içerlemiş, gönderdiği mektupta hal hatır sormakla birlikte kızına bu serzenişini dile getirmiştir. Şair mektubuyla birlikte gönderdiği fotoğraf karesini kızına olan kırgınlığından dolayı torunu Ferdâ'ya hediye ettiğini dile getirir. Mehmet Âkif'in mektubunda bu kırgınlığı dile getirirken sarf ettiği ifadeler şöyledir:

Suâd,

Mektubunuz çok geciktiği için annen alabildiğine sinirlenmişti. Kaç kereler bu hususda ricada bulunmuştum, aman üç beş satırlık afiyet haberlerinizi bir an evvel yollayın demiştim. Nedense bir iki mektubdan sonra ihmâle başlıyorsunuz. Cezâ olarak ben de bu sefer cevabımı hayli te'hîr ediyorum ve gayet kısa yazıyorum. İkinci bir cezâ olarak resmimi ne sana hediye ediyorum ne de Ahmed'e! Ferdâ Kadın'a yolluyorum... (Argon, 2015, s. 97-98)

Şairin torunu Ferdâ için kaleme aldığı, uzun bir süre hiç kimsenin bilmediği şiiri yakın bir zamana kadar herhangi bir yerde neşredilmemiştir. Şairin özel hayatına ilişkin belgeler arasında kalan metni M. Selim Gökçe; 2008 senesinde *Türk Edebiyatı dergisinde*, (Gökçe, 2008, s. 22-24) Ömer Hakan Özalp; 2011 senesinde Mehmet Âkif'in gurbette iken yazdığı mektupları neşrettiği *Firâklı Nâmeler*'de, (Ersoy, 2011, s. 53) Fatih Bayhan, 2015 senesinde şairin torunları Ferdâ Hanım ve Selma Hanım'la yaptığı röportajlarla şekillenen *Dedem Mehmet Âkif*'te (Argon, 2015, s. 101) neşretmişlerdir. Mehmet Âkif'e ait olan ve yakın zamana kadar bilinmeyen bu küçük metin özellikle ilk neşri sonrasında oldukça dikkat çekmiş, sanal ortamda ve gazetelerde metne yer verilmiştir. Bununla birlikte neşirlerde metnin yorumuna ilişkin yeterli bir değerlendirme yapılmamıştır. Mehmet Âkif, torunu Ferdâ Hanım için yazdığı bu şiirde bir dede şefkatiyle oldukça naif bir dil kullanır. Şairin oldukça naif bir dil kullandığı ilk ve tek çocuk şiirini burada aktarıyoruz:

Ferdâ Kadın'a

Ferdâ kadın! Ferdâ Kadın!

Ben görmeden sevdim seni!

Sen galiba, gördün beni,

Pek ihtiyar, hoşlanmadın!

*Ferdâ kadın! Ferdâ Kadın!
Ey yavrumun ilk yavrusu!
Pek tatlı şeysin doğrusu,
Lâkin neden çirkin adın?*

*Yok yok, adın cidden güzel!
Dünyada her şeyden güzel;
Aydan güzel gündün güzel;
Ay, gün nedir? Senden güzel;
Hatta derim: Benden güzel!*

Zirâ, “yarın”, “dün”den güzel!

Deden, Mehmed Âkif

Burada şiir metnini yorumlamadan önce ilk elde söylenmesi gereken Ferdâ isminin torununa dedesi Mehmet Âkif tarafından konulmuş olmasıdır. Kızı Suad Hanım, Mehmet Âkif'ten torununa isim koymasını istemiş, Âkif bir karta torunu için düşünebilecekleri iki isim yazmıştır: Ferdâ ve Selmâ.¹ Suad Hanım da babasının isteği üzerine kızına Ferdâ ismini uygun görmüştür. (Argon, 2015, s. 13)

Mehmet Âkif'in kaleme aldığı şiirin hem muhatabı hem de muhtevası olan “Ferdâ”, şairin ilk torunudur. Âkif ilk ve tek çocuk şiirini kaleme alırken torununu henüz görmemiştir. Kendisini gıyaben bilmektedir. Şairin torunu için seçtiği Ferdâ ismi Farsça kökenli kelime bir olup “yarın” anlamına gelmektedir.

Şiir metni teknik açıdan aruzun *müstefilün müstefilün* kalıbına uyduğu gibi, 4+4 şeklindeki 8'li hece veznine de uymaktadır. Osmanlı'da teşekkül eden divan edebiyatının vezninin aruz olduğu sonraki dönemlerde ise ulus devlet politikalarıyla birlikte hece vezninin tekrar gündeme geldiği bilinen bir husustur. Dil, uslûb ve muhteva açısından oldukça modern bir biçimde kaleme alınan metin, hem aruz hem de hece ölçüsü gözetilerek kaleme alınmıştır. Metin hem gelenekten hem de modern olandan izler barındırır. Bu durum, istiklal marşı şairini mazi, hal ve istikbal sürekliliğinde değerlendirmek için ayrıca imkân sağlar. Zira Mehmet Âkif, bir yönüyle

¹ Selmâ, Âkif'in yakalandığı hastalıktan kurtulamayarak dört yaşında vefat eden hemşirezadesinin ismidir.

Osmanlı'nın mazisi iken bir yönüyle de Osmanlı'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne, Osmanlı coğrafyasındaki değişimin önemli yüzlerinden biri olmuştur.

Zira "Yarın" "Dünden" Güzel

Yarın anlamına gelen "Ferdâ" ismi şairin bilinçli bir tercihidir. Torunu Ferdâ hanım şair için "yarın" olup, şairin istikbaldeki umudu olmuştur. Şairin *Ferdâ kadın! Ferdâ kadın!* hitabıyla başlayan şiiri *Ben görmeden sevdim seni! / Sen galiba, gördün beni, / Pek ihtiyar, hoşlanmadın!* dizeleriyle devam eder. Bu ifadelerde Âkif şiirini kaleme aldığı torununu henüz görmediğini beyan etmektedir. Şairin şiirini kaleme aldığı sırada torununu henüz görmediğini, gönderdiği fotoğraf karesinin sol altında yer alan "*ani'l-giyâb tanıdığım Ferdâ Hatun'a*" ifadesinden de öğreniyoruz.

Mehmet Âkif şiirin devamında *Ey yavrumun ilk yavrusu* diye hitap ettiği torununa önce *Pek tatlı şeysin doğrusu* diyerek iltifat etmiş, hemen ardından da *Lâkin neden çirkin adın?* dizesiyle bir anda o iltifatının yerini başka duygulara bırakmıştır. Şairin torununa ismini bizzat kendisinin koyduğunu bilmekteyiz. O halde burada şairin *Lâkin neden çirkin adın?* ifadesindeki kastı istikbale ilişkin karamsarlığını ve tedirginliğini dile getirmek olsa gerektir. Bununla birlikte, şiirin bu dizesinde aldığımız karamsarlık duygusu peşi sıra gelen dizelerde yerini umuda bırakır. Şiirin devamındaki *Yok yok, adın cidden güzel, / Dünyada her şeyden güzel / Aydan güzel günden güzel / Ay, gün nedir? Senden güzel / Hatta derim: Benden güzel, / Zira, "yarın", "dün"den güzel* ifadelerinden şairdeki karamsarlık ve tedirginliğin yerini umudun aldığını görürüz. Mehmet Âkif oldukça naif bir dede dili ve duyarlılığıyla karamsarlığı ve tedirginliği, istikbale olan inancıyla büyük bir umuda tebdil etmiştir. Bu şekilde ilk başta karamsarlık izlenimi veren elimizdeki metin bir bütün olarak ele alındığında bir anda umut dolu bir metin olarak karşımıza çıkar. Şair birbirine zıt duygulardan faydalanmış, metin içinde önce karamsar ve tedirgin görünmüş, şiirin sonundaki *Zira, "yarın", "dün"den güzel!* şeklindeki ifadeyle umudunu daha da vurgulu bir şekilde ortaya koymuştur.

Şiirin yorumunda önemle üzerinde durulması gereken bir diğer husus Mehmet Âkif'in şiirini bitirirken bahsini ettiği "dün" ifadesindeki kastının kendisi olduğudur. "Dün" şiirin ilk bölümünde şairin torununa *Pek ihtiyar, hoşlanmadın!* şeklindeki hitabıyla seslendiği, ömrünün sonlarına yaklaşmış ihtiyar Mehmet Âkif olsa gerektir. Şair bu şekilde kendisini "mazi" ile özdeşleştirmiştir. Kendisini "mazi" ile özdeşleştiren şairin ismiyle müsemma torunu *Ferdâ Kadın* ise istikbaldir, yani Osmanlı'nın âtisidir. Mehmet Âkif'in *Zirâ "yarın" "dün"den güzel* diyerek şiirini nihayetlendirmesi tebaası olduğu devletin ve coğrafyanın yarınına olan umudunu göstermesi açısından önemlidir. Bu minval üzere istiklal marşı şairi Âkif'in torunu Ferdâ için kaleme aldığı şiir "mazi" ve "istikbal" ekseninde anlaşılması gereken bir metindir. Mazi ve istikbal arasındaki hal ise yaşanan süreçtir. Haddizatında Âkif'in sadece torunu için kaleme aldığı bu şiiri değil bütün şiirleri mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde anlaşılması gereken metinlerdir.

Tespit, Uyarı, Teklif ve Umut Arasında *Ferdâ Kadın*

Mehmet Âkif'in şiirlerindeki tematik yapıyı "tespit", "uyarı", "teklif ve umut" başlıkları altında göstermek mümkündür. (Çam, 2011, s.19) Şairin telif ettiği şiirlerin bir kısmı, yaşadığı dönemdeki yoksunluğun, yoksulluğun, cahilliğin, tembelliğin vb. ictimâî arızaların tespitini ifade eder. Mehmet Âkif'i bu yönüyle sosyal gerçekçi bir şair olarak anlamak gerekir. Onun sosyal gerçekçi bir tavır içinde olması yaşadığı dönemde Devlet-i Al-i Osman'ın içinde bulunduğu siyasî, ictimâî ve iktisâdî meselelerle açıklanabilir. Şair bu gerçekçi tavrının sebebini *Gül devrini bilseydim onun, bülbül olurdum* diyerek bizzat kendisi dile getirmiştir. 1935 yılı Ağustos ayında Antakya'da Asi Nehri kıyısında gençlerle dolaşan Mehmet Âkif, gençlerin "Antakya'ya nasıl buldunuz?" sorusuna "Havada bir ağırlık var." diyerek cevap vermiş ve aşağıdaki kıtayı eklemiştir:

Viranelerin yaşçısı baykuşlara döndüm,
Gördüm de hazanında bu cennet gibi yurdu.
Gül devrini bilseydim onun, bülbül olurdum;
Ya Rab, beni evvel getireydin ne olurdu?²

Şair için Devlet-i Al-i Osman'ın içinde bulunduğu siyâsî, ictimâî ve iktisâdî ahval hayallerle uğraşamayacak kadar sıkıntılı, gerçekçi bir tavır geliştirilmesi gereken bir durumdur. Mehmet Akif *Süleymaniye Kürsüsünde* başlığı altındaki mısralarında kendi gerçekçi tavrını açıkça şu şekilde belirtir³:

Hayır, hayal ile yoktur benim alışverişim,
İnan ki her ne demişsem, görüp de söylemişim.
Şudur cihanda benim en beğendiğim meslek;
Sözüm odun gibi olsun hakikat olsun tek!

(İki Arkadaş Fâtih Yolun-

da, s. 204)

Mehmet Akif'in *Safahat'*ının ilk iki kitabı olan *Safahat* (1911) ve *Süleymaniye Kürsüsünde* (1912) kitapları şairin gerçekçi tavrının bir neticesi olan sosyal sorunların tespitiyle doludur. Şair bu iki kitaptaki şiirlerinin hemen hepsinde sosyal olayların gerçekçi bir tasvirini sunar. Toplumsal

² Mehmet Âkif'e ait bu kıta şairin *Safahat'*ı dışındaki şiirlerindedir. Şair bu kıtayı Antakya'nın o sırada Fransız işgalinde olmasından müteessir olarak söylemiştir.

³ Tebliğ içindeki *Safahat'*tan yapılan alıntılarda şu baskı kullanılmıştır: Ersoy, Mehmet Âkif, (2011), *Safahat*, M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

olaylar karşısındaki sorumluluk bilinci ve samimi üslubu Mehmet Akif'in dikkat çekici hasletlerindedir.

Mehmet Akif'in şiirlerin bir kısmı ise şairin tespit ettiği sosyal sorunların ve arızaların milleti sürükleyeceği felaket konusundaki uyarılarının ifadesidir. Bu uyarılar milleti çözülmekten korumaya; mazi, hal ve istikbal sürekliliğini devam ettirmeye yönelik ikazlardır. Bu ikazlara *Safahat*'tan birçok delil getirilebilir olmakla birlikte burada şairin *Atiyi Karanlık Görerek Azmi Bırakmak* isimli şiirinin girişinden bir bölümü aktarmakla yetiniyoruz:

Âtiyi karanlık görerek azmi bırakmak...
Alçak bir ölüm varsa, eminim, budur ancak.
Dünyâda inanmam, hani görsem de gözümle.
İmânı olan kimse gebermez bu ölümle:
Ey dipdiri meyyit, 'İki el bir baş içindir.'
Davransana... Eller de senin, baş da senindir!
His yok, hareket yok, acı yok... Leş mi kesildin?
Hayret veriyorsun bana... Sen böyle değildin.
Kurtulmaya azmin neye bilmem ki süreksiz?
Kendin mi senin, yoksa ümidin mi yüreksiz?
Âtiyi karanlık görüvermekle apıştın?
Esbâbı elinden atarak ye'se yapıştın!
Karşında ziyâ yoksa, sağından, ya solundan
Tek bir ışık olsun buluver... Kalma yolundan.
Âlemde ziyâ kalmasa, halk etmelisin, halk!
Ey elleri böğründe yatan, şaşkın adam, kalk!

...

(Hakkın Sesleri, s. 185-186)

Şaire ait diğer bir kısım şiir siyâsî, ictimâî ve iktisâdî sorunların çözümüne ilişkin tekliflerini içerir. Çözüm tekliflerinde Mehmet Akif'in kendine özgü İslamcılığı belirgin bir hale gelir. Metafizik gerilimlerinde ve çıkış yolları ararken şairin sürekli Kur'ân'a sığındığı ve ilahi hitap eksenli bir çözüme yöneldiği açıkça görülür. Haddizatında *Safahat*'ta yer alan şiirlerin önemli bir kısmının bir ayet-i kerimeden ilhamla telif edilmiş şiirler olması da bunun açık göstergesidir. Mehmet Akif'in *Safahat*'ta birçok ayete telmihte bulunduğu görülmekle birlikte, şairin *Leyse li'l-insâni illâ mâ-se'â* (Necm, 53/39) ayet-i kerimesini iki kez tam iktibasla zikretmesi manidardır. Ayet-i kerimenin meâli "*Bilsin ki, insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.*" şeklindedir. Bu tercih, devletin ve milletin sıkıntılı zamanlarında sorumluluk alan ve bütün milleti de sorumluluk almaya davet eden şairin kendi iradesini ve milletin iradesini ortaya koyma çabası olarak anlaşılabilir.

Mehmet Akif'in şiirlerindeki tematik yapıda teklifi ihtiva eden şiirleri, devletin ve milletin istikbaline ilişkin umudun öne çıktığı şiirler izler. Bu şiirler çoğu zaman *Ferdâ Kadın* örneğinde olduğu gibi bir kaygı ve tedirginliği barındırsa da umut nihai bir tavır olarak karşımıza çıkar. Şairin devletin ve milletin istikbaline olan inancının, tedirginliğinin ve karamsarlığı-

nın önüne geçtiği görülür.

Bu tebliğin çıkış noktası olan, Mehmet Akif'in *Ferdâ Kadın'a* hitabıyla başlayarak torunu için yazdığı küçük çocuk şiiri de tematik açıdan şairin umudunu ifade ettiği metinleri arasında ele almak mümkündür. Özel hayata ilişkin küçük bir anekdot olan bu metin doğrudan şairin devletin ve milletin istikbaline ilişkin tasavvurunu ifade eder. Şair bu istikbal tasavvurunu torunu üzerinden dile getirmiştir. Bu şekilde, hayatını tebaası olduğu devletin bekasına adanmış istiklal marşı şairi Mehmet Âkif'in, torunu için yazdığı küçücük şiiri bile devletin ve milletin istikbaline olan inancını ve umudunu dile getirmenin bir aracı haline getirdiği görülür.

Mazi, Hal ve İstikbal Sürekliliğinde *Safahat*

Tebliğde daha önce de vurgulandığı üzere Mehmet Âkif'in yaşadığı 1873-1936 seneleri arası Devlet-i Al-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne bir devletin ve bu devletin tebaası olan milletin ayakta kalma mücadelesinin tarihidir. Âkif'in bütün ömrü de bu mücadeleye adanmıştır. Şairin şiirlerini bir araya getiren *Safahat*, mücadele senelerinde şair tarafından kaleme alınan şiirlerin bir araya getirildiği, yedi kitaptan müteşekkil eserdir.⁴ Mehmet Âkif *Safahat*'ta başta Osmanlı coğrafyası olmak üzere 20. asırda İslam dünyasının içinden geçtiği siyasî, ictimâî ve iktisâdî buhranları kendi üslûbuyla şiir şeklinde dile getirmiş, kendi dünya görüşü doğrultusunda da bu meselelere çözümler üretmeye çalışmıştır.

Şairin *Safahat*'ı her şeyden evvel ismi ile müsemma bir kitaptır. Zira "*Safahat*" süreçler, safhalar anlamına gelir. Kitabın ismi de olan bu ifade, şairin yaşadığı dönemde Devlet-i Al-i Osman'dan Türkiye Cumhuriyeti'ne içinden geçilen merhalelere ve süreçlere işaret eder. Bu suretle eserin bütün konusu da kendiliğinden Devlet-i Al-i Osman'ın mazisi, hali ve istikbali olmuştur. Bu durum, Mehmet Âkif'i doğru bir şekilde anlamının ancak mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde mümkün olacağını gösterir.

Mehmet Âkif'in verdiği mücadele zikredilen süreklilik içinde maziyi istikbale bağlayarak devletin bekasını sağlamanın mücadelesi olarak tavsif edilebilir. Şair mazi ile istikbal arasında bir köprü olmaya çalışmıştır. Bununla birlikte Mehmet Âkif verdiği mücadele sırasında bir kesim tarafından mürtecî olmakla ve mazîde kalmakla suçlanmıştır. Onu mürtecî olmakla ve mazîde kalmakla suçlayanlar için Mehmet Âkif, her şeyiyle eskide kalmış, eserleri de kendisi gibi köhne bir adamdır. O, artık sözüne itibar olunmayacak, varlığının her zerresi eskide kalmış emekli olması gereken bir şairdir. Bu köhnemiş adam eskimiş sözleri vezinle ifade edip şiir yazdığını zanneder.

⁴ Şairin hayatında yedi kitap şeklinde neşrettiği *Safahat*, aslında bu yedi kitaptan ilkinin adıdır. Mehmet Âkif'in vefatından sonra *Safahat* başlığıyla şairin damadı olan Ömer Rıza Doğrul tarafından bir araya getirilmiş ve Latin harfleri ile ilk defa 1943 basılmıştır. Bk. Ersoy, Mehmet Âkif, (1943), *Safahat*, Haz. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılâb Kitabevi. Mehmet Âkif'e ait bütün eserlerin tam bir listesi için bk. M. Orhan Okay, M. Ertuğrul Düzdağ, (2003), "Mehmet Âkif Ersoy", *DİA*, XXVIII, Ankara, s. 437-439.

Sakalı, bıyığı ve her haliyle yaşadığı asra sığmayacak bir köhneliktir. Kendisini ait hissettiği medeniyetin zamanı taksim ederken kullandığı Hicrî ve Kamerî ay isimlerini ezbere bilir. Oysa 20. asırda bütün bunların hükmü geçmiştir. Mehmet Âkif, *Safahat*'ında kendisini mürtecî olmakla suçlayanların bu söylemlerini biraz ironik ama oldukça içli bir dargınlıkla aşağıdaki şekilde nazma çekmiştir:

...
Mevzun düşürür saçmayı bir saçma adam var,
Manzûm sayıklar gibi manzûme sayıklar,
Zannım mütekâid şuarâdan olacak ki:
Hiçbir yenilik yok, herifin her şeyi eski.
Hâlâ ne sakaldan geçebilmiş, ne bıyıktan;
Âsârı da memnun görünür köhne kılıktan.
Hicrî, kamerî ayları ezber sayar amma,
Yirminci asır zihnine sığmaz ne muamma!
Ma'mûre-i dünyâyı dolaştıysa da, yer yer,
Son son, "Hadi sen, kumda biraz oyna!" demişler.

(Bir Arıza, s. 453)

Şair Osmanlı'nın son döneminde gerçekten bütün varlığıyla mazîde kalmış bir diğer kesim tarafından da mazîyi hiçe sayan bir yenilikçi addedilmiştir. Mehmet Âkif'in siyasî ve ictimâî birçok hususu değiştirmek istediği ve bunu açıkça dile getirdiği doğrudur. Hatta şair yer yer *Safahat*'ında modernist bir tavır içinde de görünür.

İşaret edilen hususlarla birlikte Mehmet Âkif için tarih, mazî ile avunmanın ya da içinde bulunulan halin gerçekleriyle yüzleşmekten kaçınmanın bir sığınağı değildir. Mazî, Âkif'te istikbali okumanın, istikbale bir yön çizmenin imkânını sunar. Şaire göre inşa edilecek istikbalin kodları mazide aranmalıdır. Bu yönüyle Âkif'te tarih bir ibret aynasıdır. Hatta bundan da öte bütün bir ümmetin istikbale dair referanslarının şifreleri tarihte aranmalıdır. (Aktaş, 2008, s.37)

Kimilerince mürtecî, kimilerince yenilikçi addedilen, yer yer maziye eleştirirken bir modernist gibi görünen şairin yapmaya çalıştığı ve özellikle üzerinde durduğu husus, olması gereken ictimâî ve siyâsî değişimin mazî, hal ve istikbal sürekliliği içinde ölçülü bir şekilde gerçekleştirilmesidir. Âkif bu yönüyle ne değişimin ve yenilenmenin karşısında duranlar tarafından, ne de millî ve manevî değerlerden bağımsız sert bir şekilde değişimi savunanlar tarafından anlaşılabilmiştir. O, değişimin gerekliliğine inanmış ve fakat bu değişimin maziyi yıkmadan, onu yok saymadan bir süreklilik içinde gerçekleştirilmesi gerektiğini düşünmüştür. 13 Kasım 1919'da Al-i İmran

Suresi 159. ayet-i kerimeden⁵ ilhamla kaleme aldığı şiirinde bunu şu şekilde ifade eder:

...
Dünyâ koşuyorken yolun üstünde yatılmaz;
Davranmayacak kimse bu meydâna atılmaz.
Müstakbeli bul, sen de koşanlarla bir ol da;
Maziyi, fakat yıkmaya kalkışma bu yolda.
Ahlâfa döner, korkarım, eslâfa hücûmu:
Mazisi yıkık milletin âtisi olur mu?
... (Azimden Sonra Tevekkül, s. 425)

O bu dizeleriyle hem değişime direnenleri, hem de değişimi maziyi hiçe sayarak ve yıkarak yapmaya çalışanları eleştirmiştir. Mehmet Âkif'in istediği, değişimde ve yenilenmede bir yöntem olarak bir kopuşun ve geçmişle savaşın değil mazi ile istikbal arasında kurulacak bir sürekliliğin esas alınmasıdır.

İstiklal marşı şairi içinde bulunduğu durumla Devlet-i Al-i Osman'ın mazisiyle istikbali arasında bir köprü olmaya çalışmıştır. İstiklal marşının kabulü olan 12 Mart 1921 tarihi de bunu teyit eder. Zira bu tarih Devlet-i Al-i Osman ile Türkiye Cumhuriyeti arasında kalmış bir tarihtir. Aruz vezni ile kaleme alınan Türk İstiklal marşının hem biçimsel hem de muhteva olarak geleneksel ve modern kodları bir arada barındırması ise buna işaret eden bir diğer husustur. Bu anlamda bir yönüyle maziyi atıflarla dolu olan bir yönüyle de modern ulus devleti marşı olan İstiklal marşının Osmanlı ile Türkiye Cumhuriyeti arasında bir köprü metin olma özelliğine sahip olduğu söylenebilir.

Aynı şekilde Mehmet Âkif'in uzun manzum hikayesi olan *Âsım* isimli eseri de şair tarafından mazi, hal ve istikbal sürekliliği üzerine kurgulanmıştır. Hocaşâde, Köse İmam, Âsım ve Emin karakterlerinin konuşurduğu bu eserde karakterler maziyi, hali ve istikbali temsil eder. Âkif'in idealize ettiği "Asım", şairin istikbale ilişkin tasavvuru ve umududur. Mehmet Âkif'in *Âsım* ve *Ferdâ Kadın* telifleri birer şiir metni olarak birbirinden bambaşka metinler gibi görünseler de şairin istikbale ilişkin umudunu ortaya koyan metinler olmak açısından benzeşmektedirler.

Değerlendirme

Yaşadığı dönemde kimilerince eskiden yana tavır alan bir mürtecî, kimilerince de eskiyle arasını açan bir yenilikçi addedilen Mehmet Âkif mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde anlaşılması gereken bir isimdir. İstiklal

⁵ Ayet-i kerimenin ilgili kısmı mealen şöyledir: "Bir kere de azmettin mi, artık Allah'a dayan." Al-i İmran, 3/159.

marşı şairi bütün ömrünü Osmanlı'nın mazisindeki birikimi kesintisiz bir şekilde istikbale taşımaya adanmıştır. Devletin ve milletin siyasî, ictimâî ve iktisâdî meselelerine çözüm üretmeye çalışan şair, değişim ve yenilenmeden yana olmuş, bununla birlikte değişimde ve yenilenmede yöntem olarak bir kopuşun ve geçmişle savaşın değil, mazi ile istikbal arasında kurulacak bir sürekliliğin esas alınmasını savunmuştur.

Mehmet Âkif'in telif ettiği yazılarda ve şiirlerde şairin özel hayatı, kişisel beğenileri fazla yer etmemiştir. Bu durum şairin mesaisini memleket meselelerine vakfetmiş olması, bilgisini ve sanatını da bu uğurda sarf etmiş olmasındandır. 1929'da Mısır'da ikamet ederken kızı Suad Hanım'ın isteği üzerine kendisini henüz göremediği torunu Ferdâ Hanım için bir çocuk şiiri kaleme alan şair, bu küçük metne istikbale olan inancını sığdırmıştır. Mehmet Âkif'in tek çocuk şiiri olan bu metin, her ne kadar özel hayatına ilişkinmiş gibi görünse de Mısır'da ümit ve karamsarlık içinde sıkıntılı günler geçiren şairin ideallerini kaybetmediğini ve tebaası olduğu devletin istikbaline ilişkin ümitlerini göstermesi açısından önemlidir.

Zirâ "yarın" "dün"den güzel diyen şairin torunu için yazdığı metne şairin mazi, hal ve istikbal ekseninde anlaşılması gerektiğini gösteren özel hayatından çıkmış küçük ama bir o kadar da değerli bir anekdot olarak bakılmalıdır. Tematik yapısı "tespit", "uyarı", "teklif ve umut" başlıkları altında tasnif edilebilecek olan Mehmet Âkif'in şiirleri içinde, naif bir dede diliyle ve şefkatle kaleme alınmış bu metin mazi, hal ve istikbal sürekliliği içinde şairin istikbale olan inancını dile getirdiği umudun dopdolu olduğu bir metin olarak anlaşılmalıdır.

KAYNAKÇA

AKTAŞ, Şerif, (2008), "Mehmet Âkif ve İnsan", *Hece Aylık Edebiyat Dergisi, Karakter Abidesi ve Bir Çığlık Olarak Mehmet Âkif Özel Sayısı*, Yıl: 12, Sayı: 133, s. 25-37.

ARGON, Selma, Argon, Ferdâ, Bayhan, (2011) *Dedem Mehmet Âkif*, İstanbul, İstanbul: Timaş Yayınevi.

ÇAM, Çiğdem, (2011) *Mehmet Âkif, Tevfik Fikret ve Nazım Hikmet'in Şiirlerinde Gelecek Tasavvuru*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Balıkesir Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.

ERSOY, Mehmet Âkif, (1943), *Safahat*, Haz. Ömer Rıza Doğrul, İstanbul: İnkılâb Kitabevi.

ERSOY, Mehmet Âkif, (2011), *Safahat*, M. Ertuğrul Düzdağ, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı.

ERSOY, Mehmet Âkif, (2011), *Firaklı Nâmeler Akif'in Gurbet Mektupları*, Haz. Ömer Hakan Özalp, İstanbul: Timaş Yayınevi.

GÖKÇE, M. Selim (2008), "Mehmet Âkif'in Aile Fotoğrafları ve Torunu Ferda'ya Yazdığı Şiir", *Türk Edebiyatı*, Sayı 422, s. 22-24.

OKAY, M. Orhan, Düzdağ, M. Ertuğrul, (2003) "Mehmet Âkif Ersoy", *DİA*, XXVIII, Ankara, s. 432-439.

**BARIŞ KARŞITI BİR OLGU OLARAK ŞİDDETİN DEĞERLERLE
İLİŞKİSİ**

YRD. DOÇ. DR. ADEM GÜNEŞ

Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

admgunes58@gmail.com

The Relationship Of Violence With Values As An Anti Peace Case

Violence is one of the main tendencies of human being. And today humanity is faced in almost all aspects of life through the mastery of this phenomenon. As violence predominates humanity, individual ,social and global issues increasingly become inextricable. Because the case that turns the violence into a big deal does not come into being by itself, and it wipes humanitarian values out at the same time.

Objective: The aim of our study is to present data [concerning the relavance of values with violence] we believe that it would be an active factor in controlling or minimizing the violence.

Methods: Our study is a relational survey in terms of revealing the relationship between violence and values. This has been done via "survey model". In addition to the personal details, "Violence propensity scale" created in 1996 and "Spiritual and Humanitarian Value Tendency Scale (MIDO)" specially designed by us for this survey has been used. Value tendency scale is composed of four subscales such as spiritual values, love, sensitivity and respect.

Findings: The universe of our study consists of 680 pupils from all grade/class levels of 6 different high schools. In the survey by way of nearly 20 independent variables, the relationship between violence and value tendencies of pupils has been identified. Parents' attitudes and level of education, type of school, gender, age, praying and fasting , movie preferences, digital gaming and ways to use the internet and time spent for the internet, carrying sharp objects and response given to violence at school are some of the independent variables helping us to determine the relation between violence and values. To put it more explicitly, pupils' violence and value tendencies vary by their parents' attitudes. Those whose parents are repressiveand authoritarian have a high level of tendency to violence while value tendency is of low level. However, in terms of gender, boys' tendency to violence is significantly higher compared to girls. But within all sub-dimensions, girls' level of tendency to value is significantly high. One of the surprising results of the survey is the relationship between school types and violence and values tendencies.Science high schools and Social science high schools have the lowest tendency to violence while religious vocational high schools' tendency to violence is significantly high. As for value tendencies,moral values at religious vocational high schools, sensitiveness at fine arts high school,respect tendency at Social high schools are significantly high. As for the tendency to love ,even if not significantly high,Fine arts high schools are second to none. Besides, our research has reached many

findings by way of independent variables that some of them have mentioned above while some not.

Result and Discussion: The most significant result of our survey is of a negative correlation of violence with the values. As violence tendency is in the ascendent, value tendency levels scale down. Besides, another important conclusion that our survey has reached is the positive correlation among values. With this in mind, a qualified education is a must in order to reduce the effects of violence fact. First of all in this respect, education at home and school must be placed in the center of values, and the media must somehow stop seeing violence and sexuality as a bonanza and putting an end to exploiting the spiritual and humanitarian values.

Key words: Violence, Spiritual-Humanitarian Values, Tendency

Giriş

Şiddetin bireysel olandan başlayarak küresel olana varıncaya dek, farklı yapılar içerisinde cereyan etmiş olmasını ve bunun sonuçlarını, eğitim açısından yine öncelikle bireysel olarak irdelemek gerekmektedir. Şiddete uygun çözümler ortaya koyabilmek, ancak onu doğru okumakla mümkün olabilir. Bunun için bireyin ilişkili olduğu her türlü ortamdaki yerinin, şiddetle ilişkisi üzerinde durulmalı ve bu husus gelişim dönemleri de hesaba katılarak ortaya konulmalıdır.

Şiddet meselesi özellikle ergenlik ve sonrasındaki ilk gençlik döneminde kritik bir süreç geçirmektedir. Bu dönem şiddet davranışlarının, çocukluktan gelme alt yapısının ortam bulduğu, içselleştiği, yönünün belirlendiği ya da olumluya evrildiği bir dönem anlamına gelmektedir. Aile, okul, medya, cemaat veya gruplarla etrafı çevrili olan genç, bunlardan -olumlu ya da olumsuz olarak- baskın olanın etkisinde kalabilmektedir. Bunun yanında çocukluk döneminden çıktığı, olgunlaşma arayışı içinde olduğu bu dönemin gelişim özelliklerinden de kaynaklı olarak, gencin davranışlarında bir takım şiddet tezahürlerine rastlanabilmektedir(Çelen, 2007).

Gençlik döneminin şiddet gibi değerlerle ilişkisi de oldukça önemlidir. Çünkü gençlik dönemi, mahiyet itibarıyla anlam ve değer problemlerinin yaşandığı bir çağdır. Gençler bu problemlerin atlatılmasında sağlam dayanaklara ihtiyaç duyar. Yani bu dönem değer edinme ihtiyacının ağır bastığı bir dönemdir. Gençlerin aileden getirmiş olduğu değerler, okul, arkadaş çevresi ve medyadan edindikleriyle birleşince, değerlerinin niteliği ortaya çıkar. Özellikle arkadaşlık ilişkilerinin baskın olduğu bir dönem olarak, onların değerlerinden fazlaca etkilenirler. Aynı şekilde medyadan bilinçli veya bilinçsiz edindikleri rol modellerin değerleri, onların değer dünyalarını şekillendirmektedir. Gençler bu dönemde edinilen değerler yoluyla hayatı anlamlandırmaya çalışırlar. Bu sebeptendir ki gençlik dönemi, değer eğitimi de önemli bir role sahiptir.

Şiddetin Değerlerle İlişkisi

Şiddet, birbirinden farklı birçok kavramla ifade edilen çatı kavramdır. Saldırganlık, istismar, kötü muamele, ihmal, zorbalık, vandalizm, terör gibi olgular şiddetin farklı kavramlar biçimindeki tezahürleridir. Şiddeti anlama

ve açıklama çabası içerisinde birçok kavramın oluşmuş olması, onun karmaşık yapısından ileri gelmektedir. Çünkü şiddet hem duygular hem de davranışlar üzerinden tanımlanabilen çok boyutlu bir olgudur. Davranışın yeri, niyeti, muhatabı, kimden çıktığı, süreci, araçsallığı gibi birçok konu, şiddetin niteliğini belirlemekle beraber çeşitliliği konusunda da bir genişleme sağlamıştır. Özetle söylemek gerekirse, şiddetle ilgili bütün kavram ve tanımlamaların ortak noktası, şiddetin “*birçok zarar verme formunun ortak karşılığı*” olmasıdır.

O halde değerler, davranışlarımıza yol gösteren, rehberlik eden, onların yerindeliliğini, etkililiğini, güzelliğini ve özellikle ahlakiliğini belirlemeye hizmet eden standartlardır(Hökelekli, 2011). Bu nedenle ahlakın değerlerle birincil bir ilişkisi vardır. Ahlakı oluşturan şey, kişinin sahip olduğu değerlerin bütünüdür. Ahlakî bir davranıştan söz ettiğimizde en az bir değer üzerine inşa edilmiş bir davranışta kastetmekteyiz. Bu yönüyle ahlak ve değerler iç içe geçmiş unsurlardır. Ahlak, bireyin tercihlerini, dünya görüşünü, düşünce yapısını ve diğerleriyle ilişkilerini düzenleyen sistemin adyken, değerler bu sistemi oluşturan parçalardır. Evet, ahlak bir değerler sistemidir ve insan için hayatı, yaşanmaya değer ve anlamlı kılan şey bu değerler sisteminin kendisidir. İnsanlık için değerler sistemi olmamış olsaydı, onun bütün eylemleri eşit nitelikte olurdu(Geç, 2013). O halde değerler, insan davranışları için birer norm durumundadır.

Bunun ötesinde değerler insanın manevi yol göstericileridir. Hayatın zor dönemlerinde, kaygan zeminlerinde bireylerde hazır bulunuşluk oluşturup yol gösterirler. Kişinin varlık sebebinin farkında varmasına ve mensubiyet bilincine ulaşmasında rol oynarlar. Değerlerin göz ardı edildiği bir yaşamda olumsuzlukların ve çıkmazların yaşanması kesindir(Aydın-Gürler, 2012). Çünkü değerler, bilişsel bir boyuta sahip olmakla birlikte, insanın duyu ve vicdan boyutuna matuftur. Vicdan ise, ancak “iyi” ile beslendiğinde insan için doğru bir hâkim rolü üstlenebilir. Değerler ise çoğunlukla iyi olanla ilgilidir. Bu konudaki hedef, temel değerlere uygun davranışta elde etmektir. Duyguları etkilemiş olmanın ötesinde ancak vicdanla buluşmuş ve içselleştirilmiş olan değerler, davranışları etkileyip yönlendirebilir.

Değerler ve şiddet, insanın özelde davranışlarına genelde ise yaşamına yön veren olgulardır. Biri iyi ve güzele işaret ederken, diğeri bunun karşısındadır. Değerler insan için bir yücelme ideali oluştururken, şiddet basitliği ve sıradanlığı ve anlık olanı öngörmektedir. Bu yüzden şiddetle değerler arasında negatif bir ilişki olduğunu belirtmemiz gerekir. Aşağıdaki hususlar şiddet-değer ilişkisinin farklı yönlerine işaret etmektedir:

- Değerler davranışları yargılamada birer yargı rolündeyken, şiddet bizzat davranışın kendisindedir. Bir durumun şiddet olduğunu belirlemede ölçütlerden biri, değerlerdir.
- Değerler şiddet eğilimini, şiddet eğilimi ise bireylerin sahip oldukları değer düzeyini etkilemektedir. Kişinin sahip olduğu değerlere bağlılığı,

bu değerleri içselleştirme düzeyi arttıkça şiddet eğilimi azalır. Değerlerin zayıfladığı bir konumda şiddetin çoğalması beklenen bir durumdur.

▪ Değerler bireysel ve toplumsal hayatı düzene koyarken, şiddet bu düzenin bozulmasına kadar varır. Şiddet bireysel ve toplumsal bunalımların oluşmasında ve yayılmasında bir faktör olurken, değerlerin hedefi, insanı bu bunalımlardan kurtarmaktır.

▪ Değerler kendinden önce başkasını önceleme üzerine kuruludur. Şiddetin temelinde kendini önceleyen bir yaklaşım vardır.

▪ Değerler dayanışma araçları olarak işlevde bulunurlar(Fichter, 1996). Değerler, birliğe, ortak düşünebilmeye, temel prensiplerde buluşabilmeye zemin oluştururken, şiddet ayrı düşünmeyi ve ayrı hareket etmeyi körükler.

▪ Değerler "*insan için*" anlayışının tezahürleridir, insanın kendini bulma yollarıdır. Şiddet ise "*insana rağmen*" anlayışının bir sonucudur. İnsanın benliğini kaybetmesinin bir aracı olabilmektedir.

▪ Davranışlara yansması bakımından değerlerin eğitimi, uzun, hassas ve eğitime işini üslenen organların birliktelik içinde hareket etmesini gerektiren bir süreçtir. Şiddet ise kolay öğrenilebilen ve kolayca davranışa dönüşebilen bir yapıdadır.

▪ Her iki olgu kişilik ve karakter eğitimini doğrudan etkileyen faktörlerdir. Kişilik eğitiminde şiddetin yeri ne kadar az olursa sağlam karakterli bireyler yetişmiş olur. Ayrıca şiddetin azalması değer eğitimi kolaylaştıran bir unsurdur.

Şiddet ister küresel çapta, ister aile, isterse okul düzeyinde gerçekleşsin, eğitimde en önemli alternatif değeri ve eğitimidir. Eğitim, her türlü ortamında, değerleri önceleyen bir yapı üzerinde yürütülmediği takdirde, şiddet her zaman, eğitimin belki de en önemli problemi olarak karşımızda durmaya devam edecektir. Değer merkezli bir eğitim yapısı içinde, öğrenciden önce, eğitime kurumsal anlamda aktif ya da pasif olarak katılan her türlü unsurun, değer eğilimleri açısından istenen ve beklenen noktaya ulaşması sağlanmalıdır.

1.Araştırmanın Problemi

Araştırmamızın problemlerini temel problem ve buna bağlı alt problemler olarak ikiye ayırabiliriz. Araştırmamızın temel problemi: "*Lise öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyleriyle, değer eğilim düzeyleri arasında nasıl bir ilişki vardır?*" şeklindedir. Bu temel problem etrafındaki diğer alt problemler ise aşağıda sıralanmıştır.

1. Öğrencilerin şiddet ve değer eğilim düzeyleri nasıldır?

-
2. Öğrencilerin şiddet ve değer eğilimleri, cinsiyet ve yaş değişkenine göre farklılaşmakta mıdır?
 3. Öğrencilerin şiddet ve değer eğilimleri, öğrenim gördüğü okul türüne göre farklılaşmakta mıdır?
 4. Öğrencilerin şiddet ve değer eğilim düzeyleri, öğrenim gördüğü sınıf düzeyine göre farklılaşmakta mıdır?
 5. Öğrencilerin başarı düzeyleriyle, şiddet ve değer eğilimleri arasındaki ilişkinin durumu nedir?
 6. Başta aile ve okul olmak üzere toplumda, şiddet hangi türlerde tezahür etmektedir?
 7. Öğrencilerin anne-baba tutumlarının durumu nedir? Anne-babanın eğitim durumuna göre, şiddet ve değer eğilim düzeyi farklılaşmakta mıdır?
 8. Öğrencilerin şiddet ve değer eğilim düzeyleri, anne-baba tutumlarına göre farklılaşmakta mıdır?
 9. Öğrencilerin bazı ibadetleri (namaz, oruç) yerine getirme ve dine ilgi bakımından durumu nedir?
 10. Öğrencilerin bazı ibadetleri (namaz, oruç) yerine getirme ve dine ilgi durumu, şiddet ve değer eğilimlerini etkilemekte midir?
 11. Öğrencilerin şiddeti tanımlama durumu nedir?
 12. Öğrencilerin şiddete en çok hangi ortamlarda maruz kalmaktadır?
 13. Öğrenciler şiddeti en çok nerede gözlemlemektedir?
 14. Öğrenciler okulda şiddeti hangi sıklıkla gözlemlemektedir?
 15. Öğrencilerin film izleme tercihleri ile şiddet ve değer eğilim düzeyleri arasında ilişki var mıdır?
 16. Öğrencilerin internete erişebilme durumu nasıldır? Bunun şiddet ve değer eğilim düzeyleriyle ilişkisi nasıldır?
 17. Öğrencilerin bilgisayar oynama ve günde kaç saat oynadığıyla ilgili durumları nedir?
 18. Öğrencilerin tercih ettiği dijital oyun türleri, şiddet ve değer eğilim düzeyini etkilemekte midir?
 19. Öğrencilerin şiddete maruz kalma durumunda verdiği tepki biçimleri nasıldır ve bunun şiddet ve değer eğilim düzeyleriyle ilişkisi nedir?
 20. Öğrencilerin okula silah veya kesici alet taşıma durumu nedir? Silah veya kesici alet taşımanın, örneklemin şiddet ve değer eğilim düzeyiyle ilişkisi nedir?

21.Şiddet düzeyi ile toplam değer ve değerlerin alt boyutları arasında anlamlı ilişkiler var mıdır?

2. Araştırmanın Amacı ve Önemi

Şiddetin azaltılması, öncelikle aile ve okul gibi kurumların birbirinin devamı ve birbirini destekleyici ortak tutumlar geliştirilmesiyle mümkündür. Ailede temeli oluşturulacak olan dini duyarlılık ve değer merkezli bir yaşamın, okulda da işlenerek karakter oluşumunda yer etmesi sağlanmalıdır. Bu noktada araştırmanın amacı, şiddeti azaltmada aktif bir etken olabileceği varsayılan “değerlerin” şiddetle ilişkisine dair güncel verileri ortaya koymaktır. Bu tespit ise, ergenlik sonu ve gençlik döneminin başı sayılan lise seviyesindeki öğrenciler üzerinden ortaya konulmuştur.(Güneş, 2015)

3. Araştırmanın Hipotezleri

Araştırmamızın hipotezleri, temel ve alt hipotezler olmak üzere iki kısımda ele alınacaktır. Temel Hipotez “*Lise öğrencilerinin şiddet eğilim düzeyleri arttıkça, değer eğilim düzeyleri azalmaktadır*” şeklindedir. Temel hipotez etrafında belirlenen diğer hipotezler ise şöyledir:

1. Yaş ve cinsiyet değişkenine göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
2. Öğrencilerin öğrenim gördükleri okul türüne göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
3. Sınıf değişkenine göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
4. Anne-babanın boşanmış olmasına göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
5. Öğrencilerin başarı durumuna göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
6. Anne-babanın eğitim düzeyine göre örneklemin şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.
7. İbadetleri yerine getirme düzeyi ve dine ilgi durumuna göre örneklemin şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.
8. Öğrencilerin anne-baba tutumlarına göre, şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.
9. Öğrencilerin şiddeti tanımlama durumuna göre, şiddet eğilim düzeyleri farklılaşmaktadır.
- 10.Şiddete maruz kalınan ortama göre, şiddet ve değer eğilim düzeyleri farklılaşmaktadır.
- 11.Okulda şiddeti gözlemlene durumuna göre, şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
- 12.Film izleme tercihlerine göre, şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
- 13.Öğrencilerin evinde internet bağlantısı olma durumuna göre şiddet ve değer eğilimi farklılaşmaktadır.
- 14.Bilgisayar oyunları oynama süresine göre, şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.

15.Örneklemin tercih ettiği dijital oyun türüne göre, öğrencilerin şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.

16.Öğrencilerin şiddete maruz kalma durumunda vereceği tepki durumuna göre şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.

17.Öğrencilerin okula silah veya kesici alet getirme durumuna göre, şiddet ve değer eğilimleri farklılaşmaktadır.

18.Öğrencilerin şiddet eğilimleri ile değer eğiliminin alt boyutları arasında bir ilişki vardır.

4. Araştırmanın Sayıtları

1. Araştırma için seçilen örneklem evreni temsil edecek büyüklüktedir.

2. Örneklem grubundaki öğrenciler, araştırma sorularını gerçeğe uygun ve samimi bir şekilde cevaplamışlardır.

3. Araştırmaya katılan örneklemin şiddet eğilim düzeyini ölçmek için kullanılan “*Şiddet tutum ölçeği*” ve değer eğilim düzeylerini ölçmek için “*Manevi-İnsani Değerler Ölçeği (MİDÖ)*” araştırma için uygun, geçerli ve güvenilir ölçeklerdir.

4. Araştırmada kullanılan kaynakların bilimsel ve tarafsızlık ilkeleri göz önünde bulundurularak, geçerli ve güvenli olmalarına dikkat edilerek seçilmiştir.

5. Anketlerde sorulan sorular araştırmanın bütününe kapsayıcı niteliktedir.

6. Araştırma sonunda elde edilen verilerin değerlendirildiği istatistik ve analiz programları araştırmaya uygun ve güvenilirirdir.

5. Araştırmanın Sınırlılıkları

1. Araştırma 2014-2015 öğretim yılı ile sınırlıdır.

2. Araştırma Rize ili sınırları içindeki liselerin 9, 10, 11, 12. sınıflarında okuyan öğrencilerden örnekleme dâhil olanlarla sınırlıdır. Araştırma sonuçları, örnekleme yer alan okul ve öğrenci gruplarıyla benzer nitelikteki okul ve öğrenci grupları için genellenebilir.

3. Araştırma sonucunda elde edilen bulgular, örneklemin şiddet eğilim ölçmek için kullanılan “*Şiddet tutum ölçeği*” ve değer eğilimlerini ölçmek için kullanılan “*Manevi-İnsani Değerler Ölçeği (MİDÖ)*”nin geçerlilik ve güvenilirliği doğrultusunda ölçtüğü kadarıyla sınırlıdır.

4. Araştırma bünyesinde kullanılan yöntem ve tekniklerle sınırlıdır.

5. Araştırmanın sonuçları, veri toplama ve değerlendirme araçlarıyla sınırlıdır.

6. Konu, araştırmacının elde ettiği kaynak ve verilerle sınırlıdır.

6. Araştırmanın Yöntemi

Eğitimde araştırmalar sadece olguların betimlenmesiyle kalmaz, aynı zamanda söz konusu olguya etkisi olabilecek olası ilişkiler de incelenir. Bu tür araştırmalar, “*İlişkisel*” araştırmalardır (Büyüköztürk, 2008). Araştırmamız şiddet ve değer olgularının tanımlanması açısından *betimsel*, biribi-

riyle ilişkisini ortaya koyması açısından *ilişkisel* bir araştırmadır.

Sosyal araştırmalarda olay ve olgular, değiştirilmeden olduğu gibi "*tasvir metodu*" ile ortaya konur. Olayların önem derecelerine göre sınıflandırılması tasvir metodu ile mümkün olmaktadır. Ampirik (uygulamalı) sosyal araştırmalarda tasvir metodunun özel bir şekli "*Survey*" dir. Buna "*Tarama modeli*" de denmektedir. Survey araştırmalarıyla objelerin, olay ve olguların, kavramların ne oldukları açıklanmaya çalışılır. Bu tür incelemeler, mevcut durumları, şartları ve özellikleri olduğu gibi ortaya koymaya çalışır. Örneklem surveyi olarak ta isimlendirilen bu metotla, belirli özelliklere sahip bir grubun belirli sorulara verdiği cevaplar üzerinden, olgunun daha önceki olay ve şartları da dikkate alınarak yorumlanması, değerlendirilmesi, yeni durumlara uygulanması ve genellemelere varılması sağlanır (Aslan-türk, 1999).

Araştırmamız, bahsedilen nitelikleri taşıması açısından bir *ilişkisel-tarama (survey)* araştırmasıdır.

6.1.Evren ve Örneklem:

Araştırmamızın evrenini, 2014-2015 öğretim yılı içerisinde Rize ili sınırları içerisinde bulunan çeşitli liselerde öğrenim görmekte olan öğrenciler oluşturmaktadır. Bu öğretim yılı içinde liselerde öğrenim gören öğrenci sayısı 9708'dir. Örneklemimiz ise, lise 1, 2, 3, 4. sınıflarda okuyan, her sınıf düzeyinden bir ve her okul türünden 4 sınıf olmak üzere, tesadüfî örneklem yoluyla seçilen toplam 680 öğrenciden oluşmaktadır. Örneklemimiz evrenin yaklaşık % 7'sini oluşturmaktadır. Bu okullar, Endüstri Meslek Lisesi, Rize Lisesi, İmam Hatip Lisesi, Sosyal Bilimler Lisesi ve Fen Lisesi ve Güzel Sanatlar Lisesi olmak üzere 6 ayrı lise türünden oluşmaktadır. Örneklem bu şekilde seçilme nedeni, farklı okul türlerindeki öğrencilerin aile ve sosyo-ekonomik yapılarıyla, dindarlık ve değer algılarındaki farklılaşmasının, bu okul türleri arasında kıyasa imkân tanınmasıdır.

6.2.Veri Toplama:

Araştırmamızda tarama (survey) araştırmaları içerisinde en çok kullanılan veri toplama araçlarından biri olan "*anket tekniği*" kullanılmıştır. Anket formu içerisinde "*Kişisel Bilgi Formu*", "*Şiddet Eğilim Ölçeği*" ve "*Manevi-İnsani Değerler Ölçeği (MİDÖ)*" yer almıştır.

6.2.1.Kişisel Bilgi Formu:

Kişisel bilgi formu, örneklem şiddet ve değer eğilimlerini ölçmeye, anlamaya ve değerlendirmeye yardımcı olabilecek bireysel bilgilerden oluşmaktadır. Bu form ile örneklem, yaş, cinsiyet, ebeveynle ilgili durumlar, şiddeti gözlemeleme, şiddete uğrama, film ve oyun tercihleri, vs. gibi demografik özelliklerini yansıtan bilgileri toplanmıştır.

6.2.2.Şiddet Tutum Ölçeği:

Erol Göka, Bülent Bayat ve Hakan Türkçapar tarafından 1995 yılında geliştirilmiş olup, MEB adına yapılan "Ortaöğretim kurumunda okuyan öğrencilerin saldırganlık ve şiddet eğilimleri" adlı araştırmada kullanılmıştır (Başbakanlık, 1998). Ölçekte, cevapların değerlendirilmesinde, "çok uygun=4", "uygun=3", "kısmen uygun=2", "uygun değil=1" olmak üzere 4'lü derecelendirme kullanılmıştır. Ölçekten örneklemin alacağı en düşük puan $20 \times 1 = 20$, en yüksek puan $20 \times 4 = 80$ puandır.

Ölçeğin kapsam geçerliği ve güvenilirlik testleri Göka ve arkadaşları tarafından yapılmıştır. Uysal tarafından ölçeğin güvenilirliğini sınamak üzere yapılan testte, iç tutarlılık kapsamında güvenilirlik katsayısı iki farklı zamanda .78 ve .87 bulunmuştur. Uygulanan Split Half (Yarıya Bölme) testinde 1. yarı Alpha değeri .74 ve 2. yarı Alpha değeri .81 ve tamamı için Spearman-Brown testi sonucu .86'dır (Uysal, 2003). Bizim çalışmamızdaki 680 kişilik örneklem grubu için hesaplanan Cronbach's Alfa değeri .85 olarak bulunmuştur. Aynı zamanda uygulanan Split Half testinde ise, 1. yarı için Cronbach's Alfa değeri .73; 2. yarı için .78 olarak bulunmuştur. Bu değerler, Göka ve arkadaşları tarafından geliştirilen Şiddet Tutum Ölçeğinin, örneklem grubumuz için uygun olduğuna bir kanıt teşkil etmektedir.

6.2.3.Manevi-İnsani Değerler Ölçeği (MİDÖ):

Araştırmanın diğer bir veri toplama aracı olarak öğrencilerin değer eğilimlerini ölçmek üzere, likert tipi değer eğilim ölçeği geliştirilmiştir (Güneş, 2015a). Ölçek, araştırmacı tarafından öncelikle bu tezde kullanılmak üzere geliştirilmiştir.

Sonuçlar

Araştırmamızda, lise öğrencilerinde şiddet ve değer eğilimlerinin durumu ve bu iki olgunun birbiriyle ilişkisi, değişkenler yoluyla incelenerek önemli sonuçlara ulaşılmıştır. Araştırmanın ortaya koyduğu en genel sonuç, öğrencilerin şiddet ve değer eğilimleri arasında negatif bir ilişkinin varlığını ortaya koymaktadır. Şiddet eğilimlerinin artmasına pozitif olarak etki eden faktörlerin, değer eğilimlerine negatif yönde bir etki ettiği, şiddet eğilimlerini azaltıcı faktörlerin ise, değer eğilimlerine pozitif bir katkı sağladığı sonucu genel olarak ortaya çıkmıştır. Ayrıca değerlerin kendi arasında pozitif bir ilişkisi olduğu sonucuna ulaşılmıştır. Yani bir boyutta değer eğiliminin yükselmesi diğer değer eğilimlerinin yükselmesine olumlu yansımaktadır. Araştırmanın ulaştığı diğer sonuçları maddeler halinde şu şekilde sıralayabiliriz:

1. Gençlerin önemli bir kısmı şiddeti, -bütün seçeneklerle tanımlayanların dışında- dayak, kavga, küfür ve baskı gibi fiziksel ve duygusal biçimleriyle tanımlamaktadırlar. Şiddeti "dayak" olarak tanımlayanların şiddet eğiliminin diğerlerine göre yüksek olduğu tespit edilmiştir.

2. Şiddet en çok medyada (TV-internet) daha sonra sokak ve okulda gözlemlenirken, arkadaş çevresi, okul ve ev ortamı sırayla bu yaş grubunda

en çok şiddete maruz kalınan ortamlardır. Ayrıca öğrencilerin 2/3'ü belli aralıklarla okulda şiddete tanık olmaktadır.

3. Gençler dini-kültürel içerikli filmlere ilgi duymazken, önemli bir oranda cinsiyet ayrımı olmaksızın yarıdan fazlası şiddet içerikli filmler izlemeyi tercih etmektedirler.

4. Öğrencilerin yarıdan fazlası dijital oyunlar oynamayı tercih etmekte ve her gün en az 1-2 saat dijital oyunlar oynamaktadır. Tercih edilen oyun türlerinin 2/3'ü şiddet içerikli oyunlar oluşturmaktadır.

5. Gençler toplumun genel yapısına uygun olarak şiddete şiddetle karşılık vermeyi, şiddetsiz tutumlara tercih etmektedirler. Bu konuda erkekler kızlara göre daha ağırlıktadır. Şiddete şiddetle karşılık vermeyi tercih eden gençler, şiddet eğilimi en yüksek olanlardır. Aynı şekilde değer eğilim düzeyi en düşük olanlar da yine bu gruptur. Şiddete karşı şiddetsiz tutumları tercih edenlerin değer eğilim düzeylerinin, şiddete şiddetle karşılık vermeyi tercih edenlerden yüksek olduğu tesbit edilmiştir.

6. Öğrencilerin 1/3'ü okula, ara sıra veya sürekli olarak silah veya kesici alet taşımaktadır. Bunların önemli bir kısmı erkek öğrencilerdir. Gençler içinde şiddet eğilimi en yüksek olanlar, okulda sürekli silah veya kesici alet taşıdığını belirtenlerdir. Bu grup manevi değerler, sevgi, duyarlılık ve saygı olmak üzere bütün alt boyutlarda değer eğilim düzeyi en düşük olanlardır.

7. Şiddet ve değer eğilimlerinin yaş değişkeni ve sınıf düzeyiyle ilişkisi tespit edilememiştir. Cinsiyetin şiddet ve değer eğilimiyle ilişkisi olduğu görülmüştür. Erkeklerin şiddet eğiliminin kızlara göre yüksek, kızların değer eğiliminin de erkeklere göre daha yüksek olduğu tespit edilmiştir.

8. Okul türleri içinde şiddet eğilimi en yüksek olan İmam Hatip Lisesidir. Manevi değerlerde Endüstri Meslek Lisesi, duyarlılıkta Güzel Sanatlar Lisesi, saygıda ise Sosyal Bilimler ve Fen Lisesi öğrencilerinin eğilimleri yüksektir.

9. Akademik olarak başarılı öğrencilerin şiddet eğilimlerinin başarısız öğrencilere göre düşük; manevi değerler, sevgi ve saygı eğilimlerinin başarısız öğrencilere göre yüksek olduğu tesbit edilmiştir.

10. Ebeveynin boşanması, gençlerin şiddet eğilimini artıran bir faktördür. Manevi değerler ve sevgi alt boyutunda boşanma, değerlerle negatif ilişkili bulunmuştur.

11. Anne-babanın eğitim düzeyiyle gençlerin şiddet eğilimi arasında bir ilişki bulunmazken, anne-babası ilkokul mezunu olanların manevi değerler eğilimi yüksek bulunmuştur. Eğitim düzeyi yükseldikçe manevi değer düzeyi düşmektedir.

12. Gençlerin -ve ebeveynlerinin- dine karşı ilgili olması onların şiddet eğilimlerinin azalmasına etki eden bir faktör değilken, bütün alt boyutlarda değer eğilimlerine olumlu bir etkide bulunduğu görülmektedir.

13. Gençlerin namaz kılmaları, onların şiddet eğilimlerinin azalmasına bir etki yapmamaktadır. Oruç tutulmasının ise, gençlerin şiddet eğilimine negatif bir etkisi olduğu sonucu bulunmuştur. Değerler konusunda ise, ibadetleri yerine getirmekle manevi değerler ve saygı boyutlarının ilişkili olduğu tespit edilmiştir.

14. Anne-baba tutumları gençlerin şiddet ve değer eğilimlerini doğrudan etkilemektedir. Anne-babası baskıcı-otoriter olan gençlerin şiddet eğilimi yüksek, değer eğilimi düşük; anne-babası tutarlı tutumlara sahip olanların şiddet eğilimi düşük, değer eğilimi yüksek bulunmuştur.

15. Gençlerin evlerinde internet bağlantısı olması ile manevi değer eğilimleri arasında negatif bir ilişki olduğu tespit edilmiştir.

16. Dijital oyunlar oynamayı tercih edenlerin şiddet eğilimi, diğerlerine göre daha yüksek bulunmuştur. Şiddet içerikli dijital oyunlar oynamak, şiddet eğilimini artırmaktadır.

17. Ayrıca oyun oynama süresi arttıkça şiddet eğilimi artmaktadır. Günde 2-4 saat oynayanların şiddet eğilimi 2 saate kadar oynayanlardan fazladır. En fazla şiddet eğilimi ise, 4 saatten fazla oynayanlardır.

18. Dijital oyunlar oynamayı tercih edenlerin değer eğilimleri, Manevi değerler, sevgi, duyarlılık ve saygı olmak üzere bütün alt boyutlarda oynayanlara göre düşük bulunmuştur. Şiddet içerikli dijital oyunlar oynamak, Manevi değerler, saygı ve duyarlılık eğilimlerini azaltmaktadır.

19. Oyun oynama süresi arttıkça değer eğilimleri azalmaktadır. Manevi değerler, sevgi, duyarlılık ve saygı olmak üzere bütün alt boyutlarda değer eğilimi en düşük olan grup, en fazla oyun oynamayı tercih eden gruptur.

20. Gençlerin film tercihleriyle şiddet eğilimleri arasında istatistiksel sınıra yakın bir ilişki bulunmuştur. Değerlerin sadece saygı boyutunda film tercihlerinin etkili olduğu gözükmektedir. Dini-kültürel filmler, gençlerin saygı değerine olumlu etkide bulunmaktadır.

21. Evde maruz kalınan şiddet, gençlerin şiddet eğilimine, okulda ve arkadaş çevresinde maruz kalınan şiddetten daha fazla etki yapmaktadır. Okulda maruz kalınan şiddet ise, gençlerin değer eğilimlerinin düşmesine en fazla etkiyi yapan faktördür. Bu sonuç okulun, gençlik döneminde üstlenmiş olduğu kritik fonksiyona işaret etmektedir.

22. Şiddet eğiliminin değer eğilimiyle genel ilişkisine baktığımızda, şiddet toplam puanları ile değer toplam puanları arasında anlamlı düzeyde negatif bir korelasyon bulunmaktadır. $p < -,281$ değerine göre, şiddet eğilimleriyle değer eğilimleri arasında orta düzeye yakın bir korelasyon bulunmaktadır. Şiddetin alt boyutlarda sevgi, duyarlılık ve saygı eğilimleriyle aynı şekilde negatif ve anlamlı bir ilişkisi mevcuttur. Ancak şiddet eğilimiyle manevi değer eğilimi arasında böyle bir korelasyon bulunmamaktadır. Yani manevi değer eğilimi arttıkça şiddet azalmaktadır, denilememektedir.

23. Manevi değerler, sevgi, duyarlılık ve saygı olarak değerlerin kendi aralarında anlamlı ve güçlü düzeyde pozitif bir korelasyon olduğu görülür. Mevcut değer eğilimlerinden birinin yükselmesi diğer eğilimlerin yükselmesine etki etmektedir.

24. Verilerin işaret ettiği genel sonuca göre şiddetle değerler arasında negatif; değerlerin kendi arasında pozitif bir korelasyon mevcuttur.

Öneriler

1.Aileye Yönelik Öneriler

1. Ailede bir değer eğitimi gerçekleştirilmek isteniyorsa, öncelikle bunu gerçekleştirecek kişiler şiddetten uzak durmalıdırlar. Bir taraftan şiddeti sürdürmek, diğer taraftan değer kazandırmaya çalışmak sonuçsuz çabalar. Ailedeki değer eğitimi ancak bir huzur ortamında hedefine ulaşabilir.

2. Gençlik dönemindeki zorlukların üstesinden gelmede gençler, özellikle anne-babadan destek görmeyi ve anlaşılmayı beklerler. O yüzden bu dönemde empatik ve sağduyulu yaklaşımlar elden bırakılmamalıdır. Anne-babalar ergenlik ve gençlik dönemlerinin kritik özelliklerinden ve gelişim görevlerinden haberdar olmalıdırlar. Gençliğin gelişim görevlerinin kazanılmasında ortaya çıkan zorlukların geçici olduğu bilinmeli, şiddet tavırlarıyla bunlar kalıcı hale getirmemelidir.

3. TV ve internet kullanımı mutlak surette sınırlandırılmalıdır. Bunun gerekliliği küçük yaşlardan itibaren uygun açıklamalarla izah edilerek makul bir zemine oturtulmalı, gençlik döneminde ise içten bir denetimle, gencin bu sınırlamaları kendi kendine yapması sağlanmalıdır. Anne-babalar TV izleme ve internet kullanma alışkanlıklarını sadece kendi ihtiyaçlarını gözetererek değil, evdeki çocukların ve gençlerin varlığını da gözetererek kullanmalıdırlar.

4. Din eğitimi sürecinde, şiddete başvurmadan kesinlikle kaçınılmalıdır. Aksi bir durum dini duygular gibi, yüksek duyguların mahiyetine zarar verecektir. Anne-babaların, şiddetle yakın ilişkili olan katı -dış güdümlü-dindarlık yaklaşımları sergilemeleri gençlerde, dinde şiddetin olduğu algısını pekiştirmenin yanında, onların dine karşı mesafeli durmalarına zemin hazırlayacaktır.

5. Ailede iletişimi iyileştirme ve huzurlu aile dinamiklerinin oluşturulmasıyla ilgili olarak "Aile Okulu" programlarının çoğaltılması, daha organize bir halde yürütülmesi gerekmektedir. Bununla ilgili olarak Aile ve Sosyal Politikalar Bakanlığı, Milli Eğitim Bakanlığı, Üniversiteler ve konuyla ilgili Sivil Toplum kuruluşları ortak çalışmalıdır. Evlilik öncesinden başlamak üzere psikolog, sosyolog, din eğitimcisi, sosyal hizmet uzmanlarının dâhil olacağı programlar yürütülmelidir.

2.Okula Yönelik Öneriler:

1. Okulun yüklendiği fonksiyonları yerine getiremeyişinin en önemli sebeplerinden biri okuldaki şiddet problemidir. Okulda değer eğitimi yapabilmek için sınıf ortamının ve genelde okul ortamının şiddet unsurlarından arındırılması gerekir.

2. Müfredatların bilişsel olmaktan kurtarılıp duygu ve davranış eğitimini daha üst düzey bir şekilde gerçekleştirebildiği bir dönüşüm, hem şiddetin azaltılması hem de değer eğitiminin amacına ulaşması bakımından hayati önem arz etmektedir.

3. Başta değerlerle ilgili olmak üzere her türlü sınıf ve okul etkinliklerini aile ile işbirliği içinde gerçekleştirmek gerekmektedir. Ayrıca şiddetsizlik ve değerlerle ilgili olarak öğrencilere, ebeveynlere ve ebeveyn-çocuk ve öğretmen birliğinde olacağı gruplara ve seminer ve atölye çalışmalarını

düzenlenmelidir. Ayrıca bu çalışmalar, okul yöneticileri ve öğretmenlere belli aralıklar çerçevesinde sürdürülmelidir.

4. Değer eğitimi konusunda, Din Kültürü Ahlak Bilgisi Öğretmenlerine ve İmam Hatip Meslek Dersleri Öğretmenlerine, söz konusu alanın öncelikli muhatapları olarak daha fazla görev düşmektedir. Bu bilinçle din ve değer konu alanlarının uzmanları olarak öncelikle baskı ve şiddetten uzak durmalı ve bu konularda samimiyeti ihtiva eden örnek bir temsiliyet göstermelidir.

5. Okulların öğretim merkezleri olmanın ötesinde, gençliğin enerjisini olumlu şekillerde harcamasını sağlayacak, şartların oluşturulduğu ortamlara dönüştürülmesi gerekmektedir. Liselerin aynı zamanda birer sosyal-kültürel-sanat-edebiyat ve spor merkezleri haline dönüştürülmesi, gençlerin fiziki ve psiko-sosyal sağlığını dinamik tutmanın bir yolu olacaktır.

6. İmam Hatip Liselerinde şiddet eğilimin yüksek olmasının sebepleri geniş çaplı araştırmalarla ortaya konulmalıdır. Ayrıca bu okullarda sevgi, duyarlılık ve saygı gibi insani değerlerin diğer liselere göre istenen düzeyde olmayışı, sorunun bir başka yönünü teşkil etmektedir. Din eğitimi ve öğretimi yapan ayrıca müfredatı içinde manevi değer eğitiminin, farklı birçok ders içinde yer etmesine rağmen öğrencilerin değer düzeylerinin düşük olması, aile ve okul kaynaklı baskıcı bir din eğitiminin ve dindarlık anlayışının bu kurumlarda varlığını ortaya koymaktadır. Baskının hâkim olduğu öğrenme ortamlarında din ve değer eğitimi istenilen hedefi bulamaz.

7. Okul Rehberlik Servisleri, bu konularda daha aktif hale getirilmeli ve bunu sağlayacak gerekli düzenlemeler yapılmalıdır. Okulda şiddeti azaltmaya yönelik proje ve programlar yürütülmelidir.

8. Okul, ilçe ve il milli eğitim müdürlükleri bazında oluşturulan “Şiddet Önleme Stratejik Eylem Planlarının” teorik çerçevede kalmayıp, etkin bir şekilde hayata geçirilmesi sağlanmalıdır.

3. Medyaya Yönelik Öneriler:

Şiddetsizlik ve değerler konusunda oluşacak sosyal duyarlılık konusunda medyaya da önemli görevler düşmektedir. Medya konusundaki önerileri ise şöyle sıralayabiliriz:

1. Son dönemde filmler dışında haber programları, yoğun bir şiddet sunumu içerir hale gelmişlerdir. Bu konuda sınırlamalar kaçınılmaz hale gelmiştir. Haber programlarının “halkın haber alma özgürlüğü” olgusunu kullanarak, her gün-her saat şiddetin akıl almaz boyutlarını, üstelik çocuk veya genç demeden bütün kitlelere sunması değerler ve toplumsal ruh sağlığı adına olumsuz bir durumdur. Ayrıca bu durum, şiddete karşı sistematik duyarsızlaşma etkisi oluşturmaktadır. Bu durumun engellenmesi adına, haberler içerisindeki toplam haber görüntülerin, ancak belli bir kısmının şiddet görüntüleri içermesine izin verilmelidir. Yine cinayet gibi bir şiddet haberi sunulurken, aynı haber içerisinde ilgili sahnenin defalarca sunumunun engellenmesi, ayrıca bu tür haberlerin farklı saatlerde tekrar tekrar sunulmasının önüne geçilmesi gerekmektedir.

2. Türkiye’de TV yayınlarını düzenlemekle görevli üst kurul olan RTÜK, yayın ilkeleri konusunda resmi olarak değerleri gözetmektedir. Ancak pratikteki sonuçlar böyle olmadığını göstermektedir. Bu konuda RTÜK, manevi-insani değerleri temel ilke haline getirerek, yayın ilkelerini güncelleştirmesi gerekir. Özellikle bütün değerleri hedef alan cinsellik ve şiddet konularında belirgin sınırlamalar ortaya koyulması gerekir.

3. Toplumun ruh sağlığı, tv kanallarının şiddeti ve cinselliği kullanarak elde edeceği karlardan çok daha önemlidir. Bu sebeple genel ve özel yayın düzenlemeleri ve bunların daha etkin denetimiyle bu tür kuruluşların, ticari mantık, kar elde etme güdüsü ve izlenme kaygılarıyla şiddeti tırmandırmasına ve değerleri tahrip etmesine izin verilmemelidir.

4. Sınırlamalar internet yayınları için de bir gerekliliktir. Bu konuda devlet, sorumluluğu sadece aileler üzerine bırakmamalıdır. Bu konuda aile koruma programları özendirilmelidir. Ancak bundan önce devletin, özellikle cinsel içerikli ve pornografik yayınlara ulaşmayı oldukça zor hale getirmesi bir gereklilik olarak gözükmemelidir.

5. Gençlerin kültürel filmlere fazla ilgi duymadığı sonucundan hareketle, Kültür Bakanlığının çocuklara ve gençlere yönelik hem okul ortamlarında izleyebilecekleri hem de medyada sunulabilecek, manevi-kültürel boyutlu filmler serileri yaptırılmalıdır.

Kaynakça

- Aslantürk Z. (1999), *Araştırma Metod ve Teknikleri*, İFAV Yayınları, İstanbul.
- Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Başkanlığı, (1998) *Aile İçinde ve Toplumsal Alanda Şiddet*, Bilim Serisi 113, Başbakanlık Aile Araştırma Kurumu Yayınları, Ankara.
- Büyüköztürk Ş. (2008), *Bilimsel Araştırma Yöntemleri*, Pegem Yayınları, Ankara.
- Çelen N. (2007), *Ergenlik ve Genç Yetişkinlik*, Papatya Yayınları, İstanbul, s.136.
- Fichter J. (1996), *Sosyoloji Nedir?* (Çev. Nilgün Çelebi) Atilla Kitabevi, Ankara.
- Hökelekli H. (2011), *Aile, Okulda ve Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, Timaş Yayınları. İstanbul.
- Genç, M. F. (2013), *Öğretmenlerin Gözünde İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinde Değerler Eğitimi*, Etüt Yayınları, Samsun.
- Güneş, A. (2015), *“Lise Öğrencilerinin Şiddet ve Değer Eğilimlerinin Bazı Değişkenler Açısından İncelenmesi”*, DT, Cumhuriyet Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Güneş A. (2015a), *Manevi-İnsani Değerler Eğilim Ölçeği (MİDÖ): Geçerlik ve Güvenirlilik Çalışması*, Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, c.8, s.41, 2015, s.1354-1360.
- Uysal A. (2003), *Şiddet Karşıtı Programlı Eğitimin Öğrencilerin Çatış-*

ma Çözümleri, Şiddet Eğilimleri ve Davranışlarına Yansımaları, DT, Ege Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, İzmir.

BARIŞ VE ÇATIŞMA EĞİTİMİNDE DUYGUSAL ZEKÂNIN ÖNEMİ

ŞENGÜL YIĞIT

Davranış Bilimleri Uzmanı

mvdereli@konya.edu.tr

The Significance of Emotional Intelligence on Peace and Conflict Education

Objectives

Nowadays when it's considered as educational institutions and organizations the most encountered and prominent concepts are innovation, leadership, success and peace culture. Besides these concepts, it's known that there are some behaviors and attitudes relevant with conflict which are hesitated to be expressed by teachers, students, parents and employees, significantly rise. Even these behaviors and attitudes are tried to be eliminated and solved through temporary methods, these attempts are insufficient due to the lack of investigation on real reasons of these behaviors and attitudes profoundly. It showed up in various researches that a different kind of leadership which the emotional intelligence put forward has a significant impact during the construction of peace culture. The studies that ignored the emotional intelligence that creates a culture of peace are mostly under the risk of failure. Thus, it is possible to create a different environment and culture through a different kind of approach and an understanding which emotional intelligence pushed into the forefront.

The reasons of the Rise and the Impact of the Curriculum on the Conflicts

It is inevitable to avoid from conflict where the people who shares the same environment with different characters, concepts, standard of judgment, world-view and purposes. The rising conflicts that cannot managed well, effects the motivation and performance of students and employees that work on educational institutions in a negative way. Therefore, it's a must to have a knowledge about the reasons and the methods of conflict. On that account, it is necessary to get the idea of today's applied curriculum and its impact on the brain to understand the reasons of conflict.

The system of the brain based on a holistic work, however the activities that stimulate the left and right brain should be balanced equally to have a more effective work of brain. The individuals who are able to use the both hemispheres of the brain enhanced their mental capacity more than twice. That's why, both the creativity (right brain) and the logical thinking (left brain) skills of the kids and teens should be supported starting from the very first year. The classical methods of education based on the process of left brain, thus the skills of an individual get rusty before being an adult. The classical IQ tests evaluates the data of the function of the left brain.

The system of education is based the process of logical and analytical skills. Particularly the standardized tests which are known as SBS, YGS, LYS, ALES and TOEFL, exactly based on left brain skills. The students of today are involved in left brain education, thus there is an increase on their individual tendencies. The activities that strengthen their holistic brain work and team work; arts and

craft, visual arts and music, are removed from the curriculum leads the teens particularly to become more individual rather than having a knowledge and skill on these subjects. As a consequence of that the inter-personal competitions and conflicts become inevitable. Whereas, the teens obviously need brand a new learning environment both supports and improves their logical thinking and problem-solving skills. According to the current conditions these skills become more significant and creates a difference among others. It is also known that these features are accepted as a priority for job applications.

Therefore, firstly I am going to give you some detailed information about conflict and then lay weight especially on emotional intelligence. Through that, I will lay emphasis on how it will be possible to transform conflicts instead of solving it. The term conflict become a research subject of such fields of science like anthropology, political science, education, psychology, sociology and management sciences; however it cannot clarified in the sense of how and why it occurs. Generally, it occurs in various environments and levels and again in the general sense, it can defined as the difficulty of an individual or a group faced while preferring a specific option and as a result of it a breakdown in their decision making mechanism. On the other, it can characterized both as a disagreement occurred for men himself or disunity of individuals and groups more than two. If conflicts managed well, instead of solving conflicts, transforming conflicts would be an option. Via the sophisticated education of emotional intelligence it is possible to construct a more positive environment in spite of all violence, barbarity, irrationality, dehumanization and losing control in civilized level. Through that, innovation, improvement and creativity will rise. In brief, it will be seen that the main factors of conflict occurs by disharmony, disagreement, prevention and such preferences.

Classification of conflicts with regard to parties:

- a. Personal Conflicts
- b. Interpersonal Conflicts
- c. Conflict of individuals versus Groups
- d. Intergroup Conflict
- e. Interorganizational Conflict

Main reasons of the conflict occurs due to the individuals and individuals egocentricity is the result of the curriculum which consists of activities that is just related to the left side of the brain. Whereas, it showed in such researches that if these activities was balanced the conflicts would considerably decrease. Especially, adding emotional intelligence into the curriculum will significantly decline these conflictual issues.

Emotional Intelligence

Emotional intelligence is not only the usage of emotions wisely. Actually, it is the usage of our brain in an efficient and a holistic way while controlling our emotions. The concept of emotional intelligence was firstly identified by Peter Salovey and John Mayer in this manner: "What we called emotional intelligence is human consciousness of both himself and others, the ability to distinguish these and the usage of this knowledge is based on the consideration and the action of the individual.

Even today's education system is training students academically, it is pushing the main factors, which are the actual abilities that has a potential to make them successful in their life, into the background. Due to this fact, youngsters are becoming result-oriented, facing with such difficulties and success lower than expected. Actually, the school environment can provide these abilities, which will sustain the peaceful atmosphere, into the curriculum through the activation of the right side of the brain. In order to do that, it can take these properties into a position that students can internalize in such areas that listed below in such detailed headlines by way of arts, music, sports and

performing arts through a qualified and detailed working conditions. Dimensions of emotional intelligence can be explained such like below:

- Self-consciousness of the emotions
- Managing his own emotions
- Self-motivation

It's detected that 6 percent increase in the leadership abilities and 10 percent increase in the emotional intelligence occurred compared with the previous situations on the youngsters who had just 15 hours education related to the emotional intelligence. It's apparent that there is a correlation and statistically a meaningful relation between emotional intelligence and academic achievement. It illustrates that emotional intelligence is not something constant from childhood like IQ and something increase through growth. Besides, it shows that emotional intelligence is something that can be learnable too.

Amaç

Günümüzde eğitim kurumları ve organizasyonlar dikkate alındığında en sık tekrarlanan kavramlar arasında inovasyon, liderlik, başarı ve barış kültürü gibi kavramlar ön plana çıkmaktadır. Ancak, bu kavramların yanında pek çok öğretmenin, öğrencinin, velinin ve çalışanın dile getirmekte zaman zaman çekindiği çatışma içerikli davranış ve tutumların da ciddi oranda arttığı bilinmektedir. Genelde de bu tür davranışların ortadan kaldırılması için geçici yöntem ve çözümler bulunmaya çalışılsa da, bu davranış ve tutumların gerçek sebepleri derinlemesine araştırılmadığı için yapılan çabalar tam da yerini alamamaktadır. Barış kültürünün oluşturulmasında duygusal zekânın ön plana çıkarıldığı farklı bir liderliğin dikkate değer bir etki oluşturduğu pek çok araştırmada ortaya çıkmıştır. Duygusal zekânın oluşturduğu barış kültürünü göz ardı eden çalışmalar genelde başarısızlık riskini taşımaktadır. Bu nedenle farklı bir yaklaşımla duygusal zekânın ön plana çıkarıldığı bir anlayış ile farklı bir ortam ve kültür oluşturmak mümkündür.

Çatışmaların Artış Nedeni ve Müfredatın Çatışmalardaki Etkisi

Ortamlarda farklı karakter, anlayış, değer yargısı, dünya görüşü ve amaçları bulunan kişilerin yer alması çatışmayı kaçınılmaz kılmaktadır. Ortaya çıkan çatışmalar iyi yönetilmediği takdirde öğrencilerin ve eğitim kurumlarında çalışan kişilerin motivasyonunu olumsuz etkileyerek verimlerinin azalmasına yol açmaktadır. Bu nedenle çatışmanın nedenleri hakkında bilgi sahibi olmak ve çatışma yönetimi konusunda donatılmış bulunmak artık bir zorunluluktur. Bugün çatışmaların nedenlerini anlamak için özellikle günümüzde uygulanan müfredatın beyinde oluşturduğu farklılığı anlamak gerekmektedir.

Her ne kadar beyin bütünsel olarak çalışsa da önemli olan sağ ve sol beyni uyaran aktivitelerin de dengeli bir şekilde oluşturulması beynin daha

verimli çalışmasına neden olur. Beynin her iki tarafını da etkin bir biçimde kullanabilen bireyler zihinsel kapasitelerini iki kat değil kat kat arttırmış olurlar. Bu nedenle çocukların ve gençlerin hem yaratıcılıklarını (sağ beyin) hem de mantıksal düşünme güçlerini (sol beyin), ilk yıllardan itibaren desteklemeliyiz. Klasik eğitimler, daha çok sol beyin kullanımını desteklediği için pek çok yetenek yetişkin yaşlara aktarılamadan körelmektedir. Klasik IQ testleri de daha çok sol beynin işlevlerine ilişkin verileri değerlendirir.

Eğitim sistemleri sol beyni kullandıran, mantıklı ve analitik düşünmeyi geliştiren temeller üzerine oturtulmuştur. Özellikle de son zamanlarda standardize testler olarak bilinen SBS, YGS, LYS, ALES, TOEFL, testler tamamen sol beyin içeriklidir. Bu nedenle, çocukluktan itibaren gençler giderek daha fazla sol beyin ağırlıklı eğitim ile meşgul olduklarından bireysel eğilimleri daha artmıştır. Bütünsel ve takım içinde davranma yeteneklerini güçlendiren sağ beyin ile ilgili resim, görsel sanatlar ve müzik ile ilgili aktiviteler müfredattan kaldırıldığı veya azaltıldığı için gençler hem yeterince bilgi ve becerilerini derinleştirememekte ve daha fazla bireysel olmaktadır. Bu durum bireyler arasında rekabete ve çatışmalara açık bir şekilde neden olmaktadır. Hâlbuki gençlerin, mantıksal düşünme güçlerini destekleyecek ve çözümler geliştirmelerine yardımcı olacak yeni bir öğrenme ortamına ihtiyaç duydukları kesindir. Ayrıca günümüzde bu beceriler çok daha ön planda farklılık yarattığından iş ortamlarında da birinci derecede aranan özellikler içindedir.

Bu nedenle önce çatışma konusunda detaylı bilgi verdikten sonra özellikle duygusal zekâ üzerinde duracağım. Bu şekilde, çatışmaları çözmek yerine aslında nasıl *çatışmaları dönüştürmenin* mümkün olabileceği üzerinde duracağım. Çatışmanın Tanımı çatışma, eğitim psikoloji, sosyoloji, antropoloji, siyaset ve yönetim bilimleri tarafından inceleme konusu yapılmış olmakla birlikte tam anlamıyla neden ve nasıl oluştuğu netlik kazanmamıştır. Genel olarak, çatışma çok değişik ortam ve düzeylerde ortaya çıkmakla birlikte, genel anlamıyla çatışma bir seçeneği tercih etmede bireyin ya da bir grubun güçlkle karşılaşması ve bunun sonucu olarak karar verme mekanizmalarında bozulma diye tanımlanabilir. Bir başka şekilde çatışmayı kişinin hem kendisi, hem de iki veya daha fazla birey ve grup arasında çeşitli nedenlerden kaynaklanan anlaşmazlık olarak tanımlamak mümkündür. Çatışmalar iyi yönetilirse, çatışmaları çözmek yerine dönüşüme sebep olacak bir araç olarak da görülebilir. Her türlü şiddeti, yok etmeyi, insanlıktan uzaklaşmayı, barbarlığı, uygar düzeydeki kontrolü kaybetmek ve mantıksızlık duygusal zekânın içerikli eğitim vasıtasıyla daha olumlu bir ortamın oluşturulması sağlanabilir. Bu şekilde yenilik, gelişme ve yaratıcılık artabilir. Kısacası, çatışmanın temel öğelerinin uyumsuzluk, anlaşmazlık, engelleme ve tercih problemlerinden oluştuğu görülecektir.

Taraflar açısından çatışmaların sınıflandırılması:

a. Kişisel Çatışmalar

Bireyin karar alternatifleri arasında seçim yapamaması, karar vermekte güçlük çekmesi sonucu ortaya çıkan çatışmadır. Kişisel çatışma istenen dururken istenmeyeni seçmek zorunda kalındığı durumdur. Rol çatışması da kişisel çatışmanın ortaya çıktığı bir durumdur. Özellikle birbiriyle yarışan kişilerin beklentilerle karşılaştığında ortaya çıkmaktadır. Rol çatışması bir diğer anlamda kişinin üzerine düşen görevleri elindeki kaynaklar ve kurallar içinde yerine getirememesi ya da beklentiyi karşılayamaması sonucunda ortaya çıkar. Bunun sonucunda bireyler arası uyumsuzluk, hor görme ve çatışmalar ortaya çıkar. Özellikle roller arası çatışma günümüzde kişisel çatışmanın en önemli nedenlerindedir. Gençler, kendilerinden beklenen beklentileri, diğer aynı sorumluluktaki kişilerle rekabet içinde olduklarından tek başlarına çözmek zorunda kalmaktadır. Arkadaşlarına bu nedenle yaklaşmamakta, öte yandan öğretmen ve ailelerini de bu yarışta yeterli görmemektedirler. Çoğu zaman içsel çatışmalarını aile ve öğretmenlerine yansıttıkları görülmektedir.

b. Kişiler Arası Çatışma

Aynı kurumda özellikle zamanın büyük çoğunluğunu geçirdikleri okullarda diğer kişiler ile çeşitli nedenlerle anlaşmazlık içinde bulunmalarıdır. Kişiler arası çatışma, birbirlerinin amacına ulaşmada kasıtlı olarak engel olmaya çalışan, düşmanlık eden iki taraf arasındaki tartışma ve kavga şeklinde tanımlanabilir. Okul ortamlarında artık beklentiler artmış, amaç farklılıkları aynılaştırırken rekabet zarar verici noktaya ulaşmıştır. Bu süreçte, kişisel özelliklerin farklı olmasından kaynaklanan kişiler arası çatışmalar artmaktadır. Okullarda en çok görülen kişiler arası çatışma ast-üst çatışması içinde öğretmen ve öğrenciler arasında görülürken, öğretmenlerin farklı beklentilerden dolayı okul yönetimi ile ya da veliler ile kişiler arası çatışma içinde oldukları tespit edilmektedir. Bunun yanı sıra, büyük sınıfların kü.ük sınıflara ya da daha iyi olan öğrencilerin kendilerinden daha kötü olanlara karşı bir çatışma içinde oldukları net olarak ortadır. Bu arada aynı grup içinde aynı özelliklere sahip öğrenciler veya öğretmenler arasında da gizli bir kişiler arası çatışmanın çok acımasızca olduğu dile getirilmektedir.

c. Kişiler ve Grupların Çatışması

Özellikle okullarda öğrenci ve/ya öğretmenlerin içinde bulunduğu grupla çatışma içerisine girmemesidir. Özellikle müfredatın daha bireysel olmaya itmesi, öğrencilerin buldukları grup normlarına uymakta direnmesine neden olmaktadır.

d. Gruplar Arası Çatışma

Okul ortamında farklı farklı grupların ortaya çıkması ve okulda bir bütünlüğün sağlanamaması gittikçe gençleri birbirleriyle çatışmaya it-

mektedir.

e. Örgütler Arası Çatışma

Birbiriyle rekabet içerisinde olan eğitim kurumlarının arasında çeşitli nedenlerle ortaya çıkan çatışmadır.

Örgütler arası çatışma da yapıcı roller üstlenebileceği gibi her iki örgütün yok olmasına da neden olabilir.

Çatışmanın pek çok farklı tanımı bulunmaktadır.

Bu tanımlar araştırmacının çatışmayı bir çıktı, bir süreç veya bir iletişim biçimi olarak algılamalarına bağlı olarak farklılıklar göstermektedir (Alexander, 1995, s.33).

Cross, Names ve Beck, çatışmayı, amaçlar, değerler, güdüler, fikirler ve kaynaklar konusunda kişiler arasında ortaya çıkan farklılıklar olarak tanımlamışlardır. Bu bakış açısıyla çatışma, farklı bakış açılarından doğan bir fark yani bir çıktıdır.

Thomas ise çatışmayı bir süreç olarak tanımlamış ve çatışmanın bireyin karşısındakileri, amacına ulaşmasına engelleyici olarak algılaması sonucunda ortaya çıkan bir süreç olduğunu ifade etmiştir.

Hocker ve Wilmot ise çatışmayı, iletişim perspektifinde tanımlamışlardır.

Bu tanıma göre ise çatışma, en az iki birbirinden bağımsız taraf arasında, amaçlarına ulaşmada karşı tarafın müdahalesinin olduğunu, birbirine zıt amaçlarının olduğunu ve bu amaçlara ulaşmada kullanılacak kaynakların kısıtlı olduğunu algılama durumunda ortaya çıkan bir mücadeledir. Her ne kadar tanımlar bu üç farklı bakış açısına göre farklılaşsa da çatışma tanımındaki temel noktalar, çeşitli ve farklı bakış açılarının olması ve bu bakış açılarının birbirlerine zıt olmasıdır.

En genel anlamda, çatışma, anlaşmazlık ve uyuşmazlıklar sonucunda sosyal varlıklar arasında ortaya çıkan interaktif bir süreç olarak tanımlanmaktadır.

Çatışma, dahil olan kişi veya kişilerin iç ve dış koşullarıyla şekillenen ve bireysel veya grup performansını olumlu veya olumsuz biçimde etkileyen, kişiler arası bir dinamiktir. Çatışma kaçınılmaz bir olgu olup tüm ilişkilerde veya etkileşimlerde ortaya çıkmaktadır. Çatışmanın olumsuz etkileri olduğu görüşlerine karşın, çatışmanın etkilerinin yapıcı veya yıkıcı olup olmaması çatışma yaşayan kişilerin çatışmayı yönetebilme becerisine bağlı olmaktadır.

Çatışma yönetiminde kullanılan stratejiler en temel anlamıyla kişinin bir çatışma ortamında kalması halinde verdiği tepkiler olarak tanımlanmaktadır (Goleman, 1996, s.43). Bu konuda geliştirilen pek çok görüş bulunmaktadır.

Çatışmaların asıl nedeni bireylerden oluşmakta ve bireylerin çok daha fazla egosantrik olmasında ise müfredatın içeriğinin sadece sol beyine yönelik aktivitelerden oluşmasıdır. Hâlbuki bu aktiviteler özellikle dengelemezse çatışmaların ciddi anlamda azaldığı araştırmalardaki sonuçlarda

ortaya çıkmıştır. Özellikle de duygusal zekânın içerik olarak müfredata yerleştirilmesi bu çatışmaları ciddi anlamda iyileştirerek azaltacaktır.

Duygusal Zekâ

Duygusal zekâ sadece duyguların akıllıca kullanımını değildir. Duygularımızı kontrol ederken aslında beynimizin daha verimli ve bütünsel kullanılması demektir. Duygusal zekâ kavramı ilk olarak Peter Salovey ve John Mayer, tarafından şu şekilde tarif edilmiştir: “Duygusal zekâ bir kişinin kendisinin ve başkalarının duygularının farkında olabilmesi, onları ayırt edebilmesi ve kişinin düşüncesi ve eyleminde bu bilgiyi kullanabilmesidir”.

Salovey ve Mayer’e göre duygusal zekâyı tanımlayan 4 temel beceri bulunmaktadır.

Bu beceriler; duyguları algılama, değerlendirme ve karmaşık ve değişken yapısını anlamak ve duygusal ve entelektüel ifade etme becerileri ile duyguları, düşüncüyü etkilemek, duyguların büyümeyi desteklemek için kullanabilme becerisidir.

Hayattaki genel başarı ve mutluluk için önemli görülen “Empati, duyguları ifade etme ve anlama, mizacı kontrol etme, bağımsızlık, uyum sağlayabilme, beğenilme, kişiler arası sorunları çözme, sevecenlik, nezaket, saygı...” gibi duygusal nitelikleri betimlemek için kullanılan bu kavramlar bilişsel zekânın ötesinde kişinin bulunduğu ortamda etki yaratması açısından çok ciddi rol oynamaktadır. Bu anlamda, kişilerin kendi duygularını anlaması, başkalarının duygularına empati beslemesi, ve duygularını kendi ve çevresindeki yaşamı zenginleştirecek ve kıymetlendirecek şekilde düzenleyebilmesidir.

Duygusal yeterlik, duygusal zekâyâ bağlı olan ve bireyin performansında önemli ölçüde artış sağlayan, öğrenilen bir yetenektir ve bireyin hayatındaki başarısı kendi duygularını dengeleyebilme ve yönetebilme başarısına bağlı olmaktadır

Goleman’ın Salovey ve Mayer’in modelini temel alarak oluşturduğu duygusal zekâ modeline göre ise duygusal zekânın beş temel boyutu vardır; kendi duygularının farkında olma, kendi duygularını yönetme, kendini motive etme, empati, sosyal beceriler. Duygusal zekâ içsel zekâ ile kişilerarası zekânın birlikteliğinden oluşur. Her alt bileşenin ayrıca detaylı alt bileşenleri de vardır. Tablo 1 de görüleceği üzere İçsel Zekâ, farkındalık, kendini idare etme ve motivasyondan oluşmaktadır. Öte yandan Kişiler arası zekâ ise çok net bir şekilde Empati ve Sosyal Becerilerinden oluşmaktadır.

Tablo 1. Duygusal Zekânın Alt Başlıkları

I. KENDİ DUYULARINDA FARKINDALIK

Duygusal Farkındalık

Kendini Değerlendirme

Oz güven

II. KENDİNİ İDARE ETME

Kendini Kontrol

Güvenirlilik

Vicdanlı Olma

Yeniliklere Açık Olma

Uyum Yeteneği

III. MOTİVASYON

Başarı Dürtüsü

Bağlılık

Girişimcilik

İyimserlik

I. EMPATİ

Diğer İnsanları Anlama

Başkalarını Geliştirme

Hizmete Yönelik Olma

II. SOSYAL BECERİLER

İletişim

Etki Yaratma

Çatışma Yönetimi

İş birliği

Ekip Çalışmasına Yatkinlık

Liderlik

İlişki Kurma ve Yürütme

Bugünkü eğitim sistemi ne kadar akademik olarak öğrencileri bir yere doğru yetiştirmeye çalışsa da asıl hayatta başarılı olabilecekleri beceriler arasında temel öğeleri geri plana itmektedir. Bu nedenle de gençler sonuç odaklı olup süreçte büyük sıkıntılar çekmekte ve beklenin çok altında başarılı olabilmektedir. Aslında okul ortamı barış ortamını sağlayacak bu becerileri müfredata özellikle sağ beyni daha da etkin kılarak sağlayabilir. Bunun için detaylı ve kaliteli bir çalışma ile aşağıda detaylı alt başlıkları olan alanlarda özellikle sanat, müzik ve belli spor ve performans sanatları ile bu özellikleri öğrencilere içselleştirebilecek konuma getirebilirler. Duygusal zekâ boyutları kısaca aşağıdaki gibi açıklanabilmektedir (Goleman, 1996);

Kendi Duygularında Farkında Olma: Kişinin kendi duyguların ruh ha-

lini ve neden bu durumda olduğunu anlayabilme becerisini ifade etmektedir. Bu boyut aynı zamanda kişinin kendi duygularının başkaları üzerindeki etkilerinin de farkında olmasını belirtmektedir. Kendi duygularının farkında olan kişilerin özellikle duygusal farkındalıkları, kendini değerlendirme özellikleri ve özgüvenleri artmaktadır.

Kendi Duygularını Yönetme : Kişinin kendi duygularını ve tepkilerini kontrol altında tutabilme, olası kötü durumlar karşısında sakin kalabilme ve başkalarının duygularından etkilenmeme becerisini ifade etmektedir. Bugün en önemli konulardan biri olarak ortaya çıkan bir konu olarak kişilerin kendini kontrol etmeleri, güvenilir olmaları, vicdanlı olmaları beklenmektedir. Bunun yanı sıra bu tür kişilerin yeniliklere açık olduğu çok açıktır. Yaratıcılık gibi konuların desteklenebilmesi için bu alanda gençlerin ciddi bir eğitimi almaları artık çocukluk döneminden itibaren korunmalıdır. Korunmalıdır çünkü bugün yaratıcılıklarının en yüksek olduğu dönem olan okul öncesi dönemdeki çocukların okul hayatına girdikten 3 yıl sonra bu özelliklerini kaybettikleri açık olarak ortaya çıkmıştır. Bu nedenle gençlere bu eğitimi vermektten çok içlerindeki yaratıcılık yönlerinin korunması gerekmektedir. Bunun için de yanlış yapmaktan çekinilmeyen, yanlışlardan öğrenilecek bir ortam oluşturmalıdır. Hâlbuki eğitim sistemi yanlışları cezalandırmakta hatta sistem dışı bırakmaktadır. Bu tür gençler başarısızlıkla suçlanmaktadır.

Kendini Motive Etme: Kişinin tüm engellere, başarısızlıklara karşın başarıya odaklanabilme ve hedefine ulaşmak üzere değişimi kabullenebilme becerisini ifade etmektedir. Bugün pek çok gencin motivasyon eksikliğinden çok ciddi sıkıntıda olduğu bilinmektedir. Başarı dürtüsünün içerden gelecek şekilde artırılması için öğrencilerin başkaları ile değil de kendileri ile mücadele etmeleri öğretilmeli ve kendisinin en iyisi olmaya yönlendirilmelidir. Bunun için onlara bireysel hedefler koyarak onları takip etmek ve güçlendirmek gerekmektedir. Ayrıca buldukları kurumlara ve bu hedeflere bağlılıklarını arttırmak gerekmektedir. Bu şekilde yönlendirilmiş gençlerim vicdanlı olmaları için etik değerlerin öğretilmesi ve içselleştirilmesi gerekmektedir. Bu sayede iyimserlik becerileri gelişen gençler çok daha fazla sorumluluk alabilmekte ve girişimcilik becerileri artmaktadır.

Duygusal Zekânın alt bileşeni olan içsel zekânın yukarıda bahsedilen özelliklerinden başka diğer bir alt başlığı olan kişiler arası Zekânın da artırılması çatışmaları çözmek yerine dönüştürerek hem bireylere hem de toplumlara daha fazla katkı sağlar. Bu nedenle aşağıda kişiler arası zekâyı oluşturan alt bileşenleri irdelemek gerekmektedir. Bu iki alt bileşen empati ve sosyal becerilerdir.

* **Empati:** Kişinin karşısındaki bireylerin duygu ve düşüncelerini sözlü veya sözsüz iletişimle anlayabilme, ihtiyacı olan kişilere duygusal anlamda destek olabilme ve başkalarının duyguları ve davranışları arasındaki bağlantıyı kurabilme becerisidir. Bu nedenle sadece empati oluşturabilmek için başkalarını anlamak yetmez aynı zamanda başkalarını geliştirmek ve hizmete yönelik olmak gerekir. Bu nedenle okullarda uygulanan sosyal sorumlu-

luk projeleri bu anlamda gerçekten çok önemlidir ve gençlerin olayları farklı görmesine neden olmaktadır.

* **Sosyal Beceriler:** Kişinin başkalarının desteğine ihtiyaç duymadan kendi problemleriyle baş edebilme, kendi duygularının işbirliği kurmasına engel olmasını engelleyebilme ve gerekli davranışlarla çatışmayı yönetebilme becerisine sahip olmasını ifade etmektedir. Bu nedenle gençlerin önce doğru iletişim becerilerine sahip olmaları gerekmektedir. Doğru iletişim becerilerini kullanan gençler, buldukları ortamda fiziksel, duygusal ve entelektüel anlamda etki yaratabilir hale gelebilirler. Bu şekilde ilişkilerini yeniden düzenleyebilecek konuma geldiklerinden çatışma çözme becerileri gelişmiş olur. Ayrıca farklı şekillerde iş birliği becerilerinin geliştirilmesi sağlanır. İş birliği, açıklık, bilgi değişimi ve her iki taraf için de kabul edilebilir çözüm geliştirmeye yönelik farklılıkların paylaşılmasını içeren bir stratejidir. Problem çözüme ilişkilidir. Başkasını tanıma becerisi artan gençlerin ekip çalışmasında yer almaları daha fazla artmaktadır. Bu becerilerin de uzun vadede onların liderlik becerilerini geliştirdiğini ortaya koymaktadır. Bu şekilde gençlerin uzun süreli iyi ilişkiler kurabildikleri ve buldukları ortamda uzlaşma gücünü ortaya çıkardıkları gözlemlenmiştir.

Kısacası duygusal zekâ, duyguların zekice kullanılması dünyada yaşamayı başarma becerisidir ve başarıyı da beraberinde getirmektedir. Çatışmanın yönetimi ise genellikle bireylerin, karşısındakinin bakış açısıyla olayları irdeleyebilmelerini öğrenmelerine yardımcı olmaktadır. Diğerlerinin bakış açısını anlayabilme duygusal zekânın boyutlarından biri olan empatidir. Bu nedenle çatışma yönetimi becerilerinin öğrenilmesi aynı zamanda duygusal zekâyı da güçlendirmektedir. BarOn (1997) çatışma yönetiminin, bireysel farkındalık, kendine güven, otokontrol, empati ve örgütsel farkındalık gibi duygusal zekâyla ilişkili yetkinliklere dayandığını ifade etmiştir. Daha da önemlisi duygusal zekâ ve performans arasında olumlu bir bağlantı vardır. Duygusal zekâsı yüksek olan bireylerin çok daha hayatta başarılı ve mutlu oldukları açıktır. Bu bilgiler doğrultusunda yapılan araştırmanın sonuçları yukarıda bahsedilen durumu ortaya koymaktadır.

Sadece 15 saatlik Duygusal Zekâ içerikli eğitim alan gençlerin önceye nazaran duygusal zekâda % 10 luk, liderlik becerilerinde ise % 6 lık artış olduğu tespit edilmiştir. Duygusal zekâ ile akademik başarı arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki olduğu ortadadır. Duygusal zekânın IQ gibi çocukluktan itibaren sabit olmadığını ve büyümeyle birlikte arttığını, ayrıca duygusal zekânın öğrenilebileceğini göstermektedir.

Buna ek olarak, kendine güvenin ve duygusal farkındalığın artması bireylerin çatışma yönetimi yeteneklerini güçlendirdiği bir gerçektir. Özellikle takım çalışmasının arandığı iş ortamlarında duygusal zekâ ile takım çalışması arasında pozitif bir bağ olduğu ortadadır. Ayrıca, pek çok çalışma duygusal zekâ boyutları ile kişilerin karşılaştıkları çatışma durumlarında kullandıkları çatışma yönetimi stratejisi arasındaki ilişkiler açısından kuvvetli bir ilişkinin olduğunu ortaya koymaktadır.

Çalışmada elde edilen sonuçlar, daha yüksek duygusal zekâ skorunun çatışma durumlarında iş birliği ve uzlaşma stratejilerinin kullanılması ile ilişkili olduğunu ortaya koymaktadır.

Ayrıca, duygusal zekânın empati ve kendi duygularını yönetme boyutlarının, bu çatışma stratejilerindeki değişimi büyük ölçüde açıkladığı ve de iş birliği stratejisini en iyi açıklayan duygusal zekâ boyutunun da empati olduğu sonucu ortaya çıkmıştır (Goleman, 1996). Bar-On (1997 ise duyguların müzakerelerdeki rolü üzerinde çalışmalar yapmıştır.

Bu çalışma sonuçlarına göre negatif duyguların, iş birliği çatışma yönetimi stratejisi ile negatif ilişkisi olduğu ortaya çıkmıştır.

Eğitim kurumları daha anlamlı bir eğitim ve öğretim için enerji tasarrufu sağlayabilmek doğrultusunda öğrencilerin duygusal zekâlarını ve aynı ölçüde çatışma yönetimi becerilerini geliştirmelerini istiyorlarsa duygusal zekâ ve çatışma kavramlarını anlamaları ve de öğrencilerin mevcut çatışma yönetimi biçimlerini ve duygusal zekâlarını belirlemeleri gerekmektedir. İhtiyaç analizi sonrasında uygun bir eğitim programının geliştirilmesi çok daha hızlı ve derinlemesine sonuç verecektir.

Kaynakça

- Bar-On R. (1997). The Emotional Intelligence Inventory (EQ-I).: Technical Manual. Toronto, Canada: Multi Health Systems.
- Goleman, Daniel. (1996). Duygusal Zekâ Neden IQ'dan Daha Önemlidir?. İstanbul: Varlık Yayınları.
- Mayer,J., Salovey, P. (1997). What is Emotional Intelligence? In P. Salovey & D.J. Sluyter (Eds.). Emotional Development And Emotional Intelligence. New York: Basic Books.
- Mayer,J., Salovey, P. & Caruso, P. (2000). Test Manuel Fort He Mayer, Salovey, Caruso Emotional Intelligence Test: Research Version I.I , (3RD ED.). Toronto Canada: MHS.

**ŞİDDETE KARŞI TAVİR ÖĞRETİMİNDE İSLAMI YÖNTEM: HABIL
KABIL ÖRNEĞİ
FATMA BETÜL FELHAN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Din Kültürü
ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Ana Bilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

betulfelhan@gmail.com

**Islamic Method in Teaching Attitude Towards Violence : The Example of Habil
,Kabil**

Today mankind thanks to the revolutions about technical field and historical experiences on the solution of the problems apply to violence. Violence drags mankind into a deadlock. Is it possible today switch from violence – based society to peace – based one? As to violence and towards violence how does Islam present a method?

The supreme being tells us the situation about the behaviours, attitudes and the methods which is used in the solutions of the problems of the child of excellency Adem 's two sons (Habil,Kabil) towards each other. For example on the one hand one of them used the killing method in solving problems and getting rid of the illnesses which he is caught , on the other hand the other one used revival method and never accepted the early assumptions. This peaceful attitude of Habil to Kabil is to be examined for the global peace.

The aim of this study is to examine how Islam present a method as to the teaching of towards violence with Koran frame. In the study the literature scanning method is used into qualitative scanning methods. The research , while presenting islamic attitude towards violence ,it is limited in particular Habil and Kabil. The study is tried to be formed in the frame of Koran. It is considered that the research in particular Habil and Kabil will contribute to global and social peace with the islamic attitude towards violence.

Key Words: Habil, Kabil, Revival , Violence, Maida, Attitude ,Islam

Giriş

“Şiddet (violence) sözcüğü genel anlamda, aşırı duygu durumunu bir olgunun yoğunluğunu, sertliğini, kaba ve sert davranışı nitelendirir. Özel olarak, saldırgan davranışları, kaba kuvveti; beden gücünün kötüye kullanılması; yakan yıkan, yok eden eylemleri, bireye ve topluma zarar veren etkinlikleri belirler.” (Köknel, 2000) Günlük yaşantımızda şiddet konusu artık sürekli karşılaştığımız bir kavram haline almış bulunmaktadır. Televizyonda, gazetelerde veya çevremizdeki şiddet ile ilgili haberler, adeta kanıksanmış bir ruh haliyle izlenmektedir. Şiddetin kaynağı ve ortaya çıkma nedenleri üzerine birçok çalışma yapılmış olmasına rağmen gün geçtikçe şiddete bağlı olayların artarak devam ettiği görülmektedir.

İnsanlık tarih boyunca şiddete başvurmuştur. Şiddet ve insan kavramlarının yan yana anılmaları ise insanın yaratılışı daha bir proje halindeyken gündeme gelmiştir. İlk insan yaratılmadan önce Allahu Teala ve melekler arasında insanın yapısı hakkında bilgi veren şu diyalog geçmiştir: “Allahu Teala İnsanı yaratacağı zaman Meleklerle şöyle dedi: “Ben yeryüzünde bir halife yaratacağım” Melekler: “Yeryüzünde bozgunculuk yapacak ve kan dökecek kimseler mi yaratacaksın? Oysa bizler, seni övgüyle yüceltip kutsamaktayız? Dediler. Allahu Teala: “Kuşkusuz ben, sizin bilmediklerinizi bilirim!” Dedi. (2/30) İnsan salt olarak şiddete meyillidir. “Saldırganlık, bütün canlılarda ortak içgüdü, dürtü olarak kabul edilmiştir. Hayvanlar üzerinde yapılan araştırmalar, deneyler, gözlemler, saldırgan davranışların ve şiddet eylemlerinin biyolojik, fiziksel, kimyasal nedenlerine ışık tutmuştur.” (Köknel, 2000) Fakat saldırganlığın ortaya çıkmasındaki en büyük sebep psikolojiktir. İnsanlar diğer canlılardan farklı olarak kendini tehlikede hissetmese de şiddete başvurabilir. Şiddete baş vurma sebepleri ise ruh haline göre şekillenebilir. Örnek verecek olursak kendini diğer insanlardan farklı gören bir kişi diğerlerine karşı büyüklenebilir ve kendisini kabul ettirmek için de şiddete başvurabilir. Ya da hastalık derecesinde kıskanç olan kişi kıskandığı kişinin yok olmasını isteyebilir. Tarihte çok büyük katliamların yaşanmasına neden olan şiddetin altında yatan sebep ise güç ve iktidar hırısıdır. Bunun gibi birçok örnek verilebilir. Fakat çalışmamızın sınırları nedeniyle biz bir kaçını açıklayacağız.

İnsanlar tarih boyunca şiddete başvurmalarının en önemli nedeni kendini diğer insanlardan ayrıcalıklı bir konuma getirip, üstün görmesidir. Kbr kökünden gelen kibir kelimesi büyükmek anlamında olup kişinin kendini beğenmesinden, başkasını küçük görmekten doğan, insana özgü bir davranıştır. Cevded Said kibri, “*En büyük sarhoşluk ve insanı günaha sürükleyen tiryakilik, insanların gırtlığını sıkkan, bütün “anlama pençelerini” üzerlerine kapayan, onların kendi düzeylerini, insan üstü bir konumda görmeleri, kendilerinin diğer insanlar gibi olmadıklarına, diğer insanlardan farklı yaratıklar olduklarına inanır hale gelmeleridir.*” (Said, 2002) diye tanımlamaktadır.

Kibir, kendini büyük görme insanın yaratılmasıyla birlikte gündeme gelmiş bir diğer kavramdır. Allahu Teala insanı yarattıktan sonra meleklerin Adem’e secde etmelerini istemiş fakat cinlerden olan İblis, Allahu Teala’nın maddeye önem vermediğini sadece yapılan iş ve niyetlere göre varlığı yücelttiğini bildiği halde kendi maddesini üstün görerek kibirlenmiştir. Yaratılış maddesinden dolayı kendi anlayış biçimini en üstün ve en güzel olarak görmüştür. Bu anlamda insanlığında iblisle aynı hataya düşerek ırk ve mezhep uğruna şiddete başvurduğu söylenebilir.

Kibir insanların zihinsel yapılarını bozan bir durumdur. Kişi, kendi düşünce ve eylemlerinin kabul görmediği zamanlarda şiddete başvurarak kendini kabul ettirme arayışına girer. Nitekim Musa ve Firavun kıssasında, Firavun “Sizin en yüce Rabbiniz benim!” diyecek kadar bir kibre kapılmıştır. Ve daha sonra Hz. Musa’yı yani otoritesini sarsan hakikati ortadan kaldırmak için planlar hazırlamıştır.

İslam'ın büyüklük taslayanlara karşı tavrı nettir, "Yeryüzünde kibirli kibirli yürüme. Çünkü sen, ne yerleri yırtıp parçalayabilirsin, ne de boyca dağlara erişebilirsin!" diyerek imanın olmadığı durumlarda insanın hiç bir gücünün ve iktidarının olmayacağını örneklerle açıklamıştır.. Hz. Muhammed bu konuyla ilgili: "Kalbinde zerre kadar kibir olan cennete giremez" (Müslim, İman, 147) diyerek bu duygunun insanı felakete sürükleyecek bir yapısının olduğunu bildirmiştir.

İnsanların şiddete başvurmalarına sebep olan başka bir neden ise, güç ve iktidarını kaybetme korkusudur. Tarih boyunca insanlar iktidarlarını korumak amacıyla sık sık şiddete başvurmuş ve bu amaçla katliamlar yapmışlardır. Kişi zihinsel bir olgunluğa erişemediği ve bu yolla mücadelede başarı elde edemeyeceğini düşündüğü an bedensel mücadeleye baş vurur. Buna en güzel örnek Hz. İbrahim ve Nemruttur. Hz. İbrahim kendi Rabbinin hem diriltin hem de öldüren olarak nitelediği zaman Nemrut kendisinin de hem öldürüp hem de diriltebileceğini söyleyerek kibirlenmiş ve bilinen örneğini getirmiştir. Bunun üzerine Hz. İbrahim "Allah güneşi doğudan getirir haydi sende kendini böyle bir otorite olarak görüyorsan "Onu batıdan getirsene!" (2/258)deyince bunu asla yapamayacağını bildiği ve iktidarını kaybetme korkusu yaşadığı için şiddete başvurarak Hz. İbrahim'i düşüncesiyle birlikte yok etmek istemiştir. Tarihsel süreçte buna benzer birçok örnek vermek mümkündür.

Şiddetin doğal, bedensel, ruhsal ve toplumsal birçok nedeni sayılabilir. Ancak insanlık tarihi boyunca insanlar her yerde ve her zaman, ruhsal yaşantıda yer alan değişik savunma düzeyleriyle kendilerinden kaynaklanan saldırgan davranışları doğru ve haklı gömüş, göstermek istemişlerdir. (Köknel, 2000) Saydığımız bu nedenlerle şiddete başvuran kişi, şiddet içerikli hareketler göstermede herhangi bir sakınca görmeyebilir ve hatta bunun gerekliliği üzerinde vurgu yapabilir. Çevresinin de desteğiyle her türlü terör olayının içine girebilir.

İslam, Kur'an-ı Kerimde insan modeli çizerken güç elde etmek için şiddete başvuranları yermiştir. (2/258, 79/25, 9/70, 11/76 21/70, 26/120,158) İslam'ın çizdiği bu model mevcut şartların şiddetle değişmeyeceğini ve iktidara ulaşmanın yolunun şiddet ve kuvvetten geçmediğini ortaya koymaktadır.

Bu çalışmanın amacı Kur'an çerçevesinde ve Habil ve Kabil olayı özelinde şiddete karşı tavrı öğretiminde İslam'ın nasıl bir yöntem sunduğunu araştırmaktır. Çalışmada, nitel araştırma yöntemlerinden literatür tarama yöntemi kullanılmıştır. Araştırma Şiddete karşı İslami tavrın yöntemlerini sunarken Kur'an-ı Kerim çerçevesinde Habil ve Kabil özelinde sınırlanmıştır. Araştırmanın, Habil ve Kabil özelinde şiddete karşı İslami tavrın, küresel ve toplumsal barışa katkı sunacağı düşünülmektedir.

1. Habil ve Kabil Olayında Şiddetin Sebepleri

Şiddet ve şiddete karşı koyma şekilleri tarih boyunca farklılık göstermekle birlikte insanlık genelde şiddete şiddet ile karşılık vermeyi seçmiştir. Bu durumun tek istisnaları peygamberlerdir. Bütün Peygamberlerle birlikte Hz. Muhammed (sav) “Zarar vermek ve zarara zararla karşılık vermek yoktur.” (İbn Mace, Ahkam, 17; Muvatta’, Akdiye,31.) ilkesini tüm insanlığa kazandırmak istemişlerdir. Şiddete karşı tavır öğretiminde yıkıcı bir tavır yolu seçmek yerine düzeltici ve diriltici bir tavır öğretimi yolunu seçmişlerdir.

İslam’da şiddete karşı tavrın nasıl olması gerektiğini Allahu Teala Kur’an-ı Kerim’de Adem’in iki oğlu üzerinde insanlığa anlatmıştır: . “Onlara Adem’in iki oğlu arasında geçen şu ibret verici öyküyü hak ile anlat: Hani onlar Allah’a birer kurban sunmuşlardı. Fakat birinin kurbanı kabul edilmiş, diğerininki ise geri çevrilmişti. Bunun üzerine Kabil, kıskançlık ve öfkeye kapılarak kardeşine, “Seni mutlaka öldüreceğim! Dedi. Habil şöyle cevap verdi: “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder.” (5/27) Kabil’in kurbanın kabul edilmemesi bu konuda bilgi sahibi olmadığından değildir, zihinsel olarak edindiği bir bilgiyi içselleştirmeden ortaya koymasından kaynaklanan bir durum olduğu düşünülmektedir.

Zihnimizde bulunan kavram ve bilgiler biliştir. Biliş, duyu organlarının aldığı girdilerin, algı ve bellek süreçlerinde işlenerek çıktıya dönüştürülmesi ile ilişkili kavramdır. (Cebeci, 2003) Mesela Kabil’in zihninde “Kurban” diye bir kavramın olmuş olduğunu bilmesi gibi. Aynı zamanda kurbanı ne zaman ve nasıl sunması hakkında bilgi sahibi olması da. Duyuş ise pozitif ya da negatif olması fark etmeksizin duygusal durumun yönünü açıklayan bir kavramdır. Duyuş hareketin arkasında yatan duygular ve duygu durumlarının normalden farklı olmasıdır. Duyuşsal alandaki öğrenmelerin tümünde ve değerlerin öğrenilmesinde içselleştirme önemli yer tutar. Birey herhangi bir değeri içselleştirdiği ölçüde onu benimseyerek davranır. (Gömlüksiz, Kan 2012)Kabil’in kurbanının kabul edilmemesinin sebebi bilişsel alanda tam bir bilgiye sahip olmaması değildir. Aksine kardeşi Habil kadar bir bilgiye sahiptir. Fakat elde ettiği bu bilgiyi sadece bilişsel alan çerçevesinde ve bir görev bilinci ile yapmış olması ve “Kurban” ibadetini içselleştirmemiş olmasından kaynaklanmaktadır. İçselleştirme İslam dini için önemli bir olgudur. Hz. Muhammed, yapılan işlerin niyetlere göre değer bulanacağını, herkesin niyet ettiği ne ise eline geçecek olanın da ancak o olacağını söylemiştir. (Buhari, İman, 41.) Elde edilen bilgi ile yapılan iş arasında eşit düzeyli bir ilişkinin olması şarttır aksi takdirde tutarsızlık meydana gelir. Bu da kişinin hem bireysel hem de toplumsal hayatında kargaşaya neden olur. Kabil niyetini Habil gibi tutmamış ve sadece görev bilinciyle içselleştirmeden Kurbanını sunmuş ve kurbanı kabul edilmemiştir. Bu durumdan doğan bir güvensizlik ve kıskançlıkla davranışını düzeltmek yerine doğru davranışı gösteren kardeşini ortadan kaldırmak istemiştir. Kabil’in şiddete başvurma nedenleri üzerinde bir değerlendirmek yapacak olursak:

Kabil’in ibadet duygusunu içselleştirmedeği gibi aynı şekilde kardeşlik duygusunu da içselleştirmedeğini görebiliriz. İslam Peygamberi Hz. Muhammed: “Birbirinize buğz etmeyin, birbirinize haset etmeyin, birbirinize

arka çevirmeyin; Ey Allah'ın kulları kardeş olun..." (Buhari, Edeb, 57, 58.) sözünü söylerken kardeşlik duygularıyla kıskançlığın yan yana bulunamayacağını bizlere bildirmektedir. Kıskançlık, "Hak edenin elindeki nimetin elinden alınmasını arzu etmektir. Bazen bu istekle beraber onun elinden alınması için çalışmak da bulunur." (El-İsfahani, 2015) Kıskançlık, insanın doğasında bulunan bir durumdur. Allahu Teala Kur'an-ı Kerimde "... Unutmayın ki, kıskançlık ve bencillik insanın yaratılıştan taşıdığı bir özellik olarak yapısında vardır." (4/128) diye buyurmuştur. Kıskançlık doğal yollarla ortaya çıkabilir. Mesela kocasını kıskanan bir kadın veya yeni doğan kardeşini kıskanan bir çocuk gibi. Fakat bu durumu doğal yapısından çıkarıp artık saplantı haline getiren kişilerde bulunmaktadır. Bunun sebebi kişinin kendisine olan güvensizliğidir. Habil ve Kabil olayında, Kabil'in kendinden doğan sebeplerle kurbanı kabul edilmemiş ve kendisine olan güveni sarsılmıştır. İçinde bulunduğu durumu düzeltmek yerine hastalıklı bir kıskançlığa kapılarak kardeşini ve kardeşinde bulunan güzelliği ortadan kaldırmaya çalışmıştır. Kişi saygınlık kazanacak, kendini gerçekleştirecek doğru, güzel, iyi, olumlu, yaratıcı, üretici yol, yöntem bulamadıkları zamanlarda, ruhsal çatışmalarını, kaygılarını, korkularını, öfkelerini, can sıkıntılarını saldırgan davranışlarla, şiddet eylemleriyle gidermeye çalışır. (Köknel, 2000) Kabil de karşılaştığı bu olumsuz durumdan kurtulmak için şiddete başvurmuştur.

Kişinin şiddete başvurma sebeplerinden bir diğeri ise zihinsel olgunluğa erişememiş olmasıdır. Ben merkezli düşünceye sahip olan insanlar hep kendi davranış ve söylemlerinin doğru olduğuna inanır ve bunun aksi durumu ortaya çıktığında saldırganlaşır. Fazlur Rahman bu konuda, İnsanın bütün kötü hasletlerinin çıktığı temel zafiyeti Kur'an'daki "qatr"(17/ 100) ifadesiyle açıklar ve bunu "zihin darlığı" şeklinde yorumlar. İnsanın gururu, ümitsizliği, şevkinin kırılması, benliği, hırsı, aceleci ve telaşlı davranışı, kendine olan güvensizliği, kendini mahveden korkuları hep bu zafiyetten kaynaklandığını söyler. Öyle ki bu zaaflarından dolayı insan, davranışlarının çıkaracağı sonuçları görmez. (Çelikel, 2008)

Habil ile Kabil olayında, Habil: "Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder." (5/27) ifadesiyle Kabil'in kurbanının kabul edilmeme sebebini takva sahibi olmama olarak göstermiştir. Kabil'in takva sahibi olmaması onun şiddete başvurusunun sebepleri arasındadır.

2. Şiddete Karşı Tavrı Gösteren Habil'in Davranış Örgüsü

Kişi, bireysel ve toplumsal varlığını ilgilendiren sorunlarını çözmede daha iyi bir alternatif ile karşılaşınca kadar alışagelmış yöntemle çözmeye çalışır. Şiddet dolu bir ortamda büyümüş bir kişinin şiddet içerikli hareketlerde bulunmasının yadırganmaması gibi. Allahu Teala insana seçme gücü vermiş ve daha sonra " Dinde zorlama yoktur. Doğru yol, eğri yoldan tamamen ayrılıp açıkça ortaya konmuştur..." buyurarak eğri yola, doğru yol alternatifini getirmiştir.

İnsan iki yönlü (iyilik ve kötülük yapabilme) bir yapıya sahiptir. İnsanın yaratılışına karşı çıkılmasından (2/30) onun kötülük yapmaya meyilli bir

yapısının olduğu anlaşılabilir. Allahu Teala insanların bu durumuna karşı ona isimlendirme yani “*semboller ve göstergeler aracılığıyla bilgi edinebilme yeteneğine sahip olma*” (Said, 2002) yeteneğini vererek bu durumdan kurtulabileceğini bildirmiştir. (2/31) Kişi bu yeteneği sayesinde aşağıların aşağısı durumundan Allah’ın bilgilendirmesi sonucu en güzel surete geçebilir. Bunun tam tersi durumda söz konusudur. (95/4,5) Kişiye herhangi bir alternatif sunmadan onun alışagelmış durumundan vazgeçmesini beklemek mümkün görünmemektedir. Kur’an-ı Kerim’de bütün insanlığa şiddete karşı barış alternatifi getirilmiş ve hataya hata ile karşılık verilmemesini Habil’in: “Sen beni öldürmek için bana el kaldırsan bile, ben seni öldürmek amacıyla sana el kaldıracak değilim! Çünkü ben alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım!” (5/28) sözleriyle ortaya konmuştur.

Habil’in göstermiş olduğu tavır kendimi asla savunmayacağım gelip beni öldürebilirsin demek değildir. Kardeşinin yaptığı öldürme planlarına aynı şekilde kendisinin dahil olmayacağını aynı günahı işlemeyeceğini söylemesidir. Habil, kişinin fikirlerini şiddet yoluyla kabul ettiremeyeceğini veya şiddete maruz kaldığı için de doğru bildiği bilgilerden vazgeçmeyeceğini başta kardeşi olmak üzere tüm insanlığa göstermiştir.

Habil’in barışçıl bir yöntem kullanmasının en önemli sebeplerinden biri takva sahibi olmasıdır. Habil kardeşine “Allah ancak takva sahiplerinden kabul eder.” diyerek hem kendinin takva sahibi olduğunu hem de ibadetlerin kabul edilme noktasında takvanın önemli bir rol oynadığını söylemiştir.

Allahu Teala Habil’in kurban ibadetini içselleştirerek gerçekleştirdiği için onu takva sahibi olarak nitelemiştir nitekim Kurban, “Kendisiyle Allah’a yaklaşılacak şeydir.” (El-İsfahani, 2015) Kur’an-ı Kerimde bununla ilgili: “Kendilerine Allah’ın nezdinde yakınlık sağlasınlar diye Allah’tan başka edindikleri ilahlar; o müşrikleri kurtarsalardı ya!” ayetinde geçen “yakınlık sağlasınlar” ifadesini kurban olarak nitelemiştir. İslam terminolojisinde boğazlanan kurban olarak geçmektedir. Kurban, kişi ile yaratıcısı arasındaki zafiyetleri ortadan kaldıran bir eylemdir. Nitekim Hz. İbrahim’in İsmail’e olan sevgisi artınca Allah onu kurban ederek bu zafiyetinden kurtulmasını istemiştir. Kurban iman yolunda insanı zayıflatan ve sorumluluk bilincini azaltan her şeyden kurtulmak demektir. Habil kurbanını bu bilinçle Allah’a sunmuş ve şiddet de dahil bütün zafiyetlerinden kurtulmuştur. Bununla ilgili Allahu Teala, “O Allah’a karşı takvalı olan kimseler ki bollukta da darlıkta da Allah için harcarlar; öfkelerini yutarlar ve insanları affederler. Allah da (böyle) güzel davranışta bulunanları sever. (3/134) diyerek sağlıklı düşünmenin önündeki en büyük engel olan öfke ile şiddete başvurmamayı takvalı insan davranışı olarak nitelemiştir.

Bir şeyi, onu rahatsız edecek ve ona zarar verecek şeylerden korumaya vikayeh adı verilir. “Allah da onları o günün fenalığından korur.” (76/11) ayetinde yer alan korur kelimesi de aynı kökten gelir. Takva ise insanın kendi canını korkulan şeylerden sakındırmasıdır. (El-İsfahani, 2015)

Takva, sıradan bir korku türü olmamakla birlikte en azından kökeni itibarıyla korku duygusudur. Korku türü için kullanılan diğer bazı kelimelerin,

Kur'an'da birçok yerde takvanın eşanlamlısı olarak kullanılması bunu kanıtlamaktadır. (Izutsu, 2011) Allahu Teala Kur'an-ı Kerim'de: "Rablerinden korkanlar da bölük bölük cennete sevk edilmektedir. (39/73) buyururken "korkanlar" ifadesini takva ile adlandırmıştır. İslam terminolojisinde takva, insanın kendisini günahlardan sakındırması anlamında kullanılmıştır. (El-İsfahani, 2015) "Kim Allah'tan korkar ve kendini düzeltirse, işte onlar için korku yoktur. Onlar üzülmeyeceklerdir de" (7/35) Bir başka tanımda takva, ilahi ceza ile kendiniz arasına ibadet kalkanını koyarak kendinizi ona karşı korumanız anlamına gelir. (Ohlander, 2012) Kişinin ahiretteki cezaya karşı kendisini koruması buna örnek gösterilebilir.

Vahyin indiği ilk yıllarda yani Mekke döneminde takva kavramı korku ve ahiretteki cezadan korunma anlamlarında kullanılırken Mekke döneminin sonuna doğru bu kavram tamamen ahlaki ve dini bağlantılı olmaya başlar. (Ohlander, 2012) Bundan dolayıdır ki takva kavramının birçok kullanım şekli vardır.

İnsan yaratılış bakımından iyilik ve kötülük yapabilme eğilimi ile yaratılır. Ve hayatı bu ikisi arasında mücadele ile geçer. Allahu Teala Kur'an-ı Kerim'de kullarına bir yaşam tarzı sunmaktadır ve bu yaşam tarzı temel prensipler üzerine kurmaktadır. İnanç, ibadet, ahlak gibi temel konular üzerinden Allahu Teala yeni bir insan modeli inşa eder. Ve oluşturulan bu insanın gündeminde sürekli kendisinin olmasını ister. Toplum içerisinde ibadetine düşkün ve ahlaklı davranan kişinin aynı zamanda yalnız kaldığı zaman veya yakalanma korkusu olmadığı zamanlarda da aynı şekilde davranmasını ister. Örneğin kişinin yakalanma korkusu olmadığı bir ortamda dalan söylemesi gibi. Kişiyi bireysel ve toplumsal yaşamında bu tip hatalardan koruyan şey takva yani Allah korkusudur.

Allah korkusu insanın davranışlarını düzenleyen bir unsurdur. Nitekim Allahu Teala takva kavramını genellikle güzel işlerle birlikte anmıştır. Örneğin takıyy sıfatının ahlaki bir model olma konumundaki Hz. Yahya'ya nispet edildiğini görmekteyiz: "...O çok korunandı (ve kane takıyyen). Ve ana-babasına karşı iyi davranan bir kimse idi. Zorba ve isyankar değildi." (19/13-14) (Ohlander, 2012) Başka bir ayette Allahu Teala takvalı bir insanın aynı zamanda sabırlı olduğunu belirtmektedir. İnsanların başlarına gelen bir sıkıntıya veya zulme karşı göstermiş olduğu sabrı onu en güzel sonuca ulaştıracağını şu ayetle açıklamaktadır: "...O halde sabret unutma ki sonuç korunanlarındır." (11/49)

Takvanın doğru eylemlere yönelik boyutu özellikle hac, namaz ve oruç gibi ibadetlerle ilgili Medeni ayetlerde aşıkardır. (Ohlander, 2012) Dini ritüellerin uygulanması bir dini kabul eden kişi için zorunludur. Allahu Teala dini ritüellerin dikkat edilerek yapılması noktasında kişiyi "Rablerinden korkanlar" olarak nitelemiştir. Örnek vermek gerekirse Kur'an-ı Kerim'de hac ibadetinin açıklandığı ayetlerde şöyle buyrulmuştur: "Kim Allah'ın yasaklarına saygı gösterirse, o Rabbinin katında kendisi için iyidir...ve kim Allah'ın nişanlarına saygı gösterirse bu kalplerin takvasındandır. (22/30,32)

Allahu Teala insanların açık ve gizli bütün konuşmalarında nefret ve

düşmanlık barındıracak söylemlerden uzak durmalarını istemektedir. Aynı zamanda başlarında kendilerini idareci konumda bulunan kişiye isyan etmeme hususunda uyararak siyasi ilişkilerde de takvalı davranılması gerektiğini vurgulamaktadır. Bununla ilgili: “Ey İman edenler! Aranızda gizli konuşacağınız zaman günah, düşmanlık ve Elçi’ye karşı gelme üzerinde konuşmayın. İyilik ve takva üzerinde konuşun ve huzuruna toplanacağınız Allah’tan korkun.” (58/9) buyrulmuştur. Ya da bununla ilgili Allahu Teala “Baksana şunlara; gizli toplantı yapmaları kesinlikle yasaklandığı halde, hala yasağı çiğnemekte ısrar ediyor ve günah, düşmanlık ve Peygambere baş kaldırmak amacıyla gizli toplantılar düzenliyorlar...” buyurmuştur.

Allahu Teala ister bireysel ister toplumsal olsun insanlar arasındaki hukuki ilişkilerde takva sahibi olunmasını istemiştir Kur’an’da yer alan ayetlerde belirtilen hükümlerde tıpkı miras taksimi (2/180) ve dul kadınların payına düşmesi gereken hak (2/241) gibi “ Allah’tan korkanlar” (muttakun) üzerine bir görev ya da zorunluluk kabul edilir. Yine borçlar hukuku, aile hukuku gibi birçok konu takvalı davranma ile birlikte yer almaktadır.

Allah yolunda mal ve can ile cihat etmekte takvalı olmanın sebeplerinden biridir. “ Allah’a ve ahiret gününe inananlar, mallarıyla ve canlarıyla cihat etmeyi görev bildiklerinden (geri kalmak için) senden izin istemezler. Allah o müttakilerin kimler olduğunu bilir.” Fakat şiddete başvurulduğu zaman bunu takva üzere yapılması gerekir. Saldırgan bir davranış sergileyerek yakıp yıkan bir tutumla değil daha çok hakkı savunan ve ıslah edici bir tutumla davranılması gerekir. “Allah size, dinde sizinle savaşmayan ve sizi ülkelerinizden çıkarmayan kimselere iyilikte bulunmanızı ve onlara karşı adaletle davranmanızı yasaklamaz. Muhakkak ki Allah adil olanları sever. Allah sizi yalnızca, din konusunda sizinle savaşan ve sizi ülkelerinizden çıkararak ve sizi çıkarma girişiminde bulunanlara arka çıkan kimselerle velayet ilişkileri kurmanızı yasaklar. Kim onlarla velayet ilişkileri kurarsa, işte onlar zalimlerim ta kendileridir.” (60/8) Allahu Teala şiddete başvurma sebebini ise baskı ve zulümle insanların ibadet etme özgürlüğünü ellerinden alan ve Allah ve Peygamberlerinin ortaya koyduğu değerleri hiçe sayan ve düşünce özgürlüğüne izin vermeyen kişilere karşı olacağını bildirmiştir ve bununla ilgili: “Fitne ortadan kaldırılıncaya kadar ve din Allah’ın oluncaya kadar onlarla savaşın! Fakat vazgeçerlerse zalimlerden başkasına düşmanlık yoktur” buyurmuştur. Allahu Teala şiddete başvurma da hatalı bir davranış içine girme noktasında insanlığı uyarmıştır. Masum ve iyi ilişkiler kuran kişilere şiddet uygulamayı yasaklamıştır.

Takva duygusunun aynı zamanda insanları kişisel kıskançlıktan koruduğunu da görebiliriz. Kabil takva sahibi olmadığı için gereksiz bir kıskançlığa girerken Habil kendini bu durumdan koruyabilmıştır.

Habil’in barışçıl yönetime başvurma sebeplerinden biri de “...Ben alemlerin Rabbi olan Allah’tan korkarım!” ifadesidir.

Havf yani korku, zanna yada bilgiye dayanan bir işarettten yola çıkarak istenmeyen bir şeyin meydana geleceğini beklemektir. Havf (korku) kelimesinin zıddı güven kelimesidir. (El-İsfahani, 2015) Allahu Teala Kur’an-ı Kerim’de: “Onun rahmetine gönül bağlarlar ve azabından korkarlar” diyerek

havf (korku) kelimesini azap kelimesiyle nitelemiştir. Arapçada "korku" için en yaygın genel sözcük olarak havf ve türevleri hem alelade hem de dini olmak üzere çeşitli bağlamlarda geçmektedir. (Ohlander, 2012) Havf kelimesi yaklaşan ilahi ceza konusunda uyarı bağlamında kullanılmıştır. "Bunda ahiret azabından korkanlar için ibretler vardır." (11/103) gibi. Bir başka kullanım şekli Allah'ın iyi işler yapan kullarına psikolojik bir rahatlatma olarak "Onlara hiçbir korku yoktur ve onlar üzülmeyeceklerdir." buyurmasıdır

Gazali, kelimenin psikolojik yönünü ele alarak, Havfi kişinin ileride kötü bir durumla karşılaşma beklentisinden dolayı ruhunda hissettiği elem ve huzursuzluk olarak nitelemektedir.

Kur'an-ı Kerim'de havf kökünden gelen veya aynı anlamdaki mastardan türeyen fiil ve isimler 124 yerde geçmektedir. Bunların yarısına yakın kısmı dünyevi korkulardan bahsederken diğer yarısı Allah korkusu, " İşte o şeytan yalnızca kendi dostlarını korkutabilir. Şu halde onlardan korkmayın benden korkun." (3/175) ahiret korkusu, "De ki: Ben Rabbime isyan edersem kesinlikle büyük bir günün azabına uğrayacağımdan korkarım. " (6/15) gibi korkulardan bahseder. (Kara, 1997)

Havfin bir anlamı da dini koruma konusunda insanların yanlışa girmesidir. Hz. Zekeriya'nın "Benden sonra yerime geçecek yakınlarımdan yana endişeliyim..." (19/5) demesi gibi.

Allah'tan korkmak, onun yasakladığı şeylerden uzak durmak, kendini Allah'ın belirlediği sınırlar içerisinde korumak demektir. Habil: "...Ben alemlerin Rabbi olan Allah'tan korkarım" (5/28) diyerek kardeşinin "öldürme" günahına ortak olmamış ve kendisini cinayet suçundan korumuştur.

Barışçıl toplumlar, şiddet kullanarak değil, tebliğ ve ikna ile oluşturulur. Bütün Peygamberler de aynı metodu kullanmışlardır. Ancak insanlığın tebliğ ve ikna metodunu bir kenara bırakıp kendi görüşlerini (dini, siyasi, ideolojik, vs.) şiddet ve baskı ile uygulamaya çalışmaları savaş toplumlarını meydana getirdiği düşünülmektedir. Bununla ilgili Cevded Said: "*Bünyesinde katil üreten bir toplum, zulümle, şirkle iç içe bir toplumdur. Böyle bir toplum güven, huzur nedir bilmez. Çünkü onun, içinde eşitlik ilkesi yer almayan bir hukuk düzeni, hukuk geleneği vardır. Antlaşmaları bozan, eşitlikleri hiçe sayan, zulmü, şirki meşru bir gelenek haline getiren bir toplum düzeninin dayandığı hukuk sisteminde 'eşitlik' ilkesinin yer alması mümkün değildir.*" (Said, 2002) demektedir. Bundan dolayıdır ki, Adem'in oğlunun tavrı bu sistemleri ortadan kaldırabilecek bir yapıya sahiptir. Zulme zulüm ile karşılığın verilmediği bir sistem bütün insanlığa iyileştirici bir etki göstereceği düşünülmektedir..

Sonuç

İslam, kişinin içinde yaşadığı sorunlarını kendisinde değil çevresinde arayan hastalıklı bir tip yerine, sorunu öncelikle kendinde arayan ve gündeminde Allah'ın olduğu bir insan modeli oluşturmayı hedefler. Allahu Teala

“Dinde zorlama yoktur.” İlkesiyle insanı zorunlu bir değişime sürüklememiş iyilik ve kötülük yollarının ayrıldığı belirterek kişinin kendi değişimini gerçekleştirebileceğini söylemiştir. Bununla ilgili Kur’an-ı Kerim’de: “... Bir toplum kendi özündeki nitelikleri değiştirmedeği sürece, Allah onların durumunu değiştirmez.” buyrulmuştur. Toplumsal değişimin olabilmesi için kişilerin tek tek kendi benlerini değiştirmeleri gerekmektedir. Kişisel değişimin olmadığı bir yerde toplumsal değişimden de söz etmek mümkün görünmemektedir. Nitekim Peygamberler toplumsal değişmeyi sağlarken birey merkezli bir değişim hedefi gütmüştür.

İslam tavır öğretimi yaparken bunu tek yönlü değil inanç, ibadet ve ahlak temelinde yapar. Kişi inanç ibadet ve ahlak açısından gündemine “Allah korkusunu” alırsa Habil örneğinde de görüldüğü gibi bu onu barış yanlısı yapar ve sorunların çözümünde dışa dönük bir tavır yolu seçmek yerine içe dönük bir tavır yolu seçmesini sağlar.

Her geçen gün şiddetin arttığı şu günlerde İslami tavır özelinde Habil’in tavrının barış toplumu oluşturulmasına örneklik sunması açısından önemli bir yere sahiptir. Şiddete, şiddet ile karşılık vermek yerine barışçıl bir yol izlemenin daha sonra işlenecek cinayetleri azaltacağı düşünülmektedir.

Kaynakça

Cebeci, S. (2003). *Öğrenme ve Öğretme Süreçlerinde Dini İletişim*. İstanbul: İz Yayıncılık.

Çelikel, B. (2008). Fazlur Rahman'da Eğitimin Tanımı ve Hedefleri. (R. Savaş, Dü.) *Dokuz Eylül Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, XXVII, 76.

El-İsfahani, R. (2015). *Müfredat*. (M. Y. Abdalbaki Güneş, Çev.) İstanbul, Türkiye: Yarı Yayınları.

Izutsu, T. (2011). *Kur'anda Dini ve Ahlaki Kavramlar*. (S. Ayaz, Çev.) İstanbul, Türkiye: Pınar Yayınları.

Kara, M. (1997). *Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Cilt 16). İstanbul, Türkiye: Türkiye Diyanet Vakfı Yayın Matbacılık.

Köknel, Ö. (2000). *Bireysel ve Toplumsal Şiddet*. İstanbul, Türkiye: Altın Kitaplar Yayınevi.

Kur'an-ı Kerim
Gömlüksiz, M. N. ve Kan A.Ü. (2012). Eğitimde Duyuşsal Boyut ve Duyuşsal Öğrenme. *Turkish Studies*, 7/1.

Said, C. (2002). *Ademin Oğlu Habil Gibi Ol*. İstanbul: Pınar Yayınları.

Ohlander, E. S. (2012). *Kur'an'da Allah Korkusu (Takva): Semantik Değişiklik ve Tematik Bağlam Üzerine Bazı Açıklamalar*. (F. Özdemir, Çev.) Fort Wayne, İndiana: Purdue Üniversitesi.

**HOCA AHMED YESEVİ'NİN HİKMETLERİ BAĞLAMINDA ZAHİR-
BATIN FIKHI, ŞERİAT-TARİKAT BÜTÜNLÜĞÜ**
YRD. DOÇ. DR. İSMAIL BILGILI

Necmettin Erbakan Üniversitesi
İlahiyat Fakültesi İslam Hukuku Anabilim Dalı
bilgiliismail@hotmail.com

**INTEGRITY OF INNER AND OUTER LAW, SHARIAH AND TARIQAH IN THE
LIGHT OF HOCA AHMED YESEVI'S WISDOMS**

Islam sees this world and the Hereafter as a whole: This world is an essential period of transition and the place to achieve eternal happiness, whereas the Hereafter is an inevitable consequence of this world and an eternal abode. The human being, who lives in the framework of this understanding brought by Islam, in achieving the desired goal, is expected to outwardly comply with the prohibitions and commandments and to internalize them as moral virtues. Since Islam gives importance to this world and the Hereafter, accordingly emphasizes the creation of a balance between the harmonization of external and internal worlds in this context. Hoca Ahmed Yesevi is one of the scholars who represent the legacy of the Prophet (pbuh). He regarded belief, deeds and ethics as a whole and spent their lives to ensure the settlement of this balance between the people.

Hoca Ahmed Yesevi is known as a *murshid al-kaamel* (excellent mentor) and the founder of the "Yesevi Tariqah" in the history of Islam. However, he is also a Hanafi scholar and a madrasa teacher who is uncompromisingly connected to Islamic teachings. We can also see this feature in the education he received and the *hikmet* (wisdom) he chanted. He received his first education from his father Sheikh Ibrahim and the famous Turkish sheikh Aslan Baba. He received his religious and mystic education from his mentor Yusuf al-Hamadani, a Hanafi scholar who lives in the city of Bukhara, the cultural center of Turkistan that time. When one reads his "Divan-i Hikmet" from the beginning to its end, including the "252 Wisdoms" and "Münacaat", realizes this character of him.

Ahmed Yesevi's most important work, *Divan-i Hikmet's* source is Qur'an and hadiths, as stated by himself. The fact that Yesevi wrote his work based on Islam's two main sources shows his commitment to the principles of Islam.

Hoca Ahmed Yesevi used a simple language in his *hikmets* in order to contribute to the spread of Islam between Kipchak and Oguz tribes during his time and geography. After the establishment of Islamic belief in people, he aimed at the settlement of explicit and implicit aspects of Islam and morality among them. Yesevi had a holistic approach to Islam that is based on faith, supported with good deeds and that aims at morality as a final goal, supported with the alliance of *shariah* and *tariqah*. While Ahmed Yesevi, in his *hikmets*, considers sufi education as important since it enables the expansion of the inner world

and reach ethical maturity. He also puts a particular emphasis on the provisions of the Sharia, especially issues regarding rituals without getting into too much detail.

It is important to observe that Ahmed Yesevi, in his "*Divan-i Hikmet*", mentions the word "Sharia" 54 times. This shows the importance he attaches to the Sharia. Ahmed Yesevi, emphasizes the unity of *sharia* and *tariqah* 27 times and expresses clearly that there can be no *tariqah* without *sharia* and that anyone who wishes to receive education in *tariqah* has to obey the orders of the *sharia*. Ahmed Yesevi deals with the terms *sharia*, *tariqah*, *haqiqat* and *marifet* in his *hikmets* as a whole and sees them as components that must be observed in their order.

In this paper, first I will briefly emphasize that science relating faith, religious practices and ethics are interrelated in Islam and that these three fields have to exist together. Subsequently I will try to present the need for internal and external aspects of Islam to coexist and demonstrate this need by quoting *hikmets* from Ahmed Yesevi's "*Divan-i Hikmet*".

Keywords: Ahmed Yesevi, Yesevî Tariqah, Sharia, Fiqh-i-Zaher, Fiqh-i-Batin.

GİRİŞ

FIKH-I ZAHİR VE FIKH-I BATIN

İslami ilimler, Cibril hadisinde de işaret edildiği gibi İslam'ın üç ana unsurunu oluşturan "iman", "amel" ve "ahlak" üzerine bina edilir. Bu unsurlardan imana dair konuları "Kelam/ Akaid İlmi", amele dair konuları "Fıkıh İlmi" ve ahlaka dair konuları da "Tasavvuf İlmi", ilmî bir disiplin içinde ele alır. Tefsir, hadis, tarih, edebiyat ve kıraat gibi ilimler ise bu üç ana ilim dalını besleyen, bunlara katkı sağlayan, bunların oluşum ve gelişimine malzeme temin eden zorunlu bilgi kaynakları mahiyetindedir.

Kelam, Fıkıh ve Tasavvuf ilimleri aslında İslam dininin ana basamaklarını oluşturur, bir anlamda hiyerarşik yapısını ortaya koyar. Bu yapıya dâhil olmak için öncelikli olarak İslam'ın imana dair getirdiği tüm unsurları, herhangi bir şüpheye mahal bırakmaksızın benimseyerek kabul etmek gerekir. İmandan sonra atılması gereken ikinci adım ise iç kabulün yansıması olan davranışlara yönelik itaati sağlamak, ameli hükümleri ifa etmektir. Ameli hükümlerin yerine getirilmesi ile de güzel ahlak hedeflenmektedir. İslam'da bu sıralama önemsendir ve gözetilir.

Merdiven basamakları konumunda olan bu üç ana ilim dalı birbiriy-le geçismektedir. Biri olmadan diğeri geçerli kabul edilmemektedir. Mesela iman olmadan amelin bir faydası olmadığı gibi, salih amel olmaksızın güzel ahlak iddiası da yersizdir. Zira güzel ahlak salih amelle beslenir. Bununla birlikte güzel ahlaka ulaştırmayan amel de mükâfat anlamında kişi için herhangi bir değer ifade etmez. Konuyla ilgili pek çok ayet ve hadis ile İslam

tarihindeki sayısız uygulamalar meseleyi açıklamada delildir.¹

İmamı Azam Ebu Hanife (ö. 150/767) fıkıh ilmini; “Kişinin lehine ve aleyhine olan unsurları bilmesidir” şeklinde tarif ederken aslında iman, amel ve ahlak bütünlüğüne değinmektedir. Zira Ebu Hanife, fıkıh ilmi için yaptığı bu tarifte İslam’ın sadece davranışlara yönelik hükümlerini hedef almamakta, bununla birlikte kişinin fayda ve zararına olacak iman ve ahlaka dair konularını da tanım kapsamına dâhil etmektedir. Ebu Hanife, Fıkıh İlmi ile İslam’ın inanç esaslarını kapsayan “*fikh-ı akâidî/ akâid fikhî*”nı, davranışlara yönelik konularını barındıran “*fikh-ı amelî/ zahir, amel fikhî*”nı ve ahlaka dair mevzularını konu edinen “*fikh-ı vicdânî /fikh-ı bâtın / bâtın fikhî*”nı ifade etmektedir.

Hicri üçüncü asırdan itibaren ilimler kendi disiplinleri içinde ele alınarak belli bir gelişim süreci geçirmişlerdir. Bu süreçte, İslam’ın ameli hükümlerine özelleşen fıkıh mezhepleri, oluşumlarını tamamlayarak müstakil bir hüviyet kazandılar. Fıkıhın, ameli hükümlere münhasır müstakil bir ilim dalı olması, İslam’ın zahir fikhî ile batın fikhî arasına, giderek artan bir mesafenin girmesine neden oldu. Fıkıh-ı zahir ile fikh-ı batın arasına giren bu mesafe, fikh-ı zahirin ahlakî kavramlardan soyutlandığı izlenimine de sebep oldu. Bu mesafeyi gidermek amacıyla fıkıhın zahir ve batınını birlikte ele alan eserler yazılmaya başlandı. Bu mesafeyi giderme düşüncesinin temelini aslında zahir fikhînin tamamen dünyevileşmesine karşı önlem almak oluşturmaktadır. Ahmed Yesevî ile aynı çağda yaşayan İmam Gazzâlî (ö. 505/1111), zahir ve batın fikhînin birlikte ele alınmasını zaruri gördü ve bunu da Hz. Peygamber (s.a.s)’in din olarak bıraktığı kültüre, onun hayat tarzı olan sünnete dönüş olarak kabul etti. Bu nedenle de kitabına “Din İlimlerinin Canlandırılması/ Diriltilmesi/ İhyası” anlamında “*İhyâu Ulûmi’-d-Dîn*” ismini verdi. Gazzâlî’ye göre ahlak amelden asla ayrı düşünülemez. Fikhî hükümlerin uygulanması ile de aslında ahlakî erdem ve olgunluk hedeflenir.²

Recep Şentürk konuyla ilgili şu değerlendirmeyi yapar.

“Gazzâlî’ye göre fıkıh, insanların birbirleriyle ilişkilerini düzenlemeye yaradığı için dünyevidir. Fakat Gazzâlî’ye göre insanı Allah’a yakınlaştırmayı hedefleyen asıl ilim tasavvuftur. Bu ilmin tek maksadı, insanın kalbini temizlemek ve Allah’ın rızasını kazanmaktır. Gazzâlî, tasavvufun temelini ilme dayandırır. Ona göre tasavvuf anlayışının temelindeki ilim; insana Allah’ın rızasını kazandıran, böylece kişinin cennete gitmesini sağlayan ilimdir. Gazzâlî’ye göre tasavvuf ilmi olmazsa kişi amellerin Allah rızası için mi yoksa nefse hoş geldiği için mi olduğunu ayırt

¹ Asr suresinde kurtuluşa erenlerin iman edip salih amel işleyen ve neticede birbirine doğruyu ve sabrı tavsiye edenlerden olacağıının belirtilmesi ile iman-amel-ahlak bütünlüğüne işaret edilmektedir.

² Konuyla ilgili geniş bilgi için Murat Şimşek’in “Gazzâlî’ye Göre Fıkıhın Dünyeviliği Meselesi” başlıklı makalesine bakılabilir (İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi, Nisan 2013, sayı 21, 171-183).

edemez. Gazzâlî bu sebeple tasavvufa büyük önem vermiş, onu din ilmi olarak değerlendirmiştir. Günümüzde olduğu gibi o dönemde de fıkıh ile tasavvuf arasında zamanla ortaya çıkan mesafe, Gazzâlî'yi harekete geçiren unsurlardan olmuştur. Gazzâlî, **amellerin zahir ve batın olarak birlikte ele alınmasını din ilimlerinin ihyası olarak görmüştür. Aslına bakılırsa bu ameliye, sünnete geri dönüş, Hz. Peygamberin bıraktığı mirasa, onun usulüne ve hayat tarzına geri dönüş manasına gelmektedir.**³

Gazzâlî'î için ifade edilen bu kanaat aynı asırda yaşayan Ahmed Yesevî'de de görülür. İslam'ı iman, amel ve ahlak bütünlüğü olarak kabul eden Ahmed Yesevî, İslam'ın amel ve ahlak birlikteliğiyle uygulanmasını savunur. Hanefî mezhebine bağlı bir fakih ve sûfî olan Ahmed Yesevî'ye göre, şeriatın ahkâmı yani fıkıh ilminin hükümleri öğrenilmeden, İslam'ın emir ve yasaklarına boyun eğilmeden, tasavvuf ve tarikat eğitimi alınması doğru değildir.

Ebu Hanife ve Gazzâlî'nin İslamî ilimlerdeki bütünlük anlamındaki bu bakış açısı, arada bir ifade edilmek suretiyle güncelliğini koruyarak asırlar boyu devam eder ve günümüze kadar ulaşır. Bu anlayışın 20. asır temsilcilerinden olan Konyalı Şeyhzâde Ahmed Ziya Efendi (ö. 1925), Ebu Hanife'nin fıkıh ilmi tarifini, "*Emâli'l-Ferâiz*" adlı eserinin baş tarafında tahlil ederken benzer bir yaklaşım sergileyerek şu açıklamaları yapar.

"Fıkıh insanın **filleriyle** ilgilenen bir ilimdir. İnsanın fiilleri de **hareketleri** veya hareketlerinin neticesi olan sükûnet, durgunluk ve **hareketsiz** halidir. İnsanın hareketleri üç kısımdır. Bunlardan biri **aklın hareketleridir** ki diğer iki hareketlerin temelini, esasını oluşturur. Ebu Hanife, önemine binaen buna "*el-Fıkhu'l-Ekber*" ismini vermiştir. Bu ilme "*İlm-i Akâid*" de denilmiştir. İnsan hareketlerinin ikincisi de **kuvvâ-yı bâtinenin hareketleridir** ki buna "*İlmü't-Tasavvuf*" veya "*İlmü'l-Ahlâk*" denilmiştir. Batının yani vicdanın tabii gücünden kaynaklanan hareketler cesaret, korkaklık, cömertlik, cimrilik gibi ahlaka aittir. İnsan hareketlerinin üçüncüsü ise sınırsız derecede olup **bedenin hareketleridir** ki bu da "*İlm-i Fıkıh*" şeklindeki asıl ismi ile bilinmiştir."⁴

A) BİR HANEFİ FAKİHİ VE MUTASAVVIF HOCA AHMED YESEVÎ

Hoca Ahmed Yesevî, "Yesevî Tarikatı"nın kurucusu bir mürid-i kâmil olarak bilinmekle birlikte o aynı zamanda Hanefî fakihî, müderris bir âlimdir. Müderrislik vasfını, ilim tahsil ve tedrisinden, eğitim kurumlarında verdiği hizmetlerinden ve İslam'ı insanlara ulaştırmada bir vasıta olarak kullandığı hikmet adlı şiirlerinden tespit edebiliriz. Günümüzde ortaya çıkarılan "*252 Hikmet*" ve "Münacaat"ının yer aldığı "*Divan-ı Hikmet*"ni bir bütün olarak okuduğumuzda Yesevî'nin bu nitelikte bir karakter olduğunu rahatlıkla görürüz.

³ <http://www.hazargrubu.org/hazar-akademi/din/645.html> (Erişim Tarihi: 26.04.2016)

⁴ Ahmed Ziya, *Emâli'l-Ferâiz*, Konya 1326/1328, 4-5.

Batı Türkistan bölgesinin Sayram kasabasında tahminen 1093 yıllarında doğan Ahmed Yesevî, ilk eğitimini, dönemin âlimlerinden babası **Şeyh İbrahim**'den alır. Yedi yaşlarında iken babasının vefatı üzerine ablasıyla birlikte **Yesi**'ye hicret eder. Tasavvuf eğitimine dair ilk bilgileri ise Yesi'de ikamet eden meşhur Türk şeyhi **Aslan Baba**'dan edinir. Bir müddet sonra Ahmed Yesevî, Aslan Baba'nın yönlendirmesiyle Türkistan'ın ilim merkezi olan **Buhara**'ya gider.⁵

Buhara'da **Yusuf el-Hemedânî**'nin öğrencisi ve müridi olan Yesevî, tarikat adabını, İslam'ın zahir ve batın ilmini Hemedânî'den öğrenir. İslam'ı anlatmak amacıyla hocası ile birlikte Türkistan'ın çeşitli şehirlerini dolaşan Ahmed Yesevî, hocasının vefatından sonra iki sene kadar dergâhın ve medresenin sorumluluğunu üstlenir.⁶

Yesevî Buhara'daki görevini Hemedânî'nin bir diğer halifesi olan **Abdülhalik Gücdüvânî** (ö.1179)'ye bırakarak Yesi'ye döner. Hemedânî'nin halifelerinden Abdülhâlîki Gücdüvânî, Hâcegân tarikatının kurucusu olarak kabul edilir. Hemedânî'nin bir diğer halifesi olan Ahmed Yesevî ise Yesevîye tarikatının kurucusudur. Dolayısıyla Hâcegân ile Yesevîye birbirinden farklı iki tarikat kabul edilir.⁷

Ahmed Yesevî'nin Yesi'ye gelip yerleşmesinin en önemli **sebebi**, göçebe veya yarı göçebe olan Türk boyları arasında İslam'ı yaymak, aralarında İslam birliğini kuvvetlendirmektir. Yesevî, bu amacına ulaşmak için serbest hece vezninde söylediği ve adına da **hikmet** dediği şiirlerini kullanır. Yesevî, dervişleri tarafından anlaşılır sade bir dille yazılan ve insanlar arasında yayılıp tesir eden hikmetleriyle kısa zamanda göçebe Türklerin gönlünde taht kurar. İslam'ın zahir ve batın fikhını içinde yaşadığı topluma bir anlamda hikmetleriyle öğretmiş olur.⁸

Yesevî, ilim ve ahlak ile donanımlı hale getirdiği öğrencilerini Türk illerine gönderir. Öğrencileri vasıtasıyla başta Anadolu olmak üzere İslam kültür ve tasavvufunun yayılmasına etki eder. Yesevî'nin irşatları etrafında oluşan Yesevîye tarikatı, Türkistan'da geniş sahalara yayılır. Yesevî'nin İslami ilimlerdeki derin bilgisini, çoğu göçebe olan toplumun anlayacağı bir biçimde aktarmış olması, onun Türkistan'ın en fazla talebesi ve izleyeni olan dinî lider konumuna gelmesine sebep olur. Yesevîlikten doğan birçok tarikat Orta Asya ve Anadolu'da asırlarca Türk halkının manevi cephesini besler. Anadolu'nun manevi fatihleri olan Hacı Bayram-ı Veli, Hacı Bektaş-i Veli ve Yunus Emre gibi pek çok gönül eri, önder şahsiyetler, bir bakıma Yesevî'nin

⁵ Muhammetrahim Carmuhammetuli, *Hoca Ahmet Yesevî ve Türkistan*, Aktaranlar: Ali Abbas Çınar – İsmail Kallıncı, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara 2001, 10-11; Kemal Eraslan, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Ankara 1983, 15; “Ahmed Yesevî”, *DİA*, 1989, 2, 159-160; Hayati Bice, *Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet*, Ankara 2009, 9.

⁶ Carmuhammetuli, 24, 27-28, 57; Hikmet Özdemir, “Türklere İslam'ın Yolunu Açtı: Hoca Ahmed Yesevî”, *Ayın Dosyası*, 18.

⁷ Necdet Tosun, “Yesevîye”, *DİA*, 2013, 43, 487.

⁸ Carmuhammetuli, 4.

temsilcileri konumunda kabul edilir.⁹

Ahmed Yesevî, 63 yaşından sonra yerin altında yaptırdığı hücresinde kalan ömrünü geçirir. Hicri 562, miladi 1166 tarihinde 73 yaşında iken vefat ederek, Yesi'de bulunan dergâhının bahçesine defnedilir; üzerine de mütevazı bir türbe yapılır. Yesevî'nin vefatından asırlar sonra Emir Timur tarafından Yesevî külliyesi inşa edildi.¹⁰

B) HANEFİLİĞİN TÜRKİSTAN BÖLGESİNDE YAYILMASI

Hicaz'dan dünyaya açılan İslam'ın gelişip olgunlaşma sürecine önemli katkı sağlayan bölgelerden biri de Türkistan diyarıdır. Bölgede yaşayan Türklerin müslümanlığı kabul etmesinde; İslam'ın tevhit inancı ve adaleti esas alması, zulme başkaldırması, hak ve hukuktan yana tavır koyması gibi evrensel ilkeleri birinci derecede etkili olmuştur. İslam'ın Türklerin toplumsal hayatında yer edinip Türk boyları arasında yayılmasında da özellikle ehlişünnet çizgisini takip eden Irak bölgesi Hanefi âlimlerinin de etkisi büyüktür.¹¹

Ebu Hanife'nin özgürlükçü ve hoşgörülü İslam anlayışı, bölgede İslam'ın kolayca benimsenerek yayılmasına zemin hazırlamıştır. Bölgede Hanefi mezhebinin yerleşmesine, mezhebin ilk müçtehit neslinin Harizm, Batı Türkistan, Horasan ve Maverâünnehir'e giderek yeni Müslüman olan halka Ebu Hanife'nin itikadi ve fıkhi görüşlerini öğretmeleri de katkı sağladı. Böylece Türkistan bölgesi halkı, İslam'ın inanç, ibadet ve ahlaki değerlerini, özellikle Buhara, Semerkant, Belh ve Merv gibi önemli ilim merkezlerinde kurulan medreseler vasıtasıyla Ebu Hanife'nin yetiştirdiği âlimlerden öğrenmiş oldu.¹²

Bu bölgelerde yetişen Ebu Mansur el-Maturîdî (ö.944) ve Ebu'l-Leys es-Semerkandî (ö. 983) gibi pek çok Türk fakihleri, Hanefiliği desteklediler. Bu âlimler, yazdıkları eserlerle mezhebin gelişmesine, dolayısıyla da İslam'ın bölgede kalıcı bir şekilde yer edinmesine katkıda bulundular. Daha önceleri Hanefi mezhebinin ilim merkezi olan Irak bölgesi, IX. asırdan itibaren artık bu özelliğini Horasan ve Maverâünnehir bölgelerine bırakmaya başladı. Neticede Türkistan bölgesi, İslam dinini, Hanefi merkezli bir din eğitimi anlayışıyla kazandı.¹³

C) AHMED YESEVÎ'NİN HİKMETLERİNDE ŞERİAT-TARİKAT BÜTÜNLÜĞÜ

Türklerin Müslüman olma sürecini hızlandıran pek çok unsurdan biri de Yesevî tarikatının kurucusu Ahmed Yesevî'nin bölgedeki etkili çalış-

⁹ Arif Ersoy, "Hoca Ahmed Yesevî'nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları", *Ahmed-i Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri*, İstanbul 1996, 105; Özdemir, 27.

¹⁰ Eraslan, "Ahmed Yesevî", 2, 160; Bice, 16.

¹¹ Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM, Ağustos 2011, 42, 45.

¹² Kutlu, 91, 97-98.

¹³ Kutlu, 101-103.

malarıdır. Yesevî, konargöçer hayat yaşayan Türk boyları arasında İslam'ın hükümlerini hikmetleriyle benimsetmeye çalışmıştır. Ahmed Yesevî'nin hikmetlerinden oluşan *Dîvân-ı Hikmet*' adlı eserinin kaynağı, -kendisinin de ifade ettiği gibi- **ayet** ve **hadis**lerdir.

Öncelikle şunu söylemekte fayda görüyorum. Yesevî'nin hikmetleri her ne kadar tamamen tasavvufî içerikli olsa da İslam'ın iki ana kaynağı olan Kitap ve Sünneti esas alarak hikmetlerini söylemesi, İslam'ın zahir hükümlerine olan bağlılığını göstermesi bakımından önemlidir. Mesela, daha henüz 1. hikmetinde;

**“Ümmet olsan gariplere uyar ol,
Ayat ve hadisi her kim derse, duyar ol.”**

İfadesiyle ayet ve hadisleri kim söylerse söylesin gereğince amel edilmesine değinmekte 11. hikmetinde de hikmetlerini ayet ve hadis anlamları üzerine bina ettiğini belirtmektedir;

“Ayat, hadis anlamından söyledim ben işte...”

Ahmed Yesevî, hikmetlerinde insanın ahlaki olgunluğa ulaşmasına imkân tanıyan tasavvuf eğitimi önemseydiğini gösterdiği gibi, İslam'ın ahkâmını yani fıkıh-ı zahir denilen şeriatın özellikle ibadetlere yönelik hükümlerini de çok detaya girmeden pek çok hikmetinde yer vermek suretiyle önemseydiğini göstermektedir.

Yesevî'nin, fıkıh ilminin konularından ibadetlere gösterdiği hassasiyetini, *“Divan-ı Hikmet”* adlı eserinde **atmış** yerde **“namaz”** ibadetinden, **otuz üç** yerde **“oruç”** ibadetinden, **üç** yerde de **“zekât”** ibadetinden bahsetmesi ile de görebiliriz. Ayrıca **dokuz** kıtadan oluşan 242. hikmetini **“hac”** ibadetine ayırması da bunu göstermektedir.

Ahmed Yesevî hikmetlerinde **“Kurban”, “İtikâf”, “Farz”, “Sünnet”, “Helal”, “Haram”** ve **“Şeriat”** gibi fıkıh ilminin birçok terimine de yer verdiği görülmektedir. Yesevî'nin Divan'ında **elli dört** kez **“Şeriat”** lafzını kullanması, **yirmi yedi** kere de **“Şeriat, Tarikat”** birlikteliğine değinmesi, İslam dininin amel kısmını oluşturan fıkıh ilmine verdiği önemi belirtmesi bakımından da kayda değer bir bilgidir. Bu kısa istatistikî veriler de Ahmed Yesevî'nin şeriat hükümlerine verdiği önemi hikmetlerine yansıttığını ortaya çıkarmaktadır.

Tarikata girmek isteyenlerin önce fıkıh ilminin hükümlerini yani şeriatı öğrenmesi gerektiğini söyleyen Yesevî, fıkıh ilmine bağlı olmayan tasavvuf ve tarikatın makbul olamayacağını birçok hikmetinde çok net bir şekilde vurgulamaktadır. Hatta fıkıh ilminin hükümlerini gereği gibi uygulamayanların tarikata girmesini uygun görmemektedir. Mürşidin sağlam bir elden icazet almış, yaşantısı şeriata bağlı biri olması gerektiğini de söyleyen Yesevî, şeriata bağlı icazetli mürşit bulunduğu anda eteğine yapışıp kendisine intisap edilmesini tavsiye etmektedir.

*“Herkim eylese tarikatın davasını,
İlk adımı şeriata koymak gerek,
Şeriatın işlerini tamam eyleyip,
Ondan sonra bu davayı kılmak gerek.”*

*“Şeriatsız söz etmezler tarikatta,
Tarikatsız söz etmezler hakikatte,
İş bu yolların yeri bilinir şeriatta,
Hepsini şeriattan sormak gerek.”*

*“Ondan sonra bir er gerek iradeli,
Olmuş olsa bir erden icazetli,
Şeriatta doğru uygun kerameti,
Öyle erin eteğinden yapışmak gerek.”¹⁴*

Şeriatın amele yönelik hükümlerinin imanı koruyan bir post olarak gören Ahmed Yesevî, Hak’tan bir pay alarak Allah’ın rızasına ulaşmak isteyenlerin tarikata girerek tasavvuf eğitimi alması gerektiğini şu hikmetinde ifade eder.

*“İman postu şeriattır, aslı tarikattır,
Tarikata giren Hak’tan pay aldı dostlar.”¹⁵*

Yesevî, fıkıh ilmini öğrenen, şartlarını iyice kavrayanların tarikatın makamlarını bileceğini, tarikatta merhaleleri aşmanın da hakikate dalacağını söyler.

*“Şeriatın şartlarını bilen âşık,
Tarikatın makamını bilir dostlar,
Tarikat işlerini tamam eyleyip,
Hakikatin deryasına batar dostlar.”¹⁶*

Yesevî, fıkıh ilminin hükümlerini öğrenmeden tarikata girilmemesi gerektiğini, aksi takdirde imanı kaybetme tehlikesi ile karşılaşılacağını şu hikmetinde bildirir.

*“Tarikata şeriatsız girenlerin,
Şeytan gelip imanını alır imiş,
İş bu yolu pirsiz iddia eyleyenleri,*

¹⁴ 76. Hikmet.

¹⁵ 5. Hikmet.

¹⁶ 77. Hikmet.

Şaşkın olup ara yolda kalır imiş.”¹⁷

Yesevî, mahşer yerinde insanın ilk olarak abdest ve namaz konularından daha sonra da helal ve haramlardan sorgulanacağına dikkat çekmekte, namaz ve oruç ibadetlerinin sahibi için korunak olacağını belirtmekte, İslam’ın namaz, oruç, helal ve haram hükümlerine riayet edilmesinin ahiret hayatı için ne denli önemli olduğuna vurgu yapmaktadır.

*“Önce hesap eyleyince taharetten,
İkinci hesap eyler namazından,
Üçüncü hesap eyler helal-haramından,
‘Ben ben’ diyen şaşkın olup kalır imiş.”*

*“O vakitte çağrı gelince ‘Vemtâzül yevm’,
O günde korunak olunca namaz-oruç,
Aklın ve şuurun gidip orada kalmayınca idrak,
Dil suskun olup konuşmadan kalır imiş.”¹⁸*

Yesevî, oruç ve namaz gibi ibadetlere devam edip günahlarına tövbe edenlerin, seher vakitlerinde uyanıp Allah’ı ananların ve âlimlerin hizmetinde bulunanların ahirette Cemalullah’ı görme şerefine nail olacağını da ifade etmektedir.

*“Oruç tutup namaz kılıp tövbe eyleyen,
Seherlerde kalkıp Allah diye kulluk eyleyen,
Şeyhlerin hizmetini tamam eyleyen,
Öyle kullar Hak cemalini görür imiş.”¹⁹*

Yesevî, gam ve keder duymadan, dinin ahkâmını önemsemeden, sadece tespihini eline alıp yürüyen tarikat ehli sûfilerin asla gerçekten İslam’ın emir ve yasaklarına tabi bir Müslüman olamayacağına hikmetlerinde yer vermektedir.

*“Ey sufi! Gamsız yürürsün tespih tanesi alıp,
Dünyaya mağrur olup din işini arkaya atıp,
Kork şimdi kork şimdi Allah’a yalvarıp,
Sûfi-nakş oldun veli, asla Müslüman olmadın.”²⁰*

Yesevî, İslam’ın ruhuna aykırı olarak iman ve ibadet konularında sonradan ilave edilen bidatlerden sakınılması gerektiği üzerinde durmakta, hatta tasavvuf ehli olduğu iddiasında bulunan fakat bidatlerden sakınmayan

¹⁷ 109. Hikmet.

¹⁸ 112. Hikmet.

¹⁹ 113. Hikmet.

²⁰ 119. Hikmet.

sofileri tenkit ederek, onlara namaz ve orucun dahi fayda vermeyeceğini savunmaktadır.

*“Allah dese eylese gizli sayısız bidati,
Öyle sofiler oruç, namaz kılmasa iyidir.”²¹*

Yesevî, hakikate erişmek isteyenlerin öncelikle İslam’ın zahir hükümlerine riayet etmek suretiyle şeriatın kisvesini yani elbisesini giymesini, ardından da tarikatın öğretileriyle yol almasını savunur.

*“Şeriatın kisvesini giymeyince,
Tarikatın Burak’ına binmeyince,
Cezbe ve coşku âlemine gitmeyince,
Hakikatin meydanına girse olmaz.”²²*

Yesevî, fıkıh ilminin hükümlerine uyulmadıkça, şeriatın ahkâmına göre hayat düzenlenmedikçe tarikata girilmemesi gerektiği üzerine sıkça vurgu yapar.

*“Şeriatın işlerini tamam eylemeyince,
Tarikatın meydanına girse olmaz.”²³*

*“Şeriatın meydanına özünü koymadan,
Tarikatın bahçesinde dolaşmadan,
Hakikatin deryasından cevher almadan,
Marifet adabını bilse olmaz.”²⁴*

*“Şeriatsız tarikata geçmek olmaz,
Hakikatsız marifete yetmek olmaz,
Pirsiz asla şevk şarabını tatmak olmaz,
Tatsa olmaz, Pir hizmetini kılmadıkça.”²⁵*

Yesevî tarikata girmek isteyeninin şeriata bağlı olması gerektiğini tekrar eder.

*“Şeriattan tarikata kadem koyan,
Dünya işini terk eyleyerek Hakk’ı seven.”²⁶*

Şeriat-tarikat bütünlüğüne tekraren değinen Yesevî, her ikisinin bir

²¹ 121. Hikmet.

²² 122. Hikmet.

²³ 124. Hikmet.

²⁴ 125. Hikmet.

²⁵ 128. Hikmet.

²⁶ 165. Hikmet.

bütünün parçası olması hasebiyle ancak bir araya gelmeleriyle arzu edilen sonuca ulaşabileceğini belirtir.

*“Şeriatın şerbetinden doyasıya içip,
Tarikatta seyran kılıp, özden geçip,
Hakikatte “Hû”-“Hû” diye candan geçip,
Bu dünyaya didâr için geldim, dostlar!”*

*“Şeriatın ahkâmına amel kılıp
Tarikatın terki için cedel kılıp,
Hakikatte ölmekliği vâcib bilip,
Bu dünyaya didâr için geldim, dostlar!”*

*“Otuz üç bin şeriatta seyran olup,
Otuz üç bin tarikatta tayran olup,
Otuz üç bin hakikatte hayrân olup,
Bu dünyaya didâr için geldim, dostlar!”²⁷*

Yesevî’ye göre tarikat davası gütmek isteyen kişiler, şeriatı bilmeden tarikatı asla anlayamazlar, hakikate de erişemezler.

*“Şeriatı bilmezler, tarikatı okumazlar,
Hakikate yetmezler, şeyhlik dâvâ kılıcı.”²⁸*

Yesevî, zikir meclislerini asla karma yapmamıştır. Kadınlarla birlikte karma yapılan zikir meclislerini ancak sahte şeyhlerin oluşturacağını belirtmiştir. Yesevî, sahte şeyhlerin kadınları meclisine getirip karşısına oturttuğunu, dertlerini giderme adına onlara dokunduklarını tenkitle hikmetlerinde yer vermektedir.

*“O meclisde “Hayy-Hû” kılır şöhret için,
Şairleri şiir okurlar ziyet için,
Kız ve gençler yığılırlar sohbet için,
Avâz işitip, her taraftan gelirler ha.”*

*“Meclisine kadınları getirirler,
Halka kurup, karşısında otururlar,
Derdin var diye o kadına dokunurlar,
İşte bu benzeri bâtil işleri yaparlar ha.”²⁹*

²⁷ 246. Hikmet.

²⁸ 232. Hikmet.

²⁹ 220. Hikmet.

Yesevî, şeriatın hükümlerini bilmeyen, bidatleri şeriatın gösterip insanlara tarikat diye sunan sahte şeyhleri tenkit eder. Bu tür şeyhleri yalancı olarak niteleyerek davalarının da yalan olduğunu söyler. Yesevî, sahte şeyhlerin şeriatın hükümlerine uymadıklarını, samimice ibadet eden dervişlerden bile ibret almayarak benlik davası sürdürdüklerini ifade ederek dostlarına şöyle seslenir; “bu tür sahte şeyhlerden uzak durun, Hz. Muhammed Mustafa (s.a.s)’in şeriatına uyun; aksi takdirde sahte şeyhler seni şeytanın aldattığı gibi aldatır.”

*“Bu günahkârlar arzu kılır şeriat diye,
Söyler halka bidat işi tarikat diye,
Fahr ederler ben olmuşum hakikat diye,
Bu yalancılar yalan dâvâ kılırlar ha.”*

*“Sâdik olup, şeriata amel kılmaz,
Âlimlerin söyleyen sözün doğrusunu bilmez,
Riyâzetli dervişleri göze ilîştirmez,
Cihan içre ben-ben deyip yürürler ha.”*

*“Ey dostlarım, bu öğüdüme kulak ver,
Âkil isen, Mustafa’nın şeriatını tut,
İşte bu benzeri günahkâr şeyhten uzak kaç,
Yoksa seni şeytan benzeri aldatırlar ha.”³⁰*

Yesevî, tasavvufun ilimsiz olamayacağını, ilim sahibi olmayanın da şeyh olamayacağını, şeyh olmanın kolay olmadığını, tarikat için mutlaka şeriat yolunda kalınması gerektiğini hikmetlerinde dile getirir.

*“İlimsiz adem şeyhlik kılsa, revaç bulmaz,
Nazik yoldur, ilimsiz asla bile olmaz,
Ey dostlarım, şeyh olmak kolay değil,
Rehber diye şer’î yolda yürün, dostlar.”³¹*

Yesevî mürşidin ilim sahibi olması gerektiğini, şeyhliğin öyle basit bir görev olmadığını örnekleme suretiyle açıklar. Yesevî’ye göre bele kuşak bağlamak ve başa sarık vurmakla şeyh olunamayacağı gibi, gösteriş amaçlı nafiye oruçlarla da insanlara şeyhlik satılamaz.

Yesevî, ilim sahibi olmayan ahir zaman şeyhlerini, önünü göremeyen âmâya, ilimsiz insanları irşada kalkışanları da atacak oku olmadığı halde yayını çeken kişilere benzetir. Yesevî, ilim sahibi olmadan şeyhlik iddiasında

³⁰ 220. Hikmet.

³¹ 169. Hikmet.

bulunan ahir zaman şeyhlerinin insanları Arasat'ta bırakıp Hakk'a ulaştıramayacağını da bildirir.

*"Nafîle oruç tutar, halklara şeyhlik satar,
İlmi yok âmâdan beter, ahir zaman şeyhleri,
Beline kuşak bağlar, özünü adam sanır,
Arasat'ta bırakır ahir zaman şeyhleri."*

*"Başına sarık vurur, ilmi yok neye yarar,
Oku yok yayını çeker, ahir zaman şeyhleri,
Alayından al eyler, muameleyi mal eyler,
Sahipsiz ömrünü yel eyler ahir zaman şeyhleri."*

*"Şeyhlik uludur, Hazret'e ulaştıran iştir,
Aş vermez bağı taşıtır, ahir zaman şeyhleri,
Kul Hoca Ahmed neredesin, Hak yolunda ne yaparsın,
İlmin yok ne haldesin ahir zaman şeyhleri."³²*

Yesevî, bir başka hikmetinde ahir zaman şeyhlerinden bahsederken onların ilim öğrenmeyen, amel etmeyen, İslam'ın iman ve amelinin manasını dahi anlamayan ahirette kara yüzlü kişiler olacağını belirterek ilim ve amelin dindeki önemine vurgu yapar.

*"Ahir zaman şeyhlerinden söz edeyim,
İman-İslam bilmeden şeyhlik kılar imiş,
İlim öğrenmez, amel etmez, mana anlamaz,
Ahirette kara yüzlü olur imiş."³³*

Yesevî, haram ve mekruh yolla elde edilen mala güvenilmeyeceğini, ahirette sıkıntıya sebep olacağını belirtir.

*"Haram-mekruh yığmış mala inanmayın,
Mallarını "karış" adlı yılan eyler."³⁴*

Yesevî, nefsini gözettiğini söyleyerek sınırsız yiyip içtiği halde hiç çekinmeden oruç tutmayıp zekâtını vermeyenlerin yaratıcının kıymetini bilemeyeceğini de ifade eder.

*"Çok kişiler iddia eder nefsini gözetip,
Yiyip-içip hayvan gibi geceleri yatıp,*

³² 129. Hikmet.

³³ 147. Hikmet.

³⁴ 133. Hikmet.

*Oruç tutmaz, zekât vermez hem utanıp,
Hak Teâlâ'nın değerini ne zaman bilir?"³⁵*

Namaz, oruç ve tövbe edenlerin arınıp bağışlanacağını söyleyen Yesevî, bu kişilerin iyi insanlarla beraber olacağını belirtir.

*"Namaz, oruç, tövbe üzere varanlara,
Hak yoluna girip adım atanlara,
Bu tövbe ile oraya varanlara,
Bağışlanmış kullar ile sohbeti var."³⁶*

Hz. Peygamber (s.a.s)'e bağlı olmayı, onun sözlerini içtenlikle öğrenip uygulamayı tavsiye eden Yesevî, Müslümanların geceleri namaz kılıp gündüzleri oruç tutarak arınacaklarını bildirir. Yesevî'ye göre Hz. Peygamber (s.a.s)'e gece-gündüz salât-selam edip onun sünnetlerine sıkıca sarılan ve böylece arınan gerçek ümmetin belirtilerinden birinin de, İslam'ın emir ve yasaklarına karşı duyduğu hassasiyet sebebiyle yüzünün saman gibi sararmasıdır.

*"Ümmet olsan, Mustafa'ya bağlı ol,
Dediklerini can ve gönülde sen de eyle,
Gece namazda, gündüzleri oruçlu ol,
Gerçek ümmetin rengi tıpkı samandır."*

*"Sünnetlerini sıkı tutup ümmet ol,
Gece-gündüz salât-selam söyleyip yakın ol,
Nefsi tepip mihnet yetse, rahat ol,
Öyle âşık iki gözü giryândır."³⁷*

Kadın-erkek herkes için ilmin farz olduğunu ilgili hadisle ifade eden Yesevî, asa olmadan karanlıkta yürüme olamayacağı gibi ilim olmadan da şeyhlik davası güdülemeyeceğini belirtir.

*"Erkek ve kadına, oğul-kıza ilim farz dedi,
"Talebu'l-ilmî farîzatun' deyip Rasul söyledi."*

*"İlimsiz şeyhlik davasını kılmak olmaz,
Asa olmadan karanlıkta yürümek olmaz."³⁸*

Yesevî, Hz. Peygamber (s.a.s)'in yardımıyla hikmetlerini söylediğini, hikmetlerinin de ayet ve hadis açıklamaları olduğunu, bu sebeple tabi

³⁵ 136. Hikmet.

³⁶ 141. Hikmet.

³⁷ 142. Hikmet.

³⁸ 169. Hikmet.

olunması gerektiğini bir kez daha şöylece vurgular.

*“Hak Rasul’ün inayeti oldu bana,
Ayat-hadis sözünü beyan kıldım sana,
Tabi olup söylediklerini eyle ona,
Tabi olup didar görün, dostlarım ey!”³⁹*

Yesevî’ye göre namaz mescitte zahitler gibi huzur ve huşu içinde kılınmalı, sadıklar gibi de asla yalan söz söylenmemeli ki, arifler misali Hakk’a vasıl olunsun.

*“Mescide girip namaz kılsam zahitler gibi,
Aşk ateşine tutuşup yanan âşıklar gibi,
Yalan sözü dile almadan sadıklar gibi,
Arifler gibi Hakk’a vasıl olur mu ki?”⁴⁰*

Yesevî, haramdan ve şüpheli şeylerden sakınılmayanların hesaba çekileceğini; yaratılış gayesini bilmeyen, nasihat almayan, beş vakit namazına devam etmeyenlerin ahirette yüzü kararmış bir halde perişan ve rezil olacağını, namazına devam edenlerin ise mükâfatını göreceğini belirtir.

*“Benim, kulum diyenler, yeryüzüne gelenler,
Haram, şüpheli yiyenler, bir-bir cevap veresi.”*

*“Burada özünü bilmeyen, nasihati almayan,
Beş vakit namaz kılmayan, orada rüsva olası.”*

*“Eğer akıllı olsanız, nasihati alsanız,
Beş vakit namaz kılsanız, orada fayda olası.”*

*“Taat eyle kış ve yaz, kul hoca Ahmed, için için yan,
Yüzü kara namazsız, orada rezil olası.”⁴¹*

Müslüman olduğunu iddia edenin haram ve şüpheli şeylerden sakınması gerektiğini söyleyen Yesevî, haram yiyip de “yemedim” demek ise ahir zaman göstergesi olduğunu belirtir.

*“Müslümanız diyenler, haram-şüpheli yiyenler,
Yemem diye hem inkâr eder, ahir zaman belgisi.”⁴²*

³⁹ 174. Hikmet.

⁴⁰ 181. Hikmet.

⁴¹ 200. Hikmet.

⁴² 232. Hikmet.

Yesevî'ye göre âlimlerin haramlardan, hâkimlerin haksızlık ve zulümden, şeyhlerin de cehaletten kaçınması gerekir.

*“Âlimler haram yerler, âlimlerden din gider,
Zâlimler güçlü olur, mü'minleri vurgusu.”*

*“Hâkimler zâlim olur, mü'minler malın alır,
Ölüp malları kalır, orada Allah'ım sorgusu.”*

*“Şeriatı bilmezler, tarikâtı okumazlar,
Hakikate yetmezler, şeyhlik dava kılıcı.”⁴³*

Yesevî, hikmetlerinde pek çok örneklerle şeriat-tarikat bütünlüğüne değinmektedir.

SONUÇ

Sonuç bölümünde Yesevî'nin şeriat-tarikat bütünlüğü bağlamında tespit edebildiğimiz ilkeleri şöylece sıralayalım.

1. Divân-ı Hikmet'in kaynağı Kitap ve Sünnettir.
2. Yesevî tarikâtı İslam'ın hükümlerine göre teşekkül etmiştir.
3. Tasavvuf ve tarikatta şeriatın hükümleri önceliklidir.
4. Tarikata girmek isteyenlerin öncelikle şeriatın hükümlerini öğrenmeleri gerekir.
5. Şeriatın hükümlerini gereği gibi uygulamayanların tarikata girmeleri doğru değildir.
6. Tarikattaki müşşidin şeriat hükümlerine bağılı olması asıldır.
7. Müşşidin tarikatta icazetli olması gerekir.
8. Şeriate bağılı icazetli müşşitlerden tasavvuf eğitimi alınmalıdır.
9. Hikmetlerle, ahlakın olgunlaşması ve Cenabı Hakk'ın rızası hedeflenmektedir.
10. Hikmetler bir tasavvufî eğitim vasıtasıdır.
11. Hikmetler İslam'ın hükümlerinin öğretilmesinde bir vasıta, tebliğ niteliğindedir.
12. Hikmetlerde ibadet hükümleri üzerinde ağırlıklı olarak durul-

⁴³ 232. Hikmet.

muştur.

13. İnsanlara anlaşılır sade dil ile hitapta bulunmak, hedefe ulaşmayı kolaylaştırır.

14. İnsanların seviyesine inmek, onlara kendi ana dili ile hitap etmek etkili bir yoldur.

15. Hikmetlerde “namaz”, “oruç”, “zekât”, “hac” gibi ibadetle ilgili kavramlara çok sık yer verilmiştir.

16. Hikmetlerde “farz”, “sünnet”, “helal”, “haram”, “kurban”, “itikâf” gibi Fıkıh ilminin terimlerine önemli oranda yer verilmiştir.

17. Hikmetlerde şeriat, tarikat, hakikat ve marifetin birbirlerini tamamlayan unsurlar olduğu vurgulanmıştır.

18. Şeriat hükümlerini öğrenenlerin tasavvufu ve tarikatı daha rahat kavrayacaktır.

19. Cehalet insanın en büyük düşmanıdır.

20. Gerçek âlim, namaz, oruç gibi ibadetlere devam eden, Allah’tan korkup ahiret tasası çeken, Kur’an okuyup gözyaşı döken, seherlerde Allah’tan bağışlanma dileyen kişidir.

KAYNAKÇA

Ahmed Ziya, *Emâli'l-Ferâiz*, Konya 1326/1328.

Arif Ersoy, “Hoca Ahmed Yesevî’nin Sosyal Yapılanmaya Yönelik Yaklaşımları”, *Ahmed-i Yesevî Hayatı Eserleri Tesirleri*, İstanbul 1996.

Hayati Bice, *Hoca Ahmed Yesevî Divan-ı Hikmet*, Ankara 2009.

Hikmet Özdemir, “Türklere İslam’ın Yolunu Açtı: Hoca Ahmed Yesevî”, *Aydın Dostu*, 18.

<http://www.hazargrubu.org/hazar-akademi/din/645.html> (Erişim Tarihi: 26.04.2016)

Kemal Eraslan, *Divan-ı Hikmetten Seçmeler*, Ankara 1983, 15; “Ahmed Yesevî”, *DİA*, 1989.

Muhammetrahim Carmuhammetuli, *Hoca Ahmet Yesevî ve Türkistan*, Aktaranlar: Ali Abbas Çınar – İsmail Kallimci, Yeni Avrasya Yayınları, Ankara 2001.

Murat Şimşek, “Gazzâlî’ye Göre Fıkıhın Dünyevîliği Meselesi”, *İslam Hukuku Araştırmaları Dergisi*, Nisan 2013, sayı 21, 171-183.

Necdet Tosun, “Yeseviyye”, *DİA*, 2013, 43/487-490.

Sönmez Kutlu, *Türkler ve İslam Tasavvuru*, İSAM, Ağustos 2011, 42, 45.

***BİR TASAVVUF KLASİĞİ OLARAK MESNEVÎ VE BOSNALI
ŞÂRİHLERİ: SÛDÎ BOSNEVÎ,
ALİ DEDE BOSNEVÎ VE ABDULLAH BOSNEVÎ
YRD. DOÇ. DR. ALİ ÇOBAN***

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

konevi_1@hotmail.com

The Mathnawî as a Tasawwufical Classic and Its Bosnian Annotators: Sûdî al-Bosnawî, Ali Dada al-Bosnawî and Abdullah al-Bosnawî

SUMMARY

Jalaladdin Rûmî's Mathnawî has been regarded as an important work in the mystical and scholarly circle since the day it was written. This work was read and commentaries were written on it. This attention is not restricted to a specific order or a region. Therefore, it will be correct to define the Mathnawî as a guidebook for all sûfî orders.

When we examine the representatives of Ottoman religious life we can find many scholars, Sûfis (mystics) and statesman of Bosnian origin. When we look at the Sûfis we realize that Bosnian mystics are prominent persons of Ottoman Sûfî tradition. For example, Abdullah Bosnawî (v. 1054/1644), was known as Hadrat al-Shârih or Shârih al-Fusûs due to his commentary on the Fusûs al-Hikam.

On the other hand, we see that Bosnian scholars and mystics have a special attention to the Mathnawî. Among them, Sûdî al-Bosnawî (d. 1007/1599?) who had been known with his commentaries on Persian classical books, has written a commentary on the Mathnawî too. Moreover, he was one of the first scholars who wrote a book in the specific genre called Mushkilât al-Mathnawî. Another important name is Ali Dada al-Bosnawî (v. 1007/1599) who was a sheikh of the Halwatî order. Ali Dada al-Bosnawî who has various works, has also an annotation on the dibâja (introduction) of the Mathnawî. We encountered a copy of this previously unknown work in the Atatürk Library of Istanbul Metropolitan Municipality and we will introduce this work in detail. Yet another annotator is Abdullah al-Bosnawî, a Malâmî sheikh. Abdullah al-Bosnawî is one of the prominent names of Bosnian Sûfî scholars. He has about 60 works and among them are three commentaries on the Mathnawî. Unfortunately, one of these three commentaries is still lost.

The Mathnawî is one of the classics of Sûfism and a fountain of Anatolian wisdom. In this article, we will try to introduce and analyze commentaries on the Mathnawî written by Bosnian scholars.

GİRİŞ

Tebliğimize geçmeden önce bir hususu belirtmemiz gerekmektedir. Bu tebliğin amacı, temelde iki hususun incelenmesi idi. *Birincisi*, *Mesnevî*'nin bir Tasavvuf Klasığı olarak ele alınmasının ne anlama geldiği? *İkincisi* ise bu klasik eserin Bosna'lı şarihlerce şerhedilen eserlerinin incelenmesi idi. Yaptığımız ön araştırmalarda karşımıza çıkan Abdullah Bosnevî, Sûdî Bosnevî ve Ali Dede Bosnevî ekseninde bu hususu incelemeyi düşünmüştük. Ancak özetimizin kabulünden sonra detaylı araştırmaya koyulunca Sûdî-i Bosnevî'nin aidiyeti şüpheli elde eksik bir nüshasının olduğunu, Ali Dede Bosnevî'nin ise yanlış okumadan kaynaklanan bir hatanın kataloglara girmesi sebebiyle kendisine böyle bir şerhin atfedildiğini farkettiler. Hal böyle olunca, tebliğimizin mahiyeti şu durumu almıştır: Telif geleneğinde *önceden yazılmamış konularda yazmak* yani [*ihtirâ*] olarak adlandırılan konularda telif yapmak maddesinden daha çok, *dağınık meseleleri toplamak* yani [cem'] ve *yanlışlıkları düzeltmek* yani [tashih] maddeleri zarûreten ön plana çıkmıştır.

Şimdi tebliğimize dönecek olursak belirtildiği üzere, tebliğimizin hedefi temelde iki hususun incelenmesi üzerine kuruludur. Birincisi, *Mesnevî*'nin bir Tasavvuf Klasığı olarak görülmesidir. Buradan hareketle, "klasik eser" nedir? Klasik diye isimlendirilen eserlerin özellikleri nelerdir? sorularından hareketle *Mesnevî*'nin hangi özellikleri sebebiyle bu unvâna liyâkat kesbettiği ele alınmaya çalışılacaktır. İkinci olarak ise, aslında birinci madde ile dolaylı alakası bulunan XV. Yüzyılın ikinci yarısında Osmanlı topraklarına dâhil olan Bosna'da *Mesnevî*'yi şerhettiği belirtilen üç şârihe atfedilen şerhlere değinilecektir. Buradaki indirekt bağlantı klasik eserin özellikleriyle alakalı olduğu için "klasik eserlerin özellikleri"nden sonra bağlantının izah edilmesini uygun bulduğumuzu belirtelim.

Öncelikli olarak "klasik eser" hususunu ele alalım.

a. Klasik Eser:

Hançerlioğlu, *Felsefe Sözlüğü*'nde klasığı, geleneksel, eskimiş ve üstünde tartışılmayacak kadar gelenekleşmiş olan ayrıca örneklik ve kendini kabul ettirmiş anlamlarına sahip olduğunu bildirmiştir. Osmanlıca karşılığı olarak ise "âdet" sözcüğünü göstermiştir.¹ Âdet ise kânûn, an'ane sözcükleriyle yakın anlamlara sahip olup gelenek, görenek, tarz, usûl gibi anlamlara gelmektedir. *Alelâde* ya da *âdeten sözcükleri* ise, her zaman vâki olduğu gibi anlamına gelmektedir.² Buradan hareketle klasik eserin, mutât olan vecih üzere devamlılık vasfını hâiz ve bir tarz oluşturmuş eserler için kullanılabilir. Klasik nedir? sorusuna "İslam Ahlak Klasikleri Bağlamında" cevap arayan Ayşe S. Oktay, bu tür eserlerde bulunan üç temel özelliği şöyle tespit etmiştir:

¹ Orhan Hançerlioğlu, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, c. III, s. 299.

² Hüseyin Kâzım Kadri, *Türk Lügati*, İstanbul: Maarif Mat., 1943, c. III, s. 470; Ferit Devellioğlu, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lügat*, Ankara: Doğu Mat., 1970, s. 11.

i. Geleneksellik: Bir noktaya kadar klasik eserler bir geleneğe bağlıdır.

ii. Kendilerini kabul ettirme, model olma: Bu husus klasik aday olan eserin olgun ve mükemmelliği ile alakalıdır.

iii. Geleneği devam ettirmekle beraber kendilerine has olan ve daha sonra genellikle bu yönlerinden dolayı örnek alınacak eserler:³

Şimdi bu tespitlerden hareketle salt bir geleneğin devamı olmanın klasik olmak için yetmediği, kendisinin de bir çığır açıcı veya kendisinden sonraki çalışmalara yön verici bir vasfının olması gerektiği ve bu özelliği sebebiyle klasik addedildiği söylenebilir. Nitekim Ekrem Demirli, bir makalesinde İbnü'l-Arabî'nin, bir Tasavvuf klasiği olan *Füsûsu'l-Hikem* adlı eserinin yerleşik anlamıyla bir tasavvuf kitabı olmadığını, onun klasiklik vasfının, varlığın birliği çerçevesinde yeni bir tasavvuf anlayışı geliştirmesi ve kendine has münmit bir literatür ortaya çıkarmasından kaynaklandığını belirtmiştir.⁴ Yani geleneği devam ettirme yönünden ziyade eser, kendine has yönleriyle ve örneklik vasfı taşıması sebebiyle klasik olarak addedilmiştir.

Şimdi bu açıklamalardan sonra *Mesnevî*'ye baktığımız zaman neyin devamıdır ya da neden dolayı klasiktir? sorularını sorabiliriz.

b. Bir Klasik Eser Olarak *Mesnevî*

Yukarıda zikredilenler açısından *Mesnevî*'ye bakacak olursak onun klasik olma vasfına şu özellikleri sebebiyle hâiz olduğunu söyleyebiliriz. İlk olarak, *geleneksellik, bir noktaya kadar klasik eserlerin bir geleneğe bağlı olması* hususudur. Bu minvalden bakıldığı zaman Hz. Mevlânâ kendisini tasavvufî mesnevî geleneği içinde Senâî ve Attâr çizgisinin bir devamı olarak görmüş ve bu iki sûfi hakkında övücü ifadeler kullanmıştır.⁵ Bunu; Attâr'ın sözü ile meşgul olan, Hakîm Senâî'nin sözlerinden istifade eder ve onun sözlerinin sırlarını anlar. Senâî'nin sözlerini tam bir ciddiyetle mütâlaa eden de bizim sözlerimizin nurunun sırrına vakıf olur, şeklinde ifade etmiştir.⁶ Senâî ve Attâr ise İmam Gazzâlî'nin kardeşi Ahmed Gazzâlî'nin tasavvufî çizgisinde olan sûfilerdir.⁷ Hal böyle olunca Mevlânâ'nın gelenek olarak Ahmed Gazzâlî-Senâî-Attâr çizgisinin bir devamı olduğu söylenebilir.

İkinci olarak, *Mesnevî*'nin *model olma, kendini kabul ettirme* maddesi

³ Ayşe Sıdka Oktay, "İslam Ahlak Klasikleri Bağlamında Klasik Nedir?", *İslam ve Klasik*, haz.: Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008, s. 310, 315-316.

⁴ Bkz. Ekrem Demirli, "Bir Tasavvuf Klasiği Olarak *Füsûsu'l-Hikem*: İbnü'l-Arabî'nin *Füsûsu'l-Hikem*'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü", *İslam ve Klasik*, haz.: Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008, s. 319-327; 319, 321, 325-327.

⁵ Semih Ceyhan, "Mesnevî", *DİA*: Ankara, 2004, c. XXIX, s. 327.

⁶ Ahmet Eflâkî, *Âriflerin Menkıbeleri I*, çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet yay., 1973, c. I, s. 256, 423.

⁷ Süleyman Uludağ, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*: İstanbul, 1989, c. II, s. 70.

ile alakalı yönü ise Hazret-i Mevlânâ'nın sülûk tecrübesi ile alakalıdır. Şöyle ki, tarikler ebrâr ve şuttâr yolu olarak ikiye ayrılmaktadır. Hazret-i Mevlânâ, Şems öncesi ebrâr yolu olarak adlandırılan tarîk üzere nefsin tezkiyesi ile meşgul olurken, Şems'le karşılaşması ile aşk yoluna sülûk etmiş ve âdetaya yanmaya hazır olan fitil ateşlenmiştir. Dolayısıyla Mevlânâ hem ebrâr yolu hem de şuttâr yolu ile sülûk etmiştir. Eseri *Mesnevî* de her iki yolu beyân eden bir eserdir.⁸

Üçüncü olarak, kendisinin münbir bir şerh-hâşiye literatürü oluşturması hususudur. Hz. Mevlânâ'nın eser-i muhalledi olan *Mesnevî*'nin oldukça verimli bir şerh geleneğinin konusu olduğu görülmektedir. Batı'da daha çok "founding text" ya da ülkemizde son zamanlarda "kurucu metin"⁹ kavramıyla ifade edilmeye başlanan temel eserlerin/klasiklerin özelliklerinden birisi üzerlerine çokça şerhlerin yazılmış olmasıdır. İslam telif geleneğine bakıldığı zaman da hangi hususlar sebebiyle telif yapıldığı hakkındaki kriterler bu hususta aslında ipuçları sunmaktadır. İbn Haldun'un ve Kâtip Çelebi'nin sıralamış olduğu maddelerden; *önceden yazılmamış konularda telif yapmak* maddesi ile *eksik olan bir kitabı tamamlamak, ibaresinde ve meselelerinde muğlâklık olan kitapları açıklamak, manaları bozmadan hacimli bir kitabı kısaltmak, dağınık olan meselelerini toplamak, meseleleri karışık olan bir kitabı tertip etmek*¹⁰ gibi maddeler, birinci maddedeki yani temel metinleri daha da güzelleştirme amacıyla oldukları görülmektedir. Dolayısıyla *kendisinden sonra bir şerh-hâşiye geleneği oluşturmak* da bir eserin klasik olarak adlandırılmasında önemli âmillerdendir. Bu minvalde *Mesnevî*'ye bakıldığı zaman *Mesnevî*'nin fevkalade bir şerh geleneğine sahip olduğu görülmektedir. Bu şerh geleneği sadece *Mesnevî*'nin dilinin Farsça olması hasebiyle İran-Hindistan bölgesinde değil başta Anadolu, Balkanlar, Şam Bölgesi, İran ve Hindistan olmak üzere neredeyse tüm İslam âleminde görülür. Ayrıca şârihlerin âidiyeti de sadece sûfiyyeden ibâret olmayıp hem ilmiye (Molla Fenârî-Musannifek) hem kalemiyye (Sarı Abdullah Efendi-Abidin Paşa) hem de sûfiyyedendir (Sürûrî-Ankaravî-Molla Murad vs.). Hal böyle olunca bir şeyin devamı olan *Mesnevî*, ber vech-i mûtâd kendisi de değişik mekân ve zamanlarda kıymetini asırlar boyu devam ettirmiş ve geride çok ciddi bir şerh-hâşiye literatürü bırakarak klasik olma vasfını hak etmiştir. Dolayısıyla çalışmamızın ikinci basamağı olan Bosna'lı şârihler hususu bu vasfa delâlet etmektedir. Yani klasik bir eser olan *Mesnevî*, Bağdat'tan Horasan'a İstanbul'dan Bosna'ya muteber bir eser olarak şerhlere

⁸ Bkz. Ali Çoban, *Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü*, NEÜSBE, (Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2014), s. 8, 172-175. Bir örnek için bkz. Ahmet Avni Konuk, *Mesnevî-i Şerif Şerhi*, haz.: S. Eraydın-M. Tahralı, İstanbul: Gelenek Yay., 2004, c. I, s. 93.

⁹ Şerh ve hâşiyelerin yazılma sebepleri bağlamında "kurucu metinleri" ele alan ve şerhlerle irtibatına değine bir çalışma için bkz. Mesut Kaya, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsiri Etkileri Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*, Ankara: İlâhiyat Yay., 2015, s. 66-80.

¹⁰ İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, çev.: Halil Kendir, Ankara 2004, c. II, s. 780-781; Kâtip Çelebi, Muhammed b. Abdullâh, *Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. Muhammed Şerefüddin Yalçınkaya-Rifat Bilge el-Kilisi, İstanbul: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1360/1941, c. I, s. 35.

konu olmuştur.

Şimdi, Osmanlı Coğrafyası'ndan Bosna'da *Mesnevî* üzerine yapıldığı belirtilen şerhlere göz atalım.

c. Bosna'da Tasavvuf Kültürü ve Mevlevîlik Üzerine Bir Kaç Not

Bosna'da Tasavvuf Kültürü'ne genel hatlarıyla bakıldığı zaman Osmanlı'nın kuruluşundan başlamak üzere fethettiği bölgelerde yürüttüğü siyasetin burada da benzer şekilde olduğu görülmektedir. Osmanlı'nın, Tarikatlerden genel olarak hem İslamizasyon -Müslümanlaştırma hem de bölge halkı ilişkiler kurmada istifade ettiği malumdur. Dolayısıyla fethedilen topraklarda İslamlaşma ve sosyo-kültürel hayatın şekillenmesinde tarikatların rolü Osmanlı'nın yürüttüğü genel siyasetin bir parçasıdır. Bunda başarılı olduğunu söylemek yanlış olmayacaktır. Bu bağlamda *Dzermal* Cehajic'in Nakşîlik bağlamında söylediği şu hususları diğer tarikatlara da teşmil etmek yanlış olmaz:

“Nakşibendî tarikatının (Mevlevî, Halvetî, Kadirî, Rifâî, Bektâşî ve Hamzavî tarikatları ile birlikte) Osmanlı İmparatorluğu ve Osmanlı feodal sistemine ayrılmaz bir parça olarak uzun süre dâhil olan Bosna-Hersek Müslümanlarının sosyo-politik, dini ve kültürel hayatlarında ve genel olarak söylenecek olursa onların yaşamında önemli bir rol oynadığı bilinmektedir. Nakşibendîler, Osmanlıların XIV. ve XV. yüzyılda Yugoslavya'ya girişinin daha başlangıcından itibaren Osmanlı fetihlerine, İslam'ın yayılmasına ve İslami doğu kültürünün Yugoslav eyaletlerine girmesine katkıda bulundular. Bosna-Hersek'te, hatta Makedonya, Kosova ve Sırbistan'daki Nakşibendî tarikatının dini, toplumsal ve hayırsever bir müessese olduğunu söyleyebiliriz. Sünni çizgiyi takip eden bu sufi tarikat, avam ve entelektüel/ulemâ tabakadan Osmanlı idaresinin üst düzey temsilcilerine kadar toplumun bütün kesimlerinde taraftara sahip oldu. Aynı şekilde, sosyal-insânî amaçlı müesseseler olarak Nakşibendî tekkeleri, diğer tarikatlardaki gibi fakirlere ve korumasız sosyal sınıflara yardım ve onları korumada mutlak rol üstlendiler.¹¹

Dolayısıyla *Dzermal* Cehajic'in ifadelerinden Nakşibendîlerin, sadece yukarıda zikredilen İslamlaşma'da değil yanısıra hayır müesseseleri ve hayır hizmetleri ile halkla diyalog kurmada önemli bir rol üstlendiklerini görmek-

¹¹ *Dzermal* Cehajic, “Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları”, çev. Halil İbrahim Şimşek, *Dini Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sayı 5, s. 377-378, 386.

teyiz. Evliya Çelebi'nin belirttiğine göre mezkûr husus, Bosna Mevlevîhâne'si içinde geçerlidir. Zira Mevlevîhâne'nin yapılarından birisi de "imâret-i dârulit'âm/aşevi"dır. Bundan nâşi bu ikinci fonksiyon, tarikatların genel bir rolü olarak zikredilebilir.

Saraybosna'da ilk kurulan tekkelerden birisi Mevlevî tekkesidir. Bu tekkeyi, Bosna'nın ilk valisi olan İsa Bey'in inşa ettirdiği ve zengin vakıflar bağladığı bilinmektedir.¹² 1462 tarihli vakfiyesinden kurulduğu yıl anlaşılan Mevlevîhâne'yi Evliyâ Çelebi de gezmiş ve şu bilgileri vermiştir:

Kırk yedi adet dervişler için tekkesi olup bunların arasında oldukça büyük bir de Mevlevîhâne bulunmaktadır. Mevlevîhâne, Milaçka (ملاچקה)(miljacka) nehri kenarında cennet bahçesi gibi bir yerde kuruludur. Semâhânesi, meydânı ve yetmiş-seksen hücre, mutribân mahfili ve imârethânesi bulunmaktadır. Şeyhi duası makbul kullardan bir ârif zâtdır.¹³

Zikredilen hususlardan başka Bosna'da Mevlevîlik unsurlarına bakıldığı zaman, Bosna asıllı Mevlevî şairler ve şeyhlerle karşılaşılır. Bu tarikele bağlı olan dervişler arasında Derviş Paşa Beyazıdagiç, oğlu Sabûhî, Süleyman Mezâkî, Şukkeriya Zekeriya, Mehmed Mevliya, Fadil Paşa Serifoviç ve başka derviş-şairler bulunmaktadır. Bunlardan şair Mezâkî'ye Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yi Mevleviyye*'de yer vermiştir. Nitekim Mezâkî'de şiirlerinde Mevlânâ, Mevlevîlik ve *Mesnevî*'ye şiirlerinde yer vermiştir.¹⁴ Ayrıca Bosna'nın Saray kasabasından olan Mevlevî şeyhi Tevekkül Dede'nin ismine de Mevlevî kaynaklarında tesadüf edilmektedir.¹⁵

d. Bosna'lı *Mesnevî* Şârihleri

I. Sûdî Bosnevî

¹² Enes Pelidija-Feridun Emecen, "İsâ Bey", *DİA*: İstanbul, 2000, c. XXII, s. 476.

¹³ Evliyâ Çelebi, Mehmed Zillî b. Dervîş, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, Dersâdet: İkdâm Mat., 1315, c. v, s. 431. Ayrıca Müsâfir Şeyh Tekkesi, Abdülkâdir Geylânî Tekkesi, Halvetî Tekkesi ve Şerîfî İbrâhim Efendi Tekkesi Çelebi'nin zikrettiği tasavvufî yapılarıdır. Evliyâ Çelebi, *Seyâhatnâme*, c. v, s. 431-432.

¹⁴ Eda Tok, "Bosnalı Bir Divân Şairinin Gözünden Mevlâna ve Mevlevîlik", *Uluslararası Balkan Sempozyumu Bildirileri/Proceedings of International Balkan Symposium 5-7 Ekim/October 2012 Isparta-Burdur*, s. 636-639. Mezâkî için bkz. Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yi Mevleviyye*, Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi, no: 1502, s. 286-288 (Eserin üzerideki numaralandırma kullanılmıştır).

¹⁵ Sâkıb Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kâhire: Matbaatü Vehbiyye, 1283, c. II, s. 118-122, 118; Esrar Dede, *Tezkire-i Şuarâ-yi Mevleviyye*, s. 39-40.

XVI. yüzyıl Osmanlı âlimlerindedir. Özellikle Farsça'ya olan derin vukûfiyetiyle Hâfız *Dîvânı*, *Bostan*, *Gülîstan*, *Mesnevî* ve *Lügat-ı Şâhidî* gibi eserlere yazdığı şerhiyle meşhur olan Sûdî Bosna asıllıdır.¹⁶

İlk eğitimini muhtemelen memleketine yakın bir belde olan Foça'da aldıktan sonra Saraybosna'ya gitmiş, daha sonra İstanbul'a geçerek yüksek öğrenimini tamamlamıştır. *El-Cevheru'l-Esnâ*'da ise memleketinin ardından Farsça sevgisi sebebiyle doğrudan Doğu'ya gittiğini belirtmektedir.¹⁷ Sûdî, Diyarbakır'da meşhur âlim Molla Muslihuddî-i Lârî'nin derslerine katılmıştır. Ardından Dimaşk'a geçerek Halîm-i Şîrvânî'den *Gülîstân*'ı okumuş, Sabûhî-i Bedahşî ve Hüseyin-i Harizmî'nin derslerine devam etmiştir. Bağdat, Kûfe ve Necef'te birkaç yıl kalarak tahsilini sürdürmüştür.¹⁸

Sûdî'nin *Mesnevî* üzerine bir şerhinin bulunduğu eski ve yeni bir çok kaynakta yer alır.¹⁹ Biz, yazmalar.gov.tr; İslam Araştırmaları Merkezi Türkiye Kütüphaneleri Veri Tabanı; İstanbul Büyükşehir Belediyesi Atatürk Kitaplığı ve Mevlâna Müzesi Kütüphanesi kataloglarında yaptığımız araştırmalarda bir adet eksik nüshası dışında başka bir nüshaya rastlayamadık. Tespit ettiğimiz nüsha ise İBB Atatürk Kitaplığı, 451 numarada bulunan VI. cildin eksik bir nüshası olduğu belirtilen kısımdır. Bu nüsha hakkında İsmail Güleç, Mustafa Koç'la yaptığı bir sohbette, onun kendisine bunun muteber bir nüsha olmama ihtimalinden bahsettiğini aktarmıştır.²⁰ İhtiyat kaydını koyarak biz de aynı görüşü paylaştığımızı ifade edelim. Zira Sûdî'nin şerh üslubuna bakıldığı zaman klasik bir şerh üslubu gösterir. Bu farkın görülmesi amacıyla onun diğer eserlerinden ve atfedilen *Mesnevî* şerhinden bir parça mukayeseli olarak vermek uygun olacaktır: *Bostan*'dan kısa bir şerh örneği:

نیبئی سختی بغایت رسید / مشقت بعد نهایت رسید

Nebî'nî, fi'l-i muzârî' müfred muhâtab istifhâmı mutazammın görmez misin demektir, ki harf-i beyân, sahtî, yâ masdarla şiddet mânâsınadır. Bâ'lar harf-i silâdır. **Mahsûl-i beyt**: Görmez misin ki şiddet ve zahmet gâyete

¹⁶ Nev'îzâde Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik Fî Tekmileti's-Şekâik, Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri* -içinde-haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yay., 1989, s. 332; Mehmed b. Mehmed el-Bosnevî el-Hâncî, *el-Cevheru'l-esnâ fî terâcimi ulemâi ve şuarâ-i Bosna*, tah.: Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr yay., 1992/1413, s. 101; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 432.

¹⁷ Mehmed el-Bosnevî el-Hâncî, *el-Cevheru'l-Esnâ*, s. 101.

¹⁸ Muhammed Aruçi, "Sûdî Bosnevî", *DİA*, İstanbul, 2009, c. XXXVII, s. 466.

¹⁹ Bkz. Atâî, *Hadîkatü'l-Hakâik*, s. 332; el-Hâncî, *el-Cevheru'l-Esnâ*, s. 102; Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, c. I, s. 432; Abdülbâki Gölpınarlı, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp Yay., 2006, s. 140; Aruçi, "Sûdî Bosnevî", c. 37, s. 466. Nev'îzâde Atâî'nin daha çok tanınan Hâfız *Dîvân*'ı, *Gülîstan* ve *Bostan* şerhleri değil de *Mesnevî* şerhinden bahsetmesi dikkat çekicidir. Bununla birlikte Hâfız *Dîvân*'ının, *Gülîstan* ve *Bostan*'ın çok sayıda nüshası varken *Şerh-i Mesnevî*'nin nüshasının bulunamaması ya da en azından kataloglara girmemiş olması ayrıca dikkat çekicidir.

²⁰ İsmail Güleç, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: Pan Yay., 2008, s. 182.

erişdi. Ve meşakküt ü belâ had nihâyete yetişti. **Yâni**, katılıktan halkın tâkati, tâk oldu ki sabra çâreleri kalmadı.²¹

Bu onun genel şerh üslûbudur. Önce sarf açısından sonra gerekli ise beytin gramatik tahlili yapılır. Sonra da beytin manası “mahsûl-i beyt” ifadesi ile verilir. Açıklamalar ise “yâni” denilerek yapılır. Ancak *Mesnevî* şerhinde ne beytin sarf ve nahiv tahlilleri ne de onun üslûbu olan mahsûl-i beyt ifadesi kullanılır, doğrudan beytin anlamına geçilir.

Mukayese açısından *Mesnevî* şerhinden bir beyit verelim:

عشق قهارست ومن مقهور عشق

Aşk, kakhâr ve gâlib-i mutlakdır ve ben aşkın makhûr ve mağlûb-i mutlakıyım. Bir vecihle ki benden kudret ve ihtiyâr bilküllüyye ref’ olmuşdur.

چون شکر شیرین شدم از شور عشق

Lâ cerem bizzarûre aşkın şûr u melâhatinden bir şeker gibi şirin oldum. Murâd, İslâm’a ve Fahru’l-enâma sallallâhu aleyhi vesellem olan aşk ve muhabbet sebebi ile küfrün zulmet ve kabâhat ve şeâmet, murâd, tenin levsinden pâk olub ²² إنما المشركون نجس, zümresinden necât bulub Hakk Sübhânehû ve Teâlâ Hazretinin huzûrunda kadr ü i’tibâr buldum demektir.²³

Görüleceği üzere şerh usûlü tamamen farklıdır. Öncelikle Sûdî beyti tamamen verir, sarfî ve nahvî tahliller yapar, mahsûl-i beyit ibâresi ile beytin manasına geçer. Mezkûr şerh ise mısra mısra şerh usûlünü benimser ve neredeyse hiç dilsel tahlillere rastlanmaz.

Netice olarak kanaatimiz şerhin Sûdî’ye ait olmadığı yönündedir.

II. Ali Dede Bosnevî (v. 1008)

XVI. yüzyıl Halvetî şeyhlerinden Bosna’nın Mostar ilinden Ali Dede’ye atfedilen bir *Mesnevî* dîbâcesi şerhi İBB, Atatürk Kitaplığı, Osman Ergin Yazmaları, 125 numarada görünmektedir. Ancak eseri incelediğimiz zaman İlmî Dede el-Bağdâdî’ye ait olan dîbâce-i *Mesnevî* şerhi olduğunu gördük. İlmî Dede’nin isminin, yazım yakınlığı sebebiyle Ali Dede şeklinde okunduğunu ve bundan kaynaklanan bir hatanın kataloglara girdiğini fark ettik. Dolayısıyla Ali Dede Bosnevî’nin *Mesnevî* dîbâcesini şerhettiği bir eseri yoktur. Burada, bir şüpheye mahal olmaması amacıyla kısa bir parçayı mukayeseli olarak aktarmak istiyoruz: Önce Ali Dede Bosnevî’ye atfedilen kısmı görelim:

“Ve hüve fikhullâhî’l-ekber:

Yâni, âlem-i maânîye sülûk eyleyen sâliklerin irşâd için Allâh Teâlâ’nın ziyâde büyük ve azîm fıkhdır. Ve

²¹ Sûdî el-Bosnevî, *Şerh-i Bostân*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288, c. I, s. 227

²² Tevbe, 9/28.

²³ Sûdî(ye atfedilen şerh), *Sûdî’nin Mesnevî Şerif Şerhi*, İBB Atatürk Kitaplığı, Bel Yz K0451, 5a-b.

fıkh-ı asğar ki, fukahâ-yı medrese fıkhiyyâtıdır. Âlem-i ecsâm ve suver-i hâk memâlikinin imâreti zabtı için müberhen olmuşdur. Ol dahi hucetullâhi zâhirdir ve dırahşân-ı bâhirdir. Şöyleki, ahkâm-ı fıkhiyyâtın zâhir âsârını âsî ve câhil kâfir olduğu gibi bu fıkh-ı ekber ki *Mesnevî*'dir münkiri, mahrûm ü matrûd ü târik-i mahcûb ü mahzûldür."²⁴

Şimdi de İlmî Dede'nin Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 15 Hk 174/3 numarada bulunan *dibâce-i Mesnevî* şerhinden aynı kısmı farklara işaret ederek aktaralım:

“Ve hüve fikhullâhi'l-ekber:

Yâni, âlem-i maânîye sülûk eyleyen sâliklerin irşâd için Allâh Teâlâ'nın ziyâde büyük ve azîm fıkhıdır. Ve fıkh-ı asğar ki, fukahâ-yı medrese fıkhiyyâtıdır. Âlem-i ecsâm ve suver-i hâk memâlikinin imâreti zabtı için müberhen olmuşdur. Ol dahi hucetullâhi zâhirdir ve dırahşân-ı bâhirdir. Şöyleki, ahkâm-ı fıkhiyyâtın zâhiren **târiki** âsî ve **câhid** kâfir olduğu gibi bu fıkh-ı ekber ki *Mesnevî*'dir münkiri, **mercûm** ü matrûd **târîk-i** mahcûb ü mahzûldür."²⁵

Görüleceği üzere istinsah düzeyinde bir farklılık bulunmakta olup farklı bir şerh değildir.

III. Abdullah Bosnevi

Abdullah Bosnevî, XVII. yüzyıl Melamiliği'nin önde gelen simalarındandır. Velûd bir müellif olan Abdullah Bosnevî'nin pek çok eseri olsa da en bilineni *Fusûsu'l-Hikem* şerhidir. Bosnevî *Fusûs* şerhiyle meşhur olmakla birlikte *Mesnevî* üzerine de şerhler kaleme almıştır. Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneğinin özelliklerinden olan, Ekberî görüşler ışığında *Mesnevî*'nin şerh edilmesi usûlünün temsilcilerindendir.

Abdullah Bosnevî'nin çağdaşı olan tabakât yazarı Şeyhî Mehmed Efendi (v. 1044/1634), “Şeyh-i Ekber’in *Fusûsu'l-Hikem*’ini Türkî lisânla şerh ettikten başka *Mesnevî*-i Mevlevî’den aşka müteallık 366 beyti intihâb ve

²⁴ İlmî Dede, *Şerh-i Dibâce-i Mesnevî-i Şerif el-Latif*, İBB, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 125, 30b.

²⁵ el-Bağdâdî, İlmî Dede, *Şerh-i Dibâce-i Mesnevî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 15 Hk 174/3, 106b-107a.

Türkî nazm ile şerh eyleyib *Cezîre-i Mesnevî* tesmiye etmiştir²⁶ ifadelerinden *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî* adlı eserinden döneminde haberdar olduğu anlaşılmaktadır. Bosnevî'nin diğer bazı eserleri hakkında bilgi veren Katip Çelebi, onun *Mesnevî* üzerine yapmış olduğu şerhler hakkında bilgi vermez. Bursalı Mehmet Tahir Bey, *Mesnevî*'nin tek beytinin şerhi olan *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*²⁷ adlı eserini kaydetmiştir. Bağdatlı İsmail Paşa da aynı eseri "*Hakku'l-Yakîn Fî Şerh-ı 'Goft el-ma'nâ hüvallâh şeyh-ı dîn' Licelâllüddîn er-Rûmî*" ismiyle bildirir.²⁸ Netice olarak Bosnevî'nin *Mesnevî* üzerine yapmış olduğu şerhlerin az bilindiği ve fazla yaygınlaşmadığı söylenebilir. Bunlardan *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî* ve *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*'nin bugün elimizde nüshası bulunurken, *Cezîre-i Mesnevî* şerhinin hatimesinde bahsettiği *Mesnevî*'nin ilk üç cildine yapmış olduğu şerhin nüshası henüz elde bulunmamaktadır.

A.Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî²⁹

Cezîre-i Mesnevî XVI. yüzyılın önde gelen Mevlevî şeyhlerinden Yûsuf Sinâneddîn el-Mevlevî ya da bilinen adıyla Yûsuf Sîneçâk'ın (v. 953/1546) *Mesnevî*'den 366 beyti seçmesinden oluşmuş bir muhtasar eserdir. Bu muhtasar eser, oldukça ilgi görmüş ve aynı yüzyılda İlmî Dede (v. 1020/1611) tarafından üzerine şerh yapılmıştır. Daha sonra XVII. yüzyılda Abdülmecîd Sîvâsî (v. 1049/1639), Abdullâh Bosnevî (v. 1054/1644) ve İbrâhîm Cevrî (v. 1065/1654) ile şerhler devam etmiş, XVIII. yüzyılın sonlarında ise Şeyh Gâlib (v. 1213/1799) şerhi tamam olmuştur.

Abdullah Bosnevî'nin *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî* adlı eseri, müstakil bir şerh olmayıp *Cezîre*'nin ilk şerhi olan İlmî Dede şerhinin, nazmen tekrar şerh edilmesinden müteşekkil bir şerhtir. Yani eser bir diğer şerhi merkeze alan bir şerh olma özelliğini taşır. İlmî Dede'nin telif tarihi 979 yılı iken Bosnevî bunu 1038 yılında manzum olarak şerh etmiştir.

Abdullah Bosnevî, *Mesnevî*'nin müellifi Mevlânâ Celâleddîn-i Rûmî'yi, "hakikatler deryası" ve "ilimler madenidir" olarak tanıtır.³⁰ Şerhe konu olan *Cezîre-i Mesnevî*'nin müellifi Sîneçâk'ı ise, iki cihanın arifi, kâmil bir Mevlevî, müşâhade sahibi bir ârif ve âşık-ı sâdık³¹ gibi vasıflarla niteledikten sonra nazm ettiği eserin sahibi İlmî Dede'yi "merd-i fâzıl-ı mevlevî" "vâkif-ı esrâr u râz-ı *Mesnevî*" "merd-i kâmil"³² gibi vasıflarla niteler. Bu

²⁶ Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fudalâ*, I/146. Şeyhî'nin verdiği bilgilerin bir kısmında yanlışlıklar olsa da eserden haberdâr olması bizim ilgilendiğimiz yöndür.

²⁷ Bursalı, *Osmanlı Müellifleri*, I/60-62, 62.

²⁸ Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn*, I/476-477, 476.

²⁹ Eserin ismi müellif tarafından bu şekilde Arapça, Farsça izafetli olarak yazılmıştır. Beyazıt Devlet Kütüphanesi, no: 9262, 1b. Eser hakkında geniş bilgi için bkz. Ali Çoban, *Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü*, s. 112-122.

³⁰ Nite olmuştur o Mevlânâ-yı Rûm

Ol hakâyık bahri ol kân-i ulûm

Bosnevî, *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî*, 97b.

³¹ Bosnevî, *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî*, 1b.

³² Bosnevî, *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî*, 1b-2a.

ifadelerden, Abdullah Bosnevî'nin gerek eserin aslı olan *Mesnevî*'yi gerek seçkisi olan *Cezîre-i Mesnevî*'yi gerekse de şerhi olan *Şerh-i Cezîre-i Mesnevî*'yi nasıl değerlendirdiği görülmektedir. Bu değerlendirmeler, onun şerh için neden bu eserleri seçtiği hakkında kanaat vermektedir.

Bosnevî'nin *şerh usûlü*, manzum olması sebebiyle mensur şerhlerden farklıdır. Şerhte Farşça beyti zikreder ve sonra önce beytin manasını verdiği beyitle başlayarak İlmî Dede şerhinde zikredilen hususları manzum olarak tekrar dile getirir. Genellikle bunları daha geniş olarak nazm eder ve o bağlamdaki kendi fikirlerini de ilave eder.³³

Bosnevî şerhinin önemli bir özelliği şerhinin dilidir. Bosnevî, mensubu olduğu Ekberî ekolün dili ve görüşlerine şerhinde geniş bir şekilde yer vermiştir. Bu da kendisinden önce başlayan Ekberî terminoloji ile *Mesnevî* şerhi geleneğine önemli bir katkıdır. Zira o aynı zamanda *Fusûsu'l-Hikem*'e yazdığı şerhten dolayı "*Şârih-i Fusûs*" unvanıyla anılmaktadır. Bu açıdan, onun *Mesnevî* şerhinin her iki eserdeki görüşlerin sentezlenmesi ve terminoloji açısından bir katkı sağladığı muhakkaktır. Nitekim, *Mesnevî*'nin tek beyti üzerine yaptığı şerhini İbnü'l-Arabî ve Konevî'nin görüşleri doğrultusunda kâleme almıştır. O, sonraki başlıkta ele alınacak olan mezkûr şerhinde; beyitte geçen "*şeyh-i dîn*" ifâdesinden Sadreddîn-i Konevî'nin anlaşılması gerektiğini düşünür.³⁴ Bosnevî'nin eldeki *Mesnevî* şerhleri bu minvalde yani Ekberî görüşlerle yapılmış şerhlerdir. Özellikle varlık mertebeleri ve konuların varlık mertebeleri bağlamında değerlendirilmesi eserin belirgin yönünü oluşturur.³⁵

B. *Şerhu'l-Beyti'l-Vâhid Mine'l-Mesnevî / Şerh-i Beyt-i Mesnevî*

Abdullah Bosnevî tarafından *Mesnevî*'nin tek bir beyti üzerine yapılmış olan birkaç varaklık bir risaledir. Şerhe konu olan beyit,

گفت المعنى هو الله شيخ دين / بحر معنيهاى رب العالمين³⁶

beytidir. Eserin yazım amacını iki husus oluşturur. Birincisi, "*Mânâ Allah*"tır hükmünden hareketle, Allah isminin âlemle irtibatı açısından diğer esmâ-i ilâhiyye ile olan ilişkisi, ikinci husus ise beyitte geçen "*şeyh-i dîn*"in kim olduğudur.³⁷

Osmanlı *Mesnevî* şerh geleneğine bakıldığı zaman şerhlerin İbn Arabî ve Konevî'nin görüşleri eksenli geliştiği, özellikle ilahi isimler, ruh-beden ilişkisi ve varlık mertebelerine delalet eden beyitlerde Konevî'nin eserlerine atıflar yapılarak Mevlânâ düşüncesinin metafiziksel boyutlarının

³³ Bkz. Çoban, *Cezire-i Mesnevi* ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü, s. 116-117.

³⁴ Bosnevî, *Şerhu Vâhid Mine'l-Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Ef., 2396, 14a.

³⁵ Çoban, *Cezire-i Mesnevi* ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü, s. 120.

³⁶ *Mesnevî*, I/3338.

³⁷ Bosnevî, *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, 10a-15b.

Konevî vasıtasıyla keşfedilmeye çalışıldığı bilinmektedir.³⁸ Kısa şerhinde Bosnevî'nin de bu tavrı açıkça görülür. Mana Allah'tır, sözünü iki yönden ele alır. Birincisi, Ulûhiyet mertebesi açısından dır. Bu mertebede Allah ismi, küllî ve mutlak mana olduğu için âlemlerden ganî/münezzektir. İkincisi, Allah ismini âlemlerin Rabbi olması yönüyle, yani ilahi isimler yönüyle ele alır. Her bir ilahi ismin Zât'a delâlet eden ortak yönleri olduğu gibi de kendisini diğer esmâdan ayıran özel manası olan yönünün de varlığını belirtir.³⁹

Şerhte Bosnevî "Şeyh-i Dîn" ifadesine özel önem verir ve bu terimin tesadüfen kullanılmış bir terim olmadığını vurgular. Yani şeyh-i dîn olacak kimselerde bazı vasıflar vardır ve Hazret-i Pîr Mevlâna her ne kadar kendisi kamil, şühud ve marifet sahibi birisi olsa da beyitte zikrettiği görüşünü kendisini değil de "şeyh-i dîn"den iktibas etmeyi uygun görmüştür. Şeyh-i dîn'in özelliklerini "Şeyh-i Dîni şol kimseye itlâk ederler ki ahkâm-ı dîniyye ile mütehallık ola ve 'ubûdiyyet-i mahza ile mutehakkık olub ânın bâtını sûret-i ilâhiyye ile mücellâ ve zâhiri ahkâm-ı dîniyye ve evâmîr-i şer'iyye ile müzeyyen ve musaffâ olub dîn-i ilâhî ve şer'-i nebevîde min 'indillâh nâsa muktedâ ve hâdî ola. Her ârife ve her âlime şeyh-i dîn itlâk etmezler"⁴⁰ şeklinde ifade ettikten sonra bu tarife uyan şeyh-i dîni, "ve ol devirde Sadreddîn-i Konevî gibi Rabbu'l-âlemînin maânî ve hakâyıkı mazharı bir ferd dahi yokdu ki ânın üzre Şeyh-i Dîn takdîm oluna"⁴¹ diyerek tercihini Konevî olarak tayin eder.

Bu kısa risalenin kaynaklarına baktığımız zaman Mevlânâ düşüncesinin İbn Arabî-Konevî düşünceleri ile şerh edilmesini bariz olarak görebiliriz. Risalenin kaynakları şunlardır:

- i. İbn Arabî, *Fütûhât- Mekkiyye*, (11b (derkenâr), 14a, 15b).
- ii. İbn Arabî, *Fûsûsu'l-Hikem*, (11b).
- iii. Konevî, *Miftâhu'l-Gayb*, (13a).
- iv. Konevî, *en-Nefehâtü'l-Îlâhiyye*, (13b).
- v. Konevî, *Kırk Hadis Şerhi*, (12a).

Eserin bilinen iki nüshası vardır. Bunlar: Süleymaniye, Hacı Mahmud Efendi, 2396,10a-15b (Eser tanıtılırken bu nüsha kullanılmıştır). Nuruosmaniye, 4896, 152b-155b.

C. Mesnevî'nin İlk Üç Cildinin Şerhi

Abdullah Bosnevî'nin bu iki risalesinden başka bir de *Mesnevî*'nin ilk üç cildine şerh yazdığını *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî* adlı eserinin

³⁸ Semih Ceyhan, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *I. Uluslararası Sadreddin Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya, 2008, s. 55.

³⁹ Bosnevî, *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, 10a-10b.

⁴⁰ Bosnevî, *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, 13b-14a.

⁴¹ Bosnevî, *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, 14a; 13b.

hatimesindeki ifadelerinden anlamaktayız. O burada; *Mesnevî*'nin üçüncü cildinin şerhinden sonra artık hiçbir şey yazmıyorken, sırların örtüsünü açmıyorken bir gün bir muhibbin teşviki ile bu *Cezîre*'nin nazmına koyulduğunu söylemektedir.⁴² Ancak yaptığımız taramalarda Bosnevî'nin böyle bir şerhine ulaşamadık. Bu eser henüz kataloğlara girmemiş olabileceği gibi, özel bir arşivde bulunuyor da olabilir.

Bosnevî'nin yaşadığı dönem itibarıyla *Mesnevî* üzerine oldukça fazla şerhin yapıldığı dönem olması ayrıca Ankaravî ile aynı dönemde yaşamış olması bu eserin dili ve terminolojisi hakkında merak uyandırmaktadır.

SONUÇ

Mevlânâ'nın *Mesnevî*'sinin Ahmed Gazzâlî-Senâî-Attâr vasıtasıyla gelenekle irtibat kurduğu, Hazret-i Mevlânâ'nın sülûk tecrübesi ve kemâl sahibi olmasını eserine yansıtmasıyla model teşkil ettiği, kendisinden sonra anlaşılması için yoğun bir şerh geleneğine zemin hazırladığı için de eserinin bir klasik vasfını haiz olduğu görülmektedir.

Kurucu metin olarak *Mesnevî*'nin değişik mekân ve zamanlarda kıymetini asırlar boyu devam ettirdiği görülür. Üzerine yapılan değişik türlerde ve mahiyetlerde çok sayıda şerh bunun önemli göstergelerindedir. Bosna'lı şârihlerin bu muhalled esere yaptıkları şerh de bu bağlamda değerlendirilmesi gereken bir husustur. Yani klasik bir eser olan *Mesnevî*, Bağdat'tan Horasan'a İstanbul'dan Bosna'ya birçok şerhe konu olmuştur.

Bu şerhlerden Sûdî'ye atfedilen şerhin elde *muteber* bir nüshası bulunmamaktadır. Şârih olarak görünen diğer isim olan Ali Dede Bosnevî şerhi ise İlmî Dede'ye ait şerh olup yazım yakınlığı sebebiyle yanlış okunmuştur. Dolayısıyla Bosnalı Ali Dede Halvetî *Mesnevî* şârihi değildir. Abdullah Bosnevî'nin ise biri henüz kayıp olmak üzere üç adet şerhi bulunmaktadır. Çağdaş olan tabakât yazarı Şeyhî Mehmed Efendi'nin onu tanıtırken *Cezîre-i Mesnevî* şerhinden bahsetmesi döneminde *Mesnevî*'ye yaptığı şerhten haberdâr olduğunu göstermektedir. Bir diğer şerhi olan, *Mesnevî*'deki tek beyit üzerine yazılmış mufassal bir şerh olup *Şerh-i Beyt-i Mesnevî* adını taşır. Bunlardan başka Bosnevî bir de *Cezîre-i Mesnevî* şerhinin hatimesinde *Mesnevî*'nin ilk üç cildine yapmış olduğu şerhten bahsetmektedir. Ancak bunun nüshaları henüz elde bulunmamaktadır.

Netice olarak klasik bir irfan kaynağı olan *Mesnevî* tüm Osmanlı ve İran bölgesinde ilgi gören bir eserdir. Bu anlamda 15. Yüzyıldan itibaren Osmanlı topraklarına katılan Bosna'lı şârihlerce de ilgi gösterilmiş, anlaşılması yolunda çeşitli çalışmalar yapılmıştır.

KAYNAKÇA

1. Aruçi, Muhammed, "Sûdî Bosnevî", *DİA*: İstanbul, 2009, c. XXXVII.

⁴² Bosnevî, *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî*, 240a-240b.

2. Atâî, Nev'îzâde, *Hadîkatü'l-Hakâik Fî Tekmîleti'ş-Şekâik, Şakaik-i Nu'maniye ve Zeyilleri* -içinde-haz.: Abdülkadir Özcan, İstanbul: Çağrı yay., 1989.
3. el-Bağdâdî, İlmî Dede, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî*, Konya Bölge Yazma Eserler Ktp., 15 Hk 174/3.
4. Bağdatlı İsmail Paşa, *Hediyetü'l-Ârifîn Esmâü'l-Müellifîn ve Âsâru'l-Musannifîn*, haz.: Kilisli Rifat Bilge - İbnü'l-Emin Mahmud Kemal İnal, İstanbul, 1951 (I. cilt).
5. Bosnevî, Abdullah, *Şerh-i Beyt-i Mesnevî*, Süleymaniye Ktp., Hacı Mahmud Efendi, 2396.
6. Bosnevî, Abdullah, *Şerh-i Manzûme-i Cezîretü'l-Mesnevî*, Beyazıt Devlet Ktp., no: 9262.
7. Bosnevî, Sûdî, *Şerh-i Bostân*, İstanbul: Matbaa-i Âmire, 1288, c. I.
8. Bosnevî, Sûdî (ye atfedilen şerh), *Sûdî'nin Mesnevî Şerîf Şerhi*, İBB Atatürk Kitaplığı, 451.
9. Bursalı, Mehmet Tahir, *Osmanlı Müellifleri*, haz.: A. F. Yavuz -İ. Özen, İstanbul: Meral yay., t.y., c. I.
10. Ceyhan, Semih, "Mesnevî", *DİA*: Ankara, 2004, c. XXIX.
11. Ceyhan, Semih, "Osmanlı Mesnevî Şerhçiliğinde Sadreddin Konevî Tesiri", *I. Uluslararası Sadreddîn Konevî Sempozyumu Bildirileri*, Konya: MEBKAM, 2008.
12. Çoban, Ali, *Cezire-i Mesnevi ve Şerhlerine Göre Mevlevî Sülûkü*, NEÜSBE, Basılmamış Doktora Tezi, Konya, 2014.
13. Dede, İlmî, *Şerh-i Dîbâce-i Mesnevî-i Şerîf el-Latîf*, İBB, Atatürk Kitaplığı Osman Ergin Yazmaları, no: 125.
14. Demirli, Ekrem, "Bir Tasavvuf Klasîği Olarak Fusûsu'l-Hikem: İbnü'l-Arabî'nin Fusûsu'l-Hikem'i ve Ekberî Geleneğin Teşekkülündeki Rolü", *İslam ve Klasik*, haz.: Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008.
15. Devellioğlu, Ferit, *Osmanlıca-Türkçe Ansiklopedik Lûgat*, Ankara: Doğuş Mat., 1970.
16. Cehajic, *Dzermal*, "Nakşibendî Tarikatının Bosna-Hersek ve Genel Olarak Yugoslavya'daki Sosyo-Politik Durumları", çev. H. İbrahim Şimşek, *Dînî Araştırmalar*, Eylül-Aralık 1999, c. 2, sa: 5.
17. Eflâkî, Ahmet, *Âriflerin Menkıbeleri I*, çev.: Tahsin Yazıcı, İstanbul: Hürriyet yay., 1973.
18. Esrâr Dede, *Tezkire-i Şuarâ-i Mevleviyye*, Mevlâna Müzesi İhtisas Kütüphanesi, no: 1502.

-
19. Evliyâ Çelebi, Mehmed Zillî b. Dervîş, *Evliyâ Çelebi Seyâhatnâmesi*, Dersââdet: İkdâm Mat., 1315, c. V.
 20. Gölpinarlı, Abdülbâki, *Mevlânâ'dan Sonra Mevlevilik*, İstanbul: İnkılâp Yay., 2006.
 21. Güleç, İsmail, *Türk Edebiyatında Mesnevî Tercüme ve Şerhleri*, İstanbul: Pan Yay., 2008.
 22. el-Hâncî, Mehmed b. Mehmed el-Bosnevî, *el-Cevheru'l-esnâ fî terâcimi ulemâi ve şuarâ-i Bosna*, tah.: Abdülfettâh Muhammed el-Hulv, Hicr yay., 1992/1413.
 23. Hançerlioğlu, Orhan, *Felsefe Ansiklopedisi Kavramlar ve Akımlar*, İstanbul: Remzi Kitabevi, 1993, c. III.
 24. İbn Haldûn, Abdurrahman b. Muhammed el-Hadramî, *Mukaddime*, çev.: H. Kendir, Ankara: Yenişafak, 2004, c. II.
 25. Kadri, Hüseyin Kâzım, *Türk Lügati*, İstanbul: Maarif Mat., 1943, c. III.
 26. Kâtip Çelebi, Muhammed b. Abdullâh, *Keşfü'z-Zunûn An Esâmi'l-Kütüb ve'l-Fünûn*, haz. Muhammed Şerefüddîn Yalıtaya-Rifat Bilge el-Kilisî, İstanbul: el-Matbaatü'l-Behiyye, 1360/1941, c. I.
 27. Kaya, Mesut, *Şerh ve Hâşiyeleri Bağlamında el-Keşşâf'ın Tefsire Etkileri Tefsir Tarihine Bibliyografik Bir Katkı*, Ankara: İlâhiyat Yay., 2015.
 28. Konuk, Ahmet Avni, *Mesnevî-i Şerîf Şerhi*, haz.: S. Eraydın-M. Tahralı, İstanbul: Gelenek Yay., 2004, c. I.
 29. Oktay, Ayşe Sıdıka, "İslam Ahlak Klasikleri Bağlamında Klasik Nedir?", *İslam ve Klasik*, haz.: Sami Erdem-M. Cüneyt Kaya, İstanbul: Klasik Yay., 2008.
 30. Pelidija, Enes – Emecen, Feridun, "Îsâ Bey", *DİA*: İstanbul, 2000, c. XXII.
 31. Sâkıb Mustafa Dede, *Sefîne-i Nefîse-i Mevleviyân*, Kâhire: Matbaatü Vehbiyye, 1283, c. II
 32. Şeyhî Mehmed Efendi, *Vekâyi'u'l-Fudalâ, Şekâiku'n-Nu'mâniyye ve Zeyilleri* – içinde-, İstanbul: Çağrı Yay., 1989, (I. cilt).
 33. Tok, Eda, "Bosnalı Bir Divân Şairinin Gözünden Mevlâna ve Mevlevîlik", *Uluslararası Balkan Sempozyumu Bildirileri/Proceedings of International Balkan Symposium 5-7 Ekim/October 2012 Isparta-Burdur*.
 34. Uludağ, Süleyman, "Ahmed el-Gazzâlî", *DİA*: İstanbul, 1989, c. II.

**ÜSKÜPLÜ ATAULLAH EFENDİ, MEDDAH MEDRESESİ VE
TALEBELERİ
ATAULLAH RAMADAN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
Kur'an-ı Kerim Okuma ve Kıraat İlmi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi
rumskopje88@gmail.com

From Skopje Ataullah Efendi, Meddah Madrasa And His Students

Skopje as one of the most important center of Balkan peninsula always have been asked by strong communities and tries. The day of the Ottoman empire until the Ottoman administration down from this land. Skopje always maintain its importance and always has gained Turkish-Islamic view.

Skopje was conquered in 1392. İstanbul which is the capital of the ottoman empire ,after İstanbul, Bursa and Edirne. The most of the ottoman architectures are in Skopje. Mosques, madrasah, tombs,inns,caravanserais, bathhouse and many historical artifacts such as Skopje fortress preserve its place in history

This study will be explained Meddah Madrasah in İslamic-Ottoman social complex, Meddah Baba which was build during Pasa Yigit to Ataullah Efendi from Skopje who had many contribution to this Madrasah and also trained many students after the Ottoman Empire.

Keywords: Madrasah, Meddah Madrasah, Pasa Yigit, Ataullah Efendi

Giriş

Balkan Yarımadasının önemli merkezlerden biri olan Üsküp şehri tarihte ve günümüzde bulunduğu konum itibariyle her zaman güçlü topluluklar ve kavimler tarafından sahip olmak istenmiştir. Osmanlı Devleti'nin idaresine geçtiği günden Osmanlının bu topraklardan çekilişine kadar, daima önemini koruyan Üsküp, kelimenin tam anlamıyla bir Türk-İslam şehri görünümünü kazanmıştır.

Üsküp 1392 yılında yani İstanbul'dan 61 yıl önce fethedilmiştir. Osmanlı Devletine başkentlik yapmış olan İstanbul, Bursa ve Edirne'den

sonra, Osmanlı mimarisinin en çok bulunduğu şehirlerden biri de hiç kuşkusuz ki Üsküp'tür. Camiler, medreseler, türbeler, hanlar, kervansaraylar, hamamlar, Üsküp kalesi gibi birçok eserler tarihteki önemini bugün bile korumaktadır.

Bu çalışma Üsküp fatihi olarak bilinen Paşa Yiğit döneminde inşa edilen Meddah Baba Külliyesi'ndeki Meddah Medresesi anlatılmaya çalışılacaktır. Osmanlı döneminden sonra bu medreseye büyük katkısı olmuş ve bu medreseden onlarca talebe yetiştirmiş olan Üsküplü Ataullah Kurtiş Efendi'den bahsedilecektir.

1. Meddah Medresesi

a. Osmanlı Dönemi Meddah Medresesi (Meddah Baba Külliyesi)

Dünya tarihinin hem siyasi hem medeni en büyük devletlerden biri olan Osmanlı Devleti (Devlet-i Aliyye-i Osmaniye), gittiği her yerde büyük medeniyet abideleri bırakmıştır. Orta Avrupa'dan Balkanlar'a, Anadolu'dan Arabistan'a, oradan Kuzey Afrika'ya kadar bütün bir coğrafya Osmanlı Türkleri'nin medeniyet şaheserleriyle doludur. Bu bağlamda Üsküp de bu eserlerin yüksek derecede inkişaf ettiği bir beldedir. 1392 yılında Osmanlı Devleti'nin idaresine giren Üsküp şehri de bu konuda gerçekten çok şanslıdır. Osmanlılar fethin ardından şehre İslam çehresini kazandıracak şaheserler imar etmeye başlamışlardır.

Hiç şüphesiz Rumeli'nin en önemli ve stratejik bölgelerinden biri beş yüz yıldan fazla bir Osmanlı Devleti'nin şehri olarak kalan, hatta İstanbul'dan önce fethedilen Üsküp'tür. Yıldırım Bayezit döneminde Paşa Yiğit Bey tarafından 1392 yılında Üsküp'ü fethettiğini söylersek İstanbul'un fethinden 61 sene önce ezanlar Üsküp'ün semalarında yankılanmaktaydı. Bu da aslında bölgenin bizden bir parça olduğunu göstermesi mümkündür.

Üsküp'ün fethi esnasında Paşa Yiğit Bey ve Meddah Baba isimleri çok zikredilmektedir. Ancak bu iki zat ile fazla kaynak olmadığı bir gerçektir. Mevcut olan kaynaklarımızda Paşa Yiğit'in Üsküp Fatihi olduğu ve Meddah Baba isimli şahısın da onun hocası ve şeyhi olduğu bildirilmektedir. Meddah Baba, Paşa Yiğit ile birlikte Kosova Savaşında aynı safta savaşmış ve daha sonra onunla beraber Üsküp'e gelmiştir.

Meddah Baba Medresesi, Üsküp'ün en eski medreselerinden biridir. Vakıfnamesi bulunmamasına rağmen Meddah Baba medresesi olarak kalmıştır. Bazı araştırmacılar o döneme ait bu medresenin mevcudiyetini doğrulamışlardır. Medresenin banisi ile yapılış tarihi hakkında kesin bir bilgiye rastlanmamaktadır. Nesilden nesile Üsküp halkı arasında aktarılan bilgiye göre Medresenin yanında bulunan camii ile birlikte Yiğit Paşa tarafından yaptırıldığı söylenir. Yiğit Paşa çok sevdiği ve saygı duyduğu hocası Meddah Baba adına yaptırmış ve bu sebeble de medrese de cami de Meddah ismini almıştır. Bu zatın asıl ismi Muhiddin Hoca'dır. Fakat daha sonra bu ismi alim ve hatipliğiyle Meddah olarak değiştirmiştir..

Yiğit Paşa ya da Paşa Yiğit ismine birçok belgede görülmektedir. Sırp kaynaklarında Paşa Yiğit'ten "İfgit", "İgigt", "İt Beg" veya "Paşa İt Beg"

diye söz edilmektedir. Latince kaynaklarda “Passa Ythus” ve “Basaitus” isimleri zikredilmektedir. Yıldırım Bayezid döneminde yaşadığı ve onun tarafından buralara iskan edilen bir kavmin ulusu olduğu bildirilmektedir.

Salih Asım’ın belirttiğine göre “Yiğit Mehmet Paşa, Türk tarihlerinde Paşa Yiğit Mehmet namıyla muharrerdir. Üsküp’ün fatihidir. Uzun müddet Üsküp ve civarı kumandan ve muhafızlığında bulunmuş iken vefat ederek Meddah Medresesi avlusundaki mahsusi türbesinde medfundur. Meddah Cami’nin banisidir. Namına mahallesi dahi vardır.” Bu sözler Paşa Yiğit’in bir lakab olmadığını ve isminin Paşa Yiğit Mehmet olduğunu gösterir.



Resim 1- Paşa Yiğit Türbesi

Ekrem Hakkı Ayverdi’nin verdiği bilgilerde ise, Paşa Yiğit’in Saruhan Türkleri’nin çok değer verdiği ulusu olduğunu ve İshak Paşa Cami’nin kitabesinde de belirtildiği gibi İshak Paşa’nın üvey babasıdır.

Cami’nin yanında bulunan türbeye baktığımızda 15. yüzyıla ait olduğunu görmekteyiz. Nitekim türbenin direklerinde Yiğit Mehmet Paşa Türbesine ait olan bir yazı bulunmaktadır. 1963 yılında Üsküp’te meydana gelen şiddetli depremde türbeden bir iz kalmamıştır ama kabri yerinde durmaktadır.

Meddah Baba, Üsküp halkı tarafından “Medah Baba” olarak telaffuz edilirdi. Bu zat Üsküp için tarihi bir kişiliğe sahiptir, çünkü Üsküp feth edildiğinde (1392) bizzat bu fetihin başröllerinden biri de hiç kuşkusuz ki Meddah Baba’dır. Glişa Elezoviç kendi döneminde, camiye ait herhangi bir

vakfın veya gelirin olduğunu belirten eski bir belgenin olmadığını ifade etmektedir. Yine Gliša Elezoviç'e göre, Paşa Yiğit türbesinin, medrese ve tekkenin az ilerisinde medfun olduğunu kaydetmektedir.

Kitabede herhangi bir tarihi bilgi yoktur. Ayverdi, kitabedeki yazı ve şekil itibarıyla kabir taşının 15. yüzyıla ait olan bir taş olmadığını kuvvetle muhtemelen daha geç dönemlere ait olduğunu söylemektedir.



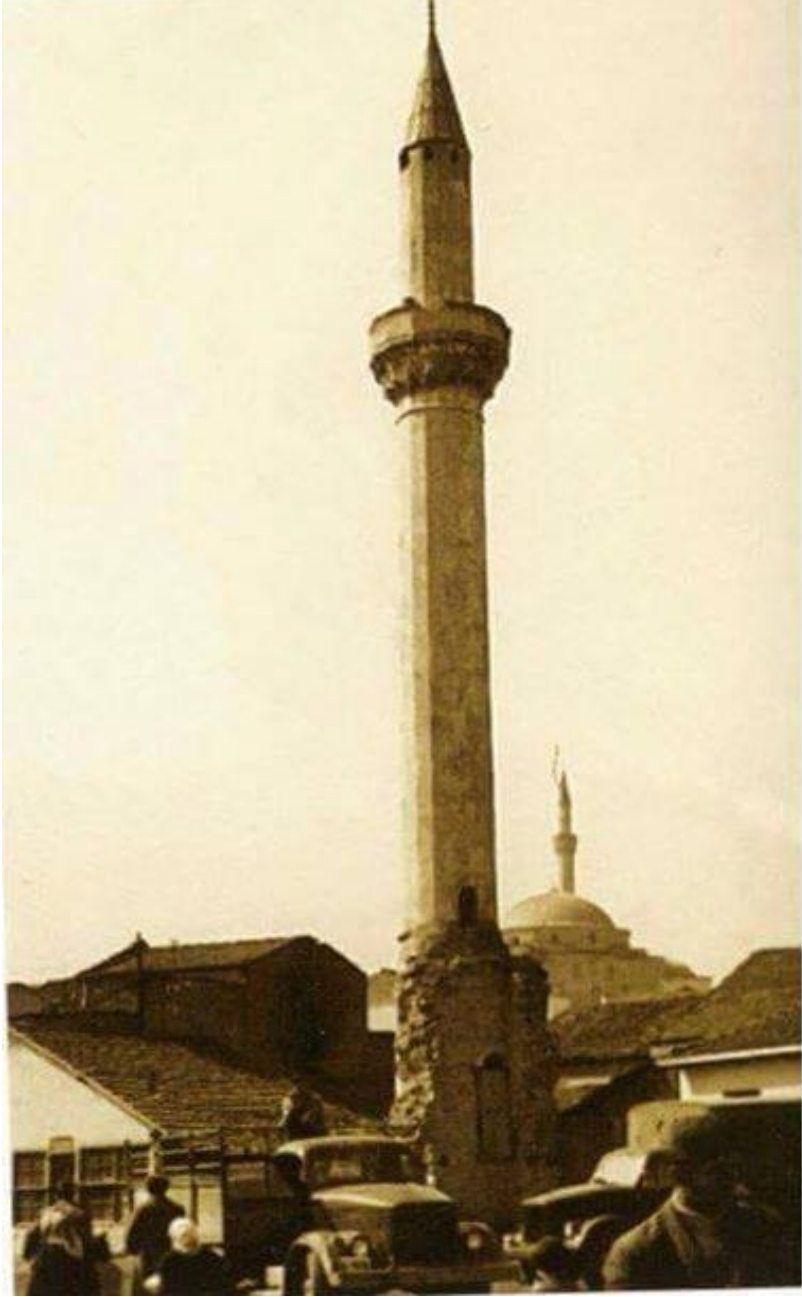
Resim 2- Meddah Baba'nın medfun olduğu kabir taşı

Bununla birlikte bazı beratlarda bu camiye atanacak imam ve hatiplerinin yevmiyelerinin Paşa Yiğit Camii evkafından tahsis edildiği söz edilmektedir. 1699 yılına ait olan Üsküp Sicillerinde Merhum Paşa Yiğit'in Evkafından Arasta Camii'sine hatip olarak atanan Molla Süleyman Ahmet Halife'ye günlük 8 akçe verilmesi tavsiz edilmiştir.

Osmanlı Dönemi zamanında, Paşa Yiğit Camii, tekkesi, medresesi ve türbesi hakkında tam olarak bir bilgi ya da belgeye ulaşılamamıştır. Fakat, Üsküp Fatihi olarak bilinen Paşa Yiğit'in Üsküp'ü fethettikten sonra buraya içinde cami, medrese, tekke ve mektep bulunan küçük bir külliye yaptırdığı ve ona ait vakfiyenin hazırlandığı tahmin edilmektedir. Nitekim Ekrem Hakkı Ayverdi de bu görüştedir. "Şeyh Meddah Baba Üsküp'ün fethinde büyük hizmeti geçmiş olarak bilinir ve öylece benimsenir. Bu caminin kendisi tarafından değil, ona hürmet edenler tarafından yapıldığını düşünderecek işaretler de vardır. Onun namına bir mektep olduğu 1314 Kosova Salnamesi'nde mukayyed olduğu gibi, Paşa Yiğit Camii avlusunda namını taşıyan bir medrese vardır. Bunlar gibi cami de ona izafeten yapılmış olabilir."

Paşa Yiğit Bey Camii, Üsküp'ün en eski Osmanlı mimari eserlerinden

biridir. Üsküp Türk çarşısında, Bitpazar ve Sulu Han ile Murat Paşa Camii arasında bulunan bu cami, İkinci Dünya Savaşı zamanında, 1943 yılında Üsküp'ün bombalandığı sırada yıkıldığı ve Üsküp'te cerayan eden büyük depreminden (1963) önce 1961'li yıllara kadar sadece minaresinin kaldığı kaydedilmektedir. Bu caminin isminin Yiğit Paşa Camii ve onun isminde Üsküp'te bir mahalle bulunduğunu, Glışa Elezoviç'in elinde bulunan 1725 yılına ait Üsküp sicillerinden bilinmektedir.



Resim 3- Paşa Yiğit Cami'sinin 1961 yılında kalan minaresi



Resim 4- Yiğit Paşa Camii 1943 yılından önce (soldan sağdaki ilk cami)

Meddah Baba tekkesinin de, Paşa Yiğit Bey Cami'sinin hemen yanında ya da cami avlusunda olduğu zikredilmektedir. Evliya Çelebi meşhur "Seyahatname" isimli eserinde, Üsküp'e yaptığı ziyaretinde şunları kaydetmektedir. "Yirmi adet tekkeleri var, Mevlivahane mamurdur. Evvelce paşanın konağı idi. Melek Paşa'nın fermanı ile Mevlana'nın yeri oldu. Lokman Hekim Tekkesi, Baba Meddah Tekkesi meşhurdur." Fakat tekkenin ne zaman bina edildiği, hangi yıllara kadar aktif olduğu ve hangi tarikata bağlı olduğu ile bilgiler bulunmamaktadır.

Yine Evliya Çelebi "Yetmiş yerde mektepleri var. Her cami yakınında bir mektep vardır. Koca Mustafa Paşa Mektebi en meşhurdur" diyerek mektepleri zikreder. Bu da oluyor ki her caminin yanında muhakkak bir mektep bulunuyordu. Üsküp'lü Yazar Salih Asım Bey "Üsküp Tarihi ve Civarı" isimli eserinde şunları söylemektedir. "Üsküp'te on iki medrese vardı. Bunlardan dördü daha evvelce metruk ve muattal kalmış, sekizinde yirmi sene evveline kadar ulum-i diniyye aksarıyla kavaid-i arabiyye tedris edilmekteydi. Şimdiki halde yalnız eski Yeni Hamam civarındaki Emir İsmail ile Meddah Baba Medreseleri mevcuttur."

Meddah Baba Medresesi ile ilgili elimizde kaynak, belge ya da do-

küman maalesef bulunmamaktadır. Osmanlı döneminde bina edilmiş bu müessese ile ilgili, öğrencileri, medresenin tarihi ve ders müfredatı gibi hiçbir bilgi zikredilmemektedir.

Ekrem Hakkı Ayverdi'nin de medrese ile ilgili kaydettiği bilgiler yetersiz kalmıştır. Medrese ile ilgili ulaşmak istediği bigilere ulaşamamıştır.

“Üsküp Tarihi ve Civarı” isimli ve bu eserin müellifi olan Salih Asım Bey tarafından kaydedildiğine göre “elyevm, ulum-idiniyye aksamiyla kavaid-i arabiyye okutulmakta, belki de hat ve hesap gösterilmektedir. Halbuki bu medreselerin irad ve akarı yoktur. İhtiyacı zamana göre ders programlarının tanzim ve tatbiki her halde evkaf hasılatından muavenet suretiyle idame ve islahı mümkün ve elzemdir” ifadesindeki bilgilerin, okutulan derslerin bu kadarla olduğunu söylemiştir. Fakat Osmanlı medresesi olduğu için, kuvvetle muhtemelen Osmanlı medreselerinde uygulanan eğitim-öğretim sisteminin aynısı, burada da uygulanıyordu diye düşünüyoruz.

Her ne kadar Paşa Yiğit Bey ve Meddah Baba ve Külliyesi hakkında verilen bilgiler kısıtlı olsa da, Meddah Medresesi'nin, Üsküp'te ilk kurulmuş ve en eski Osmanlı medresesi olduğu söylenebilir. Ayverdi, bu muazzam Osmanlı eserine, “Baba Meddah Camii” , “Baba Meddah Mektebi” , “Meddah Baba- Yiğit Paşa Medresesi” , “Meddah Baba- Paşa Yiğit Mektebi” gibi isimlerle zikretmektedir.

b. Osmanlı Sonrası Meddah Medresesi

Üsküp'ün feth edilmesinden sonra yapıtırılmış olan bu medrese, aslında Osmanlı'nın Balkanlarda yaptırmış olduğu en eski ve ilk medreselerdendir. Osmanlı dönemi sonrası bu medresenin faaliyetleri, Ataullah Efendi öncülüğünde devam etmiş ancak bu dönemde de, belge, kaynak ve döküman eksikliği yaşanmıştır.

1. Ataullah Efendi Kimdir?

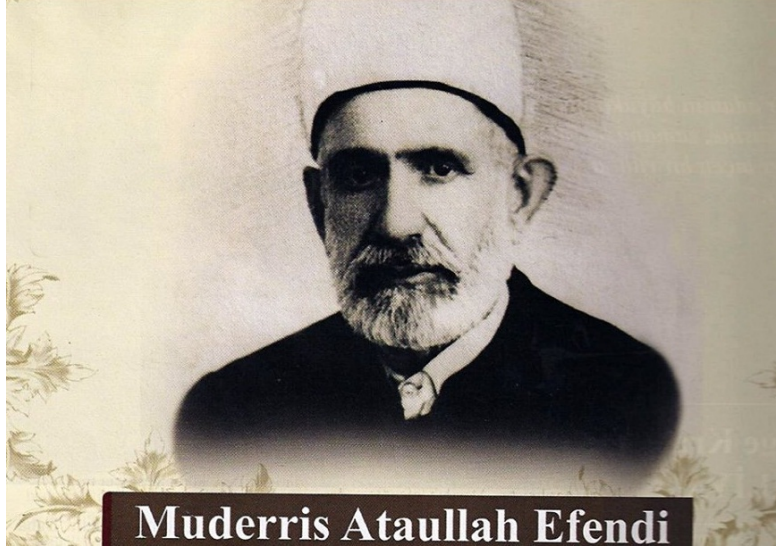
Ataullah Kurtiş Efendi, Makedonya'nın başkenti olan Üsküp'ün Studenican köyünde 1874 yılında doğdu. Üsküp'ün en asil ve ilim ehli olan bir ailenin çocuğuydu. Ataullah Efendi, ilk tahsilini Üsküp'te tamamladıktan sonra İstanbul'a geldi. Fatih Medresesi'nde İskilipli Atif Efendi ile beraber fıkıh, kelam, tefsir ve hadis üzerine ihtisas yaptı. Keskin bir zekası vardı. Ve bu sayede mevcut ilimlerde kısa zamanda ilerledi ve son derecede kendini çok iyi geliştirdi. Fatih Medresesi'nden mezun olduktan sonra Medrese'de bir müddet sonra müderris, daha sonra da rektör olarak hizmet etti. Medreseden icazetnameyi aldıktan sonra Nab-zade Muhammed lakabı verildi. En çok sevdiği ilim Fıkıh idi ve bu alanda kendisini geliştirmek için burada ki Fıkıh ilmini yetersiz görmüş ve bu ilmi daha iyi öğrenebilmek için Mısır'a gitmiştir.

1912 yılında Balkan Harbi yenilgisi neticesi doğup büyüdüğü yerlerin ve bilhassa Üsküp'ün Osmanlı hakimiyetinden ayrılması Ataullah Hoca'yı çok üzüyordu. Bu nedenle İttihatçılara karşı çıkarak Hürriyet-i İtilaf Fırkası'nda aktif görev alan kişileri 1918 yılına kadar fiilen destekledi, onlarla birlikte mücadele etti. İskilipli Atif Efendi, Küçük Hamdi Efendi, Miralay

Sadık Bey ve Hamdi Paşa gibi devrin tanınmış alimleri ile 1920 yıllarına kadar fiili olarak işbirliği yaptı.

Yakın mesai ve fikir dava arkadaşlarından bir kısmı 1923-24 yıllarında tutuklanıp, bazıları da idam edilince, Ata Efendi de İstanbul'dan ayrılmak zorunda kaldı. Önce Mısır'a, oradan da Üsküp'e gitti.

Ataullah Kurtiş Efendi, kendisi hakkında çıkarılan dedikodulara aldırmış etmeden ilmi ve hizmet faaliyetlerine devam etmiş ve 1925 yılında Üsküp'te kurucusu olduğu Meddah Medresesi'nin rektörlüğü olmuş ve bu görevine 1937 yılına kadar sürdürmüştür. Halk arasında Hocaefendi'ye Ataullah Hoca, Ata Efendi, Atula Hoca ve Atula Efendi diye hitap edilirdi. Ata Hoca 25 Kasım 1946 da Üsküp'te vefat etti. Allah rahmet eylesin. Mekanı cennet olsun. Bu ilim adamının yapmış olduğu hizmetlerin Üsküp ve çevresinde bulunan şehirlerde İslamiyet'in yaşanmasına vesile olmuştur.



Resim 5- Üsküplü Müderris Ataullah Kurtiş Efendi

2. Üsküp'ün İslamlaşmasında Ataullah Efendi ve Meddah Medresesi'nin Etkisi

Balkanların ve Üsküp'ün İslamlaşmasında iki önemli husus vardır. Birincisi, Ahmet Yesevi ve yetiştirdiği dervişleridir. İkincisi ise, Osmanlı Devleti'nin elinden çıkmasından sonra bu topraklara komünist sistemin eline geçmesiyle başlamıştır.

1. Dünya ve 2. Dünya savaşların olduğu sırada, Üsküp'te yeniden faaliyet gösteren Meddah Medresesi, askeri ve siyasi anlamda Üsküp bölgesinden ayrılan Osmanlı'nın kültürüne, eğitim-öğretim sistemine sahip çıkmış medresedir.

Ataullah Efendi, ilim tahsilini tamamladıktan sonra Üsküp'e gelmiş ve buradaki bölgenin İslamlaşmasında büyük rolü olmuştur. Ata Efendi,

Meddah Medresesi'nin başmüdürrisi olmuş ve burada onlarca talebe yetiştirmeye başlamıştır. Üsküp ve çevresinde bulunan şehirlerin yeniden İslamlaşmasında, Ata Efendi'nin katkısı çok büyüktür.

1921-1936 yılları arasında Meddah Medresesi'nin başmüdürrisliği ni yapmış ve görevini en güzide ve en kaliteli talebesi olan Fettah Efendi'ye devretmiştir.

Şöz konusu Meddah Medresesi'nin başmüdürrisi ve kurucusu Ataullah Efendi gözüke bile aslında Osmanlı döneminde kurulmuş olan bu medresenin devamı olduğunu vurgulamak gerekmektedir. Medrese'nin ikinci başmüdürrisi ve rektör yardımcısı Fettah Efendi idi. Fettah Efendi, Üsküp'te alim ve şairliğiyle tanınır. O da Hocası Ataullah Efendi gibi Kelam ve Akaid alimi idi ve Meddah Medresesi'nin Kelam hocası idi.

Ataullah Efendi 1938 yılında görevini talebesi olan Fettah Efendi'ye devretmiş ve Ulema Meclisi'nin üyesi olmuştur. Yugoslavya iktidarının ilk yıllarından Ataullah Efendi'ye karşı komplolar düzenlemiş ve Hoca'ya iftiralar atmışlardır. Ata Efendi bu dedikodulara aldırış etmeden İslam davası uğrunda mücadele edecek ve İslamiyetin Üsküp ve çevresinde sancaktarlığını yapacak onlarca din adamı yetiştirmiştir.

Ata Efendi'nin yapmış olduğu hizmetlerin sadece Üsküp ve çevresinde değil, Kosova, Arnavutluk ve Bosna Hersek gibi diğer Balkan ülkelerine de büyük katkısı olmuştur.

Şunu da belirtmemiz gerekir ki, günümüzde Üsküp ve bilhassa çevresinde bulunan Arnavut, Türk, Boşnak gibi Müslümanların dinlerini bilmelerinin yegane sebebi Ataullah Efendi ve Meddah Medresesi'nden mezun olmuş olduğu talebeleridir.



Resim 6- İslam Komisyon Kongresi- Filistin 1939 ya da 1940 yılları (İlk sırada soldan sağ üçüncü sırada)



Resim 7- Ataullah Efendi ve talebesi Fettah Efendi (Sofya 1941)

3. Meddah Medresesi'nin Talebeleri

Peygamber Efendimiz (Sav) Medine'ye hicret ettikten sonra ilk yaptığı şey buraya bir medrese yani bir okul açmaktı. İslam Tarihinde "Suffa" ismi verilen bu medrese, İslamiyetin ilk medresesi tabiri caiz ise ilk üniversitesi olarak geçmektedir. Peygamber (Sav), almış olduğu vahyi ashabına aktarıyor ve onları eğittikten sonra diğer şehirlerde bulunan insanlara Cenab-ı Hakk'ın dinini tebliğ etmek için gönderiyordu.

Ataullah Efendi de Peygamber metodunu uygulamış ve İslam'a hizmet edecek talebeler yetiştirmiştir.

Ataullah Hoca, Meddah Medresesi'nde 1923 ve 1937 yılları arasında rektörlük ve daha sonra da müderrislik yapmıştır. Daha sonra yerine, en güzide ve onun ilmine en yakın olan talebelerinden Fettah Efendi geçmiştir. Üsküp'te din adamı olabilmek için parmakla gösterilecek medreselerden biri

hiç kuşkusuz ki Meddah Medresesi'dir. Üsküp'ün tanınmış alimlerin çoğu bu medresede yetişmiştir. Ata Efendi'nin en sevdiği şey din adamı yetiştirmektir. O, ömrünün sonuna kadar hayatını Allah yolunda harcamış ve Allah'ın dinine hizmet edecek din adamları yetiştirmiştir.

Meddah Medresesi'nin mezun ettiği talebeler başta Üsküp olmak üzere, Kalkandelen, Gostivar, Kumanova, Kosova, Karadağ, Preşevo gibi yerlerde aktif olmuşlardır. Meddah Medresesi ilk mezunlarını 1934'te çıkarmış ve icazet merasimi 15 Nisan 1934 yılında Sultan Murat Cami'sinde yapılmıştır. Meddah Medresesi'nin önemli mezunlarından şu isimler zikredilebilir:

- Fettah Efendi (1910- 1963)

Fettah Efendi 1910 yılında Makedonya'nın başkenti olan Üsküp'te doğmuştur. Asıl ismi Abdurrauf İsak'tır. Ama Üsküplüler arasında Fettah Efendi olarak bilinir. Babası Üsküp'ün tanınmış ailelerinden Rauf Efendi'dir. Fettah Efendi ilk öğretimini Üsküp'te muhtemelen Sırpça dilinde okumuştur. Daha sonra Ataullah Efendi'nin rektör olduğu Meddah Medresesi'ne girdi. İcazetnameyi aldıktan sonra Makedonya ve Kosova'da irşad görevlerinde bulunmuştur. Kelam ilmine son derecede vakıf olan Fettah Efendi, Meddah Medresesi'nde de Kelam derslerine girmiş ve Meddah Medresesi'nin ikinci başmüdürrisi olmuştur. Ata Efendi 1938 yılında İslam Meclisi üyesi olunca başmüdürrislik görevine Fettah Efendi gelmiştir.

Alim kişiliği olduğu gibi, şair kişiliği ile de tanınır. Yazdığı şiirleri, hece ve aruz ölçüsüyle yazmıştır. Yazmış olduğu şiirlerine baktığımızda, Arapça ve Farsça dillerini çok iyi bildiğini görmekteyiz. Vefat ettiği güne kadar şiir yazmayı hiç ihmal etmemiştir. İlk şiirleri Üsküp'te çıkan Sadâ-yı Millet gazetesinde yayımlanmıştır. Şiirlerin çoğu mevcut olmayıp sadece birkaç tanesine rastlamamız mümkündür. Mesela vatana duyduğu özlem ile ilgili "Vatan" isiminde bir şiiri vardır.

Vatan bende garibtir, ben vatanda garibim.
Ruhen uzak kalmışım gerçi cismen karibim.
Ben içinde o bende zevkini ben sormadım.
Eller aldı tadını böyle gurbet görmedim.
Kucağında yad eller buluyorken lezzeti
Yatar benim kalbimde onun hüznü, hasreti.
Ey dedelerden miras vefasız yurdum,
Sana artık sevgimin söndüğünü duyurdum.
Sen bana yar olmadın, ben de senden ırağım
Artık yurdum değildir; başım, dağım çırağım
"Yine Vatan" isimli şiirinde:
Kime Ya Rab kalacak bunca büyük şanlı yatan
Kime ısmarlayayım ben seni ey yaşlı Vatan!
Yine kısa fakat anlamı çok büyük bir şiirinde de şöyle der:

Döndüm sana zira kerem-i rahmetiniz bol
Zira bu günahkâr kula yok başka çıkar yol.
Ya Rab! Kulunum, südde-i ihsânına geldim,
Kovma, beni affet, derd-i gufrânına geldim.

Fettah Efendi de tıpkı hocası Ataullah Efendi gibi, onlarca talebe yetiştirmiştir. Fettah Efendi'ye de iftiralar atılmış ve devlet tarafından onun görev yapması yasaklanmış. Ama Fettah Efendi hiç aldırış etmeden, İslam'a olan hizmeti ölümüne kadar devam etti. Fettah Efendi'nin talebelerinden Cavit Saraçoğlu, Hocası hakkında şunları söyler "Onun ve Ata Efendi'nin kim olduğunu düşman biliyor fakat bizim halk bilmiyor. Bunlar olmasaydı belki Makedonya'daki Müslümanlar Bulgar Müslümanlar gibi asimile olabilirdi. Ama olmadı çünkü ciddi ve güçlü âlimler buna müsaade etmeyecek faaliyetlerde bulundu".

1945'te Yugoslavya'ya komünist iktidarı hâkim olunca şer'i mahkemeler, çeşitli dinî müesseseler ve medreselerle birlikte Meddah Medresesi de kapatıldı. Fettah Efendi ve arkadaşları tutuklanıp mahkemelerde yargılandılar.

Fettah Efendi 1963 yılında vefat etti, Butel mezarlığında medfundur.



Resim 8- Fettah Efendi

- Mehmet Sadik Efendi (1905- 1978)

Meddah Medresesi'nin ilk mezunlarından ve Üsküp'ün en iyi vaizlerinden ve en saygın hocalarından biri olan Mehmet Sadik Efendi, 1905 yılında Üsküp'te doğdu. Babası Sadik efendi, annesi Kandişe hanımdır. Aslen

Arnavut'tur.

Mehmet Efendi ilk eğitim tahsilini Studeniçan köyündeki Hafız Tevfik Efendi'den alır. İlkokul'u tamamladıktan sonra Üsküp'teki Meddah Medresesi'ne yazılır. Medreseden mezun olduktan sonra kendisi de Meddah Medresesi'nde hocalık yapmıştır. Mehmet Efendi de onlarca talebe yetiştirmiştir.

Mehmet Efendi, hocası Ataullah Efendi'nin tavsiyesi üzerine Kosova Gilan şehrinde bulunan medresede müderris olarak görev yapmaya başlar. Buradaki görevini tamamladıktan sonra, Üsküp Hacı Balaban Cami'sine imam-hatip olarak atanır. Bu camide onlarca telebe yetiştirmiştir.

1947 yılında Fettah Efendi ile birlikte hapse atılmıştır. 4 yıl hapiste kaldıktan sonra 1951 yılında, Üsküp'te bulunan Hacı Yunus Mahallesi'ndeki Hacı Yunus Cami'sine imam-hatip olarak atanır. daha sonra yine Üsküp'te bulunan Hüdaverdi Cami'sine atanır.

Mehmet Efendi'nin vaizleri meşhurdu, hatta İslam Birliği tarafından, Ramazan ayı için olarak Üsküp'ün en büyük camileri olan Alaca Camii (İshakiye) ve İsa Bey camilerinde tayin edilirdi.

Mehmet Efendi'nin konuşma dili Türkçe idi, ancak Üsküp'e yapılan göçlerden sonra Arnavutça ve Türkçe dillerinde vaazlarını vermeye devam etmiştir. Ataullah Efendi'nin, Fettah Efendi'den sonra en kaliteli ve zeki talebelerinden biri idi.

Mehmet Efendi, 23 Kasım 1978 yılında Üsküp'te vefat etmiştir. Hafız talebeler de yetiştirmiştir. Hafız Vehbi Süleyman, Hafız Nazif Efendi, Hafız Salih, Hafız Beyazıt, Hafız Süleyman, Hafız Şevki Kaçanikli gibi isimler zikredilebilir.



Resim 9- Hafız Mehmet Efendi

- Hafız Necati Ahmet Efendi (1910- 1984)

Hafız Necati Efendi 1910 yılında Kosova'nın Prizren şehrinde doğdu. 10 yaşında Hafız oldu. İlk eğitim tahsilini babasından aldı. Daha sonra

Üsküp'e gelerek Meddah Medresesi'ne yazıldı. Buradaki eğitimini tamamladıktan sonra babası Ali Efendi, Hafız Necati Efendi'yi Kahire'ye gönderir. İcazetnamesini aldıktan sonra Preşova'daki Yeni Cami'sine imam-hatip olarak atanır. Preşova günümüzde Sırbistan toprakları içindedir. Preşova'daki Müslüman Arnavutların dinlerini öğrenmesinde, Hafız Necati Efendi'nin çok büyük katkısı olmuştur. Preşova Medresesi'nde müderrislik yapmış ve onlarca din adamı yetiştirmiştir. Molla Feyzullah Salih Efendi, Molla Rüştü Emrullah Efendi, Molla Nazmi Mehmet Efendi, Molla Hüseyin Efendi, Molla Eyüp Şaban Efendi gibi isimler talebeleridir.

Hafız Necati Efendi, Preşovoluların çok sevdiği ve saygın hocası idi. Kosova İslam Birliği'nde Reisu'l Ulema görevinde bulunmuştur. Hafız Necati Efendi 22 Şubat 1984 yılında Preşovo'da vefat etmiştir.

- Hafız Sadullah Selam Efendi (1904- 1979)

Hafız Sadullah Efendi 1904 yılında Üsküp'ün Semenışte köyünde doğdu. Hafızlık eğitimini Hafız Nuhi Dırmyaku Efendi'de yaptı. Daha sonra Meddah Medresi'sine yazıldı. Hafız Sadullah Efendi, Meddah Medresesi'nin ilk mezunlarından. Mezun olduktan sonra, Üsküp'te bulunan Devri İsa Bey Cami'sine imam-hatip olarak atandıktan sonra ömrünün sonuna kadar İsa Bey Cami'sine atanır.

Hafız Sadullah Efendi, Üsküp'ün civar köylerinde irşad görevlerinde bulunmuştur. İmam ve vaiz görevlerini yapmıştır. Kendisinin Kurra Hafız olduğu söylenir. Kendisi gibi hafız talebeler yetiştirmiştir. Hafız Sami Yusuf Efendi, Hafız Nimet Süleyman Efendi, Hafız Necati Ramadan Efendi, Hafız Yusuf Selam Efendi, Hafız Salih Efendi, Hafız Yusuf Efendi, Hafız Abdül Efendi, Hafız Ekrem Selam Efendi gibi isimler Hafız Sadullah Selam Efendi'nin talebeleridir.



Resim 10- Kurra Hafız Sadullah Selam Efendi

Üsküp şehrinde otuzdan fazla hafız yetiştirmiştir. Hafız Sadullah Efendi 1979 yılında Üsküp'te vefat etti.

- Hafız Şaban Salih Efendi (1909- 1971)

Hafız Şaban Salih Efendi 1909 yılında Üsküp'te doğdu. Babası Üsküp'ün eski müderrislerindendi. Meddah Medresesi'nden mezun olduktan sonra Mustafa Paşa Cami'sine imam-hatip olarak atandı. Daha sonra Yelen Kapan Camii ve İsa Bey camilerinde tayin oldu. İsa Bey Medresesi'nde de "Kur'an-ı Kerim Okuma" dersinin hocalığını yaptı. Kur'an-ı Kerim'i güzel okuyordu.



Resim 11- Hafız Şaban Salih Efendi

-Hafız Bedri Hamdi (1905- 1980)

Hafız Bedri Hamdi 1905 yılında Üsküp'te doğdu. Ailesi Üsküp'ün eski ahalisindendir. 9 yaşında hafız olduktan sonra Meddah Medresesi'sinde Ataullah Efendi'den ilim tahsil eder. 1928 yılında kendini daha iyi geliştirmek için de Kahire'deki El-Ezher Üniversitesi'ne kayıt olur. Burada 8 yıl

kaldıktan sonra Üsküp'e geri döner. Fıkıh ilmi alanında kendini çok iyi geliştirmişti. 1938 yılında hocası Ataullah Efendi ile Üsküp Ulema Meclisi'ne üye olarak seçilir.

Sultan Murat Cami'sinde vaizlik görevinde bulundu. Vaazlarını Türkçe dilinde yapardı. Makedonya Reisu'l-Ulema görevinde bulunmuştur. 1980 yılında Üsküp'te vefat etmiştir. Hüseyin Şah Paşa Camii avlusunda medfundur.



Resim 12- Sarayevo ve Üsküp İslam Meclisi 1938 (soldan sağda ikinci sırada Ataullah Efendi, soldan sağda ayakta duran Hafız Bedri Efendi)

-Hafız Bekir Sadak Efendi (1920-1993)

Hafız Bekir Sadak 1920 yılında Osmanlı Devleti'nin Balkanlar'daki en önemli şehirlerinden olan Üsküp'te doğdu. Hafız Bekir Sadak Efendi ilk dini eğitimini babası Hafız Mahmut Efendi'den aldı. Hafızlığını da, Üsküp'ün meşhur camilerinden biri olan Murat Paşa Cami'sinde imam-hatip olan Hafız İbrahim Efendi'de Kur'an-ı Kerim'i 7 ay içerisinde tamamladı.

Hafız Bekir Sadak Efendi 1944 yılında Meddah Medresesi'nden mezun olmuştur. Meddah Medresesi'nin başmüdürrislerinden olan hem Ataullah Efendi'den hem de Fettah Efendi'den ders almıştır. Hocaefendi 1957 yılında ailesiyle İstanbul'a taşınır. Hafız Bekir Efendi ayrı zamanda Avukat idi.

Marmara İlahiyat Fakültesi'nde de hocalık yapmıştır. 1993 yılında İstanbul'da vefat etmiştir.

Meddah Medresesi'nin mezun ettiği birinci talebeler arasında, Fettah Efendi Rauf, Mehmet Sadık Efendi, Hafız Necati Ahmet Efendi, Hafız Sadullah Selam Efendi, Hafız Şaban Salih Efendi, Selim Efendi ve Hafız Bedri Efendi yer alır.

İkinci mezun ettiği talebeler ise, Ferat Hirds Efendi, Haki Efendi, Hasan Efendi, Hafız Mustafa Şemo, Hafız Abdürrahim Efendi, Hasan Efendi, Hafız Hamdi Efendi, İdris Efendi, Kadri Efendi, Hüseyin Efendi, Osman Efendi ve Şükrü Efendi yer alır.

Üçüncü mezun ettiği talebeler arasında ise, Cemal Efendi, Kemal Aruçi Efendi, Hafız Bekir Sadak Efendi, Ramadan Efendi, Salih Efendi ve Hafız Sami Efendi vardır.



Resim 13- Hafız Bekir Sadak Efendi

Dördüncü mezunlarda da, Cavit Efendi, Hafız Şaban Efendi, Şaban Efendi, Mecit Efendi, Fevzi Efendi, Sabri Efendi, Besim Efendi, Mehmet Efendi, Hasan Efendi ve Mefail Efendi yer alır.

Beşinci mezun ettiği talebelerden ise, Hafız Şuayb, Nimetullah Efendi, Şuayb Efendi, Yusuf Efendi, Meçan Efendi, Hafız Behçet Efendi, Şükrü Efendi, Cavit Efendi, Muzaffar Efendi, Sait Efendi, Musli Efendi, Daut Efendi, Bahauddin Efendi, Hafız Haki Efendi, Abdürrahman Efendi, Hafız Nazim Efendi, Hafız Naim Efendi ve Hacı Cavit Efendi yer alır.

4. Meddah Medresesi'nin Ders Müfredatı

Her medresede olduğu gibi Meddah Medrese'sinde de ilahi ilimlere son derecede önem veriliyordu. Sabah 07:00 de başlayan dersler öğle ezanına kadar devam ediyordu. Kaylule'den (öğle uykusu) sonra ikindi namazı kılınıyor ve yeniden derslerin tekrarı yapılıyor ve Kur'an'dan önemli surelerin tefsiri yapılıyordu. Medrese'nin hemen yanında pansiyon vardı ve öğrenciler burda yatıp kalkıyorlardı. Tefsir, Kıraat, Hadis, Fıkıh ve Kelam gibi dersler öğretiliyordu. Medresede okutulan eserleri söyleyecek olursak onları şöyle tasnif edebiliriz:

Arapça'da sarf bilgisi olarak, *Emsile*, *Bina*, *Maksud*, *İzzi* ve *Merah* okutuluyordu, Gramer de ise, Muhammet El-Berkeviy'in "*İzhar*" kitabı, Hacıb Osman b. Amr b. Ebu Bekir'in "*Kafiye*" kitapları okutuluyordu. Belagat da ise, Muhammed b. Abdurrahman El- Kazvi'nin "*Telhisu'l Meani*"si ve Mesud b Ömer Et-Taftazani'nin "*Muhtesar Meani*" kitapları okutuluyordu.

Kur'an-ı Kerim ve Tecvid derslerinde ise, Osmanlı Medreselerinde okutulan kitaplar ve öğretilen ilimleri bir ekol olarak görmüştür, buna dayanarak ders kitabı olarak Şemseddin Muhammed b. Muhammed el-Cezeri'nin (833/1429) bizde "Cezeri" diye şöhret bulan eseri okutuluyordu. Kur'an-ı Kerim'i yüzünden okurken Hafs kıraatiyle okuyorlardı. Kur'an-ı Kerim Hafs kıraatine göre öğretiliyordu diye düşünüyoruz. Zira Kur'an-ı Kerim dersleri ve işlendiği konular ve hangi kitaptan istifade edildiği ile ilgili net bir kaynak ya da belge yoktur. İbnü'l-Cezeri'nin eserlerinin okutulduğu ile ilgili kesin bir bilgi yok. Ama şu da bir gerçek ki, Meddah Medresesi'nin talebelerinin çoğu da hafız idi. Hafız olduklarını var sayarsak kıraatlerinin çok düzgün olduğunu söylememiz gerekir. Çünkü içlerinde Meddah Medresesi'nden önce hıfzını tamamlamış olan Meşhur Hafız Sadullah Selam Efendi gibi kura hafızlar vardı.

Tefsir ilminde ise, Muhammet b. Ali El-Beydavi Eş- Şafi'nin eseri okutuluyordu.

Fıkıh ilminde ise, "Halebi'l Sagir" , "Halebi'l Kebir" , "Mecmuau'l Enhur" , "Haşiyetu Lilmultekal Ebhur" isimli İbrahim b. Muhammet b. İbrahim El-Halebi'ye ait olan kitapları, bir de Muhammet Emin b. Ömer b. Abidin'e ait olan "Haşiyetu İbni Abidin" okutuluyordu. Fıkıh Usulu olarak da, Molla Hasruzade'nin "Miratu'l Usul fi Şerhi'l Mirkatu'l Vusul" adlı şerhi okutulurdu.

Hadis olarak ise, İmam Nevevi'nin "Erbain Nebeviyye" isimli hadis kitabıdır. İbni Hacer Askalani'nin "Munhetu'l Fikri fi Mustalah Ehli Etheri" isimli şerhi de okutulurdu.

Kelam'da ise, "Haşiyetu Liismaulu'l Ke'l-Nebevi Ale'l Celal minel Akaid" (Celaluddin Ed-Devani'nin El Akaid El Adudiyye isimli şerhi okutulurdu)

Akaid ilminde ise, Taftazani'nin "Emani Şehr Akaid Taftazani" isimli kitabı ve "Akaidu'l Adudiyye" nin müellifi olan Celaluddin Ed-Devani'nin kitabı okutuluyordu.

Mantık ilminde ise, Ethiruddin El Ebheri'nin "İsaguci" adlı Mantığa Giriş eseri ile Şemsuddin b. Hamza El Fenari'nin "İsaguci Şerhi" okutulurdu.

Bu ilimlerin yanında bir de Hüsnu Hat, Matematik ve Coğrafya gibi dersler veriliyordu.

Şunu da belirtmek isteriz ki, Balkanlar'ın en çok alim yetiştirdiği

medrese Meddah Medresesi idi. Üsküp'ün, Balkanlar'da İslamiyet'in revaçta olmasının yegane sebebi Ataullah Hoca Efendi'nin faaliyetleri ve bilhassa Meddah Medresesi'nin yetiştirdiği talebeleridir.

Sonuç

Balkan coğrafyasının İslamiyet ile tanışması Osmanlı dönemine te- kabül eder. 1392 yılında feth edilen Üsküp, feth edildikten sonra medresele- riyle, mektepleriyle, camileriyle, tekkeleriyle, hanlarıyla ve kalesiyle adeta bir Osmanlı- Türk şehri halini almıştır.

Osmanlı Dönemi Üsküp'te en önemli medreselerden biridir. Ataul- lah Hoca döneminde medresede onlarca din adamı yetiştirilmiş, Üsküp ve civarında İslamiyet'i tebliğ eden hocaların çoğu Meddah Medresesi'nden çıkmıştır.

Günümüzde Üsküp, Kalkandelen, Gostivar, Debre gibi şehirlerde İslamiyet'in yaşanmasının sebebi, Ataullah Efendi ve Meddah Medresesi'nin talebeleridir.

Kaynakça

- Ahmeti, N. (1993). *Shkolla Me E Vjeter Ne Balkan*, Üsküp: Hena e Re Dergisi.
- Ademi, M. (1994). *Ataullah Efendi Kurtishi*, Üsküp: Hena e Re Dergisi.
- Ademi, M. (2006). Drita e Diturise Ataullah Efendi Hoxha, Üsküp.
- Asım, S. (2004). Üsküp Tarihi ve Civarı, Çev. Süleyman Baki, Üsküp: Rumeli Türkleri Vakfı.
- Aruçi, M. (1995). *Fettah Efendi*, c.12, İstanbul: Diyanet İslam Ansiklopedisi
- Aruçi, M. (2002). Üsküp'te Meddah Medresesi, *Balkanlarda İslam Medeniyeti Millitlerarası Sempozyumu Tebliğileri*, İstanbul: İslam Tarihi Sanat Araştırma Merkezi.
- Ayverdi, E. A. (2000). Avrupa'da Osmanlı Eserleri, İstanbul: Fetih Cemiyeti Yayınları.
- Bislimi, T. (2012). *Medreseja Medah E Ataullah Efendiut Dhe Nxenesit e Saj*, Üsküp:Aj-Graf Matbaası.
- Elezoviç, G. (1925). Turski Spomenici u Skoplju, c.5, Üsküp: Glasnik Skopskog Nauçnok Društva
- Elezoviç, G. (1925). Turski Spomenici u Skoplju, c.2, Üsküp: Glasnik Skopskog Nauçnok Društva
- Evliya, Ç. (1970) . *Seyahatname*, Sadeleştiren, Zahiri Danışman, c.6, İstanbul:Kardeş Mtbası.

İSLAM DİN EĞİTİMİNİN HEDEFLERİ AÇISINDAN
“ÇOKKÜLTÜRLÜLÜK” VE “ÇOKKÜLTÜRCÜLÜK”
(İSLAMİ EĞİTİM ANLAYIŞINDA ÇOKKÜLTÜRCÜ YAKLAŞIMLARIN
İMKANI)

PROF. DR. NURULLAH ALTAŞ

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi

Eğitimi Bölümü

altas68@gmail.com

Abstract

IN TERMS OF AIM OF ISLAMIC RELIGIOUS EDUCATION
“MULTICULTURAL” AND “MULTICULTURALISM”

(Possibility of multicultural approaches in the understanding of Islamic education)

The aim of this paper is to find out the benefits of on education based on Quran to the education of peace the people. This paper is prepared for the sake of the targets of sectarian islamic education.

The school based religious education supporters are not able to submit educational justifications for such education. However they represent religious, historical, moral and cultural reasons. The characteristics of such justifications are that they transfer the standardized contents to the upcoming generations. The sustaining resources of these justifications that are considered to be “proper” are also considered to be “the religion that is meant to be” in the literature of this field. Thus these resources also refer to the concept “religion” as the controller of our behaviours.

The regional education should be held to create a basis on children that will help them think on religion. If such education can be related to all other disciplines that are thought at schools, it will be more useful and helpful for the developmental targets on the school-age students.

1. Giriş

Çokkültürlülük (multicultural), son yıllarda post-modernist ve neo-liberal anlama biçimlerinin de etkisi ile toplumlardaki her katmanı belirleyici merkezi güçlerin çözülmesi sonucunda alt-kültür gruplarının giderek daha fazla öne çıkması ile tek renkli kültürel yapıların çok renkli görünüşe doğru dönüşümünü ifade eden ve olguyu anlatmada kullanılan bir kavramdır. Çokkültürcülük (multiculturalism) ise bu yeni durumu anlama ve yönetme ile ilgilenen kuramlar için kullanılan ve genellikle taraf olmayı da içeren bir tavır alış ifadesidir. Konu bilimsel çevrelerde tartışılırken zaman

zaman bu iki kavram birbirine karıştırılarak bir olgu karşısında bulunduğumuz gerçeği ihmal edilmekte ve karşılaştığımız olayların açıklanması giderek zorlaşmaktadır. Karşı çıkmak veya karşı olmak olayların akışını değiştirmeye yetmemektedir. Dolayısıyla konuya bilimsel bir tavırla yönelmeli, çokkültürlülük olgusunu en iyi açıklayan yaklaşım veya teorileri belirleyerek, çokkültürlü ortamın sebep olduğu olumsuzluklarla başa çıkabilme becerilerini geliştirmek olmalıdır. Bu olumsuzlukların başta geleni ise farklılıklar arasında ayrılıkların taşıdığı yüksek çatışma potansiyelidir. Çokkültürcü eğitim anlayışlarının bize sunduğu en önemli katkı, bu çatışma potansiyellerinin en aza indirilerek barış eğitimi imkanı sağlamalarıdır.

Tebliğimin ana problemi, çokkültürcü eğitim anlayışlarının hedefleri ile İslam eğitiminin hedefleri arasındaki ilişkileri belirlemek ve Kur'an'ı temel alarak, insan özgürlüğünü merkeze alan bir din eğitimi yaklaşımının barış eğitimi nasıl sağlayabileceği üzerinde bir sorgulama gerçekleştirme üzerine kurgulanmıştır. Konu, genel anlamıyla din eğitiminin hedefleri açısından değil, mezhebi karakter arz eden geleneksel/kurumsal İslam din eğitiminin hedefleri açısından tartışılacak ve literatürde karşımıza çıkan mezheplerüstü veya dinlerarası açılımlı boyutuyla değil, mezhebi İslam din eğitiminin hedefleri açısından tartışılmaya çalışılacaktır.

2. Dinin Okullarda Öğretilmesinin Haklılığını Hangi Gereçlere Dayanarak Savunuyoruz?

Öğretim programlarında din eğitiminin yer alması gerektiğini savunanların ortaya koydukları gerekçelerin önemli bir kısmı eğitsel gerekçelere dayanmamaktadır. Konu genellikle dini, tarihi, ahlaki ve kültürel gerekçelerle temellendirilmektedir. Din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programının hedeflerini belirlerken dayatılan temel esaslara bakıldığında zaman "ahlaki olana saygı" ve "kültürel mirasa saygı" esasları karşımıza çıkar. Temellendirmelerde ise "toplumsal temel" ve "kültürel temel"den söz edilir. Bu esas ve temellendirmeler genel amaçlarda ayrıntılandırılmış olarak karşımıza çıkar. Programdaki hedef belirlemeden önce yapılan bu temellendirmeler aslında öğretmenlerin eğitim anlayışlarının da bir yansımasıdır. Niçin okullarda din eğitimi sorusunu yönelttiğimizde dini gerekçelendirmeler ön sırada çıkmaktadır. Tarihi, ahlaki ve kültürel temellendirme çabalarında da aslında dini olanın tarihe, kültüre ve ahlaka dönüşümünün izlerini görebiliriz. Bunu tam tersi için de söyleyebiliriz. Yani tarih, ahlak ve kültür dini olanı beslemiştir.

Bu temellendirmelerde öğretim programına bir alanı dâhil edebilmek için belirlemiş olduğumuz gerekçenin, benimsenen öğretim yaklaşım modelini ve aynı zamanda alanın içeriğini de belirleyici nitelikte olduğu sürekli göz ardı edilmektedir. Dini, tarihi, ahlaki ve kültürel gerekçelerle yapılan temellendirmelerin karakteristik özelliği, yetişmiş nesillerin yetişmekte olan nesillere çerçevesi standart bir içeriği aktarmasıdır. Bu bize içerik ve yöntemle ilgili keskin bir çerçeve sunmaktadır. Öğretim programında antropolojik-insani temellendirme yapılırken din öğretiminden

kişilerin inanma ihtiyacını doğru bilgi, duygu ve becerilerle doyumlarına yardımcı olmaktan söz edilir. Bu temellendirme çabasında “doğru” olarak adlandırılan besleyici kaynaklar, alan literatüründe “sahih din” olarak karşımıza çıkar. Bu kavramlar da bizi standart bir içeriğe yönlendirir. Benzer bir yönlendirme kültürel temellendirme başlığı altında gerçekleşir. “Niçin öyle değil de böyle hareket etmekte olduğumuzda” dinin etkisinden söz edilir. Dolayısıyla davranışlarımızı yöneten birey dışındaki adına “din” denilen bir çerçeveye atıf yapılır. Bu çerçeve de yine “kurumsal din” olarak isimlendirdiğim ve yukarıda kullanılan “sahih din”den gelen muhtevadır. “Sahih din”, “ehl-i sünnet dini”, “doğru dini bilgi” ve “dini kavramları doğru anlama” gibi ifadeler, “sapık din”, “saptırılmış din”, “sağlıksız din”, “yanlış din” ve “dini kavramları yanlış anlama” gibi kavramların karşıtı olarak kullanılmakta ve bireylerin dini anlama ve yorumlama biçimlerini ötekileştirmekte, itibarsızlaştırmaktadır. Bu tür ayırımlar aslında “tarihi kurumsal dindarlık”ın çerçevesine atıf yapmakta, bu çerçevenin dışında kalan yorum ve değerlendirmeleri dışarda bırakmaktadır.

Yetmiş nesiller, Kur’an’ı yüzünden okuyan, bazı Arapça dua ve kısa sureleri ezbere bilen, gündelik hayatta bazı temel ibadetleri yapabilecek kadar bilgi ve beceriye sahip, peygamberinin hayatını ana hatlarıyla bilen bireyler istemektedir. Öğretim programları, ahlak ve değerler adına da büyüklere itaatin, küçüklere sevginin merkeze alındığı, yardımlaşma, paylaşma, birlik ve beraberlik gibi toplumsal yarar üzerine kurgulu bir değer aktarım süreci öngörmektedir. Bu içerik, kendiliğinden öğretmenin ve içeriğin birlikte merkezde bulunduğu, sözel aktarımların ve ezberin ön planda olduğu yöntemleri beraberinde getirmektedir. Sormanın ve sorgulamanın olmadığı, öğrenci sorularının içeriğin gösterdiği yönde aklileştirme yoluyla cevaplandırıldığı bir yönetsel süreçten söz etmekteyiz.

3. Türkiye’de Dini Okullarda Öğretiminin Getirdiği Problemler

Din kültürü ve ahlak bilgisi ders kitaplarındaki ünite başlıklarında ve açılımlarında kullanılan ifadeler, açıkça kullanılacak öğretim yaklaşımlarına atıflarda bulunmaktadır. İnanç, ibadet, ahlak ve değerler ile Hz. Muhammed’in Hayatı isimli öğrenme alanları geleneksel din öğretimi tarzının bir ürünü olarak karşımıza çıkar. Ünite açılımlarında ortaya konan kazanımlardaki, ezbere okur, anlamını söyler, belirtir, önemini kavrar, örnekler verir, bilir, açıklar gibi son sözcükler yetişkinlerin karşısındaki tabula rasa kabul edilen bireylerin boş zihinlerini doldurmayı hedefleyen bir yönetsel çerçeve sunmaktadır.

Örneğin aile konusundaki 4. Sınıf ünitesinde anne ve babanın çocuklarının iyiliğini ister şeklinde bir kazanım düzenlemesi ders kitaplarında aile içinde anne ve babanın otoritesine atıf yapacak bir içeriği işe koymayı gerektirmekte, benzer bir şekilde 5. Sınıfta lokmanın oğluna öğütleri de aile içi otoriteye yönlendirmeler içermektedir. Beşinci sınıfta yer alan vatan ve milletle ilgili ünite de askerliği kutsallaştırıcı ifadeler, 7. Sınıfta ise kültürün kutsallaştırılması önümüze çıkmaktadır.

Öte yandan hemen tüm ünitelerde kavram öğretimi tanımlarla işe başlamaktadır. 4. Sınıfta kelime-i tevhit ve şehadetin anlamlarını açıklar, din ve ahlak kavramlarını tanımlar, subhaneke duasının anlamını söyler, manevi temizliğin ne olduğunu kavrar, Hz. Muhammed'in aile büyüklerini tanıır (kazanımlarda olmadığı halde öğretmenlerden Hz. Muhammed'in çocuklarının isimlerini ezberletenler bile var), ayet, sure ve cüzün anlamlarını kavrar vb. şekilde listeyi uzatmak mümkündür.

Tanıımı vererek öğretim başlama ile kavramı anlama süreci birbirinden farklı iki yöntem ve anlayışa işaret eder. Eğer, kavram tanımlanarak işe başlanıyorsa bu doğrudan metin merkezli/geleneksel/kurumsal dini güçlendirici/otoriter/öğretmen merkezli/davranışçı/pozitivist bir geleneğin tercih ediliyor demektir. Yok eğer kavramın içinde bulunduğu kontekst, öğrenci deneyimleri ve çevre etkileşimleri (kültür/değerler/inançlar/özel alan muhtevası) ile anlaşılmaya çalışılıyor ve kavramın neliği hakkında öğrenci deneyimlerinden hareket edilerek sonuca ulaşılmaya çalışılıyorsa burada da öğrenci merkezli/yapılandırmacı/kuantumcu/anlamacı/liberal yaklaşımlar tercih edilmiş demektir.

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim programlarında, programların üzerine kurgulandığı temel esaslar ve ilkeler ile program içeriği arasındaki çelişkili durumlar öğretmen davranışlarında da tutarsızlıklar ortaya çıkarmaktadır. Örneğin yukardaki kazanım yönlendirmelerine rağmen öğretim programı, öğrencilerin sadece sonuca yönelik olarak değerlendirilmemesini, süreçlerin de değerlendirme kapsamına alınmasını öngörmektedir. Performans, öz değerlendirme, akran değerlendirme, öğretmenin değerlendirilmesi gibi boyutlarda gerçekleştirilmesi istenen süreç değerlendirmenin programların üzerine kurgulandığı yapılandırmacı öğretim anlayışı ile de yakından ilgisi bulunmaktadır. Çünkü beklenen öğrencilerin yarışdırılması değil, öğrenmelerin paylaşımı ve öğrenme imkanlarının genişletilmesidir.

Buna rağmen, kazanımlardaki yönlendirmeler ile öğretmenlerin eğitimle ilgili kendi inanç ve değerleri farklı uygulamaları karşımıza çıkarmaktadır. Öğretmenler, eğitim süreçlerinde daha çok sure ve dua ezberini merkeze almakta, deftere bilgi notları yazdırma, sözel sunumlar ve kitaptan metin okuma gibi artık eğitsel süreçlerden izleri dahi kaybolmakta olan eskimiş yöntemleri kullanmaya eğilimli görünmektedir. Hatta değerlendirmenin temel şartı olarak sure ve duaların ezberlenmesi üzerinden hareket eden, öğrencinin din eğitimindeki başarısını sure ve duaların ezberlenmesindeki başarıyla paralel değerlendiren öğretmen profillerine bile rastlanmaktadır. Bundan daha da vahimi, din kültürü ve ahlak bilgisi derslerinin ortaöğretim genel sınavlarına dahil edilmesi ile (TEOG ve ÖYS gibi) dini öğrenmeler çoktan seçmeli sorularla ölçülmeye başlanmış, öğretim programının inanç, ahlak ve değerler gibi öğrenme alanlarında öğrenci gelişimine dini katkı sağlayacak boyutlar giderek ihmal edilmeye başlanmıştır. Öğretmenler, bu sınavlarda soru sorulmaya başlanmasıyla birlikte sınıf ve okul içi otoritelerinin güçlendiğini düşünmektedirler.

4. Uygulayıcıların Din Eğitime Yüklelediği Misyon

Din eğitimi uygulayıcılarının (öğretmenlerin), din eğitimini temellendiren ifadeleri ve uygulamaları incelendiğinde din eğitiminin İslam dini merkezli olması gerektiğini savunan sessiz bir varsayım karşımıza çıkmaktadır. Görüşlerin önemli bir kısmı, din eğitiminin sonuçlarının bireyleri İslami inanç ve yaşama tarzına doğru yönlendirme taahhüdüne sahip olması gerektiğini gerek imâ yoluyla gerekse açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu varsayım, din eğitimi alanındaki okul görevlerinin tamamını camilerin din eğitimi alanındaki görevleriyle özdeşleştirmektedir. Öğretmenlerin kurumsal dindarlık oluşturma yönündeki samimi gayretleri gözlemlendiğinde adeta cami ile yarıştıkları sonucuna ulaşabilirsiniz. Sure ve duaların ezberletilmesi, iman ve İslam'la ilgili formülasyonların ezberletilmesi, ibadetlerin Hanefi mezhebi merkezli olarak nasıl yapılması gerektiğinin ayrıntılı anlatılması ve gösterilmesi, camilerde öğrencilere cemaatle namaz kılınması, dini kavramların ehli-sünnet anlayışına dayalı tanımlarının ezberletilmesi gibi uygulamalar yüzyıllarda beridir camideki temel dini eğitimin görevleri ve etkinlikleri arasında gözlemlenmiştir. Ancak yukarıdaki temellendirmelerden hareket ederek din eğitiminin okul çatısı altında yapılmasını savunduğumuzda "bu sorumlulukları camiler niye getirmiyor?" sorusunun cevabına da hazırlıklı olmamız gerekmektedir. Bu anlayışın sahiplerinin caminin görevleri ile okulun görevleri arasında bir ayırım yapması ve ihtiyaç duyulan durumlarda işbirliği yapılması gereken boyutları ortaya çıkarması gerekmektedir.

İslam dinini merkeze alarak gerçekleştirilen din eğitiminin bir öğretim alanı olarak okullarda olması gerektiğini savunanlar, bu anlayışın bireylerin kendilerini ve çevrelerini anlamlandırmaları noktasında ciddi sorunlar yaşanmayacağını düşünmektedir. Bilişsel öğrenmelerin merkeze alınmasının öğrenci gelişimi önünde de bir engel olmadığını düşünenler, yöntemlerin ise süreç içinde geliştirilebileceğini savunmaktadırlar. Toplumun egemen kültürünün besleyicisi İslam dini başta olmak üzere dinlerin doğasında kendi inanç yapılarının gerçekliğin tek temsilcisi olduğu yönünde iddiaları vardır. Bu iddialarıyla birlikte dinler, hem bireyin yaşamını ve hem de çevresini anlamlandırmasında farklı bir bakış açısı sunarak alternatiflerin çoğalmasına ve eleştirel düşünce becerisinin de gelişmesine katkıda bulunabilir. Bilimin ve felsefenin insanın hayati sorularına verdiği cevaplar bulunduğu gibi dinin de verdiği cevaplar bulunmaktadır. Önemli olan bireyin bu cevapları karşılaştırılabilir ve eleştirel düşünme becerileriyle birlikte görebilmeleridir.

Din öğretiminin okul çatısı altına alınmasını savunanların dayandığı eğitimsel gerekçelerle yapılan bu ilişkilendirmeye farklı boyutlardan bakıldığında eleştirilebilecek noktalar karşımıza çıkmaktadır. Bir kere okul çatısı altına aldığımız tek bir hakikati dikte eden bir öğrenme alanının, diğer öğrenme alanlarından farkı, kabul edenleri olduğu kadar azımsanmayacak oranda karşı çıkanlarının da bulunmasıdır. Bu karşı çıkma, inanç temellidir. Bu kabulden hareket edildiği takdirde insanı merkeze alan ve hatta tanırlaş-

tıran çeşitli felsefi anlayışların, ateizmin, politik ideolojilerin, büyücülük ve sihrin de okul çatısı altında verilmesi gerektiğini savunanlar olabilecektir.

Diğer bir eleştirel boyut ise din öğretiminin toplumun egemen kültürünün şekillendiricisi olan dinin belirleyiciliği noktasında karşımıza çıkmaktadır. Türk toplumu açısından yaklaştığımızda kültürün her hücreğine nüfuz eden bir İslam merkezli dini anlama biçimi söz konusudur. Ancak bu anlama biçimi dinsel anlamının yegane şekli değildir. Hem farklı sosyo-kültürel farklılaşmalar sebebiyle hem de kültür karşılaşmaları sonucu ortaya çıkan dini karşılaşmalar, olgusal olarak bir çoğulcu dinsel anlama örgüsü oluşmaktadır. Bu eleştiriye getirenler, eğer gerçekliğin dini anlama biçimlerinde birden fazla alternatiften söz edilebiliyorsa bu alternatiflerin tamamının öğretim programına dahil edilmesi gerektiğini savunmaktadır.

Bu eleştirinin üzerinde genişçe düşünülmesi ve tartışılması gerekir. Toplumun çoğunluğunu oluşturanların dini inançları, diğer inanç sistemlerine nazaran öğretim sistemi içinde daha fazla yer almayı hak etmemekte midir? Elbette eğitim, toplumun sahibi olduğu kültürel mirasın zenginleştirilerek aktarılması temel görevini üstleniyorsa burada İslam dini merkezli bir eğitsel düzenlemeye hak verilmelidir. Öte yandan bu etki, diğer inanç yapıları ve dinleri görmezden gelmeyi de haklı çıkarmaz. Devletin tekelinde olan bir din eğitimi sürecini meşrulaştırdığımızda, devletin hizmet götürmekle sorumlu olduğu büyük bir topluluğun dini ve kültürel gelişimini göz ardı edemezsiniz. Ama böyle bir süreç, devlete kendi din anlayışını inşa etmek ve farklılıkları bu inşanın içinde biçimlendirmek hakkını vermemelidir.

Ülkemizdeki din kültürü ve ahlak bilgisi öğretim programlarının bu noktadaki en büyük problemi Alevilik-Bektaşilik kültürünün öğretimi noktasındadır. Okul programlarında din eğitiminin zorunlu olarak verilmesi uluslararası sözleşme ve yükümlülüklerle çatışan bir durum değildir. Ancak, bu dersin programı ve içeriğinin temel insani yükümlülükler ve uluslararası anlaşmalar gereği dikkate alınması gereken hususlar bulunmaktadır. AĞİT tarafından 2007’de hazırlanan “Devlet Okullarında Dinler ve İnançlara ilişkin TOLEDO Kılavuz İlkeleri” ve UNESCO’nun eğitime insan hakları temelli yaklaşımının ölçütleri bunlar arasındadır. Öte yandan ülkemizdeki zorunlu dersin AİHM’de dava konusu yapılması sonucunda ortaya çıkan mahkeme yorumları da Bakanlıkça bağlayıcı sonuçlara doğru götürmektedir. Konu hep, yasal bir süreçte meşruluğu korumak (savunma) refleksiyle ele alınmış, program içeriğine mahkemede savunulabilir bir malzeme ortaya çıkarma amacıyla yapılan müdahaleler işi içinden çıkılmaz hale getirmiştir.

Bakanlık, yaptığı müdahalelerle bir kere programın amaçları ile içeriği arasındaki tutarsızlıkları ortadan kaldırmış değildir. Aksine Alevi-Bektaşi kültürüne konuları, dersin temel aldığı Sünni bakış açısıyla yerleştirmiş, tanımlamış ve içeriklendirmiştir. Kerbela savaşı, muharrem orucunun anlatımı, dua örnekleri, Hacı Bektaşi Veli ve Hz. Ali’nin sözleri, Sünni doktrini hırpalamayacak şekilde verilmektedir. Özellikle cem evi için yapılan yükleme ve tanımlamaların Alevilerin politik beklentileri ile uzaktan yakından ilgisi yoktur. Hatta DKAB kitaplarındaki Cem evi tanımlamaları, Alevile-

rin Cem evleri ile ilgili tanınma talepleri ile çelişmektedir. Mahkemeye verilen savunmalarda MEB, öğretim programlarının üstüne kurgulandığı “mezhepler üstü” yaklaşımdan söz etmektedir ama hem Sünni hem de Alevi paradigmanın mezhebi etkisi muhtevanın çatısında açık biçimde izlerini göstermektedir.

Öte yandan MEB’in bu dersleri okutacak öğretmenlerin yetiştirilmesi için Eğitim Fakülteleri bünyesinde yapılandırılan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Eğitimi Bölümlerinin İlahiyat Fakültelerine aktarılması, ardından da kapatılma çabalarında hiç sesinin çıkmaması, TTK kararlarında değişiklik yaparak bu bölüm mezunlarının öncelikli atamasını kaldırması, İlahiyat Fakültesi mezunlarına formasyon eğitimi verilerek bu alana öğretmen olarak atanmasının önünü açması suretiyle mezhepler üstü yaklaşımı kökünden ortadan kaldırmayı tercih etmiştir. Ülkemiz İlahiyat Fakülteleri, günümüzde Ehli Sünnet, Hanefi-Şafii ve Caferi fihhına dayalı bir eğitim modeli oluşturma sürecini yaşamaktadır. Bu yaklaşımdan mezun olan öğretmenler önümüzdeki yıllarda daha yoğun çatışmaların ortaya çıkmasının da habercisidir.

5. Sonuç Yerine

“Kısaca din eğitimi, çocuklarımızın bilgi sahibi olma-ya başladıkları hayatla, yüzeysel olarak öğrendikleri hayatın derinliğiyle, farklı disiplinler içinde parçalar halinde öğrendikleri tüm hayatla ilgilidir. Aslında, din eğitimi “hayat nasıl bir şeydir?” basit sorusu üzerine yetişkinlerle yetişmekte olanlar arasında geçen bir konuşmadır... Hayat, sadece karşılıklı konuşma halinde, onu yaşayarak bazı tecrübeye sahip kişiler arasında ve onu yaşamaya başlayan insanlar arasındaki bir konuşma üzerinde geçer. Bu şekilde karşılıklı konuşma, onları (yetişkinlerle yetişmekte olanları) birlikte buldukları veya beraberce bulabilecekleri şeye çıkaracaktır.”

Yukarda alıntılıdığım amaç ifadelerinde dikkat çeken en önemli husus, öğretmenlerin din eğitiminin başlangıç noktası olarak çocukların kendi deneyimlerinin önemli olduğunu kabul etmeleridir. Geleneksel dinî semboller, bir şekilde bireylerin kendi dilinde ve o kültürün sembolleri vasıtasıyla ifade edilmektedir. Dinî kavramlar, ilahi nitelik taşımakla birlikte netice itibarıyla dini literatürden çıkararak insanın anlam dünyasına girmesinden itibaren kavramla karşı karşıya kaldığı andan başlayarak, kendisinin ve birlikte hayatı anlamlandırdığı toplumun yaşam tecrübesi üzerinde yeniden inşa edilir. Bu şekilde düşünülürse dini kavramlar bir anlamda insan düşüncesinin etkisi altında şekil almaktadır.

Bu düşünme sürecine yetişmekte olan bireyleri de dahil etmek, din eğitiminin önemli bir sorumluluğudur. Böylece bireyleri, içinde yaşayacakları dini anlayışın kurulmasına katkıda bulunmaya katmış oluruz. Bu şekilde içine girdikleri dini, kendileri anlamlandırmak suretiyle hayatın içinde görünür hale getirebileceklerdir. Böyle bir inşa süreci, yorumlama becerisi

gerektirir, yorumlama becerisi için ise karşılaştırmalar yapabilmesine imkan veren bir içeriğe ihtiyaç vardır.

Karşımıza çıkan en önemli kaygı noktası belki de, bireylerin içinden geldikleri değerlerin, öteki ile karşılaşmasında kendi değerlerinin “yıpranma” veya “ortadan kalkma” tehdidi altında olmasıdır. Hayat içinde işlevsel olmayan değerleri aslında toplum kendiliğinden devre dışı bırakabilmektedir. Bireyle iletişim gerçekleştirilmeyen bir “Allah inancı”, davranışlar üzerinde etkisi olmayan bir ibadet anlayışı, literal olarak var olmasına rağmen toplumsal hayatta izlerini gözlemleyemediğiniz adalet, merhamet, sorumluluk, sevgi, temizlik, kendimiz dışındakilerin hakkına riayet, paylaşma gibi değerler açısından olayı bir değerlendirelim. Bu değerlerin toplumsal yapıda görünür hale gelmemesinin arka planında, bireylere kendi değerlerini inşa etme fırsatı verememiş olmamız sebep olmuş olabilir mi? Bu inşa sadece bilişsel bir süreç olmayıp Allah’la dua, Kur’an ve ibadet yoluyla bağlantı kurma sürecidir. Allah’la bağlantı kurularak birey tarafından inşa edilmiş bir din anlayışı (bireysel/içten destekli dindarlık) inşa edilmeyince Allah’ın yerini kolaylıkla Allah adına konuşan başka unsurlar alabilmektedir. Belki de dini, geleneksel tanımlarda olduğu gibi “uluhiyet” ve “ubudiyet” kavramlarından hareket ederek bireyin Yaraticısı ile ilişkisi üzerinden değil, bireyin toplumun inanç ve değerleriyle ilişkisinden hareket ettiğimizden dolayı bazı problemleri yaşıyor olabiliriz.

Eğitim bilimi, bireyleri tüm konu alanlarında sormaya, aramaya ve bulmaya teşvik ederken din eğitiminin aynı yolda olmaması düşünülemez. Din eğitimi de eğitimin tüm alanlarında olduğu gibi bireyleri insan tecrübelerinin dinî yönünü keşfetmeye yönlendirmek durumundadır. İslam geleneği de bu anlamda bu keşfin süreci içinde öğrencinin laboratuvarıdır. Din eğitimi İslam geleneğinden hareket ederek yetişmekte olan nesillere ihtiyaç duyduğu bir çerçeve sunmak zorundadır. Çocuklar, bu keşif sürecinde yaşadıkları hayatın İslami bir yorumuna dayalı açıklamaları savunmakla birlikte, bu yorumların hayatın içinde ortaya çıkan tecrübelerin bizi ulaştırdığı sonuçlar olarak ortaya çıktığını görme imkanı bulacaklardır.

Burada birçoğunuzun aklına gelen önemli bir önerme ile karşı karşıyayız. Yetişmekte olan bireylerin yaşamları boyunca kendilerine rehberlik edecek bir inanca sahip olması hem gerekli ve hem de dini geleneğin arzu ettiği bir durumdur. Burada iki ayrı görüş ortaya çıkabilir. Birincisi, eğer “iman” kavramı, “hayatın bizzat kendisi” veya “bir hayat felsefesi” anlamıyla kullanılırsa, çocuğa bir tek dinî durumdan ziyade mümkün olabilir en geniş düşünceler zincirine rastlamasını sağlamak ve ona keşfetme imkanları sunma amacıyla din eğitimine de bir fırsat vermeyi kesin bir ihtiyaç olarak görürüz. Eğer “iman” kelimesi daha spesifik bir anlamda sadece İslam dinine ait bir inançla eşitlenirse, o zaman biz çocuğu sade tek bir dünya görüşüyle karşı karşıya bırakıp o imanın gerekliliklerine hapsediyoruz demektir. Böyle bir yönlendirme çocuğu merkeze alan eğitim anlayışlarının hiç biri açısından istenen bir durum ortaya çıkarmaz. Öte yandan eğitim, davranışlar üzerinde gözlemlenebilen, çocuğun toplam gelişimiyle ilgili bir kavram olmasına rağmen, inançlar noktasında herhangi bir inançtan yana tavır

koyması, o inanca sahip olmasının üstünlüklerine vurgu yapması bireysel gelişimin önüne engeller koyması olarak da değerlendirilebilir.

Din eğitiminin görevi, sadece çocuğun hayatı anlamlandırmanın bir biçimi olarak “dini anlayış” hakkında kendi yolunu bulmasına ve böylece onun farklı açılardan da hayata bakabilmesine yardım etmek değil, aynı zamanda birey eğer dinî bir pozisyon takınacaksa gelenekten yararlanabilmesini sağlayacak bir zemin hazırlamaktır. Öğretmen tutumları ve okullardaki anlayışlar açısından yaklaştığımızda bu sorumluluğun uygulamalarda çok da dikkate alındığını gözlemlemek mümkün değildir.

Halbuki din eğitimi süreçlerinin buradaki durumu, vitrininde satılık eşyaları olan bir dükkan sahibine benzer. Ancak bu dükkan sahibi vitrinine koyduğu eşyaları, müşterilerin, incelemesi, değerlendirmesi ve hatta “denemesi”ne imkân verirken onları satın alma mecburiyetinde bırakacak tutum ve davranışlardan uzak mı duracaktır yoksa satın almaya yönlendirecek ve onları satın alma zorunda bırakacak bir tutum içinde mi olacaktır? Din eğitimindeki program geliştirme ürünleri, böyle bir tutumu öngörmese de öğretmenler mallarını satmak zorunda olan dükkan sahibi rolünü kolayca üstlenebilmektedir. Ama aslında öğretmenin rolü, tüm bu süreçlerde öğrencinin ihtiyaç duyduğu malı alabilmesini sağlayacak becerilerin oluşmasına katkı sağlamaktır.

Dini, eğitim biliminin bir çalışma ve uygulama alanı olarak ele aldığımızda “üzerinde düşünülebilecek ve farkındalık sağlayacak” bir çerçeveden söz etmemiz gerekir. Bu çerçeve üzerinde kafa yormaya başladığımızda ise farklılıklar içinde hakikat arayışları karşımıza çıkması kaçınılmaz olacaktır. Böyle bir süreçte, eğitim biliminin bir uygulama alanı olarak din eğitiminin hedefleri aşağıdaki maddeler üzerinden tartışılmalı ve geliştirilmeli diye düşünüyorum.

1. Din eğitiminin amacı, bireysel tecrübeleri açıklayan bir yöntem olarak bizzat dinin doğası üzerinde bir anlayış geliştirmektir. Bu amaç ifadesinin temelinde geleneksel din tanımlarının merkezinde yer alan “uluhiyet” ve “ubudiyet” bütünlüğü yer almaktadır. Din, Allah açısından ilahlığın bilinmesi ve fark edilmesi, ubudiyet ise birey açısından Yaratıcı ile yapmış olduğu sözleşmenin gereği olan sorumluluklarını yerine getirmesidir. Bu anlamda din, bireyle Yaratıcı arasında gerçekleşen bir ilişki ve iletişim üzerinde inşa edilir. Bu inşayı sağlayacak olan insandır. Bu inşada ona destek olacak olan da dua, Kur’an ve ibadettir.

2. Din eğitimin amacı, öğrencilerde din hakkında düşünmelerini sağlayacak ve anlayış geliştirecek bir temel oluşturmaktır. Bu amaç da aslında yukarıda zikrettiğimiz amacı gerçekleştirebilmeyi sağlayacak olan becerileri içermektedir. Nasıl ki matematik ve tarih öğretimi, öğrencilerin matematiksel ve tarihsel olarak düşünmesine yardım ettiği gibi din öğretimi de öğrencilere dini düşünme becerilerine yardımcı olmak durumundadır. Benzer biçimde nasıl matematik ve tarih öğretimi, gerçek hayatı yorumlamaya destek olamadığı zaman bir bilgi yığını olmaktan öteye geçmiyorsa çocukların yaşadıkları hayatı yorumlamada destek olamayan bir din eğitimi

de bilgi yığını olarak sürekli eleştiri oklarının hedefi olacaktır.

Bu bilgi ve becerilerin oluşturulabilmesi ise din eğitimi programlarının dünyaya dini açıdan verilen tepkilerin anlaşılmasını sağlaması (Allah, yaratılış, insan, sorumluluk, ahiret), çağdaş kültürün ve tarihin oluşumunda dinin gücünü yorumlatabilmesi, diğer derslerin konu alanı içinde yer almakla birlikte dinin de cevaplarının olabileceği konularda dinlerin bakış açılarını ortaya koyabilmesi (cinsellik, ekonomi, siyaset, sanat vb.), hayatın temel ahlak ve varoluşsal sorularına cevap veren dinlerin keşfedilebilmesine bağlıdır (etik ve felsefe). Okulun temel görevlerini yerine getirmek amacıyla program içinde yer alan tüm disiplinlerle bu öğretim alanının ilişkisi, dinin de öğrenci gelişimine yardım eden bir unsur olarak bireyin dünyasına adım atmasını sağlayabilecektir.

Bu hedefleri gerçekleştirebildiği ölçüde din eğitimi, bireylerin gelişimlerine katkı sağlayarak davranışçı ve pozitivist anlayışlardan uzaklaşabilecek, farklılıkları kucaklayarak da çok kültürlü bir nitelik kazanabilecektir.

**BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜ AÇISINDAN DEMOKRATİK
VATANDAŞLIK VE DİN EĞİTİMİ
DOÇ. DR. MACID YILMAZ**

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

macityilmaz@hotmail.com

**DEMOCRATIC CITIZENSHIP FOR LIVING TOGETHER IN TERMS OF CULTURE
AND RELIGIOUS EDUCATION**

Abstract

Today, the paradigm of education in democracy education, education for democratic citizenship, issues like democracy and democratic attitudes within schools and classrooms related with religious education. At the same time, globalization and pluralism, affect the implementation of all education to include religious education. Teaching religion provides us idea that one the worshipers of God with universalism, tolerance, compassion, and the idea of the right. Religious education that training of these values opens the doors to us living together peacefully.

GİRİŞ

Yaşadığımız dünyada birlikte yaşamayı kolaylaştıran demokratik özelliklere sahip bir toplumun oluşturulmasında eğitim ve okulun rolü/önemi tartışmasız herkesçe kabul edilen gerçeklerden biridir. Demokrasinin korunması ve geliştirilmesinde, demokratik vatandaşlara olan ihtiyaç her geçen gün daha fazla hissedilmektedir.¹ Demokratik vatandaşlığın gerektirdiği bilgi, beceri, değer ve tutumların kazanılmasında aile, çevre ve medya gibi birçok kaynağın etkisi olmasına karşın, din eğitimi bu süreçte önemli bir rol oynamaktadır ve oynamalıdır. İlgili ve ihtiyaç doğrultusunda planlanan ve uygulanan din eğitimi, geleceğin yurttaşları için gerekli ortak bilgi, beceri ve değerleri sunarak, onları demokratik surece daha aktif katılan bireyler olarak hazırlar.

Son yıllarda demokrasi kavramı; demokrasi eğitimi, demokratik vatandaşlık eğitimi, okul ve sınıf içi demokrasi ve demokratik tutum gibi

¹ Balay, Refik. "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37 (2), 2004, s. 69,70.

tartışmalar etrafında eğitim alanına da nüfuz etmiştir. Bununla birlikte demokrasinin durağan ve tamamlanmış bir süreç olmadığı, bireylerin ve toplumların demokratik değer, tutum ve davranışlarının geliştirilebilir olduğu da bir gerçektir. Demokratik bir toplum için öncelikle demokrasiyi bir değer olarak özümsemiş, demokrasinin ilkelerini kavrayıp hayata uygulayabilmiş ve demokratik davranış biçiminin farkında olan insanlar bulunması gereklidir.

1. DEMOKRATİK EĞİTİM NEDİR?

Demokratik bir yönetim biçimi demokratik kişiliklerin var olmasına dayanır. Demokratik kişilikler, girişken ve aktif bir kişiliğe sahip ve geleceği planlayabilen özne bireyleri ifade eder.² Oğuzkan demokratik eğitimi: "amacı, programları ve yöntemleri demokrasinin dayandığı temel ilkelere göre saptanan eğitim ve öğretim çalışmalarında, öğretmen-öğrenci ilişkilerinde, eğitsel etkinliklerde öğrencinin birey olarak değerine ve bütünlüğüne, birlikte çalışmaya, karşılıklı saygıya, hoşgörüye, kişiliğe değer ve önem veren eğitim" olarak tanımlamaktadır³. Kepenekçi ise demokratik okul ortamlarının şu iki koşulu karşılaması gerektiğini belirtmektedir:

1. Okul ve sınıf ortamında tüm insanlar arasında şiddetten uzak: sevgiye, saygıya, anlayışa ve hoşgörüye dayanan çift yönlü bir iletişimin sağlanması,
2. Okullarda, okulun tüm öğelerinin (öğretmen, öğrenci, aile) okul ve sınıf yönetiminde kendilerini ilgilendiren kararlara katılımının sağlanması

Eğitimin demokrasi bilinci kazandırma hedefi ile eğitim sürecine katılan tüm paydaşların demokratik tutumları arasında yakın bir ilişki vardır. Bir eğitim kurumunda eğitimcilerin muhataplarında demokratik değerleri geliştirmeleri, bilgi, beceri ve değerlerini kendi demokratik tutumları ile birleştirip öğrenciye sunabildikleri zaman gerçekleşebilir. Buradaki demokratik tutum kavramı, bireyin haklara saygı, kişiliğe saygı, adalet, sorumluluk, eşitlik, açık görüşlülük, dürüstlük, hoşgörü, işbirliği, takdir, yol göstericilik, yardımseverlik gibi ilkeleri benimseme ve davranış haline getirme yetisi olarak tarif edilebilir. Öğrenciler, pozitif demokratik tutum sayesinde çevrelerindeki insanlar, düşünceler, olgular ve durumlar karşısında hoşgörü, saygı ve barış gibi demokratik değerler doğrultusunda davranışlar göstereceklerdir.⁴ Bu davranışların kazanılmasında DKAB dersleri ile okulda verilen din ve ahlak eğitiminin büyük fırsatlar sağladığı söylenebilir. Dersin birlikte yaşama ve demokrasi kültürüne katkısı çalış-

² Demirbolat, Ayşe O. "Demokrasi ve Demokratik Eğitim", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 5 (2) 1999, s. 230.

³ Oğuzkan, Ferhan A., *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara, 1981, s. 4.

⁴ Nazıroğlu, B. ve Çetin, M., "Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme", *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 13 (25), s. 60-61

manın devamında ele alınacaktır.

2. İSLÂM MEDENİYETİNİN BİRLİKTE YAŞAMA BİRİKİMİ

İslam, tebliğ edilmeye başladığı günden itibaren farklı dini inanışlarla bir arada yaşama tecrübesini açık olarak ortaya koymuş olan bir inanıştır. Aynı inanca sahip olmalarına rağmen aralarındaki düşünce ayrıntılarından dolayı bir birini dinsizlikle suçlayan ve yaşadığı toplumda farklı inanışların yaşamasına göz yummayan bir dünyada bir arada yaşama tecrübesini yaşayarak insanlara göstermiştir. Birlikte yaşama tecrübesinin en güzel örneği Hz. Peygamber döneminde sergilenmiş, daha sonraki dönemlerde bu dönem esas alınarak uygulamalar devam ettirilmiştir. Kur'an, İnsanların din tercihini ve tercih ettiği dinin mesajını hayata aktarmadaki farklılıkları da göz önünde bulundurarak, bunları insanların birbirlerini anlama ve tanımaları için bir fırsat olarak değerlendirir. "Ey insanlar! Doğrusu biz sizi bir erkek ve dişiden yarattık. Ve birbirinizle tanışmanız için sizi kabilelere ve kavimlere ayırdık. Muhakkak ki Allah yanında en değerli olanınız Ondan en çok korkanınızdır..."⁵ 1 ayetiyle bu olguya vurgu yapar.⁵

Osmanlılar, güçlü katkılar sağlayarak geliştirdikleri birlikte yaşama kültürünü önceki İslâm toplumlarından devraldılar. Bu kültürün temeli İslâm Peygamberi Hz. Muhammed'e (s.a.v) kadar eskiye gitmektedir. Hiç şüphesiz onun Mekke gibi farklılıkların buluştuğu bir şehirde doğup büyümesi ve tebliğine ilk olarak orada başlaması önemli olmuştur. Fakat onun birlikte yaşama kültürüne hayat veren esas katkısı Medine'de gerçekleşmiştir. Medine, İslâm Medeniyetinin doğduğu yer ve onun Medeniyet üssüdür. Peygamberin Medine'de tesis ettiği ilk İslâm Devleti'nin temel yaklaşımı, her inancın özgürce ifade edilebilmesi ve herkesin inancını en özgür biçimde yaşaması şeklinde olmuştur. Medine Sözleşmesi, bunu temin eden ilk yazılı belge ve sonraki uygulamalar da bu yaklaşımın pratiğe yansımış şekli olarak varlık bulmuştur. Nitekim sonraki dönemlerde değişik coğrafyalarda ortaya çıkan İslâm devletleri farklı inançlara mensup insanların birlikte huzur içinde yaşaması için çaba gösterirken bu kültürü yaşatma çabası içinde olmuşlardır. Ve bu çaba sayesinde zaman içinde zengin bir birlikte yaşama kültürü oluşturulabilmiştir. Tarihe bakıldığında hemen fark edilir ki, Müslümanlar farklılıkları yok etmek istememişlerdir. Aksine onların varlıklarını sürdürmeleri için çaba harcamışlardır. Bu durum, Müslümanların hem kendilerine hem inançlarına duydukları yüksek güvenle alakalıdır.⁶ Osmanlı'nın birlikte yaşama tecrübesi bir başarının adıdır. Bu başarı birçok unsurla birlikte değerlendirilebilir. Fakat bunlar arasında en önemlisi

⁵ Baş, Mustafa, " İslam Tarihinde ve Tarihimizde Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Tecrübesi", *Dinî Araştırmalar*, 2011, cilt: XIV, sayı: 38, s. 42.

⁶ Gümüş, Nebi, "Osmanlı'da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VI, sayı: 2, s. 166.

Osmanlı millet sistemidir. Osmanlı millet sistemi etnik değil dinî temellidir. Osmanlıda millet, dinî bir gurup veya cemaat anlamındadır ve bugünkü yeni anlamı ulustan çok farklıdır. Mesela Rum milleti içinde Yunanların yanı sıra bütün Ortodoks Hıristiyan unsurlar kastedilmektedir. Osmanlı, bununla tebaasından herkesin inancını yaşaması ve kültürünü yaşatmasını amaçlamış, bu sayede adaleti tesis ve toplum düzenini temini hedeflemiştir.⁷

Osmanlı millet sisteminin başarısında, her milletin dinî ve kültürel yaşamındaki özgürlüğü kadar güçlü bir merkezi idarenin varlığının da önemli rolü olmuştur. Nitekim merkezi otorite gücünü bütün unsurlar üzerinde hissettiremeseydi bir iç çatışma kaçınılmaz olurdu. Bu yüzden Osmanlı için çözüm, tebaa için daha fazla özgürlük ve merkezi otoriteyi güçlendirme çabalarını paralel yürütme şeklinde olmuştur.⁸

Günümüzde farklılıkları barındıran çok kültürlü toplumlarda bir arada barış içerisinde yaşamayı tehdit eden önemli sorunlar bulunmaktadır. Sözü edilen sorunlar içerisinde diyalog ve anlayış eksikliği, farklılıklara karşı tahammülsüzlük ve farklılıklarla barış içinde bir arada yaşama konusunda yaşanan sorunlar dikkati çekmektedir. Yalnızca bir yöre, bölge ya da halkı değil küresel anlamda bütün insanları şu ya da bu şekilde ilgilendiren bu tür sorunların sistematik ve uzun soluklu eğitim öğretim süreçleriyle ele alınması gerekmektedir. Özellikle farklılıklara dönük ayrımcılık, ırkçılık, ötekileştirme, dışlama ve nefret suçlarının giderek artmakta oluşu düşündürücüdür. Dahası farklı din, inanç ve mezhepler arasında bulunan mücadele ve çekişmelerin bu tür geniş tabanlı küresel sorunlar açısından ayrı düşünülmesi mümkün değildir. Dolayısıyla insanlığı ilgilendiren küresel ölçekli sorunların önemli bir kısmı din, inanç ve din anlayışlarıyla doğal olarak din eğitimiyle yakından ilişkilidir. Din eğitiminin birlikte barış içerisinde nasıl yaşanacağına dair belli konu başlıklarını gündemine alması zaruret halini almıştır.⁹

3. DEMOKRATİK EĞİTİMİN ARACI OLARAK BARIŞ EĞİTİMİ

İnsanoğlunun yaşamına anlam katan hayatını güzelleştiren değerler vardır. Bu değerlerin başında gelenlerden birisi ise barıştır. Barış insanoğlunun günümüzde en çok arzuladığı ve ihtiyaç duyduğu değerler arasındadır. Arzu edilmesine rağmen tüm dünyanın barış dolu bir yer olmasını beklemek günümüzün şartlarıyla adeta imkânsız hale gelmiştir. Dinler, gelenekler, kültürler, fikir adamları barışın hangi değerler barındırması gerektiğine dair fikirler öne sürmüşlerdir. İnsanoğlu bir yandan savaşlar yaparken bir yandan da savaşlara engel olmaya çalışmıştır. Bu nedenle barışın tarihi de insanlığın tarihi ile eşittir. Dinler, gelenekler ve kültürler savaşın kötülü-

⁷ Gümüş, age, s. 166-167.

⁸ Gümüş, age, s. 168.

⁹ Osmanoğlu, Cemil, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012, sayı: 15, s. 58.

ğünden barışın iyiliğinden bahsetmiştir. Türk Dil Kurumu sözlüğü barışı; 'Barışma işi, savaşın bittiğinin bir antlaşmayla belirtilmesinden sonraki durum, sulh, hazar, uyum, karşılıklı anlayış ve hoşgörü ile oluşturulan ortamdır', şeklinde tanımlamıştır¹⁰. A. Reardon'a göre barış, "savaş sebeplerini ortadan kaldırıp toplumsal barışın sağlanmasını temin eden insanca yaşama şartlarını oluşturmaktır."¹¹ Dolayısıyla toplumda bu amaca okulunda katkı sağlaması beklenir.

Bu ve benzeri tariflerden barış ve barış eğitiminin sadece savaşın ya da fiziki şiddetin yokluğu değil, aynı zamanda kötü beslenme, aşırı yoksulluk, sosyal ve ekonomik adaletsizlik, ayrımcılık, yapısal ya da kurumsal şiddet, baskı ve temel insan haklarının ihlali gibi insanca yaşamayı engelleyen diğer unsurları da içerdiğini söyleyebiliriz. Buna ilave olarak barış ya da barış eğitimi sadece bu olumsuzlukları ortadan kaldırmayı amaçlamaz, aynı zamanda sosyo-ekonomik adaletin temini ve temel insan haklarının korunmasını da hedefler.

Barış değerinin eğitim içerisindeki yerine gelince; Birleşmiş Milletler genel sekreterliği, Birleşmiş Milletlerin genel amacının savaş ve şiddet kültüründen barış ve şiddetsiz bir ortama geçmeyi amaçladığını yazmaktadır. Barış kültürü; sosyal etkileşime dayanan özgürlük, adalet, demokrasi, insan hakları, tolerans, dayanışma, şiddeti reddetme, çatışmaları ve şiddetin çözümünü diyalog yoluyla çözmeye çalışmaktadır. Eğitim ise hoş görünün yaygınlaştırılması için en etkili yol olarak kabul edilmiştir. Eğitim insanlara ön yargılarından kurtulma fırsatı sağlamaktadır. İnsanlar kararlar alırken eleştirel düşünebilmeli ve ahlaki kurallara göz önünde bulundurmalıdır.¹² Eğitim insanlar arasındaki iletişimi güçlendirir, insanın fiziksel ve ruhsal gelişimine hizmet eder. Barış eğitimi de insanlar ve gruplar arasındaki iletişimin, iş birliğinin güçlenmesi olarak da tanımlanabilir. Barışın eğitimle mümkün olup olmayacağı uzun zamandır tartışma konusudur. Eğitimi insan davranışlarını arzu edilen yönde değiştirme süreci olarak kabul ettiğimize göre bilişsel, duyuşsal ve becerisel davranışlarımızı savaşların önlenmesi ve barışın korunması üzerine yoğunlaştırabiliriz.¹³

Bireysel ve toplumsal yaşam için vazgeçilmez öneme sahip olan barış olgusu eğitimle daha fazla anılır olmuştur. Zira toplum üyelerinin barış konusunda bilgi, duygu ve görgülerinin arttırılması gerekmektedir. Bu nedenle birçok ülke barış eğitimi adı altında dersleri okul müfredatlarına dahil etmişlerdir. Bu yönüyle barış eğitimi insanlara sevgi ve saygıyla hareket etmeyi, kişiler arası sağlıklı ilişkiler kurmayı, kargaşa ve anlaşmazlıkları çözmeyi, sosyal adaleti temin etmeyi, dünya doğal kaynaklarından eşit şekilde istifade etmeyi, savaşın sebep ve sonuçları hakkında bilgilendirmeyi,

¹⁰ tdk.terim.gov.tr

¹¹ akt. Köylü, Mustafa, "Gençlik ve Barış Eğitimi (İslami bir Yaklaşım)", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Yayınları, İstanbul, 2000, s. 229.

¹² Mustafa Safran, Özgür Aktaş, "Evrensel Bir Değer Olarak Barış ve Barış Eğitiminin Tarihçesi", *Tsa / Yıl: 17 S: 2*, 2013, s. 137.

¹³ Barış, Savaş ve Eğitim, *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı, 6, 1991, s. 42.

tabiat-insan-Allah ilişkisini düzenlemeyi, kişinin komşusuyla, diğer insanlarla, hatta ayrı ırk, din ve mezhepten olan insanlarla birlikte barış içinde yaşamayı amaçlayan bir sosyal bilim dalıdır.¹⁴ Kamu eğitiminde dinlerin ve inançların öğretiminin önemi, 2003, 2005 ve 2009 yıllarında Avrupa Konseyi'nde, 2007'de Avrupa Güvenlik ve İşbirliği Teşkilatı'nda (OSCE), ve 2002 yılından itibaren müteaddit zamanlarda Avrupa Birliği, UNESCO ve Avrupa Komisyonu gibi önemli uluslararası kurumlar tarafından vurgulanmıştır. Bu organlar sadece farklı dini inançlara sahip gençler arasında değil aynı zamanda seküler hümanizm gibi dindışı felsefi düşüncelere sahip gençler arasında da diyalogun sağlanmasını ve teşvik edilmesini istemişlerdir.¹⁵ Barış kültürünün ham maddelerini oluşturan bu değerler aynı zamanda onu yoğurmakta, kıvamına erdirmekte ve hayatını devam ettirmektedir.¹⁶ Barış sadece savaşların ve şiddetin yokluğu anlamına gelmemektedir. Bununla beraber huzur, güven, refah, adalet, eşitlik gibi kavramları da içermektedir. Barış aynı zamanda insanın kendi iç huzurunu da içerir.

Barış korunabilir bir değer olmanın yanında ayrıca öğretilebilir bir değerdir de. Bu nedenle eğitime barış değerinin katılması görüşü haklılık kazanmıştır. Bununla beraber 19. yüzyılın ikinci çeyreğinde Napoleon'a karşı başlatılan barış hareketleriyle beraber barış eğitimi düşüncesi de oluşmaya başlamıştır. 19. yüzyıl boyunca barış eğitimi din eğitiminin ve özellikle de tarih eğitiminin bir alanı olarak kabul edilmiştir. Fakat 20. yüzyılın ikinci yarısına gelindiğinde "barış eğitimi" kendisini bağımsız bir disiplin olarak kabul ettirmiştir. Günümüzde bu alanda akademik çalışmalar yapılmaktadır. Avrupa'da ve Amerika Birleşik Devletlerinde lisansüstü eğitimler verilmektedir.¹⁷ Görüldüğü gibi barış eğitimi her disiplinin konu alanı olabilir. Ancak en etkili alanlardan birinin de din olduğu kesindir. Bu, özellikle İslam dini için çok açık ve nettir. Çünkü İslam dini sadece bir inanç ve ibadet sistemi değil, aynı zamanda o bir yaşam biçimidir. Temel amaçlarından biri de toplumda barışı, adaleti ve eşitliği gerçekleştirerek her türlü sömürüyü ortadan kaldırmaktır.

Küreselleşme ve çoğulculuk, din eğitimi içerecek biçimde tüm eğitim alanlarını etkilemektedir. Özellikle her ikisinin de neden olduğu toplumsal sorunların giderilmesinde eğitime ve özellikle de din eğitimine önemli görevler düşmektedir. Batı, 1950 sonrasında yüz yüze kaldığı çok kültürlü ortam ve onun getirdiği dinsel ve ırksal kargaşanın ortadan kaldırılmasında ve Avrupa kıtasında diğer ülke ve milletlere de örnek olacak şekilde barış ve hoşgörü ortamının kurulduğu algısını oluşturmak için çözüm yolları aramış-

¹⁴ Köylü, "Gençlik ve Barış Eğitimi (İslami bir Yaklaşım)", s. 230.

¹⁵ Bahçekapılı, Mehmet, "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüye Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, 2011, sayı: 21, s. 137.

¹⁶ Bayraklı, Bayraktar, "Kur'an Tefsiri ve Toplum Eğitimi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum -Tefsir ve Toplum-*, 2011, s. 52.

¹⁷ Safran, M. ve Aktaş, Ö., "Evrensel Bir Değer Olarak Barış Ve Barış Eğitiminin Tarihçesi", *Tsa / Yıl: 17 S: 2*, 2013, s. 146.

tır. Böyle bir dönemde din, Batının arzuladığı bu hedeflere ulaşma noktasında itici ve önemli bir olgu olmuştur. Dinin söz konusu bu durumu, Batı'da "dinin geri dönüşü" olarak algılanmıştır.¹⁸

Dünyadaki duruma baktığımızda Amerika ve Avrupa ülkelerinin barış eğitiminde başı çektikleri görülmekte bunun yanında İslam ülkelerinin de kendi durumların sorgulamaları gerekmektedir. Zira batı ülkeleri kadar İslam ülkelerinin de barış yaymaya ve eğitimini yapmaya ihtiyacı vardır. Bu konuda Köylü şöyle demektedir: "*Barış eğitiminin dini, ırkı, milliyeti ya da ülkesi olmaz. Eğer biz aynı dünyada yaşıyorsak, dünyanın herhangi bir yerinde meydana gelen bir olay bizleri de etkiliyorsa, o zaman biz dünya olaylarından kendimizi soyutlayamayız. Hatta bunun ötesinde İslam'ın dünya barışına önemli derecede katkısı olacağına ve Müslümanların da bugün barış eğitimine diğerlerinden daha çok ihtiyacı olduğuna inanıyorum.*"

Din barışı ve uzlaşmayı ön görüyorsa din eğitim-öğretiminin bu amaca ulaşabilmesi, sevgi, saygı, hoşgörü, uzlaşma, bağışlama vb. kavramları dikkate alınması ve bireyde bunları beceri haline getirmesiyle mümkündür. Bunun için de din eğitiminin bu temel kavramlar üzerine oturtulması zorunluluk olmaktadır.¹⁹

Diğer taraftan İslam dini temel ilkeleri ve inanç bütünlüğü dâhilinde inanırklarını barış yolunda eğitirken şu aşamaları takip etmektedir. Bunlar²⁰:

1. İman, ibadet ve itaat
2. Bilgi ve hikmet kazanımı
3. Kardeşlik yoluyla
4. Yardımlaşma ve dayanışma ruhuyla
5. Ahlak yoluyla
6. Çalışma barışını sağlama yoluyla

Barış, bireyler arası ilişkilerin adalet ilkesi doğrultusunda yürütüldüğü, anlaşmazlıklarının medeni ölçüler içerisinde çözüldüğü bir huzur ortamının sağlanmasıdır. Barışın tesis edildiği toplumlarda şiddet, terör, zulüm ve ayrımcılık gibi olumsuzluklara rastlanılmadığı gibi, insanlar, farklı ırk dil, inanç ve düşünce yapılarına sahip olsalar bile, aynı toplumda yaşıyor olma ortak paydasından hareketle, bir arada uyum içerisinde yaşamayı başarabilirler. Barışın bir değer olarak toplumda egemen kılınmasında en önemli unsur eğitimidir. Bireyin duygu ve davranışlarını iyiye yönlendiren eğitim, onun ailesi, çevresi ve toplumuyla barışık olabilmesini kolaylaştıracak en etkili araçtır. Din eğitimi ve DKAB dersi bu konuda genel eğitimin en önemli yardımcıdır.²¹

¹⁸ Bahçekapılı, age, s. 147.

¹⁹ Doğan, Recai, "Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı", *Dinin Dünya Barışına Katkısı*, 2006, s. 261.

²⁰ Kayadibi, Fahri, "İslam ve Barış", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum, 26-28 Nisan 2007, İstanbul*, 2008, s. 82-88.

²¹ Yılmaz, Hüseyin, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi ve Barış Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi*, 2005, cilt: IX, sayı: 22, s. 48.

Dünyanın ve ülkemizin ihtiyaç duyduğu barış eğitime din eğitiminin çok yönlü katkısından bahsetmek mümkündür. Özellikle DKAB dersinde İslam'ın barış mesajlarını kavrayarak inanç ve kültür dünyaları genişleyecek olan öğrenciler, küreselleşme ve dünyaya açılma sürecinde aynı inancı paylaşanlara ve başka dinden olanlara karşı olumsuz ve ön yargılı tavırlardan uzak, hoşgörü ve anlayışla davranmayı esas alan bir kişilik kazanacaklardır. Bu çerçevede barışa duyarlı bir öğretim programının hedefleri din eğitimi bağlamında aşağıdaki şekilde özetlenebilir:

1. Gençlerde dünyadaki savaşların ve aşırı silahlanmanın toplumların sosyal ve ekonomik hayatlarına olabilecek olumsuz etkileri, dünyada milyonlarca insanı tehdit eden açlık, fakirlik, cahillik, yeterli olmayan sağlık hizmetleri, fakirlerle zenginler arasında gittikçe derinleşen sosyo-ekonomik adaletsizlik gibi sosyal ve global konulara karşı bilinçlendirmeyi sağlamak,

2. Bugün tüm insanlığın ve Müslümanların karşı karşıya kaldıkları sosyal, ekonomik ve siyasi problemler konusunda onlarda toplumsal bilinç kazandırarak İslam ve dünya toplumunun daha iyiye gitmesi için gerekli olan yolları sunmak,

3. İslam'ın temel kaynakları ışığında, İslam'ın savaş ve barış konulan, askeri güç, toplu imha edici silahların kullanımı, dini hürriyet ve tolerans, Müslümanların dış dünya ve diğer din mensuplarıyla olan ilişkileri, sosyo-ekonomik gelişme, bireysel ve toplumsal sorumluluk gibi konularda yeterli ve doğru bilgiler kazanmalarını sağlamak,

4. İnsanoğlunun tabiatındaki yeri ve statüsü, onun Allah, tabiat ve kendi cinsiyetle olan ilişkileri konusunda bilinçlendirmek,

5. Gençlerde adalet ve sorumluluk duygusunu, sadece sorumluluklarının değil haklarının da bulunduğu bilincini geliştirerek, pasif bireyler yerine aktif bireyler olarak yetişmelerini sağlamaktır.

4. BİRLİKTE YAŞAMA KÜLTÜRÜNE DİN EĞİTİMİNİN KATKISI

Toplumsal barışın sağlanması açısından gerekli olan çabalar ekonomik, siyasi, askeri ve hukuki alanları kapsamakla birlikte, bu konuda en etkili ve en kalıcı olan eğitsel faaliyetlerdir. Çünkü eğitim, bizzat barışı sağlayacak olan insanın yetiştirilmesini ve ondaki iyi duyguların geliştirilmesini hedef alarak konuya temelden yaklaşır. Üstelik barışı sağlamaya yönelik ekonomik, siyasi, askeri ve hukuki düzenlemeleri gerçekleştirecek olan bireylerin bu konudaki başarıları, onların temel insanlık değerleri ışığında iyi eğitilmiş olmalarına bağlıdır. Toplum bireylerinin doğru bilgiler ışığında eğitilmesiyle terörün ve barışı ihlal etmeye yönelik diğer eylemlerin toplumsal dayanakları yok edilebilir.²² Toplumların ve milletlerin kültürel

²² Yılmaz, Hüseyin, "Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış", *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 2, s. 351.

oluşumunda din olgusu yadsınamayacak bir gerçektir. İnsanlara yaşadıkları toplumların kültürel miraslarının aktarılması ve söz konusu kültürel mirası özümsemeleri noktasında din eğitiminin önemli bir katkısı bulunmaktadır ki, tüm toplumların bu durumu önemseydiği bir gerçektir.

Din eğitimi dersleri eleştirici özelliği sayesinde okul birikimine ve demokratik toplum kültürüne katkıda bulunabilir. Değişik felsefi görüşler ve ideolojiler, insanın varlığı, geleceği ve mutluluğu ile ilgili değişik yorumlar getirirken, dinin getirdiği yorum, bir imkân olarak onların yanında yer alacak, onların da eleştiri konusu yapılabileceğini ortaya koyacaktır. Böylece toplumda gerçeğin farklı görünüşlerine bakışta ufuk açıcı işlev görerek daha anlayışlı bir diyalog ortamı oluşumuna katkı yapacaktır.²³ İslam açısından ise sosyal/toplumsal barışın temel unsurları sosyal adalet, sosyal güvenlik ve sosyal dayanışma olduğu görülür. Sosyal adalet, adalet ilkelerinin toplumun bütün kurum ve katmanlarında gerçekleştirilmesidir. Sosyal barışın temini öncelikle sosyal adaletin gerçekleşmesi ile mümkündür. İslam dini sosyal adaletin teminine büyük önemi vermiştir.²⁴

Bireylere barışsever bir kişiliğin kazandırılmasında eğitimin bir alt birimi olan din eğitimine de önemli görevler düşmektedir. Her ne kadar din eğitimi, toplumsal barış açısından tehdit oluşturan ekonomik, siyasi, dini ve kültürel alanlarla ilgili bütün sorunların üstesinden tek başına gelebilecek durumda olmasa da; ekonomik programların, hukuk kurallarının ve siyasi projelerin güç yetiremeyeceği pek çok konuda önemli bir etkinliğe sahiptir. İnsanları doğru bir şekilde yönlendiren din, kanunların ulaşamadığı yerlerde dahi onları iyi, doğru ve faydalı yönde bilinçlendiren ve vicdanlara hükmedebilen bir unsurdur. Çünkü din, insanın iç dünyasına, düşünce biçimine nüfuz ederek kalbi kötü duygulardan arındırmakta ve ona başkalarına karşı anlayış ve hoşgörüyle yaklaşabilen bir kişilik kazandırmaktadır. İşte birey ve toplum hayatı için vazgeçilmez olan dinin sahip olduğu bu gücün, eğitim-öğretim yoluyla, ülkemizde toplumsal barışın sağlanması ve devamı bakımından daha da etkin hale getirilmesine ihtiyaç vardır.²⁵

Sosyal barış, öncelikle insandaki iyi duyguları geliştirmeyi hedefleyen eğitimi de ilgilendirmektedir. Özellikle din eğitimi bu konuda önemli bir imkândır. Kanunların ve dış otoritenin ulaşamadığı durumlarda din eğitimiyle insana kazandırılan o güzel ahlak, şahsiyet terbiyesi, gerçekte sosyal barışın özünü ifade etmekte, ortaya koymaktadır. Barışsever bir neslin yetişmesi de ancak bununla mümkün olabilecektir. Aslında özüne baktığımızda din eğitimi, köklü bir barış eğitimi, ekonomik bir barış eğitimidir.²⁶ İslam dininin en temel amacının, toplumsal ve evrensel barışı temin etmek

²³ Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 2001.

²⁴ Bkz. Nahl, 16/90; Nisa, 4/58; Maide, 5/8

²⁵ Yılmaz, s. 351.

²⁶ Yılmaz, Nazif, "Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Camiler ve Din Görevlileri: Din Eğitiminin Sosyal Barışa Etkisi", *V.Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri (9-10-11 Mayıs 2014-Mardin): Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri*, 2015, s. 32.

olduğunu vurgulayan Doğan ise, İslam dininin toplumsal ve evrensel barışa yönelik öğretilerinin birey ve toplum katmanlarında gerçekleşmesini önleyen bazı olumsuzlukların bulunduğunu ifade eder. Bunlar: Dinin yanlış yorumlanması, mezhep ayrımcılığı, dini taassup ve nitelikli bir din eğitiminin olmayışıdır.²⁷

Toplumun her kesiminden öğrencilere açık olan kamu okulları din, kültür, ahlak, vatandaşlık, modernizm ve post-modernizm konusunda farklı dünya görüşüne sahip olanları buluşturan bir forum olarak, diğerini anlama ve yorumlama işlevini yerine getirirken, bu alanlarla ilişki içinde olan din öğretimi de bu anlayışa hayati katkılar yapabilir. Modern eğitim anlayışında demokratik vatandaş yetiştirme gayretleri ile okul müfredatının ayrılmaz bir parçası olan din öğretiminin yolları öğrencilerin kültürün manevi boyutuna bakışlarını demokratik temellere oturtmak ve bu yolla daha demokratik bir kişilik geliştirmelerine yardımcı olmak paydasında buluşmaktadır.²⁸

Din eğitiminin sosyal barışa etkileri üzerinde durmak istediğimizde "Hangi alanda verilen din eğitimi nasıl bir etkide bulunur?" şeklinde bir soru sorabiliriz. Mesela imanın şartını ele aldığımızda, Allah'a inanan insanı hangi noktaya götürür ve nasıl bir anlayışı insana kazandırabilir? Meleklerle, kitaplara, peygamberlere, ahiret gününe iman, kaza ve kadere iman nasıl bir anlayışı insana kazandırır? Her bir iman esasının mümin insana nasıl bir karakter kazandırdığını görüp anlayabiliriz. Kuvvetli bir imana ve ahiret bilincine sahip müminlerin, Kur'an-ı Kerim'i rehber edinen kimselerin içinde yaşadığı topluma ve dünyaya sosyal barış adına verecekleri çok şey vardır. İbadet bilinci çocuklarımıza kazandırıldığında; namazın, zekâtın, sadakanın ve infak kültürünün sosyal barışa etkisine, hac ve umrenin, oruç ve kurbanın insanlar arasındaki kardeşlik bilincinin kazandırmasına önemli bir katkısının ve etkisinin olduğu görülecektir.²⁹

Din eğitimi aktörleri okulda birlikte yaşama kültürüne hizmet eden şu üç hususa özellikle odaklanmak durumundadırlar. Bunlar öğrencilerin bireyselleşmelerine din öğretimi ile katkıda bulunmak, eleştirel ve bağımsız düşünme tecrübeleri ve alışkanlığı sağlamak, demokratik iletişim ortamı oluşmasına yardımcı olmak ve mutlak kaderci anlayıştan uzaklaştırmak şeklindedir.³⁰

Eğitimin bireyleri temel toplumsal değerlerin farkında bilinçli birer vatandaş olarak yetiştirme hedefi, din eğitimi bağlamında da geçerlidir. Din, uhrevi ve kişinin manevi hayatına hitap eden bir olgu olmakla beraber, bireylerin hayata ve dünyaya bakışlarını anlamlandıran, onların çevreye, topluma ve devlete bakışlarını şekillendiren bir potansiyele sahiptir. Kişilerin üzerinde yaşadıkları toprak parçası ile ilgili aidiyet duyguları, ülkeye ve

²⁷ Doğan, age, s. 258.

²⁸ Kaymakcan, R. - Meydan, H., "Demokratik Vatandaşlık ve Din Eğitimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2010, cilt: I, sayı: 1, s. 37.

²⁹ Nazif Y., age, s. 33.

³⁰ Köylü, Mustafa, Gençlik ve Barış Eğitimi (İslami bir Yaklaşım), s. 245.

vatana olan bağılılıkları, topluma ve insana bakışları çoğu zaman din olgusuyla iç içe geçmiş ve bu değerlere yönelik tutumları dini referanslarla şekillenmiştir. Bu bağlamda bireyin vatan kavramı ile arasındaki aşkın bağın kurumsallaşmış ifadeleri olan devlet, millet ve vatandaşlık gibi kavramlar ister istemez dinle bağlantılı olarak düşünülmektedir.³¹

Gerek okullarda gerekse tüm toplum kademelerinde verilen din eğitiminin muhtevası ve hedefleri bireylerin birlikte yaşama kültürüne hizmet etmesi için Kuran ayetleri dikkate alındığında hak temelli bir yaklaşım içermelidir:³²

1. Dini inanç ve fikir hürriyeti
2. Yaşama hakkı
3. Neslini devam ettirme ve namusunu koruma hakkı
4. Hukuk önünde adalet ve eşitlik
5. İnsan onuruna saygı

Din öğretiminin değer eğitimi sayesinde vatandaşlık eğitimine katkı yapacağı kanallar özellikle bireye kazandıracığı evrensellik, hoşgörü, merhamet, kul hakkı ve tüm insanların tek bir yaratıcının kulları olduğu fikri toplumsal bilince işleyen önemli değerler sayesinde. Okullardaki din öğretiminin bireye kazandıracığı diğer önemli bir değer de dini olanla olmayan ve geleneksel olanla modern arasında bir denge sağlama yeteneğidir. Esasen bireyin toplumsallaşması din öğretimi yoluyla güçlendirilebilecek değerlerdendir. Din eğitimi çocuklarda, gönüllü olarak toplu ibadetler, dini bayramlar gibi aktivite ve organizasyonlara katılma yoluyla aktif vatandaşlık bilincinin oluşmasını sağlar. Çocuk, bu tür ritüelleri bir tür katılım ve sorumluluk davranışı olarak görür.³³

DKAB dersinde barışla ilgili mesajların yeterince işlenmesi durumunda sosyal ilişkilerde önyargılı davranmanın, insan hakları ihlallerinin, terör, şiddet ve savaş yanlısı olmanın bu dinin özünü bağdaşmadığı kolaylıkla anlaşılacaktır. Aksi halde bireyler, din eğitimi ihtiyaçlarını bilgisiz ve yetkisiz kişilerden karşılama yanlılığına düşmek zorunda kalabilirler. Dini bilgi boşluğunun olduğu yerde istismar, taassup ve asılsız inançlara yönelme kaçınılmazdır. Bu durumda, amaçlarından biri barışı sağlamak olan dinin bizzat kendisi barış karşıtı eylemlere dayanak gösterilebilir.³⁴

Son olarak Türkiye’de 2005 ortaöğretim ve 2006 ilköğretim din kültürü ve ahlak bilgisi programlarında din öğretiminin yöntemi ve öğrencilere kazandırılmak istenen değerler açısından önemli gelişmeler yaşanmıştır. Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi Öğretim Programı’nda yapılandırmacı yaklaşım, çoklu zekâ, öğrenci merkezli öğrenme gibi yaklaşımlar dikkate

³¹ Nazıroğlu ve Çetin, age, “Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme”, s. 61.

³² Güngör, Mevlüt, “Kur’an’ın İnsana Bakışının Dünya Barışına Katkısı”, *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008, s. 414-415.

³³ Kaymakcan ve Meydan, age, s. 40-43.

³⁴ Yılmaz, “Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi Dersi ve Barış Eğitimi”, s. 48.

alınmıştır. Yapılandırmacı yaklaşıma göre öğrenme sürecinde ön bilgileri harekete geçirme, gelişim düzeyini dikkate alma, etkili iletişim kurma, anlam kurma, uygulama ve değerlendirme önemli kavramlardır. Öğrenci merkezli öğrenmeyi temel alan yapılandırmacı yaklaşım, öğrenme sürecinde öğrenci katılımına ve öğretmen rehberliğine ağırlık vermektedir. Yeni programlar aynı zamanda düşünceye, insan onuruna, kültürel mirasa saygı; bilimsellik, sorumluluk, hoşgörü gibi önemli demokratik vatandaşlık değerlerini merkeze almaktadır (MEB, 2005; MEB, 2006). Programların getirdiği bu yenilikler vatandaşlık ve din eğitiminde uluslararası alanda yaşanan gelişmelerin din kültürü ve ahlak bilgisi programına yansımaları olarak değerlendirilebilir.

SONUÇ

Birlikte yaşamın gereği bireylerin demokratik tutumlara sahip olmasıyla, bireylerin yaratıcı, sorgulayıcı, düşünen ve üretebilen insanlar haline gelmeleri beklenir. Bu süreçte din öğretiminin bilgi toplumundaki rolü değişmektedir. Bilgi çağının eğitimi, demokratik değerlere saygılı, yaratıcı ve yenilikçi insanlar yetiştirmeyi temel amaç edinmektedir. Bugün hızla küreselleşen bir dünyada ortak din ve ahlak eğitimine büyük bir ihtiyaç duyulmaktadır. Zira küreselleşme sürecinin problematik bir yönü olduğu giderek daha çok açığa çıkmaktadır. Özellikle küreselleşme sürecinin ahlakî ve İnsanî boyutta ortaya çıkarttığı problemler karşısında tüm dünyada küresel bir etiğe duyulan ihtiyacın her geçen gün arttığı gözlenmektedir. Modern zamanlarda oldukça hızlı atılan adımlar şiddet, terör, savaş, soykırım, çevre tahribatı ve yabancılaşma gibi istenmeyen durumların ortaya çıkmasına yol açmıştır. Bu ve benzeri durumlar karşısında din, adeta, doğaya ve küreselleşen dünyanın ihtiyaçlarına uygun İnsanî bir değer sistemi geliştirmesi veya canlandırması noktasında önemli bir rol üstlenmeye çağırılmaktadır. Bu bağlamda genelde ahlaki esasların meşrulaştırılmasında dinlerin çok önemli fonksiyonları olduğu bilinmektedir.³⁵

Değişen paradigmlar çerçevesinde, birlikte yaşama kültürüne katkı sunan yeni öğretim programlarında; DKAB dersleri öğrenci merkezli öğretim süreçleri ve demokratik vatandaşlık eğitiminin önemli unsuru olan sorumluluk, işbirliği, hoşgörü, evrensellik, düşünceye saygı, insan onuruna saygı vb. demokratik değerleri kazandırma hedefi ile ideal vatandaşlık anlayışı ile ilinti kurmaya çalışılmaktadır. Yeni programların eğitim süreçlerinde uygulamaya koymaya çalıştığı öğrenci merkezli, farklı din ve mezheplerin öğretiminde hoşgörü ve din/vicdan özgürlüğünü önceleyen, dini ve ahlaki konuları güncel hayatla ilişkilendirmeye çalışan eğitim yaklaşımı programların duyarlı demokratik vatandaşlık eğitimini göz önünde bulundurduğunu göstermektedir.

³⁵ Kirman, Mehmet A., "Barışa Giden Yolda Dinlerin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008, s. 439.

KAYNAKÇA

BAHÇEKAPILI, Mehmet, (2011), "Batılı Ülkelerde Din Eğitiminin Kültürlerarası Barış ve Hoşgörüyü Olan Katkısı Üzerine Bazı Değerlendirmeler", *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, sayı: 21.

BALAY, Refik. (2004), "Küreselleşme, Bilgi Toplumu ve Eğitim", *Ankara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Fakültesi Dergisi*, 37 (2).

BAŞ, Mustafa, (2011), "İslam Tarihinde ve Tarihimizde Farklı Kültürlerle Birlikte Yaşama Tecrübesi", *Dinî Araştırmalar*, cilt: XIV, sayı: 38.

BAYRAKLI, Bayraktar, (2011), "Kur'an Tefsiri ve Toplum Eğitimi", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Doğru Tefsir ve Toplum -Tefsir ve Toplum-*, Ensar Yayınları, İstanbul.

BİLGİN, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 2001.

DEMİRBOLAT, Ayşe O. (1999), "Demokrasi ve Demokratik Eğitim", *Kuram ve Uygulamada Eğitim Yönetimi Dergisi*, 5.2.

DEMİRTAŞ, Barış, (1991), "Savaş ve Eğitim", *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*, Sayı, 6.

DOĞAN, Recai, (2006), "Nitelikli Din Eğitim-Öğretiminin Sosyal ve Evrensel Barışa Katkısı", *Kutlu Doğum 2005: Dinin Dünya Barışına Katkısı*.

GÜMÜŞ, Nebi, (2009), "Osmanlı'da Birlikte Yaşama Tecrübesi: Ermeniler Örneği", *Milel ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, cilt: VI, sayı: 2.

GÜNGÖR, Mevlüt, (2008), "Kuran'ın İnsana Bakışının Dünya Barışına Katkısı", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul.

KAYADİBİ, Fahri, (2008), "İslam ve Barış", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul.

KAYMAKCAN, Recep, Hasan Meydan, (2010), "Demokratik Vatandaşlık ve Din Öğretimi: Yeni Yaklaşımlar ve Türkiye'de DKAB Dersleri Bağlamında Bir Değerlendirme", *İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, cilt: I, sayı: 1.

KİRMAN, Mehmet A., "Barışa Giden Yolda Dinlerin Rolü: Sosyolojik Bir Analiz", *Din ve Dünya Barışı: Uluslararası Sempozyum*, İstanbul, 2008.

KÖYLÜ, Mustafa, (2000), "Gençlik ve Barış Eğitimi (İslami bir Yaklaşım)", *Gençlik Dönemi ve Eğitimi*, Ensar Yayınları, İstanbul.

NAZIROĞLU, Bayramali ve ÇETİN Mustafa, (2014) "Yüksek Din Eğitimi Öğrencilerinin Demokratik Tutumları Üzerine Bir İnceleme." *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 13, (25).

OĞUZKAN, Ferhan A., (1981) *Eğitim Terimleri Sözlüğü*, Türk Dil Kurumu Yayınları, Ankara.

OSMANOĞLU, Cemil, (2012), "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarında Hoşgörü ve Birlikte Yaşama Kültürü", *Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı: 15.

SAFRAN M., AKTAŞ, Ö. (2013), "Evrensel Bir Değer Olarak Barış ve Barış Eğitiminin Tarihçesi", *Tsa*, Yıl: 17 (2)

YILMAZ, Hüseyin, "Ortaöğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi ve Barış Eğitimi", *EKEV Akademi Dergisi - Sosyal Bilimler -*, 2005, cilt: IX, sayı: 22, s.48

----- Yaygın Din Eğitimi Kurumları ve Toplumsal Barış, *Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2001, cilt: V, sayı: 2, s. 351

YILMAZ, Nazif, "Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Camiler ve Din Görevlileri: Din Eğitiminin Sosyal Barışa Etkisi", *V. Ulusal Din Görevlileri Sempozyum Bildirileri, Toplumsal Barışa Katkısı Açısından Cami ve Din Görevlileri*, 2015.

**TÜRKİYE'DE DİN EĞİTİMİ VE DİNİ ÇOĞULCULUK: BİRLİKTE Mİ,
BERABER Mİ?**

DOÇ. DR. EYUP ŞİMŞEK

Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

eyupsimsek@atauni.edu.tr

Religious Education and Religious Pluralism in Turkey: United or Together?

Religious pluralism has been attracting attention as a major component of the current debates on religious education field. Seeking answers to such questions like "how religious education should be in a pluralistic environment", "how and to what extent the contribution of religious education to the pluralism will be as an adding value today" and so on has began to be effective in both religious education paradigms and the content of religious education. The related debates in Turkey and Religious Culture and Ethics course content also seem to have taken their share of this impact. However, in some allegations that are apparent in the related debates and in course contents, the possibility of coexistence in a pluralistic society is generally expressed through the term "union" and union representation. In this paper based on such a situation, it has been opened for discussion whether thoughts on the possibility of living together in a pluralistic society should give priority to the term "union" or "togetherness".

Keywords: Religious Education, Religious Pluralism, United, Together

Giriş

Küreselleşen dünyada din, üzerinde en çok düşünülen ve tartışılan konulardan biridir. Çağdaşlaşma, sekülerleşme, dini ve kültürel farklılaşma gibi konular, genelde din özelde ise din eğitimi alanındaki tartışmaların bileşenleri olarak gündemde kalmaya devam etmektedir. Bu gündem içerisinde düşünüldüğünde din eğitimi nedir, nasıl olmalıdır, statüsü ne olmalıdır gibi soruların günümüzde olduğu kadar gelecekte de tartışılacak konular arasında yer alacağı söylenebilir.

Din eğitimiyle ilgili söz konusu tartışmalar, Türkiye'de de güncelliğini ve üzerine çektiği ilgiyi yitirecek gibi gözükmemektedir. Din eğitimi ve öğretimine yönelik bu ilgi, konunun bir problem alanı olarak varlığını sürdürmesinden kaynaklanabileceği gibi, toplumda dinin öneminin bir göstergesi olarak da algılanabilir. Bu kapsamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunluluğu, özellikle devlet kontrolünde yapılan din eğitiminin farklı din, inanç ve kültürlerle yer verip vermemesi, eğer yer veriyorsa

bunun yeterli olup olmadığı ve doğruluğu gibi konular öne çıkan tartışma alanları arasındadır. Zira okullar, ülkedeki farklı din ve inanç gruplarına mensup ailelerden gelen öğrencilerin eğitim gördüğü kurumlardır. Hatta aynı din içerisinde farklılıkların ve din algılamalarının değişik olduğu da bir gerçektir. O halde okul, insan haklarına saygılı olarak konuya nasıl yaklaşmalıdır? sorusu gündeme gelmektedir.

Türkiye’de Cumhuriyet tarihi boyunca görülen dinin devlet, eğitim, toplum ve birey hayatındaki yerinin ne olması gerektiği konusundaki tartışmaların önemli bir boyutunu da okullardaki din öğretimi oluşturmuştur.

İlk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan ve zorunlu olan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri, din eğitiminin önemli bir kanadını oluşturmaktadır. Tebliğimiz okullarda okutulan DKAB derslerinde farklı din ve inançlara ve din içerisindeki farklılıklara ayrılan yeri kavramsal çerçevede tartışmayı amaçlamaktadır. Bildiri, Din Kültür ve Ahlak Bilgisi dersinin öğretim programları ve ders kitapları hakkında din eğitimi biliminin verileri ışığında, toplumun istek ve ihtiyaçları da dikkate alınarak farklılıkların öğretimi konusunda değerlendirmeler yapıp öneriler sunması açısından önem arz etmektedir. Bununla birlikte farklı din ve inançlarla ilgili verilen bilgilerin farklı din ve inançlara ve din içerisindeki farklılıkları ne kadar işlediği, çoğulculuk açısından bakıldığında bu eğitimin farklılıkların “birlikte mi yoksa beraber mi” yaşamasını öngördüğü tartışılması gereken bir problem alanı olarak öne çıkmaktadır. Örneğin farklılıkların eşit oranda dikkate alındığı, hatta bunların kabul ve saygıdeğer görüldüğünü ifade etmeye yönelik söylemlerde, ders içeriklerinde “çoğulculuk” kavramının sıklıkla kullanıldığı ancak farklılıkların bir arada nasıl yaşayacaklarına ilişkin söylem ve içeriklerde “birlik” kavramının öncelendiği görülmektedir.

Her ne kadar çoğulculuk ve birlik kavramlarının bu meyanda kullanılmaları kulağa hoş gelse de biraz derinlemesine düşünüldüğünde çoğulculuk ve birlik kavramlarının anlam yükleri açısından pek de bu şekilde bir arada kullanılmaya uygun olmadıkları görülebilir. Bu bildiri tam da böyle bir gözlemden hareketle ele alınmış olup bu sorunu tartışmaya açmak amaçındadır. Bu amaçla öncelikle Türkiye’de din eğitimi, konumuza bakan yönüyle ele alınacaktır. Sonra, dini çoğulculuk tartışılacak ve bu tartışma bağlamında dini çoğulculuk içerikli iddia ve söylemlerde birlik kavramının mı yoksa beraberlik kavramının mı kullanılmasının daha uygun olduğu değerlendirilecektir.

1. Türkiye’de Din Eğitimi: Yasal Bir Zorunluluk

Türkiye Cumhuriyeti; Osmanlı devletinden devraldığı, içerisinde her biri farklı zihniyetleri temsil eden medreseler, mektepler ve yabancı okulların bulunduğu eğitim sistemini devam ettirmemiş, 3 Mart 1924’te çıkarılan “Tevhid-i Tedrisat Kanunu” ile birlikte medreseler ile mektepler, mektep programlarında birleştirilmiş ve Milli Eğitim Bakanlığı’nın kontrolüne verilmiştir. Bu kanunla eğitim sistemi içerisinde din eğitimine son verilmiş, dini ve seküler eğitimin modern okul çatısı ve anlayışı içerisinde veril-

mesi öngörülmüştür.

Anayasaya 1937 yılında giren laiklik, devletin eğitim politikalarının belirlenmesinde başvurulan ilkelerden en önemlisi olmuş ve eğitim üzerinden bir sosyal dönüşüm aracı olarak görülmüştür. Türkiye'nin yakın geçmişinde gündemdeki yerini hiçbir zaman kaybetmeyen laiklik meselesi, din eğitimi üzerinden sıklıkla tartışılmıştır. Laik bir devlette, özellikle örgün eğitimde din eğitiminin yeri, devlet eliyle verilip verilemeyeceği, zorunlu ya da seçmeli olması ve nelerin öğretileceği gibi sorunlar, Türkiye'de en çok tartışılan konuların başında yer almıştır.

Din eğitimi politikaları konusunda Türkiye, oldukça zengin bir deneyime sahiptir. Okullarda din derslerine hiç yer verilmemesinden, seçmeli ders olarak yer verilmesine ve zorunlu ders haline getirilmesine kadar farklı seçenekler denenmiştir.

Din Bilgisi dersinin seçmeli uygulamalarının sağlıklı bir şekilde yürütülmediği, toplumda kamplaşmalara da sebep olduğu, okulun bütünleştiricilik amacına hizmet etmesi gerekirken problem alanı haline geldiği yönündeki düşünce genel kabul görmüştür. Eylül 1980 Askeri İhtilal sonrası oluşan askeri yönetim; uygulamadaki bu problemlerin çözümü olarak ve kazanımları itibariyle seçmeli olmasında bir fayda görülmeyen din derslerinin zorunlu olmasına karar vermiştir.

Türkiye'de bütün ilkökul, ortaokul ve liselerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, Anayasanın 24. maddesinin 4. fıkrasında şu şekilde yer almaktadır: *"Din ve ahlak eğitim ve öğretimi, devletin gözetim ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlak öğretimi ilk ve orta öğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlıdır."* Anayasada biri zorunlu, diğeri ise isteğe bağlı olmak üzere iki tür din eğitim ve öğretimi öngörülmektedir.

Zorunlu olan dersin anayasal dayanağı olan *"din kültürü ve ahlak öğrenimi"* ifadesinden ne anlaşılması gerektiği hususunda anayasada herhangi bir tanıma veya açıklamaya yer verilmediğinden, *"din kültürü ve ahlak öğrenimi"* ifadesinin anlam ve kapsamı genellikle, doktrinler ve yargı organları tarafından yapılan yorumlarla belirlenmiştir. Mesela ilgili kanunda geçtiği şekliyle "din kültürü ve ahlak öğretimi" ifadesinde "eğitim" sözcüğüne yer verilmemiş olmasından yola çıkılarak, derslerde öğrencilere "Din kültürü ve ahlak" ile ilgili bilgilerin verilmesi ile yetinilmesi ve bu alanlarda öğrencilere belli bir davranış kalıbının benimsetilmeye çalışılmaması gerektiği ifade edildiği gibi, yine *"Din kültürü ve ahlak öğretimi"* ifadesinde, öğretim faaliyetinin konusunun "din" değil, *"Din kültürü ve ahlak öğretimi"* olduğu, zorunlu din kültürü ve ahlak bilgisi dersiyle genel kültür sahibi bir insanın dinler ve ahlak öğretileri hakkında bilmesi gereken bilgilerden

oluşması gerektiği yorumları yapılmaktadır.¹ Yine din eğitimi ve din öğretiminin ya da seçmeli² ve isteğe bağlı³ kavramlarının birbirleri yerine kullanılması konuyla ilgili araştırmaların, tartışmaların doğru bir biçimde yorumlanması ve karşılaştırılmasını, dolayısıyla toplumsal taleplerin anlaşılmasını zorlaştırmaktadır.

Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi bu ve benzeri tartışmalarla devam ederken, 2012 yılında TBMM’de kabul edilen, 6287 sayılı İlköğretim ve Eğitim Kanunu ile kamuoyunda 4+4+4 kesintili zorunlu eğitim olarak bilinen sistem uygulanmaya başlanmıştır. Bu kanunun 9. maddesi ile ortaokul ve liselerde Kur’an-ı Kerim ve Hz. Peygamber’in hayatı isteğe bağlı seçmeli ders olarak okutulmaya başlanmıştır.⁴ Bu derslerin okutulmaya başlanması din eğitimi alanında önemli kazanımlar olarak değerlendirilebilir. Zira din, yalnızca teorik bir kavram olmayıp uygulamaya da önem vermekte ve mensuplarından yalnızca inanmalarını değil, inandıkları gibi yaşamalarını da talep etmektedir. Örneğin bir Müslüman anne-babanın, çocuklarının Kur’an’dan bazı sureler ezberlemesini ve keza namaz kılmayı öğrenmelerini istemeleri mümkün olduğu gibi bir Hıristiyan anne-babanın da kendi dinleriyle ilgili benzer şeyleri istemesi mümkündür.

Anayasa da muhtemelen bu nedenle zorunlu din kültürü ve ahlak eğitimi dışında, ayrı bir din eğitim ve öğretimini muhtemelen bu nedenle öngörmüş ve buna bu nedenle izin verilmiştir. Bu eğitimi almak isteyen kişilerin veya bunlar küçükse bunların kanunî temsilcilerinin talepte bulunması gerekir. Bütün öğrenciler için bu tarz bir din eğitimi kural olarak zorunlu kılınıp, bu eğitimi almak istemeyenler dilekçeyle başvursun denebilir. Zira Anayasanın isteğe bağlı tuttuğu şey, bu eğitimin alınmaması değil, alınmasıdır. Dolayısıyla böyle bir eğitimin verilmemesi genel kural, istek üzerine verilmesi ise istisnadır.⁵

2. Dini Çoğulculuk: İnsani-Sosyal Bir Zorunluluk

Günümüzün çoğulcu toplumlarında farklılıkların, bireyleri ve toplumları ayırıştırmak yerine saygı, hoşgörü ve anlayış duygularıyla bir arada tutabilmesi en önemli hedeflerden biri haline gelmiştir. Bu hedef günümüz din eğitimi çalışmalarını da etkilemiş ve farklı din ve inançlara mensup bireylerin bir arada yaşadığı, dinler ve inançlar arası etkileşimin arttığı toplumlarda din eğitiminin nasıl yapılması gerektiği meselesi din eğitimi

¹ Kemal Gözler, “1982 Anayasasına Göre Din Eğitim ve Öğretimi”, Prof. Dr. Tuncer Karamustafaoğlu’na Armağan, Ankara, Adalet Yayınevi, 2010, ss.317-334 (www.anayasa.gen.tr/din-egitimi.htm e.t. 17/03/2016)

² Öğrencinin normal ders saatleri içinde aldığı, ancak seçenekler arasında tercih yapabildiği derslerdir. Öğrenci, seçeneklerden birini almak durumunda olduğu derstir.

³ Genellikle okul dışı saatlerde sağlanan, öğrencinin almak için ayrıca çaba göstermesi gereken derslerdir. Öğrenci, seçenekler arasında tercih yapmaz; yalnızca, bu dersi almak için okul yönetimine özel talepte bulunduğu derstir.

⁴ <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm> e.t. 20/03/2016

⁵ Gözler, a.g.m.

çalışmalarının önemli konularından biri haline gelmiştir.

Küreselleşme, kültürel çoğulculuğun artması gibi büyük çaplı toplumsal değişimler, her alanı olduğu gibi din eğitimi alanını da etkilemiştir. Bu yüzden din eğitimi bilimi, farklı kültürel, dini ve etnik kökene sahip bireylerin bir arada yaşadığı toplumlarda, din eğitiminin nasıl yapılması gerektiği sorununa çözüm aramaktadır. Çokkültürlülük, kültürlerarası eğitim, dinlerarası eğitim, dinî çoğulculuk, küreselleşen, çok kültürlü ve çok dinli bir dünyada dinin nasıl öğretilmesi gerektiği konusunda, akademik çevrelerde birçok model geliştirilmiştir.

Din öğretimi ile ilgili literatüre bakıldığı zaman, genelde yaygın olarak uygulanan mezhebe veya dine dayalı "confessional" ve mezhepler veya dinler üstü "non-confessional" olmak üzere iki yaklaşımın var olduğu görülmektedir. Bu yaklaşımların yanı sıra; doktriner din öğretimi, mezheplerüstü din öğretimi, mezheplerarası din öğretimi, sorgulayıcı din öğretimi, eleştirel din öğretimi, dinlerarası din öğretimi, fenomenolojik din öğretimi vb. gibi farklı temellere dayanılarak geliştirilen program anlayışları da vardır. Yine batıda din öğretimi alanında çalışmalar yapan bilim insanlarıncı "dini öğrenme", "din hakkında öğrenme" ve "dinden öğrenme" modelleri olmak üzere üç farklı model de geliştirilmiştir. Bütün bu modellerin geliştirilmesindeki amaçlar arasında, çok dinli ve çok kültürlü toplumların din eğitimi ve öğretimi konusundaki bilgi açığını ve ihtiyacını karşılamak yer almaktadır.

Dinler, tarihte ortaya çıkışından ya da vazedilişinden sonra geçen süreçte, çeşitli değişimler yaşamıştır. Bu değişimler, bazen o dinlere mensup kişilerin, dinin inanç ve ibadetlerine yönelik algılamalarında oluşan farklı yorumlamalara bağlı iç etkenlerle ilişkili iken, bazen de o dinin, diğer inanç sistemleriyle karşılaşması ve zamanla onlardan etkilenmesi şeklinde dış etkenlere bağlı olarak gerçekleşmektedir.⁶

Dinsel alanda oluşan çoğulluk, birtakım çeşitliliğin bulunması halini ifade etmek için kullanılırken, bu alandaki çoğulculuk ise belirli bir çeşit çoğulluğa yönelik genellikle olumlu bir değerlendirmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.⁷ Kısaca, dinsel alanda oluşan çoğulluk durumunun bir yönü, birden fazla dinin varlığından kaynaklanırken; bir başka yönü ise bir din içerisindeki farklı din anlayışlarından ileri gelmektedir. Din anlayışlarındaki bu farklılaşmaların nedenleri ise psikolojik, sosyopolitik, kültürel, dini ve felsefi pek çok sebebe dayandırılmaktadır.⁸ Hangi bağlamda olursa olsun, dini inanç ve değerlerin farklı anlaşılıp yorumlanması, mezhepleşme/farklılaşma hareketlerini beraberinde getirmiş ve dinde çoğulculuk

⁶ Şinasi Gündüz, "Giriş", Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, Ankara 2007, ss.18-30, s.24.

⁷ Geir Skeie, "The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education", British Journal of Religious Education, Cilt 25, Sayı 1, 2002, ss.47-59, s.48.

⁸ Sönmez Kutlu, Din Anlayışında Farklılaşmalar Türkiye'de Alevilik-Bektaşılık, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.

olarak adlandırılan çoğulluk durumunun ortaya çıkmasına neden olmuştur.

Dinlerin bu çoğulluk durumuna karşı geliştirdikleri tutumlar, öteki olanı yok saymaktan, eşit ölçüde değerli dinler olarak görmeye kadar büyük değişiklikler göstermektedir. Birbirlerine karşı gösterdikleri bu tutumları genel olarak hakikat ve kurtuluş fikri esas alınarak yapılan tasnifle dışlayıcılık, kapsayıcılık ve çoğulculuk olmak üzere üç ana kavram etrafında toplam mümkündür.⁹

Dinlerin birbirlerine bakışta en eski geçmişe sahip geleneksel bir yaklaşım olan dışlayıcılığa göre mutlak hakikate sadece bir din sahiptir ve kendisinin dışındaki dinler ise yanlıştır. Kapsayıcı yaklaşım ise diğer dinleri değersiz ve yanlış görmek yerine, onları kesin ve doğru olan dinin bazı yönlerini yansıtan veya ona doğru bir yönelim oluşturan yapılar olarak görmekte, asıl yolun tek bir dinden geçtiğini ileri sürmektedir. Diğer bir yaklaşım ise dinî çoğulculuktur ve dinî çoğulculuğa göre mutlak ve ilahî bir hakikat vardır ve dinler bu mutlak hakikate ulaşan ve onu eşit derecede temsil eden farklı yollardır.¹⁰

Farklı düzeyleri olmakla birlikte dinî çoğulculuk fikri temelde her dinin aynı değerde olduğunu ve Tanrı'ya ulaştıran farklı yollar olduğunu savunur. Dini çoğulculuk olgusu; gerek geleneksel anlayışlar karşısında kabul edilmesi zor önerilerde bulunması, gerekse de oldukça yeni bir tartışma süreci geçirmesinin etkisiyle ciddi eleştirilere maruz kalmaktadır¹¹. Yöneltilen bu eleştirilerle birlikte özellikle sosyolojik, felsefi ve mistik açıdan bakıldığında, dini çoğulculuk olgusu, üzerinde düşünölmeye değer gözükmemektedir.¹² Farklı din mensuplarının birbirlerine hoşgöröyle yaklaşmaları ve bir arada barış içerisinde yaşamaları konusunda önemli bir zemin oluşturacağı da açıktır.

Demokratik bir toplumun olmazsa olmaz koşullarından olan çoğulculuk ilkesi, din ve vicdan özgürlüğü ve laiklik ilkesine uygun din eğitiminin de vazgeçilmez niteliklerindedir. Bu noktada çoğulculuk ilkesi ya vatandaşlara sunulan eğitimin içeriğı itibariyle nesnel, çoğulcu ve rasyonel olması ya da herhangi bir ayırım yapılmaksızın her din ve inanç grubunun kendi inancına göre tasarlanmış bir din eğitimi alabilmelerine imkân sağlanması ile mümkündür.¹³

Din eğitim ve öğretiminin, hak ihlallerine neden olmayacak biçimde nesnel, demokratik ve çoğulcu bir yapıya kavuşturulmasında, din ve vicdan

⁹ İbrahim Aşlamacı, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi*, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, *Çoğulculuk ve Din Eğitimi Yüksek Lisans Tezi*, 2008, s.43.

¹⁰ Cafer Sadık Yaran, "Dinsel Kapsayıcılık", ed. C.S. Yaran, *İslam ve Öteki*, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 67-82, s.67.

¹¹ Recep Kılıç, "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?" *Dini Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 19, 2004, s.13-17.

¹² Mahmut Aydın, "Dinsel Çoğulculuk Modelinin Öteki İle Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı", *Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005a, ss. 301-320.

¹³ Yüksel Günarslan, "Din ve Vicdan Özgürlüğü ile Laiklik Bağlamında Din Eğitimi ve Öğretimi", *Türkiye Adalet Akademisi Dergisi*, Yıl:5, Sayı:19, 2014, ss.1143-1175, s.1171.

özgürlüğü ile laiklik kavramlarından ne anlaşılması ve bu kavramlar arasındaki ilişkinin nasıl kurulması gerektiği hususunda sorunlar yaşanmıştır. Oysa laikleşmiş modern toplumun başlıca iki özelliği, çoğulculuk ve bireyciliktir. Çoğulculuk, toplumdaki hiçbir grubun, çoğunlukta olsa bile, görüşlerini bir başka gruba dayatamayacağı anlamına gelir. Çoğulcu toplumlarda her bir grup öteki grupların dinsel yaklaşımlarına engel olmayacak biçimde dinsel ibadetini yerine getirme özgürlüğüne sahiptir. Bireycilik ise her bir kişinin yaşam biçimi ile ilgili kendi seçimini kendisinin yapma hakkı ve zorunluluğudur. Bu kişisel kararlar temel ve vazgeçilemez insan özgürlükleri olarak kabul edilir ve sıklıkla “insan hakları” deyimini ile özetlenirler.¹⁴

Toplumsal yapıda yer alan etnik, dinsel ya da kültürel farklılıklara karşı tutarlı ve savunulabilir bir toplum tasarımı geliştirmeye çalışan farklı çoğulculuk biçimleri bulunmaktadır. Liberal teorinin bireysel hakları öne alan yaklaşımı ile cemaatin ve grupların haklarını temel alan toplulukçu /cemaatçi çoğulculuk biçimleri bunların başında gelirse de, konu yine de birbirinden farklı birçok alt dallara da ayrılmaktadır.¹⁵ Kısaca söylenecek olursa, liberal farklılık bireysel özgürlüğü temsil ederken cemaatçi farklılık, grubun çıkarı için bireysel özgürlüğün kısıtlanmasını temsil etmektedir.¹⁶

Çoğulculuğa ilişkin iki farklı yaklaşımdan temelde bireye veya gruba yapılan vurguyla birbirinden ayrılan liberal ve cemaatçi çoğulculuk biçimleri ele alındığında, bu yaklaşımların Türkiye’deki din eğitimi yansımaları da farklı olmaktadır. Bu aynı zamanda grubun yararı gözetilerek çoğulcu tavır geliştirmekle, bireyin yararı gözetilerek çoğulcu tavır geliştirme arasındaki farklılığa işaret etmektedir. Bunlardan hangisinin temele alınacağına karar verilmesi, geliştirilebilecek din eğitimi politikalarından, pedagoji anlayışlarına kadar birçok konuyu etkiyeceği muhakkaktır.¹⁷

Cemaatçi çoğulcu yaklaşım, Türkiye’deki din eğitimi açısından ele alındığında, farklı olan her dini grubun siyasal düzeyde tanınması ve sahip oldukları değerlerin sonsuza kadar var olabilmesi için gerekli tedbirlerin alınması anlamına gelecektir. Din eğitimi açısından farklı gruplar göz önüne alındığında hali hazırda sadece Hıristiyan ve Musevi gruplara bu şekilde yaklaşıldığı görülmektedir. Her iki grup devletçe tanınmakta ve kendi dini değerlerini geleceğe taşımada daha fazla imkân taşıyacak olan din eğitimlerini sunma hakları verilmektedir. Ancak bunun dışındaki İslam’ın farklı yorumlanması sonucu ortaya çıkan mezhep, tarikat veya cemaatlerin devlet tarafından tanınması ya da kendi öğretilerine göre din eğitimi verme imkânları şu an için bulunmamaktadır. Bu şekildeki bir çoğulculuğun özel-

¹⁴ Günarlan, a.g.m.,s. 1153.

¹⁵ Will Kymlicka, Çok Kültürlü Yurttaşlık- Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998; Mustafa Erdoğan, Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitapevi, Ankara 1998, s. 195; Mevlüt Uyanık, Bir Değer Olarak Çoğulculuk”, Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, 26-28-Kasım 2004, DEM Yayınları, İstanbul 2007, ss.433-444.

¹⁶ Aşlamacı, a.g.t., s.29.

¹⁷ Aşlamacı, a.g.t., s.87.

likle Türkiye'ye özgü din-devlet ilişkileri açısından değerlendirildiğinde, doğurgularının mevcut yapıya uyarlanabilmesinin pek mümkün gözükmediğini söylememiz mümkündür.¹⁸

Grupların tanınmasını talep etmediği, çoğulluğu birey açısından ele aldığı ve devletin tarafsızlığını vurgulaması bakımından liberal çoğulculuğun Türkiye için önemli bir seçenek olabileceği görülmektedir. Devletin tarafsızlığı vurgusu herhangi bir din eğitimi politikası veya faaliyetinde, toplumdaki tüm din anlayışlarına eşit davranılmasını ve herhangi birini öncelememesini gerektirecektir. Ancak burada da belirlenecek din eğitimi politikalarında sosyal kurumların rolünün sınırlandırılması ve sivil kuruluşlara yer açılması gibi öngörüler bakımından özellikle yine Türkiye'deki din devlet ilişkileri bağlamında önemli değişiklikleri gerektireceği için güçlükler barındırmaktadır.¹⁹

3. Çoğulcu Söylemlerde Vurgulanması Gereken: Birlikte mi? Beraber mi?

Birlikte mi?

"Birlik"; sözlükte ittihat, birleşme, vahdet, bir olma, müttehit, ittihat eden, birlik olma, birleşme, tevhit, birleştirme, bir kılma, üniter, birici, tekil, bir ve tek olma, toplanmış anlamlarına gelmektedir.²⁰ Her ne kadar çoğulculuk ifade eden söylemler içerisinde sıklıkla kullanılıyor olsa da birlik kavramı, içerdiği anlam yükü itibarıyla çeşitliliğin reddini, tektipleştirici bir anlayışı önceler. Bu haliyle birlik olma anlayışı, bugün için aynı zamanda farklılıkların yok sayılması anlamına da gelmektedir. Bu yok sayılma, beraberinde farklı kişilerin, farklı ihtiyaçları olabileceğini ve bu anlamda onlara farklı yaklaşılması gerekliliğini de görmezden gelmektedir. Birlik anlayışı bir adım ötede farklı niteliklere sahip kişileri veya grupları, toplumun baskın gruplarının özellikleri gözetilerek koyulmuş kurallara ve oluşturulmuş yapılara uymaya zorlamaktır.

Aklın yolu her zaman birden fazladır ve ikircikli düşünce bu yüzden kaçınılmazdır.²¹ O halde "birlik" iddiası, kişinin ya da herhangi bir düşünce veya inancın her şeyin merkezine kendini, kendi fikrini, düşüncesini koymasını ifade etmekte olup bu haliyle benmerkezlidir. 'Birlik' in dışında olan 'öteki' ise farklı olduğu için ona uygun değildir. Diğer bir ifadeyle 'Birlik' bir anlamda 'öteki'nin düşmanıdır. Farklılığı dışlayan, en azından farklılığı sadece bir potada eritilmesi gereken olarak gören ve böylece toplumsal

¹⁸ Aşlamacı, a.g.t., s.87.

¹⁹ Aşlamacı, a.g.t., s.88.

²⁰ <http://www.etimolojiturkce.com/arama/birlikte> e.t. 12/04/2016; Tuncer Gülensoy, Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, TDK Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2011, s. 149.

²¹ Bülent Somay, "Ayrıarak Birleştirmek Mümkün müdür?", Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar, Der. Kenan. Çayır-Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, ss.97-104, s. 104

yapıyı tektipleştiren 'birlik' anlayışı, türdeş bir din anlayışını/tasavvurunu öngörmektedir. Bu anlayış, din, mezhep, kültür temelinde kendisini tanımlayan farklı kimlikleri buharlaştırıcı ve asimile edici bir politikanın dayanaklarından. Hâlbuki dünya coğrafyasının hemen hemen hiçbir bölgesinde yalıtılmış dini ve kültürel kimliğin varlığından söz etmemiz mümkün değildir. Kaldı ki benzeştirme temelli politikalar, ötekileştirmeyi artırır.

En ilkel topluluklardan günümüze kadar uzanan tüm insanlık tarihi, diğer canlılardan farklı olarak insanın, 'üniform' yani tek tip bir yapıda olmadığını göstermektedir. Bu 'üniform' olmayışın, yaş, cinsiyet, vücut yapısı, zekâ düzeyi vb. 'tabii' özelliklerinin yanı sıra; servet, eğitim, itibar, nesep vb. 'sosyal' nitelikleri de vardır".²² Bu bağlamda görüş ayrılığı insanlar içindir. Belki de "insan ihtilaf eden bir varlıktır" dense pek de anlamsız olmaz. Ortada iki insan varsa, bunlar aynı ailenin, aynı dinin mensupları olsalar, aynı kültürün içinde olsalar bile, aralarında görüş ayrılığı olabilir.

Bütün bu hususları dini anlayış farklılıkları alanına çekersek; 'birlik', sadece tek bir dinin mutlak hakikate sahip olduğunu, bununla uyuşmayan diğerlerinin ise yanlış olduğunu savunan ve mutlak hakikati içerisinde barındıran dinin mensuplarının nihai kurtuluşlarını sağlayacağını ileri süren paradigma olarak tanımlanabilir.²³ 'Birlik paradigmasına göre kurtuluş, insanın kemale ermesi ya da dinin nihai amacı olarak kabul edilen şey sadece hususî bir dinde bulunur ve onun aracılığıyla elde edilir. Diğer din mensupları dinlerinde samimi ve ahlâken dürüst olsalar da kendi dinleri aracılığıyla kurtuluşa eremezler. Tanrı tarafından kabul edilmek ve kurtulmak için biricik yoldan haberdar olmaları, onu kabul etmeleri ve gereklerini yerine getirmeleri zorunludur. Bu din tarafından tayin edilen yegâne kurtuluş planı hem ontolojik hem de epistemolojik olarak zorunludur.²⁴ O halde böyle bir düşünceden hareket eden herhangi bir din eğitimi politikasının çoğulcu yaklaşımla ne derece uzlaşabileceği sorusuna vereceği cevapların boşlukta kalması oldukça muhtemeldir. Zira bu temelde yükselen bir din eğitiminin temel hedefi, uzlaşmaz bir tutumla diğer dinlerin taraftarlarıyla karşı karşıya gelip onları sahip oldukları dinsel geleneklerinden vazgeçirerek kendi din geleneğine döndürmektir.²⁵ Yani kendi dışındaki diğer bütün dinsel geleneklerin yerini almaktır.

Dinî çeşitlilik kavramı ile sadece farklı dinler ya da inançların nitelendiği düşünülmemelidir. Bazı dinlerin yapısı göz önünde tutulduğunda

²² Zeki Arslantürk-M. Tayfun Amman, *Sosyoloji*, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009, s.357.

²³ Adnan Aslan, "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", *İslami Araştırmalar Dergisi*, Sayı:2, 1998, ss.143-163, s. 146-147.

²⁴ Michael Peterson, *Akl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş*, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006, s.383.

²⁵ Mahmut Aydın, "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", *Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları*, Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005b, ss. 15-50, s.26; M. Kazım Arıcan, *Felsefi ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XV, Sayı: 1, 2011, s.80.

mezhepler üzerinden farklılaşarak âdete din içinde, din haline geldiği görülmektedir. Bu açıdan dinlerin geleneklerini, kültürünü, dilini ve bünyesindeki akımları da çeşitlilik olarak barındırdığı söylenebilir.²⁶ Çoğulcu yaklaşımla bir dinin içindeki tüm farklılıkları, vardırırlar diye din kabul etmek elbette teolojik açıdan bazı sıkıntıları beraberinde getirecektir ve bu sıkıntılar önemli hukuki sonuçlara sebep olacaklardır.²⁷ Ancak bu, 'birlik' temelli düşünce ve politikaların dini açıdan meşru olmasalar da bu farklılıkları nasıl gördüklerini izah etmeleri gereğini de ortadan kaldırmaz.

Beraber mi?

Farsça "bar ā bar" olarak ifade edilen kavram; bir sıfat olup, zarf olarak kullanımı Türkçede sonradan türemiştir ve yüz yüze, karşı karşıya, başa baş gelmek, benzer, denk, birlikte bulunan, bir arada, müsavi, bir hizada ve farksız olmak, anlamlarına gelmektedir.²⁸

Sosyolojik anlamda beraberlik kavramı ile genellikle, bir toplumu oluşturan unsurlar arasındaki uyum veya ahenkli işleyiş anlatılmaya çalışılmaktadır. Başka bir deyişle 'beraber' kavramı, toplumu meydana getiren bireyler, gruplar, kurumlar ve kuruluşlar arasındaki ahenkli bütünlük, işlevsel ya da uyumlu işleyiş olgusunun karşılığı olarak kullanılmaktadır. Farklılık içerisinde birlikte yaşama isteği ve diyalog ortamını bozmadan, aynı zamanda her bir grubun kendini karşı tarafa tanıtmaya imkânı bulması mümkün olacak ve gruplar içinde insanların birbirlerine yardım etmeleri de mümkün hale gelebilecektir. Bu da mecburen başkasının varoluşunu, kendi varoluşu kadar anlamlı bulmak demektir.

Her farklılık, kendi içinde diğerleriyle eşit ölçüde değerlidir. Bu nedenle herkes birbirini, hiçbir sınır koymaksızın karşılıklı kabul edip tanımalıdır. Bu bağlamda 'beraber' kavramı, heterojenliği temel bir sosyal durum olarak kabul edip, onu totaliter bir birlik fikrine zorlamayı istemeyerek, özneler arası bir çoğulcu tavır ortaya koymaya çalışılmaktadır. Habermas'ın çoğulculuk yaklaşımı gibi 'beraber' kavramı, farklı öznelerin herhangi bir konu hakkında birbirleriyle işbirliği yaparak beraber yürütülen yorumlama süreci yoluyla ortak bir uzlaşmaya varmalarını öngörmektedir.²⁹

Farklı kültürlerle, yaşam biçimlerine ait bireylerin gün geçtikçe daha fazla iç içe yaşamaya başlaması ekonomik, sosyal, kültürel ve siyasi deği-

²⁶ Fairness in Courts and Tribunals, A Summary of the Equal Treatment Bench Book, Judicial Studies Board, London, 2004, s. 21'den Akt. İsmail Erşahin, İngiltere'de Kamu Okullarındaki Din Öğretimi Programlarında Dini Çoğulculuk ve İslam Din Öğretimi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, Ankara 2014, s.19.

²⁷ Cemal Tosun, "Çok Dinli Hayatın Geleceği-Eğilimler ve İmkânlar", Türkiye ve Avrupa'da çok Dinli Yaşam- Geçmişte ve Günümüzde, Ankara 24-25 Kasım 2005, Konrad Adenauer Stiftung Yayını, Ankara 2006, s.151-163.

²⁸ <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/beraber> e.t. 12/04/2016; Mehmet Kanar, Kanar Türkçe-Farsça Sözlük, Bayrak Grafik Yayıncılık, İstanbul 2007, s. 154; Hasan Enverî, Ferheng-i Bozorg-i Sohen, Tahran 1383, s. 1369.

²⁹ Aşlamacı, a.g.t., s.92.

şimleri/dönüşümleri de beraberinde getirmektedir. Peki, farklı inanç, kültür ve alışkanlık taşıyan insanlar bir arada nasıl yaşayacak? Bu yönde birçok araştırmacı, hem eşit hem de özgür olmak kaydıyla farklılıklarımızla nasıl bir arada yaşayabiliriz/yaşatabiliriz? sorusunun cevabını aramaktadırlar. Bu soruya verilen cevapların bir kısmında “birlik” ya da “beraberlik” kavramlarının kullanıldığı hatta özellikle Türkiye’de hem genelde hem de özellikle din ve din eğitimi ile ilgili söylemlerde kimi zaman birlik kavramının daha yaygın ve yoğun kullanıldığı görülmektedir. Ne var ki birlik ve beraberlik kavramlarının söz konusu anlamları çerçevesinde bakıldığında üzerinde düşünülmesi gereken temel sorulardan biri, hangi kavramın çoğulculuktan bahseden anlayışa ve politikalara daha uygun olduğudur.

Bilindiği üzere çoğulluk, bir takım çeşitliliğin bulunması halini ifade etmek için kullanılırken; çoğulculuk ise belirli bir çeşit çoğulluğa yönelik genellikle olumlu bir değerlendirmeyi ifade etmek için kullanılmaktadır.³⁰ Diğer bir ifade ile birbirinden ayırt edilir şekilde farklı değerlerin, kuralların, dünya görüşü ve inançların çokluğu olarak da anlaşılan çoğulluğun politik bir amaç haline dönüşmesi çoğulculuğu gündeme getirmektedir. Böylece çoğulculuk, bir toplumdaki çoğulluk durumunun meşru tarzı olarak farklı düşünce sistemlerinin, dünya görüşlerinin, inanç ve geleneklerin biri diğeri üzerinde hegemonya kurmaksızın beraberce bulunabilecekleri bir duruma işaret etmektedir. O halde eğer herhangi bir durumda çoğulculuktan, farklılıkların bir arada dikkate alınması gerektiği vurgulanıyorsa bu durumda beraberlik kavramının öncelenmesi gerektiği aşikârdır.

Özellikle din eğitimi söz konusu edildiğinde, İslam’ın bir tevhit dini olduğu, dolayısıyla birlik kavramının anlam yükünü öncelendiği söylenebilir. Bu gerçek tevhidi esas alan bir dinin, eğitiminin ne derece çoğulculukla bağdaşır olduğuyla ilgili tartışmaları oldukça kışkırtıcıdır. Bu, ayrıca üzerinde düşünülmesi gereken bir durum olup, bununla ilgili tartışmaları bir kenara bırakarak şunu söyleyebiliriz: En azından çoğulcu din eğitiminden bahsedildiği durumlarda ve bir değer olarak farklılıklara saygının öncelendiği söylemlerde, ‘birlik’ kavramı yerine ‘beraber’ kavramının kullanılmasının daha uygun olduğunu iddia edebiliriz. Kaldı ki bu iddiaya ille de teolojik bir temel bulmak gerekirse, hepimizin bildiği gibi Kur’an-ı Kerim farklılıkların doğallığını kabul eder ve hatta dillerin ve renklerin farklı olmasının Allah’ın varlığının delillerinden olduğunu ifade eder: “*Göklerin ve yerin yaratılması, dillerinizin ve renklerinizin farklı olması da O’nun (varlığının ve kudretinin) delillerindendir. Şüphesiz bunda bilenler için elbette ibretler vardır.*”³¹ Yine Kur’an-ı Kerim’de “(Ey Muhammed!) Sana da o Kitab’ı (Kur’an’ı) hak, önündeki kitapları doğrulayıcı, onları gözetici olarak indirdik. Artık, Allah’ın indirdiği ile aralarında hükmet ve sana gelen haktan ayrılıp da onların arzularına uyma. Sizden her biriniz için bir şeriat ve bir yol koyduk. Eğer Allah dileseydi, elbette sizi tek bir ümmet yapardı. Fakat verdiği şeylerde

³⁰ Geir, a.g.m., s.48.

³¹ Rum, 30/22.

sizi imtihan etmek için ümmetlere ayırdı. Öyle ise iyiliklerde yarışın. Hepinizin dönüşü Allah'adır. O zaman anlaşmazlığa düşmüş olduğunuz şeyleri size bildirecektir.”³² Ayrıca Kur'an-ı Kerim'de “Rabbin dileseydi, insanları (aynı inanca bağlı) tek bir ümmet yapardı...”³³ buyurularak insanların farklılıklarının ilahi hikmetin ve imtihanın bir parçası olduğu vurgulanmaktadır. “Eğer Rabbin dileseydi, yeryüzünde bulunanların hepsi elbette topyekûn iman ederlerdi. Böyle iken sen mi mü'min olsunlar diye, insanları zorlayacaksın?”³⁴ demektedir.

İnsanların farklılıkları hakkında Kur'an'ın çizdiği bu çerçeveden sonra ifade edilmelidir ki, insanların beraber yaşama ihtiyacı yaratılıştan gelen bir özelliktir. Fertlerin huzur ve güven ortamında bir arada yaşayabilmesinin ön şartı da bireyler arasındaki sevgi, saygı, hoşgörü, yardımlaşma, dayanışma ve kardeşlik bilincinin oluşmasıdır. Önyargılı değil önsaygılı olmaktan geçmektedir.

Yine de İslam söz konusu olduğunda teolojik temeller içerisinde beraberliğin birlikten önce geldiğine ilişkin değerlendirmelerin oldukça kaygan bir zeminde yükseldiği de unutulmamalıdır.

Sonuç

Uluslararası sözleşmeler ve belgeler, ebeveynlerin çocuklarının alacağı eğitim türünü seçme hakkını güvence altına almakta ve eğitim sisteminin çocuğun ebeveynlerinin dini ve felsefi kanaatlerine, kültürel kimliğine ve değerlerine saygı göstermesini gerektirmektedir. İster Müslüman olsun ister olmasın, herhangi bir dine mensup olsun veya olmasın, yani hiçbir Ateist, Yahudi ya da Hıristiyan, Müslüman gibi yaşamaya zorlanamaz. Müslümanların söz sahibi olduğu toplumlarda Müslüman olmayanların örgütlenme, kendi inanç ve kültürlerini yaşamaya hakkı olduğu kadar, Müslüman olmayanların söz sahibi olduğu coğrafyalarda da Müslümanların, örgütlenme, kendi inanç ve kültürlerini yaşama hakkı olmalıdır.

Farklı din ve inançların ve farklı din anlayışlarının var olduğu çoğulcu toplumlarda barış içinde bir arada yaşama giderek zorlaşmaktadır. Bu durumda din ve inançların, din anlayışlarının bir ayrışma, çatışma ya da ötekileştirme unsuruna dönüşmemesi için devletler özel önlemler almalı ve dinin empati vurgusuna sistematik din eğitimi süreçleriyle yapısal kazanımlıdır.

Demokratik bir toplumun olmazsa olmaz koşullarından çoğulculuk ilkesi, din ve vicdan özgürlüğü ve laiklik ilkesine uygun din eğitiminin de vazgeçilmez niteliklerinden biridir. Bu noktada çoğulculuk ilkesi ya vatandaşlara sunulan eğitimin içeriği itibarıyla nesnel, çoğulcu ve rasyonel olması ya da herhangi bir ayırım yapılmaksızın her din ve inanç grubunun kendi

³² Mâide, 5/48.

³³ Hüd, 11/ 118.

³⁴ Yûnus, 10/ 99.

inancına göre tasarlanmış bir din eğitimi alabilmelerine imkân sağlanması ile gerçekleşecektir. Ne var ki buna yönelik politika ve uygulamaların azından söylemlerin öncelikle kavramsal düzeyde bir öz eleştiri yapmaları gereklidir. Bu bildiri böyle bir gerekliliği birlik ve beraberlik kavramları temelinde dikkatler sunma amacındaydı. Bu amaç doğrultusunda geldiğimiz noktada, özellikle çoğulculuktan bahseden içeriklerde çoğulculukla birlik kavramının aynı anda kullanımının kavramların anlam yükleri ve öncelikleri açısından uygun olup olmadığı üzerinde düşünülmelidir.

Kaynakça

- Arıcan, M. K. Felsefî ve Teolojik Bir Problem Olarak Dinî Çeşitlilik, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XV, Sayı: 1, 2011.
- Arslantürk, Z.-M. T. Amman, Sosyoloji, Çamlıca Yayınları, İstanbul 2009.
- Aslan, A. "Batı Perspektifinde Dini Çoğulculuk Meselesi", İslami Araştırmalar Dergisi, Sayı:2, 1998, ss.143-163.
- Aşlamacı, İ. Çoğulculuk ve Din Eğitimi, Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Çoğulculuk ve Din Eğitimi Yüksek Lisans Tezi, 2008.
- Aydın, M. "Dinsel Çoğulculuk Modelinin Öteki İle Barış İçinde Birlikte Yaşamaya Katkısı", Hristiyan, Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005a, ss. 301-320.
- Aydın, M. "Paradigmanın Yeni Adı: Dinsel Çoğulculuk", Hristiyan Yahudi ve Müslüman Perspektifinden Dinsel Çoğulculuk ve Mutlaklık İddiaları, Der. Mahmut Aydın, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2005b, ss. 15-50.
- Enverî, H. Ferheng-i Bozorg-i Sohen, Tahran 1383.
- Erdoğan, M. Liberal Toplum Liberal Siyaset, Siyasal Kitapevi, Ankara 1998.
- Erşahin, İ. İngiltere'de Kamu Okullarındaki Din Öğretimi Programlarında Dini Çoğulculuk ve İslam Din Öğretimi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler, Doktora Tezi, Ankara 2014.
- Fairness in Courts and Tribunals, A Summary of the Equal Treatment Bench Book, Judicial Studies Board, London, 2004.
- Gözler, K. "1982 Anayasasına Göre Din Eğitim ve Öğretimi", Prof. Dr. Tuncer Karamustafaoğlu'na Armağan, Ankara, Adalet Yayınevi, 2010, ss.317-334 (www.anayasa.gen.tr/din-egitimi.htm e.t. 17/03/2016)
- Gülensoy, T. Türkiye Türkçesindeki Türkçe Sözcüklerin Köken Bilgisi Sözlüğü, TDK Yayınları, 2. Baskı, Ankara 2011.
- Günarşlan, Y. "Din ve Vicdan Özgürlüğü ile Laiklik Bağlamında Din Eğitimi ve Öğretimi", Türkiye Adalet Akademisi Dergisi, Yıl:5, Sayı:19, 2014, ss.1143-1175.
- Gündüz, Ş. "Giriş", Yaşayan Dünya Dinleri, ed. Şinasi Gündüz, DİB Yayınları, Ankara 2007, ss.18-30.
- <http://www.etimolojiturkce.com/arama/birlikte> e.t. 12/04/2016.

-
- <http://www.etimolojiturkce.com/kelime/beraber> e.t. 12/04/2016.
- <http://www.resmigazete.gov.tr/eskiler/2012/04/20120411-8.htm> e.t. 20/03/2016
- Kanar, M. Kanar Türkçe-Farsça Sözlük, Bayrak Grafik Yayıncılık, İstanbul 2007.
- Kılıç, R. "Dini Çoğulculuk mu, Dinde Çoğulculuk mu?" Dini Araştırmalar Dergisi, Cilt: 7, Sayı: 19, 2004.
- Kutlu, S. Din Anlayışında Farklılaşmalar Türkiye'de Alevîlik-Bektaşîlik, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara 2003.
- Kymlicka, W. Çok Kültürlü Yurttaşlık- Azınlık Haklarının Liberal Teorisi, Çev. Abdullah Yılmaz, Ayrıntı Yayınları, İstanbul 1998.
- Peterson, M. Akıl ve İnanç-Din Felsefesine Giriş, Çev. Rahim Acar, Küre Yayınları, İstanbul 2006.
- Skeie, G. "The Concept of Plurality and its Meaning for Religious Education", British Journal of Religious Education, Cilt 25, Sayı 1, 2002, ss.47-59.
- Somay, B. "Ayrarak Birleştirmek Mümkün müdür?", Ayrımcılık Çok Boyutlu Yaklaşımlar, Der. Kenan. Çayır-Müge Ayan Ceyhan, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul 2012, ss.97-104.
- Tosun, C. "Çok Dinli Hayatın Geleceği-Eğilimler ve İmkânlar", Türkiye ve Avrupa'da çok Dinli Yaşam- Geçmişte ve Günümüzde, Ankara 24-25 Kasım 2005, Konrad Adenauer Stiftung Yayını, Ankara 2006.
- Uyanık, M. Bir Değer Olarak Çoğulculuk", Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu, 26-28-Kasım 2004, DEM Yayınları, İstanbul 2007, ss.433-444.
- Yaran, C. S. "Dinsel Kapsayıcılık", ed. C.S. Yaran, İslam ve Öteki, Kaknüs Yayınları, İstanbul 2001, ss. 67-82.

OSMANLI DÖNEMİ KIRAAT EĞİTİMİ -XVIII. YY. ÂLİMLERİNDEN

YUSUF EFENDİZÂDE ÖRNEĞİ-

YRD. DOÇ. DR ALİ ÖGE

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

alican_042@hotmail.com

Recitation Training in the Ottoman Period - The Example of Yusuf Efendizade One of the Scholars from 18th century

ABSTRACT

It was sentimentalized about Quran for its recitation, teaching and understanding etc. Many scholars of the Quran have served in the process. There are scholars who work with the scientists in the Koran, especially the Ottoman. Among these, knowledge in recitation of the Quran, Yusuf Efendizade is one of the names especially memorable.

Yusuf Efendizade, the owner of many works in the field of Islamic Sciences, by benefiting from the works mentioned in the Science of Quran accepted as the basic sources, explained "kıraat (recitation) vucuh" for the other scholars who were in difficulty recitation Quran with "vucuh". This profession, which is the name of his work written in the Quran has been called the Science of "Allied Profession". Yusuf Efendizade gave "azimet" (the original provision) priority but he didn't choose "ruhsat" (transitional provision) profession. Saying that "Azimet is better than ruhsat.", Yusuf Efendizade has addressed the topics examined in detail, chose to comment all the rumors about that topic. From this point of passing some manners in his works, as well as in Istanbul tarîk (recitation style) and recitation with "azimet" In the recitation of education and training indicates that he has a method of its own.

Key words: Recitation education, vucuh, azimet(the original provision), ruhsat (transitional provision)

Giriş

Kur'an ve onunla ilgili tecvit, kıraat, talim ve makam gibi derslerin öğretilmesi önceden beri Kur'an öğretimiyle birlikte düşünülmüştür. Öncelikli olan Kur'an'ın doğru okunması iken bu kutsal metnin aynı zamanda güzel okunmasının gerekliliği diğer donanımları gerekli kılmıştır. Bu özelliklerin okuyucuya kazandırılması da bir metot ve süreç gerektirmektedir. Musikî ilmini ayrı tutar ise temelde aynı mekânlarda ve aynı hocalar tarafından verilen bu Kur'an okuma bilgi ve becerilerinin üzerinde durulması gerekmektedir.

İlk andan itibaren Kur'an-ı Kerim'in üzerinde son derece hassas davranılmış ve onun okunması, okutulması anlaşılması vb. hususlarda

gayret gösterilmiştir. Bu gayretler ve çalışmalarda pek çok hoca, hayır sahibi ve âlim Kur'an'a hizmet etmişlerdir. Özellikle Osmanlı âlimleri içinde de Kur'an-ı Kerim ile ilgili çalışmaları olan ilim azımsanamayacak kadar çoktur. Kıraat ilmiyle ilgili olarak üzerinde durulması gereken şahıslardan biri de Yusuf Efendizâde'dir.

Vahyin başlangıcından itibaren çok titiz ve gayretli tavırlarıyla Kur'an-ı Kerim'in başta doğru olarak okunması, daha sonra da anlaşılması ve yaşanması için Peygamberimizin gösterdiği gayret, nesilden nesile devam ede gelmiştir. Bu gayretler vahyin muhafazası ve kaybolmamasına yönelik olduğu kadar doğru okunması, doğru anlaşılması ve yaşanması için de olmuştur. Her devirde bu gayretleri gösteren âlimlerimiz bulunmuşlardır.¹

Kur'an öğretiminin Müslümanların yerine getirmeleri gerekli bir farz² olduğunun bilinciyle bu kitabın korunmasında³ en önemli amilin doğru okunması olduğu gerçeğini Müslümanlar hep hatırdan tutmuşlardır. Her dönemde Kur'an eğitimi devam etmiştir.

Kur'an-ı Kerim'in nazil olmasıyla başlayan Kur'an eğitimi öncelikle Peygamber'in kendisine vahyedilen âyetleri kendinin tekrar ederek ezberlemeye çalışması ve bu hususta çokca gayret göstermesi olarak belirir. Bu merhaleyi takip eden ikinci husus ise vahyolunan âyet veya sûrenin vahiy katiplerine yazdırılması ve kayda geçirilmesidir. Bu kayda geçme işleminin hemen sonra Müslümanlara gelen âyetlerin tebliğ edilmesi gerçekleşirdi. Kur'an'ı duyan Müslümanlar daha sonra kendilerine tebliğ edilen vahiy bölümlerini ezberlemeye çalışırlardı. Böylece Kur'an öğretiminin ilk merhaleleri gerçekleşirdi.⁴

Kur'an öğretilen mekânlarla ilgili olarak Mekke döneminde Erkam b. Ebi'l- Erkam'ın evinde ilk olarak Peygamber'imiz öğretime başlamıştır.⁵ Yine Mekke döneminde hicretten iki yıl kadar önce Mus'ab b. Umeyr'i Kur'an öğretmesi için Medine'ye göndermiştir. Bu olay birinci Akabe Biati sonrasında gerçekleşmiştir. Kur'an öğretimi için yine bir ev tahsis edilmişti. Es'ad b. Zürâre'nin evi de Medine'de ilk Kur'an öğretilen yer olmuştu. Ayrıca Mus'ab'ın ev ev dolaştığı da rivâyetlerde geçmektedir.⁶ Kur'an öğretiminin ilk gerçekleştirildiği mekânların evler olduğu söylenebilir.

¹ Öge Ali, *18. Yüzyıl Osmanlı Âlimlerinden Yusuf Efendizâde'nin Kıraat İlmindeki Yeri*, Hüner Yay., Konya 2015, s. 13.

² Zerkeşi, Bedruddîn, Muhammed b. Abdillâh, *el- Burhan fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 1430/2009, I/310.

³ Korumanın nasıl olduğuyla ilgili olarak: Hıfz/ezberleme, kitâbet, heryıl ramazan ayında Hz. Peygamber'in uyguladığı "arza" ve okunmasıyla ibadet olduğu için kıraat ve tilâvet maddelerini sayabiliriz. Bkz. Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, İFAV, Üçüncü Baskı, İstanbul, 2010, s.74 vd.

⁴ Bu hususlarla ilgili olarak bkz. Zerkeşi, *age.*, I/165-166; Suyûtî, Celâleddin, *el-Itkân fî Ulûmi'l-Kur'an*, Beyrut, 2007, 160-161; el- Atrâş, Mahmud Said, *Tarihu'l-Kıraât ve'l-Kurrâ*, Dâru'l-İman, Birinci Baskı, 2011, s. 14-15.

⁵ Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Öğretim Tarihi ve Öğretim Kurumları*, *Uludağ Üniv. İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sy. 1, c. 1, yıl 198, s. 97.

⁶ Çetin, Abdurrahman, *Kur'an Okuma Esasları*, Emin Yayınları, Bursa, 2010, s. 38.

Hicretten sonra özellikle suffa ashabı için mescid son derece hayati öneme sahipti ve Kur'an öğretimi kesintisiz burada yapılıyordu. Müslümanlar çoğalınca Medine'nin değişik mahallelerinde okul türü yerler açılmaya başlandı. Hicrî ikinci yılda açılan Kur'an mektebi Mahreme İbni Nevfel'in eviydi.⁷ Muaz b. Cebel, Abdullah b. Mes'ud, Abdullah b. Abbas, Ebu Musa el-Eş'arî, Ebu'd-Derdâ değişik şehirlerde Kur'an öğretme işiyle meşgul olmuşlardır.⁸ İlerleyen dönemlerde fethedilen yerlere hafız olan öğreticiler gönderilir ve Kur'an öğretim işi devam ettirilirdi.⁹

Kıraat ilmi vahyin başlangıcıyla eş zamanlıdır denilebilir. Ancak kıraat ilminin gelişim göstermesi Kur'an tarihiyle de ilgilidir. Öncelikle Kur'an'ın mushaflaşması ve belli başlı merkezlere gönderilmesiyle Hz. Ebû Bekir ve Hz. Osman zamanlarında Kur'an'a hizmet edilmiş, tedvîn dönemlerinde kıraat alimlerinin bu ilme yoğunlaşmasıyla eserler ve edebiyat/literatür gelişmiş, İbnü'l-Cezerî sonrası kurumsallaşmıştır.¹⁰

Hicrî sekizinci asrın sonlarına doğru İbnü'l-Cezerî'nin Anadolu'da kıraat ilminin gelişmesine şüphesiz büyük katkıları olmuştur. Yıldırım Bayezîd'in davetiyle Bursa'ya gelen bu ünlü kıraat âlimi aşera tarîkının ülkemizde yayılmasında önemli roller üstlenmiştir. Yazdığı eserleri ve yetiştirdiği talebeleri bu ilmin Osmanlı topraklarında kalıcı olmasını sağlamıştır. Mısır'dan gelen diğer âlimlerin de etkisiyle Anadolu topraklarında hem İstanbul/İslambol hem de Mısır tarîkleriyle kıraat ilmi okutulur olmuştur. Kıraat ilminin öğretim faaliyetleri İtilâf, Sûfî, Mütkın ve Atâullah gibi mesleklerinin oluşumuyla daha da zenginleşmiş ve zamanımıza kadar ülkemizde uygulanmaya gelmiştir.¹¹

18 yüzyılda Osmanlı devletinde özellikle istanbulda kıraat ilminin gelişmesine büyük katkı sağlayan ilim adamlarından biri de Yusuf Efendizâde'dir. Biz bu tebliğimizde Osmanlı Dönemi Kıraat Eğitimi Yusuf Efendizâde örneğinde ele almaya çalışacağız. Konuyu kıraat ilminde oluşmuş tarikler ve meslekler açısından inceledikten sonra; Yusuf Efendizâde'nin temsil ettiği İtilâf mesleğinin bazı özelliklerini örneklerle açıklamaya çalışacağız.

A- KIRAAT İLMİNDE OLUŞMUŞ TARİKLER VE MESLEKLER

Kıraat İlmi: Kur'an kelimelerinin edâ keyfiyetlerini¹² ve bu kelime-

⁷ Hamidullah, Muhammed, *İslam Peygamberi*, İstanbul, 1969, II/77.

⁸ Çetin, *age.*, s. 39.

⁹ Keskiöglü, Osman, *Kur'an Tarihi*, İstanbul, 1953, s.227.

¹⁰ Kıraat ilminin gelişim süreçleriyle ilgili olarak bkz. Dağ, Mehmet, "Kıraat İlminin Akademik Serencamı-Araştırma Mantiği Biçimi Üzerine-", *EKEV Akademi Dergisi*, yıl:17, sy. 56, 2013, s. 311- 321. Öge, Ali, *age.*, s.21.

¹¹ Öge, Ali, *age.*, s. 14.

¹² Edâ keyfiyeti: Kur'an kelimelerinin Hz. Peygamber'den itibaren Kur'an okuyucuları/kârifler yoluyla ağızdan ağza alınarak pratize edilen tüm okuyuş formlarıdır. Ashında bu durum yüz yüze eğitimin gerekliliğini göstermesi açısından Kıraat İlmi'nin asli bir özelliğidir.

lerde oluşan ihtilafları râvilerine nispet eden bir ilimdir.¹³ Kur'an'ın okunmasında ileri seviye diyebileceğimiz bu ilmin okunması ve okutulmasının elbette belli kaideleri vardır. Daha çok sema, arz ve eda gibi değişik usullerle öğretilen kıraat ilmi özellikle başlangıçta infirad usulü dediğimiz tarzda tek bir imam esas alınarak uygulanırdı. Daha sonraları bu tarz yerini yedi/on kıraat imamının beraberce dikkate alınarak hatimlerin yapıldığı indirac metoduna bırakmıştır. Bu okuma ve okutma tarzları tarîk olarak ifade edilmiştir.¹⁴

Kelime anlamı olarak "yol" anlamına gelen tarîk kelimesi, kıraat ilminde imam ve râvilerden¹⁵ sonra gelenlerin rivâyetlerine/ihtilafına¹⁶ verilen isimdir.¹⁷ Ya da bir râviden rivâyet edenlerden birinin aynı seviyedeki diğer birine muhalefet ettiği kıraatıdır.¹⁸

Kıraat ilmindeki eğitim amaçlı tarîkler: Tilâvet tarzı bakımından İn-firâd¹⁹ ve İndirâc²⁰; kıraatların sayısı bakımından Seb'a²¹ Aşere²² ve

¹³ İbnü'l Cezerî, Muhammed b. Muhammed, "Müncidü'l-Mukriîn ve Mürşidü't-Talibîn" Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 1400/1980 s. 3; Kâdi, Abdulfettah, "el-Büdüru'z-Zâhire fî'l-Kirâati'l-Aşri'l-Mütevâtire min Tarîkı's-Şâtibiyye ve'd-Dürrâ", Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut 1402/1981, s.7; et-Taberî, Ebî Ma'ser Abdülkerim bin Abdussamed, "et-Telhîs fî'l-Kirâati's-Seman" (Thk: Muhammed Hasen) Cidde, 1412/1992, s. 13; Zerkânî, Muhammed Abdülazîm, "Menâhilü'l-İrfân fî Ulûmi'l-Kur'an"(thk. Ahmed Şemsüddîn) Dâru'l-Kütübü'l-İlmiyye, Beyrut, 2. Baskı, 1424/ 2004, c.1-2, s. 226-227; Şaban Muhammed İsmail, "el-Medhâl ilâ İlmi'l-Kirâat", Dâru Tayyibeti'l-Hazrâ, Mekke, 1432/2011, s. 30-31; es-Sindî, Abdulgayyûm bin Abdülgafûr, "Safâhât fî ulûmi'l-Kirâat", El-Mektebetü'l-İmdâdiyye, Mekke, 3. Baskı 1430/2010, s. 17-18; Akdemir, M. Atilla, "Kıraat Eğitim ve Öğretiminde Uygulanan Metotlar", Tarihten Günümüze Kıraat İlmî Uluslar arası Kıraat sempozyumu, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları 1199, Ankara, 2015, s.605-606.

¹⁴ Bu istihlâlar yeri geldikçe ilerleyen bölümlerde açıklanacaktır.

¹⁵ Kıraat imamından o kıraatı doğrudan alan veya vasıtalı olarak nakleden ve naklettiği kıraatın uzmanı olan güvenilir kimsedir. (bkz. Şaban, Muhammed İsmail, *el-Medhâl*, s. 38-40; Şaycı, *Mu'cem*, s.143.)

¹⁶ Tarîk kelimesinin ihtilâf manasına alındığı da olmuştur. Bu durumda kıraatta oluşan ihtilaf râviden sonra gelenlerde olmuşa tarîk diye isimlendirilir. (bkz. Suyûtî, *el-İtkân*, I/74.)

¹⁷ İbnü'l-Cezerî, *Şerh-u Tayyibeti'n-Neşr Fi'l-Kirâati'l-Aşr*, (Mısır, 1369/1950, s.13; eş-Şaycı, Ömer Halife, *el-Mu'cemü't-Tecvîdî li Eşheri'l-Elfâzi İlmi't-Tecvîd*, 1431/2010, s. 182; er-Rûmî, Fehd b. Abdîrrahmân, *Dirâsât fî Ulûmi'l-Kur'an*, Riyad, 1430/2009, s. 341-342; Temel, Nihat, *Kirâat ve Tecvîd İstihlâları*, İFAV., İkinci Baskı, İstanbul, 2009, s.128, Öge, Ali, *age.*, s. 91.

¹⁸el-Hafeyân, *Eşherü'l-Mustalehât fî Fenni'l-Edâi ve İlmi'l-Kirâat*, s. 156; Şaban, Muhammed İsmail, *el-Medhâl ilâ İlmi'l-Kirâat*, Mekke, 2011, s. 38-40; Kastallânî, Ebu'l Abbas Ahmed b. Muhammed, *Letâifü'l-İşârât fî Fünûni'l-Kirâat*, Süleymaniye Kütüphanesi, Fatih, 32, vr. 78a; Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV., İkinci Baskı, İstanbul, 2011, s. 264; Karaçam, İsmail, *Kur'an-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kâideleri*, İFAV, Onyedinci Baskı, İstanbul, 2010, s. 68; Öge, Ali, Dereli, M.Vehbi, *Kur'an Bilgisi Soru Bankası*, Kitap Dünyası, Dördüncü Baskı, Konya, 2014, s.127.

¹⁹ Yalnız olma manasına gelen ferd kelimesinden türetilmiştir. Kıraat ilminde her bir kıraatı ayrı ayrı okumayı ifade eder. Rivâyetler birbirine karıştırılmaz, her bir rivâyet için ayrı hatim inilir. Bu usûl ilk uygulanan okuma şeklidir. Hicrî beşinci asra kadar bu uygulama devam etmiştir. Uzun ve yorucu bir usûldür. (bkz. İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, II/194; Dimyâtî, Ahmet b. Muhammed b. Abdilğani, *İthâfû Fudalai'l-Beşer fî'l-Kirâati'l-Erbeate Aşer*, Mısır, 1317/1899, s.11, Tetik, *age.*, s.99-100.)

²⁰ Dâhil olma, araya girme/sıkıştırma gibi anlamlara gelir. Kıraat ilminde rivâyetleri bir araya getirme, cem ederek okuma anlamlarına gelir. Hicrî beşinci asırda ortaya çıkmış ve uygu-

Takrîb²³; kitaplar ve şahıslar bakımından Teysîr²⁴, Şâtubiyye²⁵, Tahbîr²⁶ ve Tayyibe²⁷; beldeler/şehirler açısından Meğâribe, Meşârika, Mısır ve İstanbul tarîkleri olarak kaynaklarda geçmektedir.²⁸

Yusuf Efendizâde'nin Kur'an ve kıraat eğitiminde İstanbul Tarikine bağlıdır. Osmanlı'da o dönemlerde iki tarz önceliklidir. Mısır ve İstanbul tarîkleri. Bu iki tarîk içinde ikişer meslek söz konusudur.²⁹ Şimdi kısaca bu iki metodu tanıyalım, daha sonra Yusuf Efendizâde'nin kıraat ilminde tercih ettiği metotla ilgili birkaç konuda örnek vererek tebliğimi sonlandırmak istiyorum.

A-İstanbul Tarîki:

Hicrî onuncu asrın ortalarına kadar kıraat eğitiminde iki farklı tarz dikkatimizi çekiyor. Bunlar seb'a-aşera tarîki ya da Teysîr-Şatıbî tarîki.³⁰ Bu dönemlerde Mısır'da büyük şöhrete kavuşmuş olan Nasıruddîn et-Tablâvî (966/1559)'nin öğrencisi Ahmed el-Mesyerî'nin Eyüp Sultan Camiinde Ebû Amr ed-Dânî (444/1052)'nin *et-Teysîr fî'l-Kırâati's-Seb'* ve İbnü'l-Cezerî (833/1429)'nin *et-Tahbîru't-Teysîr* isimli kitaplarını, bunları takviye olarak da gerekli durumlarda Şatıbî (590/1193)'nin *Hırzû'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî*'si ile İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-Mudîyye*'sini okuttuğunu kaynaklardan öğreniyoruz.³¹ On kıraatın tarîkleriyle beraber okutulduğu el-aşru'l-

lanmaya başlamıştır. Bu usûlün ortaya çıkışıyla ilgili, hocaların himmetlerinin azalması, öğrencilerdeki gayret azalması, meşguliyetlerin artması, çabuk ilme vakıf olma hırsı, infirâd usûlünün çok uzun sürmesi vb. sebepler sayılabilir. Uygulamada infirâd usûlüyle birkaç hatim yapıldıktan sonra bu tarz okumaya geçilirdi. Ancak günümüzde hatim indirilmeden kısa bir eğitimin ardından indirâc usûlüne geçilerek eğitim verilmektedir. (bkz. Zebîdî, Muhammed Murtezâ, *Tâcu'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Matbaatu Hayriyye, Birinci Baskı, Mısır, 1306/1888, drc maddesi, II/40; İbnü'l-Cezerî, *age.*, II/194; Suyûtî, *el-İtkân*, I/102; Tetik, *age.* s. 101-103, Akdemir, *age.*, s.101-104.)

²¹ Kıraat kitaplarından Dâni'nin *Kitâbü't-Teysîr*'i ile Şâtubî'nin *Hırzû'l-Emânî*'sini esas alarak uygulamaları bu kitapların muhtevasına göre yapan metottur. (bkz. Emin Efendi, *Umdetü'l-Hullân*, s. 4; Akdemir, *age.*, s. 106; Adıgüzel, Mehmet, *agm.* s. 243; Fırat, Yavuz, "Kırâat İlmi ve Tarikler", *Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2011/2, sy. 13, s.43.)

²² Seb'a tarîkine üç imamı daha ilave ederek, İbnü'l-Cezerî'nin konuyla ilgili yazmış olduğu *et-Tahbîr ve ed-Dürretü'l-Mudîyye* isimli eserlerinin muhtevalarını esas alarak uygulama yapan metottur. Bu usule el-Aşru's-Suğrâ da denilir. (bkz. Emin Efendi, *Umde*, s.4; Adıgüzel, Mehmet, *agm.* s. 244; Fırat, Yavuz, *agm.*, s.44)

²³ Seb'a ve aşera imam ve râvîlerinin nakillerine İbnü'l-Cezerî'nin *Takrîbü'n-Neşr*'inde belirttiği tarîkleri ilave ederek uygulama yapan metottur. El-Aşru'l-Kübrâ olarak da bilinir.(bkz. Adıgüzel, *agm.*, s. 249;Fırat, *agm.*, s. 44, Akdemir, *age.*, s.106))

²⁴ Uygulamada Ebû Amr ed-Dânî'nin *Kitâbü't-Teysîr*'ini esas alan metottur.

²⁵Uygulamada Kâsım b. Firrûh eş-Şâtubî'nin *Hırzu'l-Emânî ve Vechû't-Tehânî* isimli eserini esas alan metottur.

²⁶ Uygulamada İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîr* isimli eserini esas alan metottur.

²⁷ Uygulamada *Takrîbü'n-Neşr* isimli eserini esas alan metottur.

²⁸ Tetik, "Osmanlı'da Kırâat İlmi ve Tedrîsi", [www.tarihtarih.com.383978\(04/08/2015\)](http://www.tarihtarih.com.383978(04/08/2015)); Fırat, *agm.*, s.44-45; Temel, *age.*, s.128-129; Karaçam, *age.*, s. 65; Öge, *age.*, s.127-128.

²⁹ Akdemir, *age.* s. 608-610; Öge, *age.*, s.91-96.

³⁰ Tetik, *agm.* [www.tarihtarih.com.383978\(04/08/2015\)](http://www.tarihtarih.com.383978(04/08/2015)).

³¹ Ahmed Hilmi, "Ravdadu'l-Kurrâ", *Sırât-ı Müstakîm Mecmuası*, c. VI, sy. 148, s.275; Tetik, *agm.*, Akdemir, *age.*, 116; Fırat, *agm.*, s.44.

kübrâ okumalarında ise İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tayyibe* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli kitapları kaynak olarak kabul edilmekteydi. İşte bu usullere riâyet ederek kaynaklarını bu kitaplar olarak belirleyen ekol, önceleri İslambol olarak adlandırılmış, daha sonra da İstanbul Tarîkı olarak kabul edilmiştir.

Bu tarîk İtilâf ve Sûfî Mesleği olarak kıraat eğitimde iki ayrı şekilde temsil edilmiştir.

B-Mısır Tarîki

Nasıruddîn et-Tablâvî (966/1559)'nin diğer bir talebesi ve Mısır'ın şeyhu'l-kurrâsı olarak kabul edilen Şehâzetü'l-Yemâni, Şatıbî'nin *Hırzû'l-Emânî* isimli eserini esas kabul ediyor ve okutuyordu. Mısır merkezli olan bu usûl Meğâribe ekolü olarak da kabul edilmiştir.³²

"İstanbul Tarîkine mensûb kurrâdan bir kısmı hacca gittiklerinde Mısır'a uğrayıp, Mısır Tarîkini tadrîs etmişler, ancak bu usûlün Osmanlı'da yaygın hale gelmesi hicrî 1088'den sonra olmuştur. Bu tarihte İstanbul'a reîsü'l-kurrâ Ali el-Mansûrî getirilmiş ve bu zât İstanbul'da infirâd usûlüyle okutmaya başlamıştır."³³ İşte bu usûlle okumaya da *Mısır Tarîkı* ismi verilmiştir. Bu tarîkte esas olarak *Hırzû'l-Emânî* ve İbnü'l-Cezerî'nin *ed-Dürretü'l-Mudîyye*'si alınır, bunlara yardımcı kaynak olarak da Dâni'nin *et-Teyşîr*'i ile İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tahbîru't-Teyşîr*'i okutulmuştur. On kıraatın tarîkleriyle beraber okutulduğu el-aşru'l-kübrâ okumalarında ise İbnü'l-Cezerî'nin *et-Tayyibe* ve *Takrîbü'n-Neşr* isimli kitapları İstanbul Tarîki'nde olduğu gibi bu tarîkte de kabul edilmiştir.³⁴

Görüldüğü gibi bu iki tarîkin kullandıkları kaynakları aynı olmakla birlikte tercihlerinde farklılıklar oluşmuştur. Bu tercihlerin kıraat tedrisinde vucûhatlara yansımaları da olmuştur.

Bu tarîk, Mütâkîn ve Atâullah Meslekleriyle temsil edilmiştir.

Bu kıraat öğretim usulleri senet zinciri esas alındığında İbnü'l-Cezerî'de birleşmektedir.³⁵

2-YUSUF EFENDİZÂDE'NİN KIRAAT İLMİNDEKİ İTİLÂF MESLEĞİNİN ÖZELLİKLERİ

Yusuf Efendizâde Kıraat ilminde azîmet yolunu tercih etmiş ve görüşlerini bu usûlle açıklamış ve eserlerinde kıraat tercihlerinde bu tarzı kullanmıştır.

Yusuf Efendizâde, eserlerinde daha çok Şatîbî tarîkine göre müşkil gibi görünen konuları ele almıştır. Bazen konu edindiği ayetteki zor kısmın açıklanması bazen de "şu konu hakkında *Kâlu'nun uygulamaları*" gibi daha alt başlık diyebileceğimiz konuları ele alması belli bir disiplin içinde olmadığını kanaatini uyandırır. Aslında bu durumu kendisi de yazmış olduğu

³² Emin Efendi, *Zuhru'l-Erîb*, vr. 213b-214a.

³³ Emin Efendi, *Umde*, s. 5-6; Ahmed Hilmi, *Ravdatu'l-Kurrâ*, c. VI, sy. 148, s. 276.

³⁴ Emin Efendi, *Umde*, s. 4-5; Ahmed Hilmi, *ay*.

³⁵ Emin Efendi, *Umde*, s. 6-7.

risâlelerin başında açıkça ifade eder.³⁶ Daha çok ders notları tarzında ele alabileceğimiz bu risâlelerde ele alınan konular kıraat ilminin meseleleri açısından elbette önemlidir.

Şimdi kıraat ilminde daha çok usul konularının Yusuf Efendizâde tarafından nasıl ele alındığını örneklerle sunmaya çalışalım:

A-Cemi mimlerinin okunuşuyla ilgili konular

Kıraat ilminde cemî mimlerinin okunuşuyla ilgili bir konu olan sıla: Sakin halde bulunan cemî(çoğul) mimlerinin, vasıl halinde zammeli ve mukadder bir vav ile bir elif miktarı uzatılarak okunmasına denir.³⁷ Fatiha Sûresindeki **عَلَيْهِمْ** ifadesini **عَلَيْهِمُ** şeklinde okumak gibi. Daha çok kıraat-ı seba' imamlarından İbn Kesîr'e ait bir usuldür.³⁸ Ashab-ı sıla tabiri ile Kâlun, Verş³⁹, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer⁴⁰ kastedilir. Bu kaide el-Meddu's-Sıla diye de isimlendirilir. Sıla konusu müfred müzekker ğâib zamirleriyle ilgili es-suğra ve el-kübra olarak da incelenmiştir.⁴¹

Sıla okuyuşu tilâvet esnasında sadece vasıl haline mahsustur. Vakf halinde sıla yapılmaz, cemî mîmi sakin okunur.⁴² Verş, ancak cemî miminden sonra katî hemzesi gelirse sıla yapar. Kâlun, İbn Kesîr ve Ebû Ca'fer için bu şart aranmaz. Bu üç imam cemî mimlerini sıla ile okurlar. Kâlun için med mertebeleri dikkate alınarak her mertebe de sıla okuyuşu olduğu da unutulmamalıdır. Yani onun medd-i munfasıl bir elif okuduğunda bir elif için sılası, iki elif okuduğunda ise iki elif için sılası vardır. Bu durumda sıla uygulaması kıraat ilminde oluşan mesleklere ve tarîklere göre takdim veya te'hir edilebilir. Yusuf Efendizâde de kendi mesleğine göre tercihlerde bulunmuştur.

Sıla ifadesi bazen makabli sakin maba'di harekeli "he" zamirinin duruma göre "vav" ya da "ya" ile med edilerek okunmasına da kullanılır.⁴³

Yusuf Efendizâde, cemî mimlerinde yapılan sıla konusunda Kâlun'un sıla okuyuşunu iskân okuyuşuna takdim etmesini bir iş-kâl/problem⁴⁴ olarak görür ve şu açıklamaları yaparak konuya çözüm getirmeye çalışır:

Yusuf Efendizâde de *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât* isimli eserinde

³⁶ Yusuf Efendizâde, *Risâle fi Ecvibetü'l-Mesâil*, (Konya Bölge Yazma Eserler Kütüphanesi) BY5824/3, vr.133a-133b.

³⁷ El-Hafeyan, *Eşheru'l-Mustalehât*, s.179-180; Demirci, Muhsin, *Tefsir Terimleri Sözlüğü*, İFAV, İkinci Baskı, İstanbul, 2011, s.248.

³⁸ Ebû Ca'fer de sıla okuyuşu yapar.

³⁹ Bu ikisi kıraat imamı değil râvidirler.

⁴⁰ Kıraat-ı aşera imamıdır.

⁴¹ Şaycı, Ömer Halife, *El-Mu'cemü't-Tecvid*, s.172-173; Dâvûdî, Safvân, *Kavâidü't-Tecvid*, Şam,1431/2010, s.80-81; Karaçam, *age.*, s.278; Nasr, Muhammed Mekkî, *Nihâyetü'l-Kavli'l-Müfîd*, s. 147; Öge Ali, Dereli, M. Vehbi, *Kur'an Bilgisi Soru Bankası*, Kitap Dünyası, Dördüncü baskı, Konya, 2014, s.182-183.

⁴² Temel, Nihat, *Kirâat ve Tecvid İstihlaları*, İFAV, İkinci Baskı, İstanbul, 2009, s.121.

⁴³ Temel, *age.*, s. 121.

⁴⁴ Yusuf Efendizâde, *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât*, Kastamonu Kütüphanesi, 19 hk 208/1, vr.2b

عَلَيْهِمْ kelimelerinde bulunan mim harflerini İbn Kesîr'in sıla ile عَلَيْهِمْ şeklinde okumasıyla ilgili konuyu ele aldığı bölümlerde açıklamıştır. Kâlûn ise bu mim harflerini hem sıla ile hem de diğer kıraat imamları gibi sıla-sız/sakin olarak okumaktadır.

Nafi'nin râvisi Kâlûn'un burada iki vechi vardır: Sılâ ve iskân.⁴⁵

Sıla asıldır. Bu sebeple edâ esnasında sıla okuyuşu iskân⁴⁶ okuyuşuna tercih edilir. Kâlun için sıla okuyuşu ya da iskân okuyuşu tariklerden farklı şekillerde gelmiştir. Kâlun'un iki tarîki vardı. Ebû Neşît ve Hulvânî.⁴⁷ İskân okuyuşu birinci tarîk olan Ebû Neşît kanalıyla, sıla okuyuşu da ikinci tarîk Hulvânî kanalıyla gelmiştir. Sıla asıl olduğu için birinci tarîk iskân okuyuşunu almış olsa da edâ esnasında sıla okuyuşu, iskân okuyuşuna tercih edilmiştir.⁴⁸

İstanbul tariki cemî mimlerinin okunuşunda erbea merâtib⁴⁹ uygulamasına göre silâyı öncelemiş, iskânı daha sonra almıştır. Mısır tarîkında ise durum tam tersine iskân önce, sıla sonra uygulanır.⁵⁰ Bu durum yukarıdaki açıklamalar dikkate alınarak değerlendirilmelidir. Müellifimiz Yusuf Efendizâde'nin de İstanbul tarîkine mensup olduğu unutulmamalıdır.

Medd-i munfasıl ile birlikte cemî mîmi gelirse bu durumda Kâlun kasır ile sıla vecihlerini, med ile iskân vecihlerini tercih eder. Aşağıdaki iki örnek konuyu daha iyi açıklayacaktır:

Bakara Sûresi 7. âyetinde önce **"kasır ile sıla"** yani medd-i munfasılı bir elif ve **هم** şeklinde zamiri sıla ile, sonra **"med ile iskân"** yani medd-i munfasılı iki elif çekerek ve zamiri de **هم** şeklinde iskân ile okumak. Kâlun bu uygulamayı medd-i munfasıl önce cemî mimi sonra geldiğinde uygular.⁵¹

Bakara Sûresi 14. âyetinde⁵² ise önce sıla ile kasr, sonra da iskân ile

⁴⁵ Yusuf Efendizâde, *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât*, vr.2b.

⁴⁶ Sıla yapmaksızın okuma.

⁴⁷

İMAM	RÂVÎ	BİRİNCİ TARİK	İKİNCİ TARİK
1-Nafi' (169/785)	1-Kalûn (220/835)	1-Ebû Neşît (258/871)	1-İbn Buyân(344/958)
			2-el-Kazzâz(340/954)
		2-Hulvânî (250/864)	1-İbn Mihrân(289/901)
			2-Ca'fer b. Muham-med(290/902)

⁴⁸ Yusuf Efendizâde, *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât*, vr.2b.

⁴⁹ Daha önce geçmişti. Med mertebelerinde asli med üzerine dört mertebenin esas alındığı uygulamalar.

⁵⁰ Akdemir, Kıraat İlmî Eğitim ve Öğretim Metotları, s. 127;Fırat, Yavuz, *Kıraat İlmî ve Tarikler*, s.46.

⁵¹ Yusuf Efendizâde, *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât*, vr.3a; Şatîbî, *Hırzû'l-Emânî*, s. 31.(beyit 169).

⁵² Bakara Sûresi 2/14.

med uygulamasıyla okur.

Özetle medd-i munfasıl önce cemî mimi sonra gelirse okuma şekli:

- 1- Kasr-Sıla
- 2- Med-İşkân şeklinde olur.

Cemî mimi önce medd-i munfasıl sonra gelirse okuma şekli:

- 1-Sıla-Kasr
- 2-İşkân-Med şeklinde olur.

Bu uygulamalar Mısır Tarîkünde değişir. Kısaca Mısır Tarîkünde Kâlûn için yukarda verdiğimiz örneklerde şu değişiklikler olur: Öncelikle iskân vechi sıla vechine takdîm edilir.⁵³

Cemî mimi önce, medd-i munfasıl sonra gelirse okuma şekli:

- 1-İşkân-Kasr-Med
- 2-Sıla-Kasr-Med

Medd-i munfasıl önce, cemî mimi sonra gelirse okuma şekli:

- 1-Kasr-İşkân
- 2-Kasr-Sıla
- 3-Med-İşkân
- 4-Med-Sıla şeklinde olur.⁵⁴

Kâlûn, cemî zamirlerinden sonra hemze gelmesi durumunda sılları iki elif uzatarak da uygular. Verş ise bu zamirlerden sonra hemze geldiğinde beş elif çekerek sıla yapar.⁵⁵

B-İdgâm Bahsi

Bir şeyi diğer bir şeyin içine katmak⁵⁶ gibi anlamı olan idgâm kelimesi istilahta mahreç ve sıfat yakınlığı olan harflerin yan yana gelmeleri halinde dilde oluşabilecek zorluğun/ağırlığın giderilmesi⁵⁷ için uygulanan bir telaffuz tarzı olarak tarif edilmiştir.⁵⁸ Kıraat ilminde geniş bir konu olan idgâm ile ilgili olarak Yusuf Efendizâde'nin açıklamalarından bir iki örnek vererek konuyu bitirmeye çalışacağım.

İdgâm-izhâr ve ibdâl uygulamaları bir arada olunca acaba kıraat uy-

⁵³ Daha geniş açıklamalar için bkz. Öge, *Yusuf Efendizâde*, s. 125-126.

⁵⁴ Yusuf Efendizâde, *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kırâât*, vr.2b-3b.(Müellif bu açıklamalarında *el-Kâfi*, *El-Hâdî*, *el-Hidâye*, *et-Telhis*, *eş-Şâtibi*, *en-Neşr*, *Tahbîr* gibi kitapları kaynak olarak zikretmiş ve İbnü'l-Cezerî, Şâtibi, Dâni, Mekkî b. Ebî Tâlib, Ebü'l-Alâ el-Hemedânî, Ebû İshak el-Ca'berî gibi âlimlerin görüşlerine başvurmuş ve nakillerde bulunmuştur.) *Risâle fi Ecvibeti'l-Mesâil*, vr. 139a; Fırat, Yavuz, *agm.*, s.46-48; Akdemir, *age.*, s.127.

⁵⁵ Çünkü bu durumda oluşan med, medd-i munfasıl olmuştur. Verş ise medd-i munfasılı beş elif çeker. Öztoprak, Sirâceddîn, *Kur'ân Kıraâtı-Kıraât-ı Aşere*, Beyan Yayınları, İstanbul, 2005, s. 80.

⁵⁶ Âsım Efendi, *age.*, IV/282; Hafeyân, *age.*, s. 230; el- Kırş, Ebû Abdurrahman Cemal, *İlmü't-Tecvîd*, s. 110;

⁵⁷ Cüreysi, *age.*, s.104;

⁵⁸ Atıyye Kâbil, *Ğâyetü'l-Mürîd*, s. 55; Demirci, *age.*, s. 106.

gulamaları nasıl olur? Müellifimiz bu konuyu ne şekilde çözmüştür? Bu sorulara aşağıdaki âyetin çözümünde cevap bulabiliriz.

حيث شئتم.....نغفرلكم خطاياكم âyetinde⁵⁹ Ebû Amr için ed-Dûrî'nin rivâyetiyle beş vecih⁶⁰ bildiren Yusuf Efendizâde bu vecihleri şöyle açıklamıştır:

1.Vecih: İzhâr okunuşuyla başlanması ve **شئتم** kelimesinde hemzenin isbâtıyla devam edilmesi ve **نغفرلكم** de yine izhâr ile açık okuyarak birinci vechin tamamlanması.

2.Vecih: Birinci okuyuşun sadece **نغفرلكم** kelimesinde idğâm ile değiştirilmesi.⁶¹Bu kelimenin **نغفلكم** şeklinde telaffuz edilmesi.

3.Vecih: İzhâr okunuşuyla başlanması ve **شئتم** kelimesinde hemzenin ibdâl edilmesi ve yine izhâr okuyuşuyla tamamlanması.

4.Vecih: İzhâr okunuşuyla başlanması ve **شئتم** kelimesinde hemzenin ibdâl edilmesi ve idğâm ile **نغفلكم** şeklinde bitirilmesi.

5.Vecih: **حيث شئتم** kelimesinde idğâm ile başlayarak **شئتم** kelimesinde hemzenin ibdâl edilmesi ve idğâm ile **نغفلكم** şeklinde bitirilmesi.

Med-Taklîl ve idğâm yan yana gelince **موسى بالبينات** **موسى** **ولقد جاءكم** âyetinde ⁶²Ebû Amr için 10 ayrı vecih oluşur. Bu vecihleri kısaca şu şekilde ifade edebiliriz:

1.Vecih: **جاءكم** kelimesinde medd-i muttasılın iki elif miktarı çekilmesi, **موسى** kelimesinin taklîl ile okunması, **اتخذتم** kelimesinde izhâr vechinin alınması.

2.Vecih: Yukarıdaki uygulamanın sonundaki izhâr vechi yerine idğâm vechinin uygulanmasıdır. Bunu Ebî Ma'ser, Safrâvî ve Sûsî rivâyet etmiştir.

3.Vecih: **موسى** kelimesinin feth ile ve **اتخذتم** kelimesin de izhâr ile okunması.

4.Vecih: Yukarıdaki gibi **موسى** kelimesinin feth ama **اتخذتم** kelimesin idğâm ile okunması vechi.

5.Vecih: **جاءكم** kelimesinde medd-i muttasılın üç elif miktarı çekilmesi, **موسى** kelimesinin taklîl ile okunması, **اتخذتم** kelimesinde izhâr vechinin alınması. Ebü'l-Izz tarafından rivâyet edilen görüştür.

6.Vecih: Yukarıdaki uygulamanın sonundaki izhâr vechi yerine idğâm vechinin alınmasıyla olur. Hüzeli rivâyet etmiştir.

7.Vecih: **جاءكم** kelimesinde medd-i muttasılın işba' ile yani beş elif

⁵⁹ Bakara Sûresi 2/58.

⁶⁰es-Sûsî'nin rivâyetiyle de üç vechin söz konusu olduğunu belirtmiştir. (bkz. Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf fi Vücûhi'l-Ihtilâf*, s. 15. (Zübde'nin kenarında)

⁶¹ed-Dâni, *et-Teyisr fi'l Kırâati's-Seb'*, Mektebetü's-Sahâbe, Birinci Baskı, 1429/2008, s. 172.

⁶² Bakara Sûresi 2/92.

miktarı çekilmesi, **موسى** kelimesinin taklîl ile okunması, **اتخذتم** kelimesinde izhâr vechinin alınması.

8.Vecih: Yukarıdaki uygulamanın sonundaki izhâr vechi yerine id-ğâm vechinin alınmasıyla olur. Ebû Ma'ser et-Taberî rivâyet etmiştir.

9.Vecih: Med ölçüsü aynı kalmakla beraber **موسى** kelimesinin feth ile ve **اتخذتم** kelimesin de izhâr ile okunması.

10.Vecih: Yukarıdaki uygulamanın sonundaki izhâr vechi yerine id-ğâm vechinin alınmasıyla olur.⁶³

Yusuf Efendizâde, Ebû Amr'a göre kıraat vecihlerini verdiği bu âyet-te uygulanan diğer idğâmlarla ilgili herhangi bir açıklama yapmamıştır.⁶⁴

Sonuç

Kur'an'ın ilk vahyedilmesinden itibaren Kur'an-ı Kerim'in üzerinde son derece hassas davranılmış ve onun okunması, okutulması anlaşılması vb. hususlarda fevkalade gayret gösterilmiştir. Kur'an'a hizmet eden pek çok âlim yetişmiştir. Osmanlı âlimleri içinde de Kur'an-ı Kerim'in gerek okunması gerek yazılması ve gerek anlaşılması hususlarında önemli çalışmaları olan ilim adamları mevcuttur. Bunlar arasında Kıraat ilmi özelinde, 18. Yüzyılda yaşamış Yusuf Efendizâde özellikle anılmaya değer isimlerden biridir.

Yusuf Efendizâde'nin kıraat ilminde temel kaynaklardan sayılan eserlerden istifade ederek alana hakim olduğunu ve geçmiş alimlerden haberdar olduğunu söyleyebiliriz. O daha çok eserlerinde yaşadığı asırda kıraat ilmiyle ilgilenenlerin zorlandıkları kısımları açıklamış ve kendisine ait bir meslek oluşturmuştur. Yazmış olduğu bir eserin de ismi olan bu meslek, kıraat ilminde İtilâf Mesleği olarak anılmıştır.

Kur'an-ı baştan sona kıraat vecihleri açısından ele almadığını da söyleyebiliriz. Açıklamaya çalıştığı âyetleri ihtilâf edilen konular açısından incelemiş ve sonuca ulaştırmıştır. Fakat incelediği âyetlerdeki tüm kıraat vecihlerini açıklama yoluna gitmemiştir. Bu, onun meseleleri uzatmadan kısa yoldan çözümlene yoluna gittiğini gösterir. Ancak bu husus yanlış anlaşılmalıdır. Onun azîmeti öncelemiş ve ruhsat mesleğini tercih etmiş olduğunu daha önce ifade etmiştik. O "*Azîmet, ruhsattan daha evlâdır*" diyerek ele aldığı konuları detaylarıyla incelemiş, konu hakkındaki tüm rivâyetleri değerlendirme yoluna gitmiştir. Bu açıdan eserlerinde geçen bazı vecihler onun, hem İstanbul Tarîkında olduğu hem de azîmetle hareket ettiği bilinerek değerlendirilmelidir.

İbnü'l-Cezerî ve Kâsım b. Firrûh eş-Şâtıbî'nin eserlerinden istifade etmiş, Şâtıbiyye isimli eserdeki zor kısımları açıklayan bir de risâle yazmıştır. Bu risâlesinde Endülüste çokça uygulanan seba' tarîkını esas almış ve

⁶³ Yusuf Efendizâde, *el-İtilâf fî Vücûhi'l-Ihtilâf*, s. 20.

⁶⁴ **ثم بالبينات** ve **جاءكم ولقد** kelimeleri arasında da idğâm uygulamaları vardır. Öge, *age.*, s. 129-130.

sonradan kıraat imamları arasında kabul edilen ve on imamdan olan Ebû Ca'fer, Ya'kûb ve Halefû'l-Âşir'in kıraat vecihlerini *Şerhu'l-Manzûme fi'l-Kirâât* isimli eserinde belirtmemiştir.

İstiâze ve Besmele uygulamalarında vasl vecihlerini takdîm etmiş, sûre başlarında Besmele okumayanların vecihlerinde vasl bilâ besmeleyi sekt bilâ besmele uygulamasının önüne almıştır.

هم , كم gibi cemî mimlerinin okunuşunda uygulanan sılâ ve iskânlarda ise Mısır Tarîkının aksine sılâ uygulamasını öne alarak önce sılâ, sonra iskân vechini tercih etmiştir. Bu cemî mimleriyle medd-i munfasıl bir âyette birlikte gelecek olursa müellifimiz önce kasr ile sılâ daha sonra da med ile iskân vechini uygulayarak sılâyı kasr, iskânı da med ile yapmıştır.

Verş'in medd-i bedel uygulamalarında ise **آمن** kelimesinde olduğu gibi tûl-tevessut-kasr sıralamasını esas almıştır. Hemzeden önce lîn harfi gelince yine Verş'in uygulamasını önce tûl sonra tevessut olarak uygulamıştır. **سؤأة** ve benzeri kelimelerde olduğu gibi.

من آمن gibi hemze-i münekkere olan kelimelerde kıraat vecihlerini özellikle Halef'e göre sekt-tahkîk şeklinde sıralamış, vakf halinde ise sekt-tahkîk ve nakl vecihlerini eserlerinde belirtmiştir. Aynı uygulamalar Hallâd'a göre önce tahkîk sonra da sekt şeklindedir. Bu, aynı imamın râvîleri arasındaki farklara işaret ettiği konular arasında sıklıkla geçmektedir.

فى الارض gibi lam-ı ta'rifli kelimelerin vakfı hususunda özellikle Hamza'nın uygulamalarına eserlerinde yer vermiştir. İmam Hamza bu gibi kelimelerde önce sekt daha sonra nakl yapmaktadır.

Yusuf Efendizâde incelediği kıraat vecihlerini açıklarken âyetin başı veya sonu olarak meselelere yaklaşmamış, problem olarak gördüğü ve açıklama ihtiyacı hissettiği kısmı incelemiş ve kendi açısından sonuca kavuşturmuştur. Bu onun Tayfûr es-Secâvendî (560/1164)'nin belirlediği vakıf işaretlerine bağlı kalmadığını gösterir.

Genellikle onun eserleri sanki daha çok öğrenciler için ders notu mahiyetinde yazılmış gibi dir. Değişik eserlerinin içeriklerinin çoğunlukla aynı olması bu kanaatimizi desteklemektedir. Kısmen şazz kıraatların okunmasıyla ilgili yazdığı eseri, med risâlesi ve İmam Hamza'nın vakf halindeki uygulamalarını incelediği eserleri hariç tutulursa Onun, ele aldığı konuları tüm detaylarıyla incelememiş olduğunu ve sadece anlatmak istediği kısımları açıklamış olduğunu söyleyebiliriz.

Kıraat ilminin eğitim ve öğretimiyle ilgili açıklamalar ve uygulama örneklerini onun eserlerinde göremiyoruz. Yani Yusuf Efendizâde, "Kıraat ilmi bir öğrenciye nasıl öğretilir? Hangi kitaplarla eğitime başlanır? İleri seviyedekiler kıraat ilminin inceliklerine nasıl vakıf olabilirler?" gibi daha çok kıraat ilminin eğitim ve öğretim kısmını ilgilendiren hususlarda herhangi bir açıklama yapmamıştır.

KUR'ÂN'IN ANLAŞILMASINDA NÜZÛL DÖNEMİ ŞARTLARINI

BİLMENİN ÖNEMİ

YRD. DOÇ. DR. FERİHAN ÖZMEN

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi

ferihanozmen@hotmail.com

The Importance Of Knowing Of The Terms Of Revelatory Era

God revealed the Qur'ân, the last divinely message to humanity, within the context of language and culture of the early addressee that had been born into. Hence, the attribution "al-'arabî" which the Qur'ân, the last revealed address to humanity, uses itself in the aim to point out the Arabic character of it, is not only pertinent to its linguistic mode, but also related to the cultural and cognitive trough of which language cannot be separated. This situation denotes that the Qur'ân carries the historical / cultural motifs (elements) of the seventh century (CE) Hijaz region. Thus, in the aim to understand and interpret the Qur'ân, it is salient to take the socio-cultural structures of society to which its literal framework is bound into account. Thence, it implies that it is important to know well the terms of the revelatory phases in all aspects besides to get acquainted with asbâb al-nuzûl ("the causes of revelation"), i.e. pertinent narrations of verses. Therefore, in interpreting the Qur'ân it is necessary to have historical data reflecting the religious, social, political, economic, ethic, and the like of the early addressee of the revelation.

As far as exegesis is concerned, it is impossible to ignore the sources that give information related to the historical terms and contexts of the Qur'ânic revelatory period. Hence, in the early tafsîr /exegesis literature, there are abundant references to these sources. On the contrary to this, later exegetical works considerably lack of this feature. Though nowadays some exegetes have pointed out that in the aim to understand the Qur'ân well, it is saliently important to study meticulously the history of Jahiliyyah / "Ignorance" as well as the historical conditions of the era in which the Qur'ân had been revealed, others—their perspective got prevalence—have claimed that in order to submit the Qur'ânic message to contemporary conscience and cognition, it should be read as if it is being revealed today. What is more, in some contemporary exegetical works the knowledge compendium based on narrations has been-so called—debased; and, to them, connecting the revelatory history of the Qur'ân over the narrations of the "causes of revelation" is to bury it into the pits of history. Nevertheless, getting the Qur'ân speak over the contemporary issues, such as democracy, secularism, state regime, socialism, gender, woman rights, the modern sciences and technology, etc. for various rationale is perceived as carrying its message to "now", to existential time.

In addition, today one can readily and frequently detect exegetical problems in the Turkish translations of the Qur'ân due to ignoring the historical contexts and terms of it. Hence, this papers aims at the following issues: Poin-

ting out both problematic Turkish translation samples of the Qur'ân caused by ignoring the historical conditions of revelatory terms; and a necessity to read the Qur'ân along with both the sources of the Jahiliyyah Era, and of Sîrah; thus, emphasizing the most salient code in exegesis to be observed, i.e. the need to understand and interpret the Qur'ân within its own historical contexts and terms. Keywords: the Qur'ân, Tafsîr / "Exegesis", History, Jahiliyyah ("the Age of Axiological Ignorance") Culture.

GİRİŞ

Yüce Allah insanlığa son mesajı olan Kur'ân-ı Kerim'i, onun ilk muhataplarının içine doğdukları dil ve kültür çerçevesinde inzal etmiştir. Bu durum Kur'ân'ın, milâdî yedinci asrın Hicaz bölgesinin kültürel özelliklerinden unsurlar taşıdığı anlamına gelmektedir. Dolayısıyla Kur'ân'ın manasının anlaşılmasında ve yorumlanmasında, Kur'ân'ın lafızlarının ait olduğu ilk hitap çevresinin sosyo-kültürel yapılarını dikkate almak gerekir. Bu da sebep-i nüzûl rivayetlerini bilmenin ötesinde nüzûl dönemi şartlarını bilme-yi ifade eder. Bu yüzden Kur'ân tefsirinde vahyin nüzûl döneminin tüm yönlerini yansıtan tarihî malzemeye ihtiyaç vardır. Bu çalışmada Kur'ân'ın tarihsel bağlamı gereğince bazı ayetlerin siyer ve câhiliye dönemi tarihi kaynakları ile birlikte okunmasının önemine yönelik bir çalışma örneği sunulacaktır.

I. KUR'ÂN'I ANLAMADA TARİHSEL BAĞLAMIN ROLÜ

Kur'ân-ı Kerim yaklaşık yirmi küsur yılda sözlü bir hitap olarak nazil olmuş, nüzûl sürecinde yazıyla kaydedilmiş, nüzûl döneminden sonra yazılı parçalarının bir araya getirilmesi suretiyle metinleşmiştir. Her metin gibi Kur'ân-ı Kerim'in de lafızlarını/ifadelerini anlamının, anlamlandırmanın en önemli karinesi, içinde buldukları bağlamlardır. Zira yazılı veya sözlü tüm ifadeler daima bağlamlar içinde ortaya çıkar ve bağlamlara aittirler. Dolayısıyla lafızları/ifadeleri bağlamından ayrı düşünerek tek başlarına ele almak, onları doğru anlamak için yeterli değildir. Bağlam, "bir dil birimini çevreleyen, ondan önce ve sonra gelen birçok durumda söz konusu birimi etkileyen, onun anlamını, değerini belirleyen birim veya birimler bütünü" (Komisyon, 2005: 180) veya "bir düşüncenin kendinden önceki ve sonraki düşünceye uygunluğu, o düşüncelere bağlı olarak anlamın belirlenmesi, bir dil biriminin bir bütün içindeki konumu, bir sözün nerede, nasıl bir ortamda söylendiği, içinde ortaya çıktığı ve onun sayesinde anlaşılabilirdiği birbiriyle ilişkili ifadeler ağı" şeklinde tanımlanmıştır. (Rickman, 1991: 108; Gökkır, 2014: 50) Bağlam genel olarak "metin dışı" ve "metin içi" olmak üzere iki kısma ayrılmıştır. Birbirine benzer şekilde yapılan "bağlam" tanımlarında ortaya çıkan, metnin veya sözün dilsel özellikleri, konusu, amacı, ilkeleri, semantik alan gibi unsurlar "metin içi bağlam", konuşan veya yazarın bireysel özellikleri, okuyan veya muhatapın durumu, kaynak ve alıcının ortaklaşa bildiği ve ifade edilmeyen bilgiler, zaman ve mekân faktörleri gibi unsurlar da "metin dışı bağlam" olarak değerlendirilmiştir. (Tiyek, 2015: 31,34)

Özetle metin içi bağlam, metnin iç bütünlüğünü ifade ederken, metin dışı bağlam lafzın söylendiği ortamın sosyo-kültürel bağlamını ifade etmektedir. Kur'ân lafızları açısından söylemek gerekirse, vahyin indiği ortamdaki ilk ve doğrudan muhatapların dinî, siyasî, ictimâî, iktisâdî, ahlâkî, hukûkî vb. tüm unsurları oluşturan sistem/yapı, Kur'ân'ın metin dışı bağlamıdır.

A.Arapça Olması Bağlamında Kur'ân

Kur'ân-ı Kerim, onun ilk muhataplarının içine doğdukları dil ve kültür çerçevesinde Arapça olarak nazil olmuş ve ilahi hitabın konu ettiği manalar, muhatap kitlenin kelime dağarcığıyla ve söyleyiş şekilleriyle ve aynı zamanda onların içinde geliştikleri kültürün değerleri ekseninde beyan edilmiştir. Dolayısıyla Kur'ân'ın bizzat kendisine ilişkin kullandığı "Arabî" nitelemesi (Yûsuf 12/2; Tâhâ 20/113, Fussilet 41/3) sadece Kur'ân'ın diline yönelik değil, dilin kendisinden bağımsız sayılamayacağı kültür ve zihniyeti de kapsayan bir nitelemedir. Zira Kur'ân belli bir tarih diliminde (m. 7. yy.) muayyen bir muhatap kitlesine (Araplar) yöneltilmiş bir hitaptır. Bunun sonucu olarak da tarihsellik Kur'ân'a yansımıştır. (Özsoy, 2004: 13) Bu yansıma bazen sorulan bir soruya cevap, bazen ortaya çıkan bir soruna yönelik bir çözüm önerisi veya mevcut duruma yönelik bir tutum şeklinde tezahür edebilmektedir. Bu gibi pasajlarda Kur'ân metninin ait olduğu tarihle bağı inkâr edilemeyecek kadar açıktır ve tefsir geleneğinde esbâb-ı nüzûle verilen önem de Kur'ân'ın nüzûl tarihiyle bu sıkı ilişkisinden kaynaklanmaktadır. Örneğin tefsir kaynaklarında Mâide suresinin *"...iman edip güzel amel işleyenlere tattıklarından dolayı hiçbir günah yoktur."* anlamındaki 93. ayetinin sebep-i nüzûl rivayeti olarak nakledilen olay, Kur'ân'ı anlamada onun tarihsel bağlamını bilmenin gerekliliğine/önemine işaret eden bir durum olarak gösterilir. Bu rivayete göre, içkinin haram kılındığını bildiren ayet (el-Mâide 5/90-91) nazil olunca, Hz. Peygamber'e daha önce içki içip ölenlerin durumunun ne olacağı sorulmuş ve ardından söz konusu ayet nazil olmuştur. Ancak ayetin inmesine sebep olan soruyu bilmeyen Kudâme b. Maz'ûn gibi bazı sahabeler, bu ayetin lafzına dayanarak içki içmenin mübah olduğunu iddia etmişlerdir. (el-Kurtubî, 1967: VI, 293, 297-298) Halbuki ayet içki yasaklanmadan önce içenlerin durumuna bir açıklık getiriyordu. (Gökkır, 2014: 47) Bu durum esbâb-ı nüzûlü bilmemenin, Kur'ân'ı yanlış anlamaya sebebiyet verebildiğine örnek olarak zikredilmektedir.

Kur'ân'ın mesajının anlaşılmasına yönelik önemli teklifler sunan XIV. yüzyıl Mâlikî fakîhi Ebû İshâk eş-Şâtıbî (790/1388), Kur'ân'ı anlamada esbâb-ı nüzûl bilgisinin tek başına yeterli olmadığını, bunun yanında nüzûl dönemindeki Arapların söz, fiil ve âdetlerini bilmenin zorunlu olduğunu belirtir. Zira Kur'ân'daki birçok ayetin sağlıklı şekilde anlaşılabilmesi, vahiy döneminin kültürel kodlarının bilinmesine bağlıdır. Örneğin *"Allah için hac ve umreyi tamamlayın"* (el-Bakara 2/196) mealindeki ayette "hac yapın" değil, "haccı tamamlayın" denilmiştir. Çünkü Araplar İslam öncesi dönemlerde de hac yapıyorlardı. Ancak haccın bazı vecibelerini değiştirmişler ve Arafat'ta vakfe gibi bazı rükûnları eksiltmişlerdi. İşte bu yüzden ayetteki emir, haccın tamamlanması şeklinde gelmiştir. Yine *"üstlerinde bulunan*

rablerinden korkarlar” (en-Nahl 16/50) meâlindeki ayet de nüzûl dönemindeki Arapların Allah tasavvurları doğrultusunda inmiştir. (eş-Şâtıbî, 1997: IV, 154-155) Şâtıbî özetle Kur’ân’ın Arapça olmasından hareketle onun Arabîliğinden ve Arap dilindeki belagat ilminin verileriyle anlaşılması gerektiğinden, ilk muhataplarının ümmî olmaları hasebiyle de şeriatın ümmî olduğundan söz etmiştir. *el-Muvâfakât* isimli eserinde Kur’ân’ın bütün insanlara gönderilmiş olmakla birlikte Araplara özgü olduğunu ve bu sebeple onu anlamak için onun hitap ettiği Arabî arka planı esas almak gerektiğini ısrarla vurgular. (eş-Şâtıbî, 1997: II, 128-129; Öztürk, 2004: 60) Kur’ân’ın şifahi bir hitap olduğunun farkında olarak Şâtıbî’nin, metinde mevcut bulunmayan metin dışı hal karinelerinin tespiti konusunda özelden esbâb-ı nüzûlün; genelde nüzûl ortamındaki Arabî kültür kodlarının bilinmesi gerektiği hususundaki vurgusu, Kur’ân’ın hitabının mahiyetine açıklık getirmesi açısından önemlidir.

B.Sözlü Hitap Olması Bağlamında Kur’ân

Kur’ân-ı Kerim sözlü bir hitap olarak nâzil olduktan sonra yazıya geçirilerek metinleşmiştir ve vahyin ilk muhataplarının ardından inananlarının ellerinde artık Kur’ân yazılı bir metin olarak durmaktadır. Dolayısıyla o metni anlamaya/anlamlandırmaya çalışırken onun aslında sözlü bir hitap olduğunu dikkate almak gerekir. Sözün/hitabın yazıyla tespit edilmesinde, işin doğası gereği sözlü dilde bulunan bazı özellikler yazıda tam olarak ortaya çıkamaz. Bu da sözlü mesajın yazıya geçirildiği metnin anlaşılmasını zorlaştırır. Kur’ân bağlamında sözlü dil-yazılı dil ayrımına dikkat çeken Mevdûdî şöyle der: “Kur’ân İslam devletinin gelişim süreci içerisinde muhtelif zamanlarda Hz. Peygamber’e hitap parçaları şeklinde tedricen nâzil olmuş, Hz. Peygamber de hemen oracıkta bunları muhataplarına okumuştur/iletmiştir. Yazı dili ile konuşma dili arasında farklar vardır. Örneğin yazar bir meseleyi açıklarken önce sorunu ortaya koyar, sonra izaha geçer. Oysa sözlü dilde hatip, söz konusu meseleyi ortaya atanlar zaten hazır bulunduğuandan, muhaliflerin her dediğini beyan etmeye her zaman gerek duymaz. Ancak sözün gelişi içerisinde bir cümleyle onların dediklerine değinir. Yine yazarken başka bir hususa değinmek isteyen yazar sözün akışının bozulmaması için bu hususu bir ara cümle ile ele alır. Fakat sözlü anlatımda konuşmacı ses tonunu kullanarak bir çok ara cümle kullanabilir, buna rağmen sözün akışında bir kopukluk meydana gelmez....bir konuşma yazıya döküldüğünde okuyucunun o yazıda bir kopukluk hissetmesi doğaldır. Okuyucunun konuşmanın yapıldığı yer ve zamandan uzak olduğu ölçüde bu kopukluğu daha çok hissedeceği ortadadır. Bu yüzden Arapça bildiği halde pek çok kimse sırf Kur’ân’ın üslûbunu kavramadığı için onun üslûbundaki irtibatsızlık ve kopukluktan şikâyet etmektedir.” (el-Mevdûdî, 1986: I, 9; Öztürk, 2004: 61-62)

Mevdûdî’nin vurguladığı gibi Kur’ân-ı Kerim masa başında önceden kurgulanmış; giriş, gelişme ve sonuç şeklinde dizayn edilerek telif edilmiş bir metin değildir. O herkesin bildiği gibi yirmi küsur yıl zarfında değişik olaylar ve gelişmeler üzerine, bu gelişmelere bağlı olarak vahyedilen bağım-

sız pasajlar toplamıdır. Kur'ân ifadelerinin biçimlenmesinde ve üslûbunun oluşmasında muhataplarının zihniyet dünyaları, psikolojileri, günlük sorunları ve en temelde dilleri belirleyici olmuştur. Kur'ân'da temas edilen son derece özel olaylar ve bazı isimler bir yana, anlatılan kıssaların bile anlatılış biçimlerine kadar söz konusu hitap çevresinin durumu gözetilmiştir. Kur'ân-ı Kerim'in pasajlarının her biri hâl-i hazırda sözlü hitabın yazıyla tespit edilmiş halidir. Nüzûl döneminden sonra mushaf haline getirilmiş bir Kur'ân metniyle karşı karşıya kalan muhataplar açısından, metinde bir takım boşluk ve kopuklukların olması gayet doğaldır. Çünkü metin kendi bağlamını kendi taşır, kendi içinde bir bütündür. Ancak Kur'ân'ın bir metin olarak kurgulanmadığı açık olduğuna göre, her bir Kur'ân pasajının anlaşılabilmesi için metinde yer almayan söz dışı bağlama, sözün yazıya geçirilmemiş ânına muttali olmak gerektirir. (Özsoy, 2004: 57) Dolayısıyla Kur'ân-ı Kerim'i onda dokuzu tarihin derinliklerinde bulunan bir aysberge benzeten ve Kur'ân'ı anlamak için önerdiği iki aşamalı metodun ilk etabında, vahiy ortamının tarihsel koşullarına gidilmesi ve bu koşullar göz önünde tutularak Kur'ân'ın gerçekleştirmek istediği hedeflerin tespit edilmesi gerektiğini ifade eden Fazlurrahman'ın (Öztürk, 2004: 63) ısrarla vurguladığı gibi Kur'ân'ın siyer ve câhiliye tarihi kaynaklarıyla birlikte okunup yorumlanması tefsir açısından bir vazgeçilmez gerekliliktir.

II. KUR'ÂN'I ANLAMADA NÜZÛL DÖNEMİ ŞARTLARININ TESBİTİ

Tefsir söz konusu olduğunda Kur'ân'ın nüzûl döneminin tarihsel şartları konusunda bilgiler veren kaynaklara kayıtsız kalmak mümkün değildir. Nitekim erken dönem tefsir literatüründe bu tür kaynaklara yapılan atıfların önemli bir yer tuttuğu görülür. Buna mukabil geç dönemlere ait tefsir çalışmalarında bu tür atıfların nisbeten azaldığı dikkat çekmektedir. Son dönemlerde Fazlurrahman, M. İzzet Derveze, Emin Ahsen el-İslâhî gibi bazı araştırmacılar/müfessirler Kur'ân'ın anlaşılması için câhiliye tarihinin ve Kur'ân'ın indiği dönemin tarihsel koşullarının iyi araştırılması gereğine dikkat çekmiş olsalar da, modern İslam dünyasında Kur'ân'ın mesajını çağın idrakine sunmak için onu bugün inmiş gibi okumak gerektiği kanaati de yaygınlık kazanmıştır. Hatta bazı çağdaş tefsir eserlerinde rivayet temelli bilgi malzemesi itibarsızlaştırılmış, Kur'ân'ın nüzûl tarihiyle ilişkisini kurmak onu tarihe gömmekle eşdeğer sayılmış, buna karşılık çeşitli sâiklerle Kur'ân'ı demokrasi, laiklik, devlet nizamı, sosyalizm, toplumsal cinsiyet, kadın hakları, modern bilim ve teknoloji gibi güncel/aktüel sorunlar hakkında konuşurmak onun mesajını günümüze taşımak şeklinde algılanmıştır. (Öztürk, 2013: 137) Mukaddimesinde "Allah'ın izniyle bu kitapta hevâ, heves ve kuruntulardan kaynaklanan ham düşünce üretimine yer verilmiştir" denilen *Nüzul Sırasına Göre Tebyînû'l-Kur'ân* adlı eserde, Müddessir suresinin 26. ayetinde geçen *sekar* kelimesinin "bilgisayar" olarak izah edilmesi, şeytanın "enerji", İblis'in "düşünce yetisi" Hz. Musa'nın asasının "deneysel bilgi birikimi" şeklinde açıklanması ve eserde önemli bir yekûn tutan bu tarz yorumlar, (bk.Yılmaz, 2008: I, 112, 163, 171-172; XI, 669)

Kur'ân'ı bugüne dair konuşurma çabalarının vardığı boyutu göstermesi açısından önemlidir. (Öztürk, 2012: 123) Halbuki asırlar öncesinde Şâtıbî, Kur'ân'ın hitap ettiği Arapların anlamayacakları şeyleri söylemiş olmayacağı için, nüzûl döneminde Arapların bilmedikleri şeylerin Kur'ân'da yer almasının mümkün olmayacağına ısrar etmektedir. Hatta aradıkları her şeyi Kur'ân'da bulduklarını ya da bulacaklarını iddia edenleri de sert bir dille eleştirmektedir.(eş-Şâtıbî, 1997: II, 128-129)

Kur'ân metninin tarihsel bağlamı, Kur'ân'ı anlama ve yorumlama çabası içerisinde gözetilmesi gereken en temel ilke olması gerekirken, her ayetin bugüne dair bir şey söylediği veya söylemesi gerektiği düşüncesinden hareketle bu bağlam göz ardı edilerek Kur'ân bugüne dair konuşulmaktadır. Örneğin Neml suresinin 88. ayetindeki “ وَتَرَى الْجِبَالَ تَحْسَبُهَا جَامِدًا وَهِيَ تَمْرٌ مَرٌّ ” ibaresi, çağdaş olarak nitelenen günümüz bazı tefsir eserlerinde “dağları görürsün de onları (yerinde) donmuş sanırsın, oysa onlar bulutun yürümesi gibi yürür.” şeklinde tercüme edilmiş ve dünyanın hareket ettiğini haber verdiği bağlamında yorumlanmıştır. (örn. bk. Ateş, 1989: VI, 390) Halbuki İbn Kuteybe (276/889), Begavî (516/1122), İbn Atıyye (542/1147), Fahreddin Râzî (606/1209), Kurtubî (671/1273) ve daha pek çok müfessire göre bu ayet kıyamet günü gerçekleşecek olaylara dair bir tasvir içermektedir. (örn.bk. el-Kurtubî, 1967: XII, 242; Öztürk, 2011: 60)

Kur'ân'da tasvir edilen evren modeli aslında ilk hitap çevresindeki insanların kozmoloji tasavvurlarını yansıtmaktadır. Bu tasavvur ise bilimsel bilgilere değil büyük ölçüde çıplak gözleme dayanmaktadır. Tabiatıyla Kur'ân da muktezayı hale uygun olarak vahyin tarihsel vasatına tanıklık eden Arapların çıplak gözlemleriyle birebir örtüşen tasvirler yapmakta ve bu bağlamda gökyüzünün adeta bir çatı gibi insanların tepesinde durduğu, mevcut durumunu direksiz olarak koruduğu gibi şeylerden bahsetmektedir. (Öztürk, 2011: 63-64) Halbuki ne gökyüzü çatı gibi üzerimizde durmakta, ne de dünyanın üzerini örtmektedir. Ancak Montgomery Watt'ın da ifade ettiği gibi, Kur'ân ilk muhataplarının dili ile hitap etmiş, mesajını onların dünya görüşleri üzerinden vermiştir. Eğer Kur'ân yeryüzünün güneş etrafında dönüyor olduğunu söylemiş olsaydı, bu o zamanki Araplar için inanılmaz bir durum ve Kur'ân'ı reddetmek için ekstra bir gerekçe olacaktı. Bunun yerine Allah'ın yaydıkça yaydığı düz bir yeryüzünden bahsedilmektedir. (Watt, 1988: 17-18.)

Bu ayette olduğu gibi Kur'ân'ın nüzûl dönemi şartlarını ve ilk muhatapların kâinata dair bilgi ve kavrayış düzeyleri dikkate alınmadan yorumlanmaya çalışılan ayetlerden biri de “وَالسَّمَاءَ بَنَيْنَاهَا بِأَيْدٍ وَإِنَّا لَمُوسِعُونَ” (ez-Zâriyât 51/47) ayetidir. Söz konusu ayete “semayı biz kendi kudretimizle inşa ettik ve onu biz genişletiyoruz” manasını yükleyen bazı araştırmacılar ve meal yazarları, ayetteki *innâ le-mûsiûn* ibaresinde evrenin genişlemesine bilimsel bir atıf bulunduğu şeklinde yorumlar yapılarak adeta Kur'ân'dan bilim üretme çabası gütmektedirler. (örn. bkz. Yıldırım, 2004: 252; Esed, 2001: 1071) Bu anlayışa göre kâinat o kadar geniş ve sınırsızdır ki içinde milyarlarca nebula bulunmakta ve sadece bir tanesi bile milyonlarca parlak yıldız ihtiva etmektedir. Hem kâinat hareketsiz değil, sabun köpüğü veya balonun

genişlemesi gibi bir genişleme durumundadır. (Kırca, 1982: 144-145.) Bu tür bilimselci yorum pek çok meale yansımıştır. Halbuki Zemahşeri'nin ve birçok müfessirin ayetteki *innâ le-mûsiûn* kelimesini “vüs'at, takat, kudret sahibi olmak” manasında açıkladıklarına dikkat çeken Mustafa Öztürk bu yorumu esas alarak söz konusu ibareyi “*şüphesiz biz kudret sahibiyiz*” şeklinde çevirmiştir. (Öztürk, 2014: 585) Gerek muhtevastan gerekse ifade tarzından Zâriyât suresinin Hz. Peygamber'i yalanlama ve onun risâlet misyonunu alaya alma tavrının çok ciddi boyutlara ulaştığı bir zaman diliminde (muhtemelen risaletin 3-5. yılları arasında Mekke'de) nâzil olduğu anlaşılmaktadır. Dolayısıyla Hz. Peygamber ve ilk nesil müslümanlar açısından çok sıkıntılı bir zamanda nazil olan ve tıpkı diğer Mekki sureler gibi kıyamet, ahiret ve geçmişteki inkârcı halkların feci akıbetlerini konu alan ayetlerden müteşekkil bir surede galaksilerden, nebulalardan, bahsedilmesinin özellikle vahyin nazil olduğu ortamda hiç kimseye bir faydası yoktur. (Öztürk, 2011: 65-67)

A. İlk Muhatapların Dini İnanç ve Ritüellerinin Tarihsel Bağlamı

Kur'ân'ın ilk muhataplarının dinî inanç şekillerine ve ibadet tarzlarına atıflarda bulunan ayetlerin tarihsel bağlamının dikkate alınmamasından dolayı bu ayetler ilk muhatapların anladığı mana ile hiç örtüşmeyecek bir tarzda anlaşılmış ve anlatılmıştır. Bunun en çarpıcı örneklerinden biri Arâf suresindeki “ يَا بَنِي آدَمَ زِينَتَكُمْ عِنْدَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا وَلَا تُسْرِفُوا إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الْمُسْرِفِينَ ” (el-Arâf 7/31) ayetidir. Bu ayet Türkçe Kur'ân meallerinin çoğunda “*Ey Âdemoğulları! Her mescide gidişinizde güzel giysilerinizi giyin ve yiyeğin, için, fakat israf etmeyin, Çünkü Allah israf edenleri sevmez.*” şeklinde veya buna benzer tercüme edilmektedir. Hatta fıkıh geleneğinde bu anlamı esas alıp ayeti namazda setru'l-avretin farziyetine delil sayan âlimler de olmuştur. (el-Cessâs, 1985: IV, 205). Hâlbuki nüzûl döneminin dinî ve örfî şartları dikkate alındığında aslında ayetin bambaşka bir manayı ifade ettiği ortaya çıkmaktadır. Zira İbn Abbas'tan gelen sebab-i nüzûl rivayeti vb. tarihi verilerden anlaşıldığına göre Câhiliye Araplarından Kureys, Kinâne, ve Huzâa gibi bazı kabileler “Hums” (Ahmesîler) diye anılırlar ve Hz. İsmail'in soyundan geldikleri, Mekke'de oturdukları, Kâbe'ye komşu olup Kâbe ile ilgili hizmetleri üstlendikleri için kendilerini diğer Arap kabilelerinden daha üstün bir mevkide görürlerdi. Bu sebeple kendileriyle ilgili bazı imtiyazlı âdetler/gelenekler ve kurallar ihdas etmişlerdi. Örneğin hac için ihramlı oldukları zamanda et yemez, süt içmez, hayvansal gıdalar ile beslenmez, deve tüyünden yapılmış çadırlarda oturmaz, evlerine kapılarından girip çıkmazlardı. Diğer Arap kabilelerinden üstün oldukları ve dolayısıyla Harem'e en layık kişiler oldukları gerekçesiyle Arafat'a ve Mina'ya gitmez, güneş ufka yaklaşınca kadar Nemire'de kalır, sonra Müzdelife'ye akın ederlerdi. Çünkü Arafat ve Mina Harem sınırlarının dışındaydı. Buna karşılık Temim, Mâzin ve Humeys gibi kabilelerinden oluşan Hille grubu Arafat günü Arafat'ta vakfe yapar, ancak Kâbe'yi ziyaret edecekleri zaman yanlarında yiyecek getirmezler, sadece Humslardan aldıklarını yerlerdi. Bâbüselâm'dan içeri girdiklerinde üzerlerindeki her şeyi çıkarırlar, elbiselerini

soyunmakla günahlarından arındıklarına inanırlardı. (Öztürk, 2013: 18-19; İbn İshâk, 1981: 75-80; el-Kurtubî, 1967: VII, 195) Nüzûl döneminde Arapların bu uygulamaları dikkate alındığında söz konusu ayetin aslında Kâbe'yi çıplak tavaf eden Mekkeli müşriklere Mescid-i Haram'a gittiklerinde elbiselerini giymelerini, çıplak olarak tavaf etmemelerini emrettiği ve ayrıca Allah'ın et ve süt gibi yeme-içmeyi helal kıldığı yiyecekleri kendilerine haram kılmakla haddi aşmamalarını/aşırıya gitmemelerini yani israf etmemelerini istediği anlaşılmaktadır. Bir sonraki ayetteki *"De ki: "Allah'ın kulları için yaratmış olduğu giysileri, temiz ve hoş yiyecekleri haram kılmak kimin haddine!..."* ibaresi de bu manayı desteklemektedir.

Kur'ân'ın ilk muhataplarının hacla ilgili uygulamaları dikkate alındığında Bakara suresinin 189. ayetindeki *"...evlere arkalarından girmeniz iyilik değildir..... Evlere kapılarından girin..."* ibaresinin manası da anlaşılır hale gelir. Söz konusu ayetin başındaki *"Sana hilâlleri soruyorlar. De ki: Onlar insanlar için vakit ölçüleri ve dolayısıyla hac mevsimini belirlemeye yarayan göstergelerdir..."* ibaresinde açıkça görüldüğü gibi evlere arkalarından girme meselesi de hacla ilgili bir tutumdur. Her ne kadar "evlere arkalarından girmek" ibaresi "laubali, gereksiz sorular sormak" anlamında alınıp ayeti bu bağlamda açıklayanlar olsa da tarihi verilerden anlaşıldığı üzere cahiliye döneminde bazı Araplar ihramlı oldukları zamanda gökle kendi aralarında bir perde edinmek istemedikleri için evlerine veya çadırlarına kapılarından girmez, evin arka tarafından açtığı delikten giriş çıkış yaparlardı. (el-Kurtubî, 1967: II, 345) dolayısıyla ayette kınanan durumun Arapların ihramlı iken eve arkadan girme çabalarının olması şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir. Görüldüğü gibi nüzûl dönemi şartları bilinmediğinde, lafızlarının delaleti anlaşılrsa da ayetin manası tam olarak anlaşılmamaktadır.

Mâide suresinin 103. ayetinde geçen "bahîra", "sâibe", "vesîle", "hâm" gibi terimlerin ne anlama geldikleri de ancak nüzûl dönemi bilgisi ile anlaşılabilir. Zira putlara adanarak serbest bırakılan develeri ifade eden bu terimlerden "bahîra" beş kere doğuran ve beşinci yavrusu erkek olan devedir. Bu devenin kulağı çentilir, sağılmaz, sütü putlara bırakılırdı. "Sâibe" put adına serbest bırakılan ve sütünden sadece misafirlerin faydalandığı deve, "vesîle" biri erkek biri dişi olmak üzere ikiz doğuran ve erkek yavrusu putlara kurban edilen koyun veya deveye, Hâmî ise sahibinin dişi hayvanlarını döllendiren ve kendisinden on dişinin hamile kaldığı erkek devedir. Arapların putlara adamak üzere işaretleyip serbest bıraktıkları bu develere binilmez, yük taşıtılmaz, etleri yenmezdi. Develerin herhangi bir yerde su içmesi ya da otlaması engellenmezdi. (Baltacı, 2011: 111; el-Kurtubî, 1967: VI, 336-337)

Hac ibadetiyle ilgili olan Bakara suresinin 158. ayeti literal olarak *"Gerçekten Safâ ile Merve Allah'ın işaretlerindedir. Onun için her kim hac veya umre niyetiyle Kâ'be'yi ziyaret ederse, bunları tavaf etmesinde ona bir günah yoktur."* şeklinde tercüme edilebilir. Ancak bu çeviri "Allah'ın nişanelerinden olduğu bizzat Allah tarafından bildirilen Safa ile Merve'yi hac veya umre esnasında ziyaret etmek sevap olması gerekirken niçin ayette

“sakınca veya günah yoktur denilmiştir?” şeklinde bir soruyu akla getirmektedir. Bu sorunun işaret ettiği mübhemliği izah edecek ve ayeti anlamayı sağlayacak tarihsel arka plan şöyledir: Mekke’de ilk defa tevhid inancından sapan Cürhüm kabilesinden İsfâ b. Ya’lâ ile aynı kabileden Nâile bint Yezîd’in Kâbe’nin içinde işledikleri günahlar yüzünden taş kıldıkları ve halkın ibret olsun diye İsfâ’ı Safâ tepesine, Nâile’yi Merve tepesine diktiği, ancak daha sonra bunun unutulduğu ve anılan iki taşın tapınmaya başlandığı kaynaklarda rivayet edilmektedir. Mekke’nin fethinden sonra bazı müslümanlar, putlardan temizlenmelerine rağmen Safâ ile Merve’nin hac ve umrenin menâsikine dahil olup olmadığı hususunda şüpheye düşmüş, bunun üzerine Bakara sûresinin 158. âyeti nâzil olmuştur. (ez-Zemahşerî, 1998: I, 234; el-Kurtubî, 1967: II, 179) Böylece ayette bu tepelerin eskiden beri Allah’ın koyduğu semboller olduğu vurgulanmış, bu iki tepe arasında sa’y yapmak hac ve umre ibadetine dâhil edilmiştir. (Küçükaşçı, 2008: XXXV, 441) Nitekim bu tarihsel bağlam dikkate alınarak ayet daha serbest bir biçimde şöyle çevrilmiştir: “(Ey müminler) Safa ve Merve (adlı iki tepe her ne kadar İslam öncesi dönemlerde İsfâ ve Naile adlı putların bulunduğu mekanlar olsa da sonuçta) Allah’ın değer atfettiği birer nişâne birer semboldür. Bu yüzden hac veya umre yapan kişinin bu iki tepe arasında (ibadet maksadıyla) hızlıca gidip gelmesinde sakınca yoktur.” (Öztürk, 2014: 58)

B. Kavramların Tarihsel Bağlamı

Kur’ân’da imân, ibâdet, sâlih amel, salât, zekât, adâlet, zulüm, ma’rûf, münker, ihsân, takvâ gibi birçok temel kavram bulunmaktadır. Kur’ân’ın mesajının doğru anlaşılması büyük ölçüde bu kavramların doğru anlamlandırılmasına bağlıdır. Kur’ân semantiği alanında yapılan çalışmalar, ilahi hitabın İslam öncesi Arap dilinde mevcut olan birçok kavramın üzerinde çeşitli tasarruflarda bulunduğunu; bazı kelimelere yeni ve farklı anlamlar yüklerken, bazılarında da anlam değişimleri ve genişlemeleri sağladığını, bazılarının anlamlarını dönüştürdüğünü ortaya koymaktadır. Nüzûl döneminden sonra belli bir tarihi sürecin sonunda İslam uleması, artık kendine özgü yeni bir din dili ve terminolojisi oluşturmuştur. (Okumuş, 2004: 1-2.) Kur’ânî kavramların nüzûl dönemi içerisindeki tarihsel seyrini dikkate almadan sahil bir Kur’ân algısı mümkün değildir. Oysa Kur’ân’daki birçok kelime ve terkib, Kur’ân’ın nâzil olduğu dönemdeki anlamlarıyla ve ilk neslin anladığı şekliyle değil, nüzûl dönemi sonrasındaki sosyo-kültürel gelişmelerin etkisiyle anlaşılmalı ve tefsir edilmiştir. Örneğin Kur’ân’da sıklıkla zikredilen “salât” kavramının Arapça sözlüklerde “dua, tapınma, ibadet, rahmet, istiğfar, bağışlanma dileme, ibadethane/tapınak” ve “namaz kılma” anlamlarında olduğu belirtilmektedir. Kur’ân’da geçtiği yerlere bakıldığında kavramın Allah, melekler, peygamberler ve müminler ile ilgili olmak üzere farklı bağlamlarda kullanıldığı; geçmiş peygamberlerin ibadetlerinin de “salât” olarak adlandırıldığı anlaşılmaktadır. Nüzûl dönemi açısından bakıldığında kavram, hem müslümanların ibadetleri, hem de Müşriklerin putlar için yaptıkları ibadet şekilleri ve özellikle Kâbe’nin etrafındaki

tavafları için de kullanılmıştır. Medine döneminde nâzil olan Enfâl suresindeki bu kullanım tarzı, kelimenin müşriklerin tapınmaları için de kullanılabilirdiğini ve namazdan farklı olarak “tapınma” manasına geldiğini de göstermektedir. Nüzûl sürecinin sonucunda “salât” kavramı, terimleşme sürecini tamamlamış; rükû ve secdesi, kendine özgü şartları ve özel kılınma şekli olan namaz ibadeti için özel isim olarak kullanılır olmuştur. (Okumuş, 2004: 27-28) Buna rağmen Cumhuriyet dönemi Türkçe meal ve tefsirlerin çoğunda müellifler Hz. Peygamber’in ilk vahiy esnasında yaşadığı şokun etkisini henüz üzerinden atmadığı bir zaman diliminde nâzil olan Müddesir suresinin 43. ayetinde geçen *musallîn* ibaresini “namaz kılanlar” şeklinde anlayıp yorumlamışlardır. Ancak bu ibarenin böyle anlaşılması nüzûl dönemi şartları açısından pek isabetli görünmemektedir. Çünkü vahyin ilk dönemlerinde, üstelik namaz ibadeti henüz farz kılınmamışken müşrikleri/kâfirleri namaz kılmama suçunun cehenneme sürüklediğinden söz edilmesi tuhaflık arz etmektedir. (Öztürk, 2011: 225) Dolayısıyla bu ayetteki *lem neku mine’l-musallîn* ibaresinin “Biz mümin değildik” veya “biz Allah’a ibadet etmezdik” şeklinde anlaşılması daha uygun görünmektedir.

“Salât” ve “musallîn” kelimelerinin yer aldığı Mâûn suresindeki anlamlarında da benzer durum söz konusudur. Surenin 4. ayetindeki *musallîn* ibaresi aynı şekilde “namaz kılanlar” diye anlaşılmış, hemen akabindeki ayette kınanan kimselerin *salat*larında riyakarlıklarının vurgulanması sebebiyle bu kişilerin Medineli münafıklar olduğu tespiti yapılmıştır. Bu durumda surenin ilk yarısının Mekke’de müşrikler, ikinci yarısının da Medine’de münafıklarla ilgili olarak nazil olduğu da ileri sürülmüştür. (İbnü’l-Cevzî, 1987: IX, 244) Ancak surenin muhtevası ve iç bütünlüğü dikkate alındığında, bunun Mekke döneminde bir defada ve müşriklerle ilgili olarak indiği görüşü çoğunlukla tercih edilmiştir. Bu durumda “salât” kavramı ve “musallîn” ibaresinin “ibadet” ve “ibadet edenler” vb. şekilde anlaşılması daha isabetli olacaktır.

Kur’an’da geçen kelime ve kavramların her geçtiği yerde aynı anlamı ifade etmediği, bunların bağlamına göre farklı anlamlar kazanacağı malumdur. Nitekim “küfr” kavramını her geçtiği yerde kavramsallaştığı şekliyle “inkâr etmek” anlamında çevirmek uygun düşmemektedir. Buna rağmen “كَيْفَ تَكْفُرُونَ بِاللَّهِ” (el-Bakara 2/28) ayeti Türkiye Diyanet Vakfı Meali dahil çoğu Kur’ân mealinde “Allah’ı nasıl inkar edebiliyorsunuz” şeklinde çevrilmiştir. Halbuki doğrudan müşriklere hitap eden bu ayette ateizm anlamında Allah’ı inkarın kastedilmediği ortadadır. Zira Kur’ân’ın bizzat işaret ettiği gibi müşrikler Allah’ın varlığını kabul ediyor, yeri göğü yaratanın, gökten yağmuru yağdırıp rızık verenin Allah olduğunu biliyorlardı. (el-Ankebût 29/65; Lokman 31/25) Bu durumda söz konusu ayet “Allah’a nasıl nankörlük ediyorsunuz?” anlamında başta şirk olmak üzere Allah’a yapılan nankörlükten söz ediyor olmaktadır. Bunun gibi Kur’ân’ın tarihsel bağlamının dikkate alınmamasından kaynaklanan yanlış anlamalardan biri de Vâkıa suresinin 79. ayetinin çeviri ve tefsirlerinde ortaya çıkmaktadır. Ayette geçen *el-mutahharûn* kelimesine “temizlenenler, temiz olanlar, tertemiz (abdestli) olanlar, pak olanlar, temizler” anlamları verilmiş ve ayet bazı

meallerde “*Ona tertemiz (abdestli) olanlardan başkası el süremez/dokunamaz.*” şeklinde Türkçeye çevrilmiştir. (Yavuz, 1976; Yıldırım, 2004) Bu anlayışla ayet, mushafa abdestsiz dokunulmasının caiz olmadığına delil gösterilmektedir. Ancak ayetin tarihsel bağlamı yani Vâkıa suresinin peygamberliğin ilk yıllarında inen Mekki surelerden olduğu, henüz nüzûlün tamamlanıp el sürülmesi yasaklanacak iki kapak arasına alınmış bir mushafın bulunmadığı ve abdest ayetinin (el-Mâide 5/6) henüz nâzil olmadığı göz önüne alındığında bu ayetin mushafa abdestsiz dokunulmaması ile ilgisi olmadığı anlaşılır. Tarihsel bağlam ve siyak-sibak açısından bakıldığında ayetlerin Kur’ân’ın lehv-i mahfuzdaki durumuna, sağlamlığına, korunmuşluğuna, tertemiz melekler dışında ona hiç kimsenin dokunamayacağına dikkat çekmektedir. (er-Râzî, 2000: XXIX, 170) Yani kastedilen, abdestli müminler değil, Kur’ân’ın aslı ve Hz. Peygamber’e ulaşma şeklidir. Dolayısıyla ayetin doğru çevirisi “*ona temiz olan (meleklerden) başkası dokunamaz.*” (Öztürk, 2014: 605) şeklinde olmalıdır.

C. Deyimsel İfadelerin Tarihsel Bağlamı

Kur’ân’ın doğru anlaşılması için onun indiği dönemin Arap dili özelliklerinin, özellikle de deyimlerinin, mecaz, teşbih, istiare, kinaye gibi söz sanatlarının iyi bilinmesi gerekir. Zira Kur’ân’da birçok deyim ve deyimsel ifade mevcuttur ve Kur’ân meallerindeki problemlerin bazısı bu tür ifadelerin çevirilerinde ortaya çıkmaktadır. Çünkü literal (lafzî) tercüme tarzı bu tür ibareleri anlamlandırmada yetersiz kalmaktadır. “Belli bir kavramı belli bir duygu veya durumu dile getirmek için birden çok sözcüğün bir arada, seyrek olarak da tek bir sözcüğün yan anlamlarında kullanılmasıyla oluşan söz” diye tanımlanan deyimler, literal çevrildiklerinde çoğu zaman hedef dilde anlamlı bir söz oluşturmazlar. Çünkü deyimlerin ait oldukları lisanda tarihsel kültürel arka planı vardır. Bu yüzden deyimsel ifadelerde anlam lafızdan ziyade tarihsel kültürel arka planda saklıdır. Aslında bu durum sadece deyimler için değil, çeviriye konu olan kaynak metnin tümü için geçerlidir. Kur’ân’ın tarihsel-kültürel arka planıyla ilişkili olan deyimleri veya ifadeleri lafzî tercümeyle hedef dile aktarıldığında çok kere anlamsız sözlere dönüşürler. Türkçe Kur’ân çevirilerinde bu tür hatalara çokça rastlanmaktadır. Örneğin Şuarâ suresinin 225. ayetini “*Her vadide şaşkın şaşkın dolaşırlar*” (Atay-Kutluay [Diyanet], 1985), “*Her vadide hayran olurlar*” (Elmalılı, 2001), “*Her vadide şaşkıncasına yürür dururlar*” (Bilmen, 1985) şeklindeki çeviriler, lafzî tercüme olarak ibaredeki anlamı yansıtmaktan çok uzaktır. Ayetteki “*فِي كُلِّ وَادٍ يَهَيِّمُونَ*” ibaresi, şairlerin her konuda gelişigüzel konuştuklarına, her telden çaldıklarına, bugün doğru kabul ettikleri bir şey için, yarın yanlış dediklerine, özetle şairlerin doğruluk, dürüstlük ve tutarlılık gibi vasıflara sahip olmadıklarına işaret eden mecazî bir anlam içermektedir. (Öztürk, 2011: 42-43) Nitekim Zemahşerî ve İbn Kuteybe gibi müfessirler ayeti şairlerin insanların korkağını kahramana, cimrisini cömerdine üstün tuttuklarını, iyi olanı zan altında bıraktıklarını, amaçsız, tutarsız, gerçeği yansıtmayan sözler sarf etmelerine işaret ettiğine dair bir temsil olarak tefsir etmişlerdir. (ez-Zemahşerî, 1998: IV, 425; Durmuş, 2011: 435)

Leheb suresinin 4. ayetinde de benzer bir durum söz konusudur. Ayetteki Ebu Leheb'in dedikoducu, iftiracı ve laf taşıyan biri olarak tanınan ve kocası gibi Hz. Peygamber'e zarar vermek için elinden geleni yapan karısı Ümmü Cemil'den bahseden "حَمَالَةٌ أَحْطَبٌ" tabiri, meallerin çoğunda "odun hamalı" şeklinde çevrilmektedir. (bkz. Bilmen, 1985; Ateş, 1980; Akdemir, 2004) Ancak kaynaklar bu tamlamanın nüzûl dönemi Arap toplumunda "dedikoducu, fitneci" anlamında kullanılan bir deyim olduğu bilgisini aktarmaktadır. (el-Kurtubî, 1967: XX, 239; İbn Kuteybe, 1973: 159-160) Dolayısıyla söz konusu ayetin "Dedikoducu-fitneci karısı da yanında olacak" anlamında çevirisi (Öztürk, 2014: 692) daha isabetli görünmektedir.

Nahl suresinin 112. ayetindeki "فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ بِمَا كَانُوا يَصْنَعُونَ" ibaresinin "Allah kendilerine sanayi olarak ürettikleri şeyler yüzünden açlık ve korku elbisesini tattırdı." şeklindeki çevirisi (Öztürk, 1994) de bağlamda zikre değer bir örnektir. Bu çeviri Kur'ân'ı Mekke müşriklerinin sanayi üretimleri hakkında konuşurken eleştirilmekle birlikte, (Öztürk, 2011: 43) "Allah ...açlık ve korku elbisesini tattırdı." ifadesinin Türkçe kavrayışta hiçbir anlam karşılığı da yoktur. Hem Türkçede elbise tattırılmaz, giydirilir. Ayette "tattırma" ve "elbise" anlamında geçen kelimeler istiaredir. Oysa ayetteki söz konusu ibare, kendilerine bahşedilen onca nimete nankörlükle karşılık veren bir topluma Allah'ın çok şiddetli bir kıtlık ve açlıktan helak olma korkusu yaşattığına delalet eder. (ez-Zemahşerî, 1998: III, 478-479)

Tâhâ suresinin 102. ayetinde günahkârların "zurkâ/gök gözlü" olarak haşredileceği ifade edilmektedir. Ayetin bu ifadesini anlamak için nüzûl dönemi şartlarını bilmek gerekir. Kaynakların naklettiğine göre Araplar mavi, yeşil gibi renkli gözü uğursuzluk saymışlardır. (el-Kurtubî, 1967: XI, 243) Ayrıca bazı müfessirlere göre o dönemde Arapların düşman imajının en belirgin özelliği "gök gözlülük" olduğu, Arapların en azılı düşmanları gök gözlü Rumlar olduğu için Kur'ân günahkârları bu şekilde nitelemiştir. (el-Beyzâvî, 2000: II, 404; Baltacı, 2011: 113)

D. Sosyal Yaşam Tarzlarının Tarihsel Bağlamı

Kur'ân yedinci yüzyıl Arap yarımadasındaki "durum"a yönelik bir "cevap" olduğuna göre Kur'ân'ın ifadeleri ile onun ilk ve doğrudan muhataplarının dünya görüşleri ve yaşam tarzları arasındaki ilişkinin farkında olmak gerekir. Aksi takdirde örneğin Nisâ suresinin 19. ayetinde geçen "kadınları miras yoluyla zorla almanız helal değildir" ibaresiyle ne kastedildiğinin anlaşılması zordur. Ayetin arka planındaki durum şöyledir: Cahiliye döneminde üvey annelerle evlenmek yasak değildi. Kaynaklarda aktarıldığına göre bir adam öldüğü zaman onun oğlu, kardeşi gibi erkek yakınları dul kalan karısını terekeden sayar ve mehir vermeksizin onu zorla kendisine nikâhlardı. Bazen de başkasıyla evlendirir, mehrini kendisi alarak kadına vermezdi. Bazı durumlarda da kadının başkasıyla evlenmesine mani olurdu. Dul kadının üzerine elbisesini atan kişi (genellikle üvey oğul) o kadın üzerinde öncelikli hak sahibi olurdu. Şayet kadın, üzerine elbise atılmadan önce babasının evine gitme imkânı bulursa özgürlüğüne kavuşurdu. İşte söz

konusu ayet bu tür evliliği yasaklamaktadır. (el-Kurtubî, 1967: V, 94; Öztürk, 2013: 37-38; Baltacı, 2011: 115)

Kur'ân kadın ile erkeğin Allah katında değer bakımından eşitliğini çok açık bir biçimde ifade etmesine rağmen, "melekleri Allah'ın kızları" olarak niteleyen müşrik Arapları, kendileri kız çocuk sahibi olmak istemedikleri halde bunu Allah'a layık görmeleri nedeniyle eleştirmektedir. (en-Nahl 16/57) Bu ayetin Arapların kadınlara verdiği değerle sıkı ilişkisi görmezden gelindiği takdirde kadınların/kızların erkeklere nispetle ikincilliğinin Kur'ân tarafından benimsendiği gibi bir yanlışlığa düşmek kaçınılmazdır. Oysa esasen söz konusu ayet kadınların kızların değerine ilişkin bir şey söylememekte, tam aksine kadını bir alt varlık türü olarak kabul eden Arapların kendi zihniyet dünyalarından hareketle Allah'a karşı saygısızlıklarını eleştirmektedir. (Özsoy, 2004: 14)

İsrâ suresinin 33. ayetinde geçen "öldürmede aşırı gitmesin" ibaresinin anlaşılması için de nüzûl dönemi tarihsel şartlarını bilmek gerekir. Zira bu ibare "öldürme öldürmedir, öldürmede nasıl aşırı gidilir?" sorusunu akla getirebilir. Kaynaklarda geçtiği üzere cahiliye döneminde Araplar kısas uygulaması yaparken, kendi kabile mensuplarını daha üstün/soyly saymalarından dolayı sadece katili değil, katilin velisini veya katille birlikte katilin kabilesinden birkaç kişiyi de öldürmek gibi uygulamalar yapıyorlardı. (el-Kurtubî, 1967: X, 255) Dolayısıyla ayet bu uygulamayı reddederek katilin dışında başkalarının öldürülmesini yasaklamaktadır. (Baltacı, 2011: 114)

SONUÇ

Kur'ân'ın gereği gibi anlaşılması için öncelikle o mesajın kendisine vahyedildiği Hz. Peygamber'in ve mesajın ilk muhataplarının ondan ne anladığının tespit edilmesi gerekir. Bu durum, yedinci asırda Hicaz'daki Arap toplumunun içinde bulunduğu dinî, siyâsî, içtimâî, iktisâdî vb. tüm özelliklerini dikkate almak gerektiği anlamına gelmektedir. Bu sebeple Kur'ân, başta siyer olmak üzere diğer tarih kaynaklarıyla birlikte okunmalı/yorumlanmalıdır.

KAYNAKÇA

- Akdemir, S. (2004). *Son Çağrı Kur'ân*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Atay-Kutluay, H.-Y., (1985). *Kur'an-ı Kerim ve Türkçe Anlamı*, haz. Hüseyin Atay, Yaşar Kutluay, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı.
- Ateş, S. (1980). *Kur'ân-ı Kerim ve Yüce Meâli*, Ankara: Kılıç Kitabevi
- (1989). *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, İstanbul: Yeni Ufuklar Neşriyat.
- Baltacı, B. (2011). "Nüzul Dönemi Şartlarının Kur'ân'ın Anlaşılmasındaki Yeri -Örnekler Üzerinden Bir Değerlendirme", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı

Kültür Müdürlüğü.

el-Beyzâvî, A.Ö. (2000). *Envarü't-tenzil ve esrarü't-te'vil*, thk. Muhammed Subhi Hasan Hallak, Beyrut: Daru'r-Reşid.

Bilmen, Ö.N. (1985). *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi*, İstanbul: Bilmen Yayınevi

Celal, K. (1982). *Kur'ân-ı Kerim ve Modern İlimler*, İstanbul: Marifet Yayınları.

Cessâs, A.E.R. (1985), *Ahkâmü'l-Kur'ân*, thk. Muhammed es-Sadık el-Kamhavi, Beyrut : Dâru İhyai't-Türâsi'l-Arabi.

Durmuş, Z. (2011). "Cahiliyye Döneminde Kullanılan ve Kur'an'da Geçen Bazı İfadelerin Çeviri Sorunu", *Kur'an'ın Anlaşılmasına Katkısı Açısından Kur'an Öncesi Mekke Toplumu, 1-3 Temmuz 2011*, İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Kültür ve Sosyal İşler Daire Başkanlığı Kültür Müdürlüğü

Elmalılı, M. H. Y. (2001). *Kur'an-ı Kerim ve Meal-i Şerifi*, haz. Ertuğrul Özalp, İstanbul: İşaret yayınları

Esed, M. (2001). *Kur'ân Mesajı*, çev. Cahit Koytak-Ahmet Ertürk, İstanbul: İşaret Yayınları.

Gökıkr, N. (2014). *Kur'an Dilinin Sosyo-Kültürel Bağlamı*, İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.

İbn İshâk, M. İ. (1981). *Siretu İbn İshak*, thk. Muhammed Hamidullah, Konya: Hayra Hizmet Vakfı.

İbn Kuteybe, A. M. (1973). *Te'vilü müşkili'l-Kur'ân*, şrh. ve nşr. es-Seyyid Ahmed Sakr, Kahire: Dârü't-Türas.

İbnü'l-Cevzî, C. A. (1987), *Zadü'l-mesir fî ilmi't-tefsir*, Beyrut: el-Mektebü'l-İslâmî.

el-Kurtubî, M. (1967). *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*, tsh. Ahmed Abdülim Berduni, Kahire: Dârü'l-Kitâbi'l-Arabi.

Küçükaşçı, M. S. (2008). "Safâ ve Merve", *DİA*, XXXV, 441.

Komisyon, (2005). *Türkçe Sözlük*, haz. Şükrü Haluk Akalın [ve dğrl.] Ankara: Türk Dil Kurumu, 2005.

el-Mevdûdî, E. A. (1986). *Tefhîmu'l-Kur'ân*, çev. Komisyon, İstanbul: İnsan Yayınları.

Okumuş, M. (2004). "Semantik ve Analitik Açından Kur'ân'da Salat Kavramı", *Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2004/2,c. 3, sayı:6, s. 1-30.

Özsoy, Ö. (2004), *Kur'ân ve Tarihsellik Yazıları*, Ankara: Kitabiyat.

Öztürk, M. (2013). *Cahiliyeden İslamiyete Kadın*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

----- (2012). *Cumhuriyet Türkiye'sinde Meal ve Tefsirin Serencamı*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları

----- (2004). *Kur'ân'ı Kendi Tarihinde Okumak*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.

-
- (2014). *Kur'an-ı Kerim Meali: Anlam ve Yorum Merkezli Çeviri*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- (2011). *Meal Kültürümüz*, Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Öztürk, Y.N. (1994). *Kur'ân'ı Kerim Meali : (Türkçe çeviri)*, İstanbul: Hürriyet Gazetesi.
- er-Râzî, F. (2000). *et-Tefsirü'l-kebir = Mefatihü'l-gayb*, Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1990/1411
- Rickman, H. P. (1992). *Anlama ve İnsan Bilimleri*, trc. Mehmet Dağ, Ankara: Ankara Üniversitesi
- eş-Şâtibî, İ. M. (1997). *el-Muvafakât*, haz. Ebû Ubeyde Al-i Salman, Huber : Dâru İbn Affan.
- Tiyek, F. (2015). *Kur'ân'ı Anlamada Bağlamın Rolü ve Meallerdeki Bağlamsal Sorunlar*, Ankara : Ankara Okulu Yayınları.
- Watt, M. (1988). *Hız Muhammed'in Mekkesi*, çev. M. Akif Ersin, Ankara
- Yavuz, A.F. (1976). *Kur'ân-ı Kerim ve Meâli Âlisi*, İstanbul.
- Yıldırım, S. (2004). *Kur'ân-ı Hakim'in Açıklamalı Meali*, İstanbul: Işık Yayınları.
- Yılmaz, H. (2008). *Nüzul Sırasına Göre Tebyinu'l-Kur'ân: İşte Kur'ân*, İstanbul: İşaret Yayınları.
- ez-Zemahşerî, C. M. Ö. (1998). *el-Keşşâf*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Riyad : Mektebetü'l-Ubeykan.

**RUŞA KUR'AN ÇEVİRİLERİNİN TANITIMI VE ÇEVİRİBİLİM
AÇISINDAN İNCELENMESİ - I**

(ARAPÇADAN RUŞÇAYA YAPILAN KUR'AN ÇEVİRİLERİ)

YRD. DOÇ. DR. MÜRSEL ETHEM

Pamukkale Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Tefsir Anabilim Dalı

murselethemoglu@yahoo.com

**INVESTIGATION IN TERMS OF INTRODUCTION AND TRANSLATION
STUDIES OF RUSSIAN QUR'AN TRANSLATIONS - I
(QUR'AN TRANSLATIONS WHICH MADE BY ARABIC LANGUAGE INTO
RUSSIAN LANGUAGE)**

ABSTRACT

Last Call for humanity from the God was Holy Qur'an which was translating in many languages in the East and in the West. The oldest translation of Holy Qur'an was into Persian language. When you search the studies of the Islam and Quran in the Russian language, you can see that the first studies about Islamic religion has been written XI century. But all the translations weren't made from only the Arabic language but also it has been formed from Qur'an translations which were in European languages. These Qur'an translations were supplied for the people who wanted to understand Qur'an but these had some problems. The first meanings of the Qur'an from Arabic language were translated by Boguslavsky (1893) and Sablukov (1880). This study is tried to examine these meanings of Qur'an which was translated into Russian language directly from Arabic language. During this research were given examples where it has been necessary; and we presents same proposals in order how to write better meaning of Qur'an in the Russian language. At the result part of the study, it is evaluated the data it is reached.

Key Words: The Qur'an Translations in the Russian Language, the Meanings of the Qur'an, Translation Studies, Semantic Change.

Giriş

Rus dilinde yayımlanan Kur'an çevirilerini "Batı dillerinden Rusçaya" ve "Arapçadan Rusçaya" olmak üzere iki kısma ayırmamız mümkündür.

Rusların Kur'an muhtevasıyla ilk tanışmaları Batı dillerinden Rusçaya yapılan Kur'an mealleri aracılığıyla olmuştur (Rusçaya yapılan meallerin tarihi sıralamasını incelemek için bkz: Hamidullah, 2000: 130-131).

1871 yılından itibaren Rus halkı artık "Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri"ni okuma bahtiyarlığına kavuşmuşlardır. Tabi ki "Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri" faaliyetlerinde ilk araştırmacılara büyük görevler düşmüştür. İlmi donanıma sahip olan ilk mütercimler üzerlerinde olan yükün farkında olmalıydılar ki yaptıkları çalışmalar sonraki nesle kaynaklık ve örnek olmuştur.

Bu çalışmamızda "Arapçadan Rusçaya Yapılan Kur'an Çevirileri"nin sadece bazılarını inceleyeceğiz. Nitekim söz konusu çalışmamız bir makale sınırlarını aştığı için mealler, belirlediğimiz kriterlere tabi tutarak iki kısma ayırmaya mecbur kaldık. Söz konusu kriterler şunlardır:

- a) Rusça konuşanların arasında yaygın olan mealler
 - Bazı mealler Rusça konuşanların nazarında itibar kazanmış ve tercih edilmiştir. Ayrıca bu mealler halk tarafından kolayca temin edilebilmektedir. Bu çalışmamızda seçtiğimiz mealler "Rusça meal" denildiğinde ilk akla gelen çalışmalardır.
 - Bununla beraber seçtiğimiz meallerin yazarları tercüme esnasında çalışmalarına farklı bir yaklaşım ve metot sergilemişlerdir.
- b) Meal yazarlarının tanınması
 - Bazı meal yazarları halk tarafından tanınmamaktadırlar. Bu ise okur üzerinde ve mealinin tercihinde olumsuz etki yaratmaktadır. Bundan dolayı çalışmamızda meal mütercimlerini seçerken herkes tarafından yeterince tanınmasını da dikkate aldık.

1. **DMİTRİY BOGUSLAVSKİY, KORAN, 1871**

Kur'an'ı Arapçadan Rusçaya ilk tercüme eden General Dmitriy Boguslavskiy (1826-1893) olmuştur (İsmail Türkoğlu ilk mealin Sablukov'a ait olduğunu bildirilmektedir. Bu bilgi tarihi verilere uygun düşmemektedir. Türkoğlu, 2008: XXXV/266-267). Boguslavskiy çalışmasını 1871 yılında bitirmesine rağmen yayıma yaklaşık yüz yıl sonra kavuşmuştur. Anlaşıldığı kadarıyla Boguslavskiy Kur'an'ın çevirisini yayımlamak için çok çaba sarf etmiştir fakat her nedense bunu yapmamıştır. Her ne kadar Sablukov'un mealine karşılaşma sebebi gösteriliyorsa ise de bazılarının göre bu mealin yayımlanmasının asıl sebebi kiliseden gizli bir yasağın çıkmasıdır. (Pazarbaşı, 2001: 144; Shovkhalov, 2006: 33; 36). 1859 yılında Şeyh Şamil'e refakatçilik yapan ve görevinden dolayı uzun yıllar İstanbul'da bulunan Boguslavskiy mealini hazırlarken Arapça ve ağırlıklı olarak Türkçe kaynaklardan istifade etmiştir (Rezvan, 2001: 414; Kuliev, 2003:338-339).

Mütercim mealinin önsözünde ilk başta meal yazmak gibi bir gayenin olmadığını dile getirmektedir. Boguslavskiy, doğudaki görev süresinde,

sadece meraktan dolayı Kur'an'ın zor anlaşılan yerlerini çözmeye çalışmış ve farkında olmadan hemen hemen bütün Kur'an'ı tercüme etmiştir. Rusya'ya dönünce Batı dilinden Rusçaya tercüme edilmiş bir mealle karşılaşır ve bu meali incelediğinde birçok hatalarla dolu olduğunu görür. Bu Boguslavskiy'e kendi çalışmasını tamamlama fikrini verir. Tercüme esnasında şahsî görüşlerine yer vermemeye çalışan Boguslavskiy, mealin tercümesini mümkün oldukça kaynak dil odaklı olmasına gayret gösterdiğini belirtmektedir. Mealin hazırlanmasında ve icap ettiği durumlarda izahlar için İsmail Ferruh Efendi'ye ait *el-Mevakib* isimli eseri kaynaklık etmiştir (Boguslavskiy, 2005: X).

Kraçkovskiy, Boguslavskiy'nin meal çalışması ile alakalı övgüyle şu gerçeği dile getirmektedir: 'Meale göz attığımda hemen fark ettim ki bu meal Kur'an'ın Arapça metninden yapılmıştır. Belli ki mütercim Arapçaya hâkimdir... Yaptığı çalışmalarıyla bu meal sahibi ismini tarihe kaydetmeye hak etmiştir. Zahiren bakıldığında bu meal yayımlanmak için hazırlanmış fakat yayımlanmamıştı...' (Kraçkovskiy, 1955: I/121).

İncelediğimiz mealde karşılaştığımız bazı hatalara yer vermek istiyoruz. Bu hataların bir kısmı Kur'an'da zikredilen edatlara yeterince itina gösterilmeden çevirilmiş olmasından kaynaklanmaktadır. Yusuf suresi 100.ayetten bir örnek verelim:

وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُءْيَايَ مِنْ قَبْلُ فَقَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ

Ayette geçen “ -إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ” Şüphesiz Rabbim, dilediği şeyde nice incelikler sergileyendir” ifadesine Boguslavskiy “Господь мой полон благости, когда хочет этого – Benim Rabbim lütufla doludur, bunu istediği zaman” şeklinde tercüme etmiştir. Söz konusu tercümeye bakıldığı zaman “istediğine/ dilediği şey için” anlamına gelen “لِما - lima” edatına “لِما lemma” edatı gibi tercüme etmiş ve “istediği zaman” manasını vermiştir (Benzer hatalar için bkz: İbrahim suresi, 14/5; Nahl suresi, 16/63; Tin suresi, 95/3; Mutaffifin suresi, 83/26).

Kaynak metin odaklı meallerde dikkat çeken en önemli özellik anlamın bağlama uyup uymaması dikkate alınmaksızın lafzi tercüme edilmesidir. Bu tür çevirilerde okur her zaman tercüme edilen metni anlamayabilir. Nitekim tercüme edilen metin erek kültürü dikkate alınmaksızın gerçekleştirilmiştir. Konunun daha iyi anlaşılması için bir örnek verelim:

Kısa ayetler içeren surelerin genelde mütercimler tarafından eksik tercüme edildiğini müşahade etmekteyiz. Abese suresinin ilk ayetleri müfessirler tarafından farklı yorumlanmış ve anlaşılmıştır. Biz o tartışmalara girmeden ayetlerin meali üzerinde durmak istiyoruz:

عَبَسَ وَتَوَلَّى (۱) أَنْ جَاءَهُ الْأَعْمَى (۲) وَمَا يُدْرِيكَ لَعَلَّهَ يَزْكَى (۳) أَوْ يَذَّكَّرُ فَتَنْفَعَهُ الذِّكْرَى (۴) أَمَا مِنْ اسْتَعْلَى (۵) فَأَنْتَ لَهُ تَصَدَّى (۶)

1. Он нахмурился и отвернулся, 2. потому что к нему пришел слепой. 3. Кто может объяснить тебе: может быть, это – человек

праведный; 4. или, может быть, он твои предостережения, и они будут ему полезны. 5. Но богатству 6. ты оказываешь внимание.

Rusça mealin Türkçesi: 1. Yüzünü ekşitti ve döndü, 2. çünkü âmâ ona geldi. 3. Kim sana anlatabilir: belki, o – dürüst birisidir; 4. Veya, belki, o senin uyarılarını, ve onlar ona faydalı olacak. 5. Ama zenginliğe 6. sen ilgi gösteriyorsun.

Boguslavskiy'nin yaptığı bu meali birkaç açıdan irdelemek mümkündür:

- 1) Söz konusu surenin manası ayet numaraları dikkate alınarak verildiği için harfi harfine tercüme olmuştur ve okura manayı yansıtmada başarılı olamamıştır.
- 2) Ayette geçen “لَعَلَّ يَرْكَبِي” ifadesine “belki, o – dürüst birisidir” şeklinde tercüme edilerek yanlış bir anlam verilmiştir.
- 3) Dördüncü ayete mana verilirken Rusça dil yapısına itina gösterilmemiş ve ayette verilmek istenilen mana eksik kalmıştır.
- 4) Beşinci ve altıncı ayetlere gelince tercümenin asıl metinle hiçbir alakası yoktur desek abartmış olmayız. Nitekim takdir edilir ki bu ayetlere verilen “5. Ama zenginliğe 6. sen ilgi gösteriyorsun” şeklindeki bir tercümeyi başka türlü açıklamak mümkün değildir.

2. GORDİY SABLUKOV, KORAN ZAKONODATELNAYA KNİGA MOHAMEDANSKAGO VEROUÇENİYA, 1878

Gordiy Semönoviç Sablukov (1804-1880) 1878 yılında mealini yayımlamış ve böylece tarihe “ilk yayımlanan meal” unvanıyla geçmiştir. Saratov ilahiyat fakültesinde İbranice ve Tarih dersleri veren Sablukov'un mealı 1961 yılına kadar Rus halkının ihtiyacını karşılayabilmiştir. Sablukov, mealini hazırlarken bazı siyasi amaçlar güdülerek Tatarlar tarafından itibar görülen kaynakları esas almıştır. Bu meal, yıllarca Rus halkının ihtiyacını karşılamıştır. Bununla beraber V.İ. Belaev ve P.A. Gryazneviç'in “Sablukov'un eski dil kullanması, kapalı ifadelerle yer vermesi... bazen okurun aklına “acaba mütercimim kendisi bu ayeti anladı mı?” sorusunu getirmektedir” gibi eleştirilerinden de anlaşılacağı üzere söz konusu mealin gün geçtikçe eksikliği ortaya çıkmıştır (Kraçkovskiy, 1963: 4-5).

Sablukov'un Müslümanlara yönelik tepkilerinden birisi de “Kur'an'ın tefsir kaynakları olmaksızın anlaşılabilmesi” iddiasıdır. Kur'an'ın anlaşılabilmesine yol açan etkenleri Sablukov şu şekilde sıralamaktadır:

- a. Kur'an'ın cem'i esnasında iniş sırasının dikkate alınmaması bağlamın birbirinden kopmasına neden olmuştur.
- b. Kur'an dilinin eski kalması. Arap dilinin yenilenmesi ile birlikte Kur'an dilini bu günkü Arapların bile kolaylıkla anlamaları güçtür.
- c. Kur'an dilinin şiirsel olması da kolay anlaşılmasına engel olmuştur (Sablukov, 1884: 129-135; 145 vd.)

Sablukov'un mealinde ayetlerin numaralandırılması resmi Mushaf'a uymamaktadır. Büyük bir ihtimalle ayetlerin sıralanışında Alman şarkiyatçısı Gustav Leberecht Flügel'den almıştır. Nitekim Flügel tarafından hazırlanmış olan Corani Textus Arabicus, oryantalistlerin ayet numaraları konusunda temel referans olarak kabul ettikleri bir kaynak eserdir. Fakat bu yaklaşım bir araştırmacının -ayetleri karşılaştırırken- işini hayli zorlaştıracakı açıktır (Sablukov, 1894).

Kur'an'ın ilahi bir kaynağa dayandığını kabul etmeyen Sablukov, mealinde Hristiyanlara mahsus bazı terim ve ifadeler kullanmıştır. Örneğin Bakara suresi 138. ayetinin mealinde, İslam'a yabancı olan "vaftiz etme" ifadesini kullanmaktadır. Vaftiz sözcüğü "suya batırmak, yıkamak" anlamına gelen Yunanca βαπτίζω (Baptizdo) sözcüğünden türemiştir. Farsçadan Türkçeye geçen abdest sözcüğü ile Yunancadan diğer dillere geçen "vaptismos" sözcüğü arasında büyük benzerlik vardır. Birçok Hristiyan mezhebinde çocuklar küçük yaşta vaftiz edilirler ve vaftizden sonra çocuğa isim verilir. Bazı Hristiyan mezheplerinde ise ancak bilinçli bir şekilde Mesih İsa'ya iman eden vaftiz edilir.

صِبْغَةَ اللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ اللَّهِ صِبْغَةً وَتَحْنُ لَهُ عَابِدُونَ

Мы по **крещению** Божию; и кто лучше того, кто по **крещению** от Бога? И ему мы поклоняемся.

Türkçesi: Biz Allah'ın vaftiziyleyiz; Allah'ın vaftiziyle olandan daha iyi kimdir? Ve biz ona ibadet ediyoruz.

Kur'an'ın bazı yerlerinde çelişkilerin var olduğunu iddia eden Sablukov'un hedefi zaten Kur'an'ı anlaşılır bir dilde tercüme etmek değil, bir musteşrik olarak Kur'an'ın ve dolayısıyla İslam'ın hatalı olduğu görüşünü yaymaktır.

3. *İGNATİY KRAÇKOVSKİY, KORAN, 1963*

Sovyetler Birliği döneminde genelde İslam özelde ise Kur'an hakkında ciddi araştırmalar yapanlardan birisi şüphesiz Rus şarkiyatçısı Kraçkovskiy (1883-1951)'dir. 1905 yılında Petersburg Üniversitesi Doğu Dilleri Fakültesinden mezun olmuştur. Görevi gereğince Lübnan, Suriye, Filistin ve Mısır devletlerinde bulunmuştur. Arap dili uzmanı olan Kraçkovskiy'nin 500 küsur ilmi çalışması vardır. Yaptığı çalışmalar göstermektedir ki Arapçası son derece yeterli ve güzeldir (Saipova, 2006: 14-15; Shovkhalov, 2006: 55-56; Kurtuluş, 2002: XXVI/286).

Kraçkovskiy'nin mealinde siyasetin, ateizmin ve materyalizmin baskılarının izlerini gözlemlemenin mümkün olduğu bildirilmektedir (Rezvan, 2001: 445). Kraçkovskiy Kur'an'ın dini muteberliğini kabul etmemekle mealine farklı bir boyut kazandırmıştır; Kraçkovskiy'nin meal çalışmasındaki amacı Kur'an'ı klasik tefsirlerden kurtararak hedef dilde "eşdeğer yazınsal bir metin" oluşturmaktır. Kraçkovskiy'nin iş yoğunluğundan meal çalışması tamamlanamamış ve ölümünden on iki sene sonra eşinin katkılarıyla yayım-

lanabilmiştir (Kuliev, 2003: 943-945). Bu meal tamamıyla yazar tarafından bitirilememiş ve tabiri caiz ise müsvedde halindeydi. Bu haliyle de olsa, diğer Rus ve hatta Avrupa’da yayımlanan meallerden daha kaliteli sayılmaktadır (Rezvan, 2001: 443). Kraçkovskiy, A. Fişer’in Kur’an’ın analizi ile alakalı çalışmasını inceledikten sonra bir mealin başarılı olması için üç maddeden bahsetmektedir:

- a) Tefsirlerdeki yorumların etkisi altında kalmadan Kur’an metnine ağırlık verilmesi gerekir. Fakat bununla beraber tefsirlerde filoloji, gramer, deyiş bilim/phraseology ve Cahiliye şiirleriyle yapılan açıklamalara dikkat edilmelidir.
- b) Ayetin farklı anlamlara gelebileceğine ve “birçok ayetin sorunsal karaktere sahip olduğuna” dikkat edilmelidir.
- c) Kur’an’da Yahudi ve Hristiyan izlerini aramamak gerekir. Fakat bununla beraber Muhammed’in Arap müşrik toplumda büyüdüğünü ve adet, kültür ve dillerinden etkilenme ihtimalini göz önünde bulundurması icap etmektedir (Rezvan, 2001: 444).

Kur’an’ın tercümesine sistematik olarak 1921 senesinde fakültede hocalık yaptığı dönemlerde başlayan Kraçkovskiy kendinden önceki mealleri incelemiş ve mütercimlerin düştüğü hatalara düşmemeye çalışmıştır. Kalite açısından kendinden önceki mealleri geride bırakmıştır. Elbette Kraçkovskiy bir musteşrik olarak bu alanın uzmanı sayılmaktadır. Zaten Kraçkovskiy’nin meali o kadar kaliteli yazılmıştır ki kendinden sonraki Kur’an çalışmalarını ister istemez etkisi altına almış ve onlara kaynaklık etmiştir (Kraçkovskiy, 2010).

Musteşriklerin yaptıkları çalışmalarda mensup oldukları ideolojinin izlerini görmek şaşırtıcı olmamalıdır. Meseleyi örnekle izah etmeye çalışalım. Kur’an’ın hidayet özelliği taşıyan ayetlerini inkâr edenlerin bahaneleri Kur’an’da şu şekilde bildirilmektedir:

وَقَالُوا قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ لَعَنَهُمُ اللَّهُ بِكُفْرِهِمْ فَقَلِيلًا مَّا يُؤْمِنُونَ.

Ama onlar: "Kalplerimiz zaten bilgi ile dolu!" derler. Hayır, bilakis Allah, onları hakikati kabullenmeyi reddettikleri için gözden çıkarmıştır. Zira onlar sadece basmakalıp birkaç şeye inanırlar (Bakara suresi, 2/88. Esed, 2002).

“ قُلُوبُنَا غُلْفٌ kulûbunâ gulf” deyimi “kalplerimiz örtülüdür/kalplerimiz bilgi ile doludur” gibi anlamlara gelmektedir. “Ğulfun” veya “Ğulufun” kıraat okunuşuna göre anlamı değişebilmektedir (et-Taberî, 2001: II/226). Kraçkovskiy bu ayeti şöyle tercüme etmiştir:

“ve onlar dediler: “bizim kalpler sünnet edilmemiştir”. Evet! Allah onların inançsızlıklarını lanet etsin, onlar az inanıyorlar.”

Rusça mealin metni: И сказали они: "Сердца наши не обрезаны". Да! Пусть проклянет их Аллах неверие, мало они веруют!

Burada dikkat çekmek istediğimiz nokta “Сердца наши не обрезаны/Bizim kalpler sünnet edilmemiştir” ifadesidir. Her ne kadar bu ifadenin zahiren alakasız gibi tercüme edildiği düşünülse de araştırıldığında Hristiyanlıkta benzer bir inancın ve ideolojinin var olduğu görülecektir.

“Yüreği sünnet etme” ifadesi Kutsal Kitab’ın tefsirlerinde “kalbin kötülüklerden, kıskançlıktan, kibirden, gösterişten, açgözlülüğten korunması” anlamında kullanılmaktadır (Atamov, 2013: 77 vd.).

**4. VALERİYA PORHOVA, KORAN PEREVOD SMISLOV İ
KOMMENTARİİ, 1991**

Porohova’nın (1940-) İngilizcesi son derece iyidir ve kendisi profesyonel simultane mütercimidir. 1991 yılında Porohova’ya ait bir meali yayımlanmıştır (Bazı kaynaklarda ise farklı tarihler de verilebilmektedir: 1993, 1997). Rusya’da halkın İslam edebiyatına ve Kur’an meallerine olan ihtiyacının birçok kurum için bazı eserlerin korsan yayımı piyasaya sürerek maddi gelir getirdiğini dile getiren Rezvan, Porohova’nın bu çalışmasını “Arapçayı dahi bilmeyen, basit temele bile sahip olmayan Porohova’nın meali güzel organize ve idareciliğin bir ürünüdür” şeklinde sert bir dille eleştirmektedir (Rezvan, 2001: 449-450)

Kraçkovskiy’nin talebesi Dolinina da Rezvan’ın eleştirilerine katılarak: “...Söz konusu olan Porohova’nın meali - ki defalarca basılmış ve yayımlanmıştır - çok kötüdür. ...Porohova’nın da ifade ettiği gibi meali baş müftülük denetiminde yapılmış ve Arap ülkesinde basılmış; fakat özür dileyerek ifade etmem gerek ki Arapça bilmediğine göre bunu hangi dilden yapmıştır!? Açıklamalarda ‘Nur’ kelimesinin ‘Munir’ kökünden türediğini söylüyorsa bu, sözün bittiği andır” şeklinde değerlendirmede bulunmaktadır (Dolinina, 2016). Dağıstan Diyanet İşleri Başkan yardımcısı merhum Omarov da Porohova’nın Arapçaya olan hâkimiyetinden olumsuz ifadeler sarf etmektedir (Omarov, 2009: 47 vd.)

El-Ezher’den resmi onay alarak 1997 yılında çıkan yeni baskısı ilim adamlarının tepkisine neden olmuştur. Dubai Vakıflar Genel Müdürlüğü meali incelemek için Mısır, Suudi Arabistan, Fas ve Rus ilim adamlardan oluşan bir heyet oluşturmuştur. Meal incelendikten sonra heyet oy birliğiyle “Mealın yayımlanması yasaklanmalı” kararını vermiştir (Rezvan, 2001: 450).

Porohova, mealinin giriş kısmında “geleneksel mealler Kur’an’ın ruhunu yansıtmakta yetersiz kalmaktadırlar. Örneğin ‘*takva*’ kelimesi meallerde sadece ‘Allah korkusu’ diye tercüme edilmiştir. Hâlbuki Kur’an’ın birçok yerinde ‘dindar, zahit’ anlamlarında kullanılmıştır; veya ‘*sabr*’ kelimesi. Bütün mealler bu kelimeye sadece ‘sabır/dayanç’ tercümesini verirler.” şeklindeki ifadelerle yer vermektedir. Porohova, Kur’an’ın tercümesi hakkında bahsederken “bir dilde vahiy edilen İlahi kelamı başka dile eşdeğerliliğini koruyarak aynen aktarmak imkânsız olduğuna göre mütercimin görevi İlahi kelamın manasını tam yansıtmak olmalıdır” görüşlerini ifade etmektedir (Porohova, 2009: 19). Mealinde şiirsel bir metot kullanarak metne bağlı kalmadan serbest tercüme eden Porohova tercihini “Meallerden hiçbirini, Kur’an’ın insanlar üzerinde bıraktığı inanılmaz etkiyi bırakamaz. Çünkü onlar, Kur’an’ın mucizeliği, edebî güzelliği, ses ve üslup özellikleri ve

belagatini yansıtmamaktadırlar. Bu yüzden, Rus okuyuculara ruhları coşturan, akli ve düşünceyi fetheden, kalpleri tesiri altına alan ve hislere hitap eden Kur'an'ın İlahi ayetlerinin atmosferini hissettirmeyi amaçladım" şeklinde dile getirmektedir (Porohova, 2009: 24)

Mealde şiirsel üslup benimsendiğinden ayette geçen bazı kelimele-
rin manası verilmemekle beraber kafiyeyi gözetememe endişesiyle ayette
zikri geçmeyen sözler de eklendiğini gözlemlemek mümkündür. Bakara
suresi 149.ayetne verilen meali inceleyelim:

وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ...

"Откуда бы ты ни был родом,

Ты повернись лицом к Запретной (для греха) Мечети...

Bayan Porohova yukarıdaki ayete "Doğum yerin neresi olursa olsun,
Sen yüzünü (günah işlemeye) yasak olan Mescidi Haram'a çevir..." şeklinde
mana vermiştir.

Ayette geçen "خَرَجَ- harace" fiilinin sözlük anlamı "çıktı" kelimesi
bu ayette mecaz olarak kullanılmış ve dil açısından Porohova'nın belirttiği
mana söz konusu olamaz (et-Taberî, 2001: II/681).

Başka bir örneği Nisa suresinin 103. ayetinden vermek istiyoruz:

فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ فَادْكُرُوا اللَّهَ قِيَامًا وَرُكُوعًا وَعَلَىٰ جُنُوبِكُمْ فَإِذَا اطْمَأْنَنْتُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ
كَانَتْ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ كِتَابًا مَّزْمُورًا

Когда ж пропустите молитву,

(В душе своей) Аллаха призовите,

Стоять ли будете, или сидеть, или лежать...

Porohova bu ayeti şu şekilde tercüme etmiştir:

Siz namazı kaçırdığımızda,

(kendi içinizde/ruhunuzda) Allah'ı çağırın

İster ayakta durarak, ister oturarak, ister yatarak...

Ayette geçen "فَإِذَا قُضِيَتْ الصَّلَاةُ" ifadesini Porohova "kaza namazı" olarak
tercüme etmeyi tercih etmiştir. Bu anlamı tercih etmesinde ise referans
olarak Abdullah Yusuf Ali'yi göstermiştir. Bununla beraber dipnotta,
"namazı kılıp bitirdiğiniz zaman" anlamının var olduğunu söylemesiyle
beraber Abdullah Yusuf Ali'yi referans alarak "metinde verdiğimiz anlam
daha uygun düşmektedir" tercihinin nedenini açıklamaktadır.

Porohova'nın ayetleri serbest tercüme ederek manayı olumsuz etki-
lediğine Kadir suresinin ilk üç ayetinden bir örnek daha vermek istiyoruz:

إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ * وَمَا أَدْرَاكَ مَا لَيْلَةُ الْقَدْرِ * لَيْلَةُ الْقَدْرِ خَيْرٌ مِّنْ أَلْفِ شَهْرٍ *

1. Мы повелели снизойти Корану в ночь Аль Кадра. 2. Как
изъяснить тебе, что значит "ночь Аль Кадра"? 3. Дороже тысячи
(бесплодных) месяцев она!

Porohova ayetlere şu manayı vermiştir: 1. Biz, Kur'an'a Kadir gece-
sinde inmesini emrettik. 2. Sana "Kadir gecesinin" ne olduğu nasıl açıklan-
malı? 3. O (faydasız) bin aydan daha hayırlıdır.

Söz konusu mealdeki yaklaşımı şu açılardan ele alabiliriz:

1. İlk ayette zikredilen “أَنْزَلْنَاهُ” ifadesi geçmiş zaman fiildir. Porohova ise bu ifadeye emir kipinde “Biz inmesini emrettik” şeklinde tercüme edilmiştir.
 2. Üçüncü ayette geçen “ خَيْرٌ مِنْ أَلْفِ شَهْرٍ ” ifadesine kendi yorumunu katarak “(verimsiz/faydasız) bin aydan daha hayırlıdır” şeklinde tercüme yapmıştır. Başka bir ifadeyle Porohova’ya göre Kadir gecesinin bin aydan daha hayırlı olabilmesi için mevzubahis ayların ibadetlerden mahrum olması şartı aranmaktadır ki bu yanlıştır.
5. **MAGOMED NURİ OSMANOV, KORAN, 1995**

Prof. Dr. Osmanov (1924-2015) Dağıstan’da doğmuştur. Moskova Devlet Üniversitesi Filoloji Fakültesi Farsça Bölümü’nden 1950 yılında mezun olmuştur. 1995 yılında ilim adamlarından oluşan bir heyet, yeni bir Kur’an mealini Rus diline kazandırmıştır (Bu dönemlerde Ahmediye cemaatinin de meal yayımladığı bildirilmektedir. Rezvan, 2001: 450).

Osmanov’a göre tedavüldeki mealler – Kuliev’e ait meal hariç - hepsi lâfzî tercümelerdir. Yine ona göre her ne kadar Kuliev mealine “mana tercümesi” başlığını koyduysa da bu görevi yerine getirmede her zaman başarılı olamamıştır.

Osmanov’un tercümesi yakın zamanlarda yapılan tercümelerin en iyisi olmakla beraber, 2003 senesinde yapılan en iyi Rusça Kur’an tercümesi olarak tanıtılmış ve Osmanov’un kendisi Rusya Federasyonu Devlet Ödülüne layık görülmüştür.

Osmanov’un başkanlığında V.V. Naumkin, A.V. Sagadeev, V.D. Uşakov ve D.V. Frolov gibi İslam âlimleri ve doğu bilimcilerden oluşan on bir kişilik bir heyet kurulmuştur (Dolinina, 2013: 11). Önceki meallerin artı ve eksilerini görebilen bu heyet Kur’an’ı Rusçaya aktarmada doğru bir yol izlemeyi hedeflemiştir. Bazı eleştirmenlere göre mütercimler kendilerini bir takım şer’î ve ideolojik hatalardan kurtaramamışlardır. Bütün olumsuzluklara rağmen bu mealin en başarılı çalışmalarından biri olduğunu söyleyebiliriz (Osmanov, 2009: 2, 567-568; Rezvan, 2001: 450-451; Shovkhalov, 2006: 93-96; Kuliev, 2003: 946-947).

Dolinina, Osmanov’un mealini beğenmekte ve şu açıklamayı yapmaktadır:

“Osmanov, Rusça Kur’an mealini açık bir dille yapmıştır. Onun gayesi “Arapça bilmeyen birisinin mealini okuduğunda Kur’an’ı kolayca anlayabilmesi” olmuştur ve bunun için gereken bütün çabayı sarf etmiştir. Kur’an’da mahzufları göstermiştir. Tefsirlere bol miktarda başvurmuştur ama Kur’an’ın edebi/sanatsal ruhunu iletmede yeterince çaba göstermemiştir” (Dolinina, 2016).

Kur’an’da zikredilen bazı kelimelerin daha sonra ıstılah anlamı kazandığı bilinen açık bir gerçektir. Buna salat, zekât, takva, haram, mekruh... gibi kelimeleri örnek olarak gösterebiliriz. Mütercimlerin, çalışmalarında

buna son derece dikkat etmeleri gerekir. Aksi halde hata yapmak kaçınılmaz olur. İncelediğimiz mealde bir örnek vermek istiyoruz. Maide suresinin 87. ayetinde Cenab-ı Allah şöyle buyurmaktadır:

يٰۤاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا لَا تُحَرِّمُوْا طَيِّبٰتِ مَاۤ اَحَلَّ اللّٰهُ لَكُمْ وَلَا تَعْتَدُوْۤا ۗ اِنَّ اللّٰهَ لَا يُحِبُّ الْمُعْتَدِيْنَ

O vy, kotorye uverovali! Ne zapreshayte [est] yastva priyatnye, kotorye dozvolennye vam Allahom. Ne prestupayte zakona, ibo ne lyubit Allah prestupayushchix granitsy.

Rusça mealin Türkçe tercümesi: Ey iman edenler! Allah'ın size helâl kıldığı hoş nimetleri haram etmeyin ve kanunun sınırlarını aşmayın. Çünkü Allah, haddi aşanları sevmez.

“ لا تُحَرِّمُوا - lâ tuharrimû” ifadesinin üzerinde durmak istiyoruz. “ حرم - h-r-m” fili Kur'an'da her zaman fikhî anlamdaki “haram” manasında kullanılmamıştır. Mesela bu ayette “haram” değil “mahrum/ yoksun bırakmak” anlamı daha uygundur.

Fakat Rusça meallerde ve özellikle Osmanov'un mealinde bu inceliği ve hassasiyeti göremiyoruz. Aslında aynı sıkıntı Türkçe meallerde de yaşanabilmektedir (Karşılaştığımız diğer hatalar için bkz: A'raf suresi, 7/193-198).

İncelediğimiz mealde olumlu bulduğumuz bir örnek vermek istiyoruz. Osmanov Alak suresinde geçen “اَفْرَأُ” kelimesine yaygın olan “oku” anlamını vermemektedir. Bunun açıklamasını ise “burada zikredilen “اَفْرَأُ” kelimesi okumak anlamını taşımamaktadır. Ayetteki anlamı “duyurmaktır”. Nitekim Hz. Muhammed okuma-yazma bilmiyordu” şeklinde yapmaktadır.

6. **ELMİR KULİEV, KORAN PEREVOD SMISLOV, 2002**

Kuliev (1975-) Bakü'de doğmuştur. 1990 yılında Azerbaycan Devlet Tıp Üniversitesi'nin Dış Hekimliği Fakültesinde eğitimine başlamıştır. Fakülte de Filistinli öğrencilerle tanışması İslam'a ve Arapçaya ilgisini uyandırmıştır. Öğrenci bursuyla kendine Sablukov'un mealini satın alan ve mealde zıtlıklarla karşılaşan Kuliev, bunun sebebinin tercümenin kalitesizliğinden kaynaklandığını anlamış ve Arapça öğrenmeye karar vermiştir (Ataev, 2016).

Kuliev Arapçadan Rusçaya tercüme tecrübesini Arapça küçük broşür ve kitapçıkları Rus diline tercüme ederek başlar. Ayrıca 1997 yılında müfessir Abdurrahman b. Nasir es-Sadi'nin tefsirini Arapçadan Rusçaya tercüme işlerini üstlenir ve bu çalışma ile İslami literatürle geniş bir biçimde tanışmış olur. Bu çalışmalar Kuliev'a, kendisinin de bir meal yazabileceği fikrini aklına getirir (Ataev, 2016). Kuliev hazırladığı Rusça bir mealin müsveddesini 2002 yılında hazırlar ve Suudi Arabistan komisyonuna sunar. Komisyon tarafından gereken tashihler yapıldıktan sonra mealin yayımlanmasına karar verilir.

Mealın üzerinde çalışırken en çok Osmanov'un ve Kraçkovkiy'nin çalışmalarından istifade ettiğini belirten Kuliev zamanla başka meallere

dayanıp güvenmeyi yanıltıcı olabileceğinin farkına varır ve sadece Arapça eserlerden istifade etmeye karar verir. Taberi, İbn-i Kesir, Kurtubi, Şevkani ve Celaleyn gibi büyük müfessirlerin eserlerinden yararlandığı gibi nadiren de olsa Sabuni, er-Rifai ve Razi'nin eserlerine bakmayı da ihmal etmemeye çalışır. Bu arada Muhammed Takiyuddin el-Hilali ve Muhammed Muhsin Han'ın İngilizce meallerinden de istifade ettiğini belirten Kuliev, Z.M. Bünyanov ve V.M. Memmedeliyev tarafından Azericeye tercüme edilen "Kur'an'ı Kerim Meali" isimli meali de kullanmıştır. Bununla beraber Kuliev, Hayrettin Karaman ve Ali Özek'in yönetiminde grup çalışması ile oluşturulan Türkçe mealden de istifade ettiğini belirtmektedir. Tabi ki Sadi'nin tefsirini tercüme etmesi Kuliev'in meal yazma işini hayli kolaylaştırmıştır (Kuliev, 2016).

Tercüme esnasında yeni bir şey üretmek derdinde olmadığını beyan eden Kuliev, mealini yazarken "İslam'la yakından ilişkisi olmayan birisi acaba benim bu Rusça mealimi okuduğunda hangi sonuçlar çıkarır ve bu sonuçlar Arapça metne ne kadar yakın olur" düşüncesini göz önüne alarak ayetlere anlam verdiğini belirtmiştir. Yanlış anlaşılma riski olan ayetlerle ilgili de saygın müfessirlerden istifade ederek açıklamalar yapmıştır.

Bu meal kanaatimizce Rusya'da ve Orta Asya'da en yaygın ve en mu-teber meallerden biridir. Kuliev elinden geldiği kadar ayetlerdeki manayı Rus diline yansıtmaya çalışmış, lâfzî tercümeden kaçınmıştır (Kuliev, 2009).

17 Eylül 2013 tarihinde Novorossiysk bölge mahkemesi Elmir Kuliev'in mealini 'aşırılıkçı yayın' olarak kabul etmiş ve meale yasak kararı vermiştir (İngvar, 2016). Bu kararın peşinden, meal ve yazar hakkında olumsuz eleştirilerde bulunanlar olduğu gibi Kuliev'in bu konuda suçsuz olduğunu savunanlar da olmuştur. Kararın kendisine bile bildirilmediğini ve bu haberi başkalarından öğrendiğini belirten Kuliev "kararda sadece Müslüman olanların Müslüman olmayanlar üzerindeki üstünlük ve Müslüman olmayanlar hakkında olumsuz değerlendirmelerin var olduğu iddia edilmektedir" şeklinde yorum yaparak verilen kararda açıklığın ve netliğin bulunmadığını belirtmektedir (Sergazina, 2016).

7. *ŞAMIL ALYAUDİNOV, SVEŞENNIY KORAN, SMISLI, BOGOSLOVSKİY PEREVOD, 2012*

Moskova'da 1974'de doğan Şamil Alyautdinov 1998 El-Ezher Üniversitesi mezunudur. Tatar asıllı olan Şamil yayın ve medyada kendisini oldukça iyi tanıtmış ve dünya turnuvaları hazırlayarak birçok ülkede tebliğ ve konferanslar düzenlemektedir. 1991'den itibaren DUMER'de (Духовное управление мусульман Европейской части России (ДУМЕР). Türkçesi: Avrupa Rusya'nın Diyanet İşleri Başkanlığı) resmi bir göreve başlamış ve zamanla görevinde yükselmeler yapmıştır. 1997'den itibaren Moskova Memorial camisinde imam-hatip görevini yapmaktadır. Telif ettiği birçok kitap ve makale bulunmaktadır (Shakirova, 2016).

Şamil Alyautdinov'a ait dört ciltli meal-tefsiri bulunmaktadır. Yazar ve mealî tanıtanlar çalışmanın yıllarca sarf edilen emeğin mahsulü olduğunu vurgulamaktadırlar. Söz konusu mealî Şamil Alyautdinov sahip olduğu resmi sitesinde yayınlamıştır (Alyautdinov, 2016).

Ayetlere yapılan yorumlar, tefsirlerden verilen referanslar, yazarın şahsî kanaati ve yorumları eseri daha da renkli kılmaktadır. Bununla beraber yazarın güncel meseleleri ele alıp irdelemesi esere ayrı bir değer katmaktadır. Fakat Şamil Alyautdinov bazı hatalardan müstağni olamamıştır. Örneğin Kur'an'da geçen "لَعَلَّ - Lealle" edatının kullanımına yeterince itina gösterilmemiş ve gelişi güzel anlam verilmiştir (Edatın Kur'an'daki manalarını incelemek için bkz: Atamov, 2013: 77-94). Aslında yanlış anlamlandırılan sadece bu edat değildir. Başka bir örneği Bakara suresinden verebiliriz. Malum, Kur'an'ı Kerim sözlü bir hitaptır ve dolayısıyla bazı ayetlerde hazflarla karşılaşmamız gayet doğaldır. Aynı zaman hazf teşbihlerde de söz konusudur. Mütercim bu durumu her zaman göz önünde bulundurması gerekir. Aksı halde hatalar ve yanlış yorumlar kaçınılmaz olur. Bakara 2/171.ayette inkârcıların durumundan haber verilmektedir. Onların durumları daha iyi anlaşılın diye teşbihe başvurulmuştur. Muteber görüşe göre, inkârcıların İslam'ı tebliğ edenin karşısındaki durumu, kendisine seslenen, sesi duymasına rağmen bundan bir şey anlamayan çoban ile sürüsünün durumuna benzetilmektedir (Akdemir, 1989: 152-156). Buna binaen ayetin mealî "İnkâr edenleri imana çağırın ile inkâr edenlerin durumu, bağırıp çağırılmadan başka bir şey duymayan hayvanlara seslenen (çoban) ile hayvanların durumu gibidir..." şeklinde anlaşılması gerekir (Benzer manalar için bkz: Akdemir, 2009: 25; Karaman ve diğerleri, 2003: I/253-256)

Bu açıklamalarımızdan sonra Şamil Alyautdinov'un mealinde bu ayete verilen manaya incelemek istiyoruz. Ayete verilen mananın Türkçesi şöyledir:

"inanmayan insan bağırıp çağırın fakat (ne kendisini ne de etraftakileri) duymayan birisine benzemektedir. Onun bağırıp çağırması - çok yakın veya uzak bir şeye olan hitaptır..."

Metnin Rusçası: Человек неверующий подобен тому, кто кричит, но сам при этом [себя и других] не слышит. Его крики — обращение к чему-то очень близкому или отдаленному...

Ayete verilen mana dikkatlice okunduğunda görülecektir ki ayette hazfın takdiri yapılmamış ve dolayısıyla yanlış tercüme edilmiştir. Verilen manaya göre inanmayan insan bağırıp çağırana benzetilmekte ve buna istinaden tamamen yanlış istikamette yorumlar yapılmaktadır. Fakat yukarıda da belirttiğimiz gibi durum tamamen farklıdır. Daha sonra ise Şamil ayetin tefsir kısmında "muteber müfessirlerin açıklamaları dikkate alındığında ayeti günümüz realiteler göz önünde bulundurarak şu şekilde anlayabiliriz: Allah'a inanan ile inanmayan arasındaki diyalog birbirinden tamamen farklı ve uzak kültür ve medeniyetlere sahip insanların birbirine benzemeyen farklı dillerde konuşup anlaşmalarına benzemektedir (mesela Rusça ile Japonca). Bunlar birbirini ancak jest ve mimiklerle anlayabilirler ki

bunun da etkisi az olacaktır. Nitekim jest ve mimikler kültürlerine göre değişebilmektedir. Elbette bunların, birbirine işe yarayacak bir şey anlatmaları zordur veya imkânsızdır kaldı ki yüksek değerler hakkında burada söz etmeye gerek bile yoktur. Çözüm – dilleri, ilmi ve kültürleri öğrenmektir ki bu yıllarca uzun çalışmaları gerektirir...” şeklinde açıklamalara yer verilmektedir. Açıkça görüldüğü gibi bu açıklamalar da ayeti anlamamıza bir yarar sağlamamakta ve ayette verilen mesajın izahını taşımamaktadır (Rusça metni incelemek için bkz: Alyautdinov, 2016).

Daha önce de vurgu yaptığımız gibi İslamiyet’in gelişile Arap dilindeki bazı kelimelere farklı anlamlar yüklenmiş, bazı kelimeler ise ıstilahî anlamlar kazanmıştır. Kur’an’ı tercüme ederken bu gibi durumlara dikkat edilmesi gerekir. Burada konuyu Maide suresi 6.ayeti örneklendirerek açıklamak istiyoruz.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَىٰ أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَمَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ ...

Ayette geçen “فَتَيَمَّمُوا” kelimesine dikkat çekmek istiyoruz. “فَتَيَمَّمُوا” kelimesinin sözlük anlamı “bir şeye yönelmek, aramak” demektir (İsfahani, 2005: II/718). Bilindiği gibi söz konusu kelimenin ıstilah anlamı suyun bulunmadığı veya bulunsa bile kullanılmasının mümkün olmadığı durumlarda, kişinin niyet ederek abdest veya gusül abdesti yerine geçmesi için yaptığı manevi temizliktir (Serinsu, 1997: 366.) Fakat bu anlam ayette geçmemektedir. Bundan dolayı ayeti tercüme ederken “فَتَيَمَّمُوا” kelimesine “teyemmüm ediniz” anlamını vermek yanlıştır. İncelediğimiz meal de bu ifadeye “совершите таяммум чистой землей/temiz toprakla teyemmüm ediniz” anlamı verilmiştir. Bu mana yanlıştır. Nitekim ayetin devamında “فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ” – yüzlerinizi ve ellerinizi onunla meshedin” ifadesi yer almaktadır. O zaman teyemmüm kelimesinin zaten yüz ile ellerin temiz bir toprakla meshedilmesi olduğuna göre ayetin devamında bir daha “yüzlerinizi ve ellerinizi onunla meshedin” denilmesi zaidliği ifade eder. Hâlbuki “teyemmüm” kelimesine sözlük anlamı verildiğinde tekrar söz konusu olmayacak ve ayet daha iyi anlaşılacaktır. Bu hususları dikkate alarak ayette geçen ifadeye şu şekilde anlam vermemiz mümkündür: “...o zaman temiz bir toprağa yönelin. Onunla yüzlerinizi ve ellerinizi meshedin...”.

Söz konusu hatanın diğer Rusça meallerde de işlendiğini tespit ettik. Bununla beraber aynı hata Türkçe meallerde de vardır.

Değerlendirme

Sonuç olarak diyebiliriz ki her mealin kendine mahsus olumlu ve olumsuz özellikleri vardır. Her bir meal değerlidir ve bütün kusurlarına rağmen Kur’an’ı anlama alanında katkı sağlamaya yöneliktir. Dilbilim açısından mealleri ele aldığımızda en serbest çevirinin, Porhova’ya ait olduğunu söyleyebiliriz. Nitekim Rus diline şiirsel meali tercih etmeye karar

veren Bayan Porohova'nın meali incelendiğinde görülecektir ki bazen Arapça metninde olan bazı kelimeler atlanabilmiş, bazen de olmayan kelimeler eklenebilmiştir. Yaptığımız incelemelere göre Osmanov'un ve Kuliev'in mealleri ilmî bir değere daha çok layıktır. Osmanov'a ait olan mealin diğer bir üstünlüğü ise heyet çalışması olmasıdır.

Tarihi süreç içerisinde bazı fiil köklerinin anlam değişmelerine uğradığı bir vakiadır. Bu fiil köklerinin anlam değişmesi sonucunda kök anlamından uzaklaşarak yeni anlamlar kazandığını gördük. Bununla beraber bazı kelimelere zamanla ıstılah anlamı yüklenmiştir. Bu iki husus Kur'an çevirilerinde dikkat edilmesi gereken en önemli unsurlar arasında yer almaktadır.

Sonuç

Çalışmamızın daha iyi bir Rusça mealin yazılmasına katkı sağlamak hedefi taşıdığını belirtmek istiyoruz. Bu alanda emek verenlerin çalışmaları büyük bir öneme haizdir. Yaptığımız eleştirilerde ise müsamahalı olmaya özen gösterdik ve gönül kırıcı, incitici ve küçümseyici dilden kaçındık.

Araştırmamız esnasında, Rusya'nın Kur'an çevirisine erken dönemden itibaren başladığını gördük; bazı çalışmaların önce XVII. asırdan itibaren Batı dillerinden Rusçaya yapıldığını, bazılarının ise XIX. asırdan itibaren Arapçadan Rusçaya kazandırıldığını tespit ettik.

Dmitriy **Boguslavskiy**, Gordiy **Sablukov** ve İgnatiy **Kraçkovskiy** tarafından Arapçadan Rusçaya yapılan meallerin kaynak dil odaklı olduklarını söyleyebiliriz. Erek dil odaklı mealler arasında ise Magomed Nuri **Osmanov**, Elmir **Kuliev**, ve Şamil **Alyautdinov**'un çalışmalarını gösterebiliriz. Yapılan en serbest meal ise Valeriya **Porohova**'ya olduğu tespit edilmiştir.

İncelediğimiz meallerde başarılı çeviri örnekleriyle karşılaştığımız gibi **Dilbilim** ve **Çeviribilim** açısından hatalı tercümelemlerle de karşılaştık. Bu hataların;

- a) Anlam bağlam ilişkisi,
- b) Arapçanın gramatik yapısını dikkate almama,
- c) Kur'an'ın anlatım üslubunu fark edememe ve
- d) Deyim ve mecazların karşılıklarını verememe

şeklinde olduğunu tespit ettik.

İlgili bölümlerde, yukarıda söylenenlerle ilgili örneklemler yaparak konumuzu temellendirmeye çalıştık ve deliller sunduk. Araştırmamızın hedefinden uzaklaşmamak ve sayfa sınırlarını aşmamak için örnekleri sınırlı tuttuk.

Çalışmamızda değerlendirmesini yaptığımız Rusça Kur'an mealleri, bunun sonucunda tespitlerimiz ve teklif ettiğimiz önerilerin Kur'an çalışması yapacak araştırmacılara yol göstereceğini umuyoruz.

Kaynakça

-
- Akdemir, S. (1989). *Cumhuriyet Dönemi Kur'an Tercümeleri (Eleştirel bir Yaklaşım)*. Ankara : Akid Yayınları .
- Akdemir, S. (2009). *Son Çağrı Kur'an*. Ankara : Ankara Okulu Yayınları .
- Alyautdinov, S. (2016, Ocak 4). Sveşenny Koran, Smışlı, Bogoslovskiy Perevod. <http://umma.ru> adresinden alındı
- Alyautdinov, Ş. (2016, Nisan 21). Perevod Korana na Russkom Yazıke. <http://umma.ru> adresinden alındı
- Ataev, T. (2016, Ocak 3). Put Elmira Kulieva k Koranu i Oşuşeniye sladosti veri. <http://islam.com.ua> adresinden alındı
- Atamov, M. (2013). Kur'ân-ı Kerim'de "لَعَلَّ" Lealle" Edatının Kullanışı ve Anlamları. *Diyanet İlmî Dergisi*, 3(29), 77-94.
- Atamov, M. (2013). Rus Dilinde Yayınlanan Kuran'ı Kerim Çevirilerinin Çeviribilim Açısından İncelenmesi. (*Başarılı Bir Rusça Kur'an Çevirisinin Oluşturulmasına Katkı*). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, S.B.E.
- Boguslavskiy, D. N. (2005). *Koran* (2. b.). İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Dolinina, A. A. (2013). Russkie Perevodi Korana v XX Veke: Kratkaya Harakteristika. *Uçyonie Zapiski Kazanskogo Universiteta Dergisi*, 155/3(2), 11.
- Dolinina, A. A. (2016, Ocak 3). Sovremenniy Perevod Korana Dlya Şirikogo Çitatelya Dolcen Uçıtıvat' Tafsiri. <http://www.islamrf.ru> adresinden alındı
- Dolinina, A. A. (2016, Ocak 3). Sovremenniy Perevod Korana Dlya Şirikogo Çitatelya Dolcen Uçıtıvat' Tafsiri. <http://www.islamrf.ru> adresinden alındı
- el-İsfahani, R. (2005). *el-Müfredât fi Ğarîbil'l-Kur'ân*. Beyrut: Marife Yayınları.
- Esed, M. (2002). *Kur'ân Mesajı Meal – Tefsir*. (C. Koytak, & A. Ertürk, Çev.) İstanbul: İşaret Yayınları.
- et-Taberî, E. C. (2001). *Câmiu'l-Beyân an Te'vîli Âyi'l-Kur'ân* (Cilt II). (A. b. et-Türkî, Dü.) Kahire: Hicr Yayınları.
- Hamidullah, M. (2000). *Aziz Kur'an Çeviri ve Açıklama*. İstanbul: Beyan Yayınları.

-
- Hayrettin Karaman, M. Ç. (2003). *Kur'ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- İngvar. (2016, Ocak 3). V Rossii Zapretili Koran? <http://golosislama.com> adresinden alındı
- Kraçkovskiy, İ. Y. (1955). *İzbrannie Soçineniya* (Cilt I). Leningrad: Akademiya Nauk SSSR Yayınları.
- Kraçkovskiy, İ. Y. (1963). *Koran Perevod i Kommentarii*. (V. Belaev, Dü.) Moskova: Vostochnaya Litertura Yayınları.
- Kraçkovskiy, İ. Y. (2010). *Koran* (12. b.). Rostov: Feniks Yayınları.
- Kuliev, E. (2003). *Na Puti k Koranu*. Bakü : Abilov, Zeynalov i Sinovya Yayınları.
- Kuliev, E. (2009). *Koran* (7 b.). Yoşkar-Ola: Ummah Yayınları.
- Kuliev, E. (2016, Ocak 3). Kacdiy Ayat Korana Bıl Dlya Menya Otrkritiyem. <http://www.idmedina.ru> adresinden alındı
- Kurtuluş, R. (2002). TDV İslam Ansiklopedisi (DİA). *Krackovskij, İgnatij Julianovic*. Ankara : TDV Yayınları.
- Omarov, M. (2009). *Alim Kuramuhammad-Hacı*. Mahaçkala: Risalat Yayınları.
- Osmanov, M. N. (2009). *Koran* (3 b.). Moskova: Dilya Yayınları.
- Pazarbaşı, E. (2001). Popular Commentaries And Translations Of The Quran In Azerbaijan. *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*(11), 144.
- Porohova, İ. V. (2009). *Koran*. Moskova : Ripol Klassik Yayınları.
- Rezvan, E. (2001). *Koran i Ego Mir*. Sankt Petersburg: Peterburgskoe Vostokovedeniye Yayınları.
- Sablukov, G. S. (1884). *Svedeniya O Korane Zakonodatel'noy Knigi Mohammedanskago Verouçeniya*. Kazan : Kazan Üniversitesi Yayınları .
- Sablukov, G. S. (1894). *Koran, Zakonodatelnaya Kniga Mohamedanskago Verouçeniya* (2. b.). Kazan: İmparator Üniversitesi Yayınları.
- Saipova, S. (2006). İgnatij Yulianoviç Kraçkovskiy ve Valeriya Porohova'nın Rusça Kur'ân Tercümelere. Ankara, Türkiye: Ankara Üniversitesi S.B.E.

Sergazina, K. (2016, Nisan 20). İnretvyu s Elmirom Kulievim-Avtorom Zapreshennogo v Rossii Perevoda Korana. <http://www.sova-center.ru> adresinden alındı

Serinsu, A. N. (1997). *Dîni Terimler Sözlüğü*. İstanbul : MEB Yayınları .

Shakirova, E. (2016, Nisan 19). İzvestniy Bogoslov Shamil Alyautdinov Presentuet Svoi Noviye Knigi v Kazani. <http://islam-today.ru> adresinden alındı

Shovkhalov, İ. (2006). *Kur'ân-ı Kerîm'in Rusça Tercümeleri. (Mana ve Doğruluk Bakımından Değerlendirilmesi)*. Ankara: Basılmamış Doktora Tezi.

Türkoğlu, İ. (2008). TDV İslam Ansiklopedisi (DİA). V. *Rusya'da İslâm Araştırmaları*, XXXV/266-267. İstanbul: TDV Yayınları.

**ENDÜLÜS'TE BİR ARADA YAŞAMA TECRÜBESİ: CONVIVIA YA DA
PAX ISLAMICA**

PROF. DR. MUSTAFA DEMİRCİ

Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Tarih Bölümü

mustdemirci@hotmail.com

**Coexistence Experience in Andalusia: Convivencia and Pax Islamica
(Coexistence and Islamic Golden Age)**

As Islam found itself in the middle of the sea of other religions when it arose, it was constituted in a style which enabled religions, sects and nations of different political traditions to live together. For that reason, Islamic lands have been multicultural and cosmopolite from the time it arose to today. Even today, it is possible to see the autochthonous dhimmi communities in all terms and regions of the Islamic geography.

In this paper, we will study how Muslims managed to hold Jews, Christians, Muslims and the other factors together for 780 years from the time they came to Andalusia in 711 to the time they lost their domination. It will be studied on the politics, social relations, experiences in the social life and appearing of this multiculturalism in the cultural life during this period.

Andalusia, multiculturalism, Spain, Middle Age.

Müslümanlar bu günkü İspanya ve Portekiz'in yer aldığı İberya yarım adasında yaklaşık 782 yıl (710-1492) yıl siyaseten hüküm sürdüler. Bu süreçte Müslümanlar, Hıristiyanlar, Yahudiler ve bunların alt kolları beraberce İslami bir otorite altında yaşadılar. 1492 yılında İslam hakimiyetinin son bulması ile Yahudiler ülkeden kovuldu, Müslümanlar ise 57 maddelik bir antlaşma ile Katolik kralların idaresinde yaşamaya başladılar, ancak bu anlaşmaya Katolik krallar ancak 8 yıl bağlı kaldılar. 1500 tarihinden 1609 tarihine kadar çok dramatik ve acı dolu bir asır hayatta kalma mücadelesi verdikten sonra 1609-1614 yılları arasında ülkelerinden toptan kovuldular. Bu tarihten sonra İspanya topraklarında başka dinler hiç yaşama imkanı bulamadı.

Bu tebliğde İspanya'da Endülüs Emevi İslam devletinin farklı din, milliyet ve mezhepleri nasıl bir arada tutabildiğini, siyasi, toplumsal ve kültürel boyutları ile ortaya koymayı hedeflemektedir.

1-İslam'ın Siyasal Kültürünün Oluşumu ve Enfal suresinde Vazedilen Zimmi Hukuku

İslam, dünya üzerinde yayılırken, bunu bir istila ve tahakküm hareketi olarak değil, bir "fetih" yani İslam'a kapıların açılması olarak adlandırmıştır. O sadece insanlara ulaşılacak kapıları aralamak ve ulaşmayı hedeflemiştir. Bundan sonraki ilişkileri ise Alla(c.c) şöyle belirler: "*Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır ve onlarla en güzel bir biçimde mücadele et. Şüphesiz senin Rabbin yolundan sapmanı bilendir ve hidayete ereni de bilendir*". (Nahl Suresi, 125) "*İçlerinde zulmedenleri hariç olmak üzere, Kitap Ehliyle en güzel olan bir tarzın dışında mücadele etmeyin. Ve deyin ki: "Bize ve size indirilene iman ettik; bizim ilahımız da, sizin ilahınız da birdir ve biz O'na teslim olmuşuz."* (Ankebut Suresi, 46).

Bu ayetler, zorla ve sindirme ile hiç kimsenin inancının değiştirilemeyeceğini ve bunun ancak gönüllü olarak yapılabileceğini açık bir şekilde ortaya koymaktadır. Bu ilkelerden dolayıdır ki İslami gelenekte herhangi bir inanç grubunun zorlamaya tabi tutulduğu ve dinlerini değiştirmeleri için zorla tercihe icbar edildiği olmamıştır. Bu bakış açılarının temelinde insana olan hürmet, saygı ve merhamet hissi bulunmaktadır. Bir Müslüman için Kur'an emirleri doğrultusunda inancı, kökeni ve rengi ne olursa olsun, bütün insanlara bu saygıyı göstermesi, dini ve ahlaki bir sorumluluğudur. Bu durum Hz. Peygamberin şu hadisinde dile getirilir:

"Merhametli kişilere rahman ve rahim olan Allah rahmet eder. (Öyle ise Ey insanlar) Siz yerdekilere merhamet edin ki, göğe hakim olan da sizlere rahmet etsin." (Ebû Davut).

Kur'anın insan onurunu temel alan bu ilkeleri, Müslümanların kurdıkları bütün devletlerde sistemin vazgeçilmez bir kaidesi haline gelmiştir. Bu sebeple Hz. Peygamber bir çok hadisi şerifinde bu konularda açık uyarılarda ve tavsiyelerde bulunmuşlardır. Hz. Peygamber şöyle buyurmuştur:

"Bir zimmiyi (sorumluluk altına alınan kişi) haksız yere öldüren cennetin kokusunu duymaz. Halbuki onun kokusunu kırk yıllık yoldan duyabilir." (Buhari, Cizye, 5) "Kim bir muahide zulmeder veya gücünün üstünde bir iş yükler ya da zorla ondan bir şey alırsa kıyamet günü ben onun hasmıyım." (Ebu Davud, Harac, 31-33, Cihat 120; Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, Matbaatu's Selefîye, 1397 h. Kahire, s.135)

Ebu Davud'un kitabında bu hadisten önceki hadislerde, kiliselerin ve mabetlerin yıkılmayacağına dair bir düzine hadis yer almaktadır. (Ebu Davud, *Harac*, 29-30) Öyle ki savaş esnasında bile Müslüman savaşçıların merhamet ve saygıyla hareket etmesi istenmektedir.

"Allah adına çıkınız. Çünkü siz Allah yolunda savaşıyorsunuz, zulmetmeyiniz. İnsanların organlarını kesmek suretiyle işkence yapmayınız. Çocukları, manastırlarda oturan din adamlarını öldürmeyiniz." (Ebu Davud, Cihat 120 Ayrıca bkz., Ebu-l A'la-El-Mevdudi, *İslam'da Devlet Nizamı*, Hilal Yayınları, 1967, s. 71)).

2-Medine Vesikası mı? Tebük Seferi mi?

İslam tarihinde çok dinli ve kültürlü bir yapının mevcut olduğuna dair tartışmalar genellikle hicretten kısa bir zaman sonra Hz. Peygamberin

Medine'deki Yahudilerle yaptığı "Medine vesikası" olarak meşhur olan antlaşma çerçevesinde geliştirilmeye çalışılmıştır. Kuşkusuz bu vesika, İslam Peygamberinin kendi getirdiği dine inanmayanlara karşı nasıl bir tutum takınılacağı ve onlarla birlikte ortak bir yaşamın imkanlarını anlamak bakımından oldukça dikkat çekici maddeler içermekte ve önem arz etmektedir. Mesela bu antlaşmanın 17. maddesinde: "Yahudilerden bize tabi olanlara yardım edilip iyi davranılacaktır. Onlar hiçbir haksızlığa uğramayacak, düşmanlarına yardım edilmeyecektir" denilmektedir. 25. maddesinde ise "Beni Avf Yahudileri müminlerle birlikte tek bir ümmettirler. Onlar kendi dinlerine, müslümanlar da kendi dinlerine göre yaşayacaklardır". Kaidesi bulunmaktadır. 36. madde de: "Müslümanlarla Yahudiler arasında yardımlaşma, nasihat ve iyilik olacaktır" (İbn Kesir, es-Sire, II/322; Hamidullah, el-Vesaiik, s.44-45; *Doğu ve Batı Kaynaklarında Birlikte Yaşama*, s.285). Ancak bu antlaşma kısa zaman sonra tarafların antlaşmaya sadık kalmamaları sebebiyle kısa zaman sonra geçersiz hale gelmiştir. Bu sebeple bu belge tarihi olarak başarısız bir örnektir.

İslam tarihinde asırlarca başarılı bir şekilde sürmüş olan toplumsal barışın (*Pax İslamica*), çok kültürlülüğün, hoşgörünün, insana merhamete dayalı bir siyasi kültürün temellerini bu örnek üzerinden tartışmak, beraberinde bazı sakıncalar getirilebilir. İslam tarihinde bu hoşgörü ve farklı inançlara dayalı geleneğin kuruluşu ve temelleri esasen Kur'an ve hadislerde mündemiç olan değerlerde ve de Hz. Peygamberin bizzat hayatında uyguladığı örneklerle dayanır.

Hz. Peygamber H. 9. yılında on bin suvari ile Bizans imparatorluğuna karşı düzenlediği Tebük seferi esnasında, Bizans imparatorluğunun himayesi altındaki Dumetul-Cendel, Cebre, Ezruh, Eyle gibi Hıristiyan ve Yahudi kabilelerinin oluşturduğu tampon devletlere boyun eğdirip, cizye karşılığında İslam devleti himayesine aldı. İslam zimmi hukukuna dair esas ayetler Hicretin dokuzuncu yılında gerçekleşen ve bu sefer sırasında nazil olan Tevbe süresi 29. ayetle olmuştur. Ayette Allah (c.c)

"Kendilerine kitap verilenlerden, Allah'a ve ahiret gününe inanmayan, Allah'ın ve Rasulünün haram kıldığını haram tanımayan ve hak din (olan İslam'ı) din edinmeyenlerle, küçük düşürülmüş olarak cizyeyi kendi elleriyle verinceye kadar savaşın" buyrulmaktadır.

Bu ayetin ortaya koyduğu ilkeler ve Hz. Peygamberin hicretin dokuzuncu yılından sonra Arabistan yarımadasındaki Hıristiyan, Yahudi ve Mecusilerle kurduğu ilişkiler ve hadisler, daha sonraki dönemde gerçekleşen fetihlerde hukuki ve ahlaki bir çerçeve oluşturmuştur. Hz. Peygamber (s.a.v.)'in ve onu izleyen Raşid Halifelerin çeşitli Hıristiyan, Yahudi ve diğer dini gruplarla yaptığı anlaşma metinleri bugün birer vesika olarak korunmaktadır.. Mesela, Hz. Peygamber (s.a.v.), Hıristiyan olan İbn Harris b. Ka'b ve dindaşlarına yazdırdığı anlaşma metninde:

"Şarkta ve Garpta yaşayan tüm Hıristiyanların dinleri, kiliseleri, canları, ırzları ve malları Allah'ın, Peygamber'in ve tüm müminlerin himayesindedir. Nasraniyet dini üzere yaşayanlardan hiç kimse kerhen İslam'a icbar edilmeyecektir. Hıristiyanlardan birisi herhangi bir cinayete veya haksızlığa maruz

kalırsa müslümanlar ona yardım etmek zorundadırlar" maddelerini yazdırdıktan sonra: "Ehl-i Kitap ile ancak en güzel yöntemlerle mücadele edin." (Ankebut, 29/46) ayetini okudu. (Ebu Muhammed Abdulmelik İbn Hişam, (v.218/834), *es-Siretü'n-Nebeviyye*, Beyrut, 1396/1971, IV/241-242; Hamidullah, *el-Vesaik*, s.154-155, No.96-97).

Aynı şekilde Necran, Hıristiyanlarının temsilcileri Medine'ye geldiklerinde, ibadet vakitleri geldiği için mescide girip doğu istikametine yöneldiler ve ibadet etmeye hazırlandılar. Ashab-ı kiram onlara mani olmak istedi. Ancak Resülullah (S.A.V.) onların serbest bırakılmalarını ve ibadetlerini yapmalarına müsaade edilmesini emretti. Onlar da doğruya doğru yönelerek ibadetlerini yaptılar. (İbn Hişam, I, 574; İbn Sa'd, I, 357) Daha sonra Necranlılarla yapılan muahede metninde de aynı onların dini özgürlüklerini garantiye alan bütün maddeler kendilerine sağlanmıştır.

Kısacası tevbe süresi 29. ayet ve Hz. Peygamberin bu konulardaki hadislerine bağlı olarak kurumsallaşan "Zimmi hukuku"; on beş asırlık İslam tarihi boyunca Müslüman devletlerin tebaası olarak yaşayan gayr-i Müslimler için bir güvence ve dini kimliklerin asırlar boyunca herhangi bir zorlama ve baskı görmeden yaşayabilmesini sağlayan koruyucu bir kalkan olmuştur. Zaman zaman bu genel kaidenin dışına çıkan uygulamalar olmuştur, ancak İslami geleneğin işleyiş tarzı ve sistematığı, İslam hakimiyeti altında yaşayan farklı kimliklerin koruyucusu ve yaşatıcısı şekilde işlemiştir. Bu sayededir ki İslam yayıldığı hiç bir coğrafyada, farklılıkları yok etmeye ve zorla kendine benzetmeye çalışmamıştır. Tarihin en kritik anlarında dahi farklı dini gruplar arasındaki güven sarsıldığında bile İslam zimmi hukuku ve Kur'an ve sünnete dile getirilen prensipler, gücü elinde bulunduranların önünde engel olmuştur. Hicri 170/786 yılında Hades'in Bizans tarafından yağmalanması ve buradaki Hıristiyanların Bizans adına casusluk yaptığı iddiaları üzerine Harun er-Reşid Göksu (Sanca) Nehri'nin batısında kalan bütün kiliselerin yıkılmasını emrine Ebu Yusuf'a karşı çıkararak; bu bölgenin sulh yoluyla fethedildiği, dolayısıyla antlaşma yapıldığı zamanki kiliselerin yıkılmayacağını, ancak daha sonra yapılanların yıkılabileceği görüşünü bildirmiştir. (Bkz. *el-Harac*, Beyrût 1979, s.147).

3-Geleneğin Kurulması: Dört Halife dönemi Uygulamaları:

Hz. Ömer'in yaşlı bir zimmiye söylediği: "gençliğinde senden cizye alıp, ihtiyarlığında seni terk etmek olmaz" sözü meşhurdur. Yine Hz. Ömer'in cüzzamlı Cabiye Hıristiyanlarına zekat gelirlerinden pay ayırdığı ve kendilerine yardımcı olduğu da bilinmektedir. (İbn Kayyim, *Ahkam*, I,38; İbn Sa'd, *et-Tabakatül Kübra*, Beyrut 1957-1960, I,380.) Hz. Ali'nin: "Zimmet akdi, malları mallarımız, kanları kanlarımız olsun diye akdedilir" yaklaşımı, Zimmilerin İslamiyetteki konumuna açıklık getirmiştir. (Serahsi, *Şerhu Siyeri'l Kebir*, III,250.) Hz. Ali: "Her kim ki bizim zimimizdir, onun kanı bizimki kadar kutsaldır, malları bizim mallarımız kadar tecavüzden masundur" dedi. Başka bir kaynakta, Hz. Ali'nin şöyle dediği naklediliyor: "Zimmi durumunu açıkça kabul edenlerin malları ve hayatları bizimki (yani Müslümanlarınki) gibi kutsaldır." (Ebu-l A'la El-Mevdudi, *İslam'da Devlet Nizami*,

1967, s. 76).

Fahreddin-i Razi, Tefsir-i Kebir'inde: "Din ve iman müstesna tutulmak kaydıyla, bir Müslümanın bir gayr-i müslimi hafife almasını, ona karşı böbürlenmesini caiz görmemekte ve insanların iman ve küfür haricinde diğer övülen sıfatlar itibarıyla müşterek olduğu" ifade etmektedir. (Fahreddin-i Razi, *Tefsir-i Kebir*, c. 28, s.138)

Bu yaklaşımı doğrulayan en güzel örneklerden biri İlk fetih hareketleri sırasında Bizanslıların İslam ordularını geri püskürtmek amacı ile saldırı düzenledikleri sırada gerçekleşir. Korumayı yerine getiremeyeceklerini anlayan Müslümanlar (o bölgenin Müslüman Valisi), Ehl-i Kitaptan topladıkları vergileri geri iade etmiş ve bu davranış bölge hakkında derin tesirler bırakmıştır. Bu konuya en güzel örnek, Şam Valisi Ubeyde bin Cerrah'ın, bahse konu Bizans'ın saldırısı karşısında, daha güçlü bir Ordu ile geri döneceği ana kadar geçici olarak Şam'ı terk edeceği sırada, Hıristiyanların Liderini yanına çağırıp, topladığı cizyeyi iade etmesidir. Bunun üzerine, Şam'da bulunan ve vergilerini iade alan Hıristiyanlar, Bizanslıların Hıristiyan olmasına karşın, Müslüman bir idarenin başlarına tekrar geri gelmesi için, Manastıra kapanmış ve tekrar Müslümanların raiyetine girmek için dua etmişlerdir. (Ebu Yusuf, *Kitabu'l-Harac*, s.139; Belazuri, *Futuhu'l-Buldan*, s187)

Gayrimüslimlerin kendi kültür ve dini inanışlarını devam ettirdikleri okullar, İslam idaresi altında da eğitimlerine devam etmişler ve buralardan başta patrikleri olmak üzere din adamları yetiştirmişlerdir. İncelemelerimizde, Hıristiyanlara karşı çıkarılan zorlayıcı emirnamelerin hiçbirisinde, onlara ait din okullarını denetim altına alıcı, kısıtlayıcı bir hükme rastlanmaz. Peygamberimizin vefatından sonra başlayan Fetih hareketleri ile birlikte ele geçirilen şehirlerin çoğu Sulh yoluyla ele geçirilmiş ve cizye ödemeleri şart koşularak gayrimüslimlere bir ahitname ile yükümlülükleri ve hakları sunulmuştur. Bu ahitnamelerde, fethedilen beldelerde faal olan kiliselerin yıkılmayacağına dair garantiler bulunuyordu. Hatta Hz. Ömer, Kudüsün fethi üzerine gittiği bu şehirde, Patrik Sofranyus'un namazını büyük Kıyame (Bas) Kilisesinde kılması teklifini geri çevirmiş, şayet bu Kilisede namaz kılması halinde acaba ileride camiye çevrilir ve bir haksızlığa vesile olurum endişesiyle uygun görmemiştir. (Muhammed Hüseyin Heykel, el-Faruku Ömer, Kahire 1963-1964, I, 258-260) Halife el-Velid b Abdülmelik tarafından Dımeşk mescidinin genişletilmesi gayesiyle yıkılan Yohanna Kilisesiyle ilgili hatalı uygulama, Halife Ömer bin Abdulaziz tarafından düzeltilmiş, o kilisenin iadesi düşüncesi ile Hıristiyanlar buna Rıza göstermese de, kilise yerine yapılan caminin yıkılmasına karar vermiştir. Miladi 3.Asırda yapılmış Tur dağındaki Sina Manastırı (St.Catherina Manastırı) , bugün bile ziyaretçilere sahip olması bakımından, İslami İdare tarafından korunmuş, sadece bir hatıra mahiyetinde küçük bir odası namaz kılınmak üzere düzenlenmiştir. Bunun ile birlikte, Filistin, Suriye, Ürdün, Mısır, Irak ve Anadolu coğrafyasında mevcut bazı manastırların XXI.Yüzyıla ulaşabilmiş olmalarını, İslam'ın farklı din mensuplarına bakış açısını net bir şekilde ortaya koymaktadır. (Levent Öztürk, *Asrı Sadetten Haçlı Seferlerine Kadar İslam Toplumunda Hıristiyanları*, s. 118-119.

4- Barışın Endülüs'te Temellerinin Atılması: Fethi sırasında Yapılan İlk antlaşma:

Müslümanlar İberya yarımadasının fethine girişirken yerli halk ve Yahudiler tarafından davet edildiler. Vizigotların kendi iç iktidar mücadelesi kadar uzun zamandan beri, Katolik kralların ve din adamlarının baskılarına maruz kalan Yahudiler de kendilerini bu sıkıntıdan kurtaracak bir kurtarıcı elin arayışı içindeydiler. İşte böyle bir atmosfer içerisinde, Kuzey Afrika valisi Musa b. Nusayr, halife Velid b. Abdilmelik'in de iznini aldıktan sonra fetih hareketini başlattı. Fethin değişik merhalelerinde gerek Yahudilerin gerekse Witiza'nın oğullarının yardımları görüldü. Bu davet sebebiyledir ki Müslümanlar bu toprakları fethederken ciddi bir mukavemet ile karşılaşmadılar.¹

Son Wizigot kralı Vitiza, elinde bulunan 3000 kadar köy, kasaba ve şehir için antlaşma yaptığından, bölge İslam savaş hukukuna göre "sulh" yoluyla fethedilmişti.² Bu antlaşmalardan günümüze sadece Tudmir şehrinin teslim ahdi gelmiştir. Bu belge geleneksel İslam fetihlerinde uygulanan zimmi hukukuna göre yapılmış bir sulh antlaşmasıdır. Buna göre;

"Müslümanların idaresi altındaki her hangi bir Hıristiyan'ın mal'ına dokunulmayacak; kendileri, çocukları ve kadınlar öldürülmeyecek, esir edilmeyecek; dinlerini yaşama hususunda her hangi bir engelle karşılaşmayacaklar ve kiliseleri yakılmayacaktır. Bu anlaşma, şu altı şehir için geçerlidir: Orihuella, Villencia, Alicante, Maula, Bucasra, Ojos ve Lorca. Buna karşılık, bizden kaçan hiç bir düşmanımızı barındırmayacak, eman verdiğimiz kimselere zarar vermeyecek, düşmanlarımız hakkında bildiklerimizi bizden saklamayacaklardır. Ayrıca senelik cizye olarak adam başına bir dinar, dört müdd buğday, dört müdd arpa, dört kış sirke,-bir kış bal, bir kış zeytinyağı vereceklerdir. Küleler bu miktarların arısını ödeyeceklerdir ..." (Özdemir, Gayr-i Müslimlerin Dini Hayatı, 211)

Bu anlaşma gereğince, Endülüs'te yaşayan farklı inanca mensup halklara; can ve mal emniyeti, din değiştirmeye zorlamadan dinlerini serbestçe yaşama ve mabetlerini koruma özgürlüğü verilmekte, hürriyetleri ve aile bütünlükleri ve diğer konulardaki güvenlikleri garanti altına alınmakta olduğu görülmektedir. Bu anlaşma ile modern anlamdaki hemen bütün hakları ve özgürlükleri; şahsi hürriyetler, seyahat ve yerleşim, konut edin-

¹ Muhammed b. Omer İhnu'l-Kftiyye (267/977), *İftiahi'l-Endelus*, nşr. 1. el-Ebyari, Beyrut 1982, s. 29-30, 31; *AlıMr Mecml'l'a ri Feihi'l-Endelus ve Zikri Umeraihti*, nşr. İ. el-Ehyari, Kahire, 1981, s. 16-17; İ.Hakkı Atçeken, Musa b. Nusayr,Mehmet Özdemir, Gayr-i Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları", AÜİFD, XIII (Ankara 1992), s. 211.

² Sulh ve Savaş yoluyla(*Anveten*) fetih durumlardaki mülkiyet ve hukuki haklar konusunda detaylı bilgi için bkz. Mustafa Demirci, *İslam'ın İlk üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul 2003.

me, dinini yaşama ve dini liderini seçme, mabetlerin korunması, ibadet hürriyeti, hazineden yardım alma, her tür iktisadi teşebbüste bulunabilme haklarını sağlanmaktadır. Buna karşılık belirlenen miktarda cizye ve haraç vergisi ödemeleri, sadakatle itaat etmeleri ve gerektiği durumlarda (istihbarat ve gözcülük gibi) düşmanlarına karşı yardımda bulunmaları istenmektedir. Takdir edilen vergiler ise daha önceki dönemle kıyaslandığı zaman oldukça düşüktü.

Endülüs'ün fethinden sonra buraya çok az Müslüman iskanı yapılmıştı. Doğal olarak fethi iştirak eden askerler ve idareciler yerli hanımlar ile evlenerek, anne İspanyol, baba arap ya da berberi bir nesil ortaya çıktı. Dolayısıyla Endülüs'te nüfusun büyük çoğunluğu yeni Müslümanlardan oluşuyordu. Bunlar üretici kesimdi (çiftçi, zanaatkar vs..). Bunlara Berberi ve Araplar ikinci sınıf vatandaş muamelesi anlamına gelen "mevali" muamelesi yaptıklarından, "müvelledler" nefret ediyorlardı. Bu yüzden bir dizi isyan vuku buldu ve 732-735 arasındaki üç yılda 15 vali değiştirdiler. Özellikle Toledo ve Kurtuba'da İsyan katılanların çoğunluğu, anne Hıristiyan, baba Müslüman olan melezler ve Hıristiyanlardı. Bu iç karışıklıklardan dolayı, 711-732 yılına kadar fethedilen toprakların üçte birinden 739-757 arası dönemde çekildiler. Bu dönemde ülkede ekabir Araplar, kaba Berberiler, kaydettikleri toprakları geri alma hesabı yapan hırçın Katolikler ve Müslüman olmalarına rağmen gavur muamelesi görüp hayal kırıklığına uğrayan yerli Müslümanlar(müvelledler) yaşıyordu. Bunlar arasında belki de en rahat olan Wizigot imhasından son anda kurtulan ve İslami idareyi sevinçle karşılayan Yahudiler, her şeye rağmen şimdiki durumdan memnundular. (İmadüddin, 61-62)

5-Endülüs'te İslami Yönetim ve Yahudiler:

Fetihler arefesinde VI. Asırdan beri Wizigotlar, Roma piskoposluğun bağlı Katolikiği benimsemişti. Buna bağlı olarak Wizigotlar arasında, Katoliklerin tahrikiyle "devletin tek dini olur" anlayışı gelişmeye başladı. Bu anlayış içinde de Yahudiler "ataleti dayanıklı" bir unsur olarak potansiyel tehlike olarak görülmeye başlandı. Yahudileri zorla Hıristiyanlaştırmak, ülkeden sürgün etmek ya da toplumdan tecrit etmek gibi yasaklar uygulanmaya başlandı. Müslümanların yarımada ayak basmasından 15 yıl önce 694 yılında çıkarılan bir fermanla "Hıristiyanlığı kabul etmeyen Yahudilerin mallarına el konulması, kendilerinin sürgün edilmesi ya da köleleştirilmesi, çocuklarının ise Hıristiyanlaştırılmak üzere yerli ailelere dağıtılması" emredilmekteydi. İşte Müslümanlar, Katolik Wizigot'ların bu baskıcı, tekilci ve müsamahasız anlayışına karşı bir kurtarıcı olarak Endülüs'e ayak basmıştır. Baskı altındaki Yahudi ve Auriyen mezhebine mensup unsurlar tarafından davet edilmiştir. İslam fetihlerinin kısa zamanda bütün yarımada'yı ele geçirmesinin sırrı budur.³(Özdemir, İslam ve Demokrasi, 86)

³ M. Özdemir, "...", *İslam ve Demokrasi*, s.86.

İslami dönemde Yahudiler tarihlerinin en parlak dönemlerini yaşadılar. Fetihlerden hemen sonra ülkenin idaresini Müslümanlar onarla paylaştı ve daha sonraki tarihlerde her tür idari kademede görev aldılar. Meriye mirinin, Sarakuse Hudilerinin ve Santa Meriye Rezinilerinin vezirleri Yahudi idi. Gırnata zirilerinin Hacibi İsmail b. Nağzak da bir Yahudi idi. XII. Asırda güç dengeleri İspanyollara geçince, Yahudiler tercihlerini o yönde kullandılar. Her iki tarafta da etkin olan Yahudiler, kültürler ve toplumlar arasında olduğu kadar, Müslüman emirlikler ile Hıristiyan emirlikler arasında iyi bir köprü gördüler. Tarihte Yahudilerin tüccar bir millet olara çıkışları Müslümanlardan gördükleri müsamaha sayesinde olmuştur.

6-Siyasal Kültürün Oturması: Endülüs Emevileri Dönemi(IX-XI.yy)

Endülüs'teki istikrar IX. asırda oturmaya başlar, bu istikrara bağlı olarak da IX. ve X. Asırlarda en üst düzeye ulaşır. İslamlaşma süreci hiçbir şekilde tepeden inmesi, devletin telkin ve yönlendirmesine bağlı olarak değil, bilakis tabii bir seyir takip ederek ve zamana yayılarak özgür bir ortam içinde kurulan bireysel ve toplumsal ilişkilerin içinde gelişmiştir. Bu bölgede İslamlaşma aynı zamanda Araplaşmayı da beraberinde getirir. Arap gelenekleri ve Arapçanın Müslüman olmayanlar tarafından da kullanımı, Endülüs'te farklı unsurların bir arada yaşayabildiği bir geleneğin ve modelin oturmaya başladığını gösterir. Nitekim Miladi X. Asırda Alman piskoposu tarafından, Müslüman idareye karşı niçin isyan etmediğiyle suçlanan Kurtub'a piskoposu Recemundo'nun verdiği cevap, Müslüman ortak yaşamının Hıristiyan cephesinden anlamlı bir tescilidir:

“Her tarafta musibetin kol gezdiği bir zamanda bize kendi kanunlarımızla amel etme hakkının verilmiş olması önemli bir güvencedir. Onlar(Müslümanlar) bizim dinimize olan bağlılığımızı gördükçe, bizimle yaptıkları anlaşmaya sadık kalmaktadırlar.” (Özdemir, İslam ve Demokrasi, 92)

Müslümanlar fethettikleri coğrafyada bir sürgün ya da tecrit uygulamadıklarından, kurduğu bu düzen içinde farklı dinlere mensup insanlar, Kurtuba, Toledo, İşbiliye, Sarakusta gibi Endülüs şehirlerinde, aynı mahallelerde, eski dindaşlarıyla beraber yan yana yaşamaktaydılar. Aynı dönemlerde Avrupa'da değil farklı dinler, Hıristiyanlığın farklı mezhepleri bile ayrı gettolarda yaşamaktaydılar. Bu kozmopolit yapı, resim tablosunu andıran bir renklilik arz ediyordu.

Hıristiyan, Yahudi ve Müslümanların ortak yaşamı sadece şehrin sosyal hayatı ile sınırlı değildi, bilakis idarede, orduda, evliliklerde, kültürde de bu iç içe geçmişliği görmek mümkündü.

7-Murabıtlar ve Muvahhitler Dönemi: İşbirlikçi Hıristiyanlar:

Endülüsteeki barış ortamı XI. Asırda Endülüs Emevilerinin yıkılması, Mülükü't-tavâif denilen şehir emirliklerinin ortaya çıkması, kuzeydeki Hıristiyan Krallıklarının bu bölgelere yönelik emellerini artırmıştır. Hıristi-

yan dünyası Doğuya haçlı seferleri gönderirken, Kastilya, Aroğon, Navar krallıkları da Endülüs topraklarının geri alınması için buraya haçlı orduları göndermeye başlamışlardı. Bu savaşlarda Müslüman idarsi altında yaşayan Hıristiyanların düşmanla işbirliği yapmaları, eski komşular arasında devam edip gele güveni sarsmaya başlamıştı.

Endülüs topraklarının tekrar geri alınma ideali(reconquista) hiçbir zaman bitmemiştir. Bundan dolayı da Endülüs toprakları sürekli Kuzeydeki Hıristiyan prenslerin akınına ve Müslüman egemenliğindeki Hıristiyanlarla iş birliği aramalarına sahne olmuştur. Murabıtlar döneminde Hıristiyanlardan belli grupların sürekli düşman ile işbirliği içine girdiği, bu yüzden de pek çok Müslüman'ın canına mal olduğu bir dönem yaşandı. 330/942 yılında Leonların Toledo saldırısına içerden Hıristiyanlar destek vererek pek çok Müslüman'ın ölümüne neden olmuşlardı. Ama sonuçta mağlup olunca ihanet edenler cezalarını hayatları ile ödemişlerdi. Benzer bir olay Aragonların Gırnata kuşatması esnasında meydana gelmişti. 1120, 1125, 1127 yılında Hıristiyanlardan 12.000 kişi I. Alfons ile işbirliği yapmışlardı. Kısacası Endülüs toprağını tekrar Hıristiyan toprağı yapmak için her türlü fırsatı değerlendirmişlerdir. (Şeyban, 128-129)

Bunun üzerine Hıristiyanların sürgün edilmesine karar verildi. Bu dönemde Müslüman otoritesini kabul etmeyen bazı Hıristiyan toplulukların kuzeye göç ettikleri görülmektedir. Bu göçlerde başka unsurlar da etkili olmaktadır: daha ileri bir medeniyeti temsil eden Endülüs Hıristiyanlarını kendi topraklarına davet ederek şehir ve köyleri imar etmek, toprağı işleyecek nüfus açığını kapatmak gibi sebeplerle göç etmişlerdi. Düşmanla işbirliği yapmalarından dolayı, Muvahhide miri Abdülmümin zamanında Yahudi ve Hıristiyanların ya Müslüman olmalarını, ya da ülkeyi terk etmelerini istedi. 1198 yılında bir başka Muvahhide miri Yakup el-Mansur, Yahudilerin dışarıda tanınması için özel bir giysi giymelerini istedi. Yahudi tarihçiler bu uygulamalara "Muvahhid zulmü" demektedirler. Ancak bu tür uygulamalar, İslam tarihinde belki ilkti ve istisnai bir mahiyet taşır (Cohen, 242-242). Aynı dönemde kalabalık halde Hıristiyan grupların da düşen Toledo bölgesine göç ettikleri görülür. Bunların da Muvahhid baskısından kaçtıkları söylenir. Fakat bunu ispatlayan deliller yoktur, bu iddia faraziye düzeyinde kalmıştır. Kastilya kralı VI. Alfons'nun bu tür muhacirler için çıkardığı teşvikler incelendiğinde, söz konusu göçlerin Muvahhid zulmüyle(!) alakasının olmadığı, muhtemelen savaşlar ve isyanlar nedeniyle istikrarsızlaşan ve fakirleşen Endülüs'ten, daha huzurlu bir hayat aramak isteyen kimseler, daha istikrarlı ve zengin duruma gelen İspanya topraklarına göçmüş olma ihtimali daha yüksektir. (Şeyban, Reconquistista, 322-323)

Fakat 1085 yılında Murabıtların çökmesi üzerine bu göç eden Hıristiyanların bir çoğu Muvahhitler döneminde geri gelmişlerdir. (Şeyban, 130) Bu olay da Murabıtlar döneminde uygulanan devlet politikasının Hıristiyanlar açısından rahatsız edici boyutlar taşıdığını gösterir. Geri gelen Hıristiyanların daha sonraki yıllarda Müslüman oldukları görülür. Ancak 1492'de İslam hakimiyetinin sona ermesi ile bu mühtediler tekrar eski dinlerine

dönmüşlerdir.

8-Hıristiyan Şövalye Tarikatları: Tapınak Şövalyeleri

XII. yy. İspanyası, Müslümanların eline geçen toprakları geri almak için kurulmuş bir dizi Hıristiyan şövalye tarikatının kurulmasına sahne oldu. Bunlardan ilki 1119 yılında kurulan, Tapınak Şövalyeleri olarak ülkemizde kullanılan "*Templier*" tarikatı idi. Başlangıçta Kudüs yolunun emniyetini sağlamak için kurulan bu tarikat, daha sonra Müslümanlar ile savaşmayı da amaçlarına eklemişler, her milletten kendilerine katılan Hıristiyanlar ile büyük bir güç haline gelmişlerdir. Hospitalier tarikatı da Haçlı seferleri içinde kurulmuş, Endülüs topraklarının geri alınması için düzenlenen seferlerde etkili olmuşlardır. Bu tarikat mensupları, evlenmiyorlar ve hayatlarını Hıristiyanlığa adıyorlardı. Ayrıca papalık tarafından desteklenerek ele geçirdikleri Müslüman şehirlerinin vergileri de kendilerine tahsis edilmişti. Bu sayede 20-30 bin gönüllüden oluşan savaşçı birlikleri oluşturmuşlardı. Bu tarikatlar İslam kaynaklarında "daviye ve İsbitariye" olarak geçmektedir. (Bkz. Ramazan Şeşen, "Daviye ve İsbitariye" *DİA*, IX; s. 19-21. Ayrıca bkz. L. Şeyban, 122-124) Bu tarikatlar, Müslüman egemenliğinde yaşayan Hıristiyanlar arasından da taraftar bulduğundan, Endülüs barışı üzerinde olumsuz tesirler yaratmıştı.

8-Hayatın Değişik Alanlarındaki Birlikte Yaşamın Tezahürleri:

Farklı unsurlardan oluşan bir toplumun birlikteliğini en ileri düzeyde aile düzeyinde kurulan ilişkilerde görebiliriz. Bu noktadan bakıldığında Endülüs'te daha başından beri Müslümanlar ile Hıristiyanların evlilik ilişkileri geliştirdiğini görürüz. Musan b. Nusayr'ın oğlu Wiizigot kralı Rodrik'in dul karısı Egila ile evlenmiş, "Ümmü Kasım" adını almıştı. Hatta bu kadının kocasının siyasi tasarruflarında etkili olduğu şayiasından dolayı ağır eleştirilere maruz kalmıştı. Endülüs Emevi emirlerinin tamamına yakını İspanyol, berberi, ve Slav annelerden olmadır. (Misal: I.Abdurrahman, Tarud, I.Abdurrahman Navar'lı Maria ile, I: Hakem Bask asıllı Aura =Subh ile evlenmişti. Hatta sonuncusu 12 yaşında oğlu tahta çıkıncı büyüyünceye kadar devleti fiilen idare etmiştir. Bu evlilikler sınır bölgelerindeki emirler arasında daha yaygındır. Bu haliyle Endülüs sarayları adete Müvelled evi gibiydi; bir tarafta Hıristiyan cariye ve çocukları, diğer tarafta hür Müslüman kadınlar. Bu tür feodal ve siyasi evlilikler devletler ve emirlikler arasında ittifaklara da zemin hazırlamıştır. Elbette bu tür evlilikler vasıtasıyla casusluk ve ihanet ağları da kurulabilmiştir. Bunların örneklerini de görmekteyiz. Ancak cariye olarak alınan Hıristiyanlar ve çocukları sıkı bir eğitimden geçirilirdi. Bu tür ilişkiler Endülüs'e has zengin ve renkli hayat ve kültürün özünü oluşturmuştur. İslam hukuk mevzuatı Müslüman bir hanım ile Hıristiyan bir erkeğin evlenmesine sıcak bakmasa da pratikte Müslüman prenseslerin Aragon, Kastilya krallıkları ile evlilikler yaptıkların gösterir. Sıradan insanlar arasında da benzer uygulamalar yaşanmaktadır. I. Alfons'un hanımı Zaide isimli bir Müslümandır. Bundan olan erkek çocuğu

Leon, daha sonra 784-789 yılları arasında Kastilya tahtına oturmuştur.(Şeyban, 353)

Endülüs medeniyetinin geliştirdiği model bölgedeki bütün unsurlar tarafından benimsendi ve bir toplumun üzerinde birlikte uyuşturduğu ortak değerler haline geldi. Bunun en basit misali musta'rib tabiridir. Must'rib tabiri dil, giyim, kuşam, kültürel olarak Araplaşmış, İspanyol asıllı Hıristiyanlara denir. Bunlar devlet nezdinde contan gelen "kumis" adı verilen bir dini lider tarafından temsil edilirdi. Mahkeme, kadı, mabed, medrese gibi kendi içlerinde örgütlenmişlerdi. Müslüman yönetimleri temsilen pek çok kereler Hıristiyan idarecilere elçi olarak gönderilmişlerdi. XII. Asırdan itibaren ise bu yapı tersine dönmeye başladı. (Şeyban, 347-349)

Müslümanlar ile Hıristiyanlar arasında evlilikler o kadar yaygınlaştı ki bu bölgenin İslamlaşması önemli ölçüde bu evlilikler sayesinde mümkün oldu. Endülüs Emevi halifesi II. Hişam için %0.09 oranında Araptı denilmesi, yönetici düzeyinde de bu evliliklerin ileri boyutta yaşandığını gösterir. Özellikler X. Asır Endülüs' Emevi sarayı toplumun bütün farklılıklarının yansıdığı ve temsil edildiği bir manzaraya sahipti; Müslüman halife, Yahudi hekim, Hıristiyan general, Berberi vezir, Müvelled baş kadı, Sudanlı Ulak, Iraklı edip vs. Bir çok Hıristiyan hanım dinini değiştirmeye zorlamamış ve hayatını eski dini üzere devam ettirmiştir. Bu olguyu fark eden Fransız araştırmacı Henri Pérés şöyle demektedir:

"Hiçbir mağlup millet zimmi hukukunu sağladığı hakların tatbiki konusunda İspanyollar kadar şanslı olmamıştır. Kimileri valide sultan olarak sarayda, kimileri de komutan olarak ordunun en üst kademesinde...." (Özdemir, Endülüs'te Birlikte Yaşama, 90)

Benzer ilişkiler gündelik hayatın her alanında görülmekteydi. Hıristiyanlar, Orduda XII. Asra kadar askerlikten komutanlığa kadar her alanda görev almaktaydılar. Mesela; el-Cid-es-Seyyid ünvanı ile anılan Rodrigo Diaz Vivar adlı Şövalye, Sarakusta emirliğine bağlı olarak yıllarca Hıristiyan Kastilya krallığına karşı savaşmıştı.

Moriskolar (1492-1609):

Sonuç:

Farklılıkları bir arada barış içinde tutabilmek her şeyden önce bir zihniyet, sonra maharet, beceri ve gelenek meselesidir. Ama tarihin yüz ağartıcı karelerini ve büyük medeniyetleri, farklı halkları inançları ve kültürleri bir harmoni içinde yaşatabilmeyi ve bir birlerini geliştirici bir unsur olarak (ta'aruf) bir arada tutabilmeyi başaranlar kurmuşlardır. İslam'ın parlak medeniyeti bu iddianın her dönemde canlı bir misalini oluşturur. Endülüs medeniyeti de Müslüman, Yahudi, Hıristiyan, Arap, Berberi, Müvelled rekabetinin bir neticesi olarak gelişmiştir.

Kaynakça:

-
- Atçeken, İ.Hakkı (2002), Musa b. Nusayr, Ankara
Cohen, Marc, Hilal ve Hac Altında Yahudiler, İstanbul.
Demirci Mustafa (2003) *İslam'ın İlk üç Asrında Toprak Sistemi*, İstanbul.
İhnu'I-Kfitiyye Muhammed b. Omer (1982), *İftiahi'l-Endelus*, nşr. İbrahim el-Ebyari, Beyrut;
İhnu'I-Kfitiyye((1981), *AlıMr Mecml'a ri Feihi'l-Endelus ve Zikri Umeraihti*, nşr. İ. el-Ehyari, Kahire,
Özdemir, Mehmet (2001) *İslam ve Demokrasi*, Ankara.
Özdemir, Mehmet(1992), *Gayr-i Müslimlerin Dini Hayatı Açısından Müslüman Fatihlerin Endülüs'deki Uygulamaları*", AÜİFD, XIII, Ankara
Şeyban Litfi(2004), *Reconqogista*, İstanbul.

**MÜSLÜMANLARLA GAYRİMÜSLİMLERİN BİRLİKTE YAŞAMA
TECRÜBESİ VE BU KONUDAKİ ŞARTLARININ ZEDELENMESİ
ÖRNEĞİ: 1126'DA ENDÜLÜS'TEN MAĞRİB'E TEHCİR MESELESİ
DOÇ. DR. ADNAN ADIGÜZEL**

Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
İslam Tarihi ve Sanatları Bölümü Öğretim Üyesi

adiguzela63@gmail.com

**The Experience of Muslims and Non-muslims' Co-existence and the
Case of the Impairment of Co-existence Conditions: the Issue of Forced Re-
location from Andalus to Magreb in 1126.**

Abstract

Following the migration of Prophet Muhammad (pbuh) from Makkah to Medina in 622, Muslims started to become a politically dominant power. Muhammad (pbuh) declared a document called The Charter of Medina after negotiating with Muslim, Jewish and Non-believing tribes about the rules of co-existence in justice and equality. Besides, it is decreed in the 29th verse of the Surat at-Tawba that those with other religions like Jewish, Christian and etc. can live in the same country with Muslims as long as they pay the tribute. It is through commitment to such references that Muslims have always accepted it as something usual throughout the history to live together with people from other religions.

Soon after the beginning of the 7th century Muslims took control of an area of millions of square kilometres stretching from China to Atlantic Ocean, from Siberia to the inner parts of Africa. They have always lived with Non-muslims so far in all the states that they formed. Even though they have occasionally imposed some restrictions on Non-muslims in social life (e.g. enforcement of Islamic dress code), they have never employed a policy of wiping out Non-muslims or any policy of forced conversion to Islam. In most cases Non-muslim citizens were appointed to positions at every level in Muslim governments, even the top level position of viziership. In the states they have set up, primarily in the states of Umayyads, Abbasids, Fatimids and those Islamic states established in Andalus, there were always millions of Jews, Christians and subjects of other religions. It is also a fact today that Non-muslim subjects whose origins date back to over a thousand years ago live in Muslims-controlled areas in the world. It suffices to examine the demographic structure in areas in the Middle East, North Africa and Anatolia. In such places people with various religions such as Judaism, Christianity, Assyrian Christianity, Majus belief, Yazidizm and etc still live with Muslims.

Al-Andalus was conquered by Muslims in 711. As in other places, here too, Muslims lived in peace for centuries with people of different religions like Christianity and Judaism without exerting any pressure on them to convert to Islam. It was also the case in 1090-1147 during the Almoravid dynasty cont-

rolling Andalus. On the other hand, with a decree made in 1126 Non-muslims especially those around Granada were forced to be relocated to Magreb. The reason given for the decree was not to force the relocated people to adopt Islam but their inviting King of Aragon, Alfonso I to invade Granada and their alliance with the invaders, giving them material, spiritual and military assistance. However even after the forced emigration Muslims in Andalus kept living together with Non-muslims until the emirate of Granada was disestablished in 1492.

In this report we state that Muslims have co-existed with Non-muslims from the beginning, that they have not imposed any pressure on them to convert to Islam, and that not only Muslims but also Non-muslims have had any kind of state positions in their governments. In addition, the report also includes comments on the arising risk of co-existence in Andalus and the relocation of Non-muslims to Magreb.

Anahtar Kelimeler: Co-existence, Andalus, Almoravids, Granada, Magreb.

Giriş

Hız. Muhammed (sav) de diğer peygamberler gibi insanları doğru yola davet eden peygamberlerden biridir. O da diğer peygamberler gibi insanları yalnızca Allah'a kulluk etmeye davet etmiştir. Ancak insanlar onu da diğer peygamberler gibi yalanlayarak ona engel olmaya çalışmışlardır. Peygamber halkının kendisine karşı tepkileri, kendisini dinlememeleri ve kendisini susturmaya çalışmaları onu çok üzmüştür. Allahu Teâlâ onu teselli etmiş; görevinin insanları doğru yola iletmek değil, sadece davet etmek olduğunu hatırlatmıştır. Kur'an'da yer alan; 'Allah isteseydi herkes inanırdı (Yunus, 10/99).' 'Senin görevin sadece tebliğ etmektir (Ra'd, 13/40; Nahl, 16/82; Şura, 42/48).' 'Onlar iman etmiyorlar diye nerdeyse kendini harap edeceksin (Şuara, 26/3; Kehf, 18/6)' gibi ifadeler, bu işin insanların tercihi-ne bağlı olduğunu, davet eden kişi peygamber bile olsa, kendisini helak edercesine çalışsa da insanları zorla iman ettiremeyeceğini anlatmaktadır.

Bütün bunları bilen Müslümanlar, daha Hız. Muhammed hayattayken Müslüman olmayanları oldukları gibi kabul etme ve onlarla birlikte yaşama konusunda, diğer milletlere göre son derece mutedil bir tavır içinde olmuşlardır. Kur'an'da 'Dinde zorlama' olamayacağı ve herkesin dinini seçmekte serbest bırakıldığı ve din konusunda kimsenin kimseye baskı yapmaması gerektiği hatırlatılmıştır (Bakara, 2/256; Yunus, 10/99, Kehf, 18/29, Kafirun, 108). Yine Tevbe suresinde Ehl-i Kitab'ın cizye¹ vermek şartıyla Müslümanlarla birlikte güven içinde yaşayabileceği belirtilmiştir (Tevbe, 9/29), müşrikler hakkında da, anlaşmalarını yerine getiren, Müslümanlar aleyhinde çalışmalar yapmayanlara dokunulmayacağı ifade edilmiştir (Tevbe, 9/4). Müslümanlarla birlikte, onların emanı altında yaşamak-

¹ Cizye, gayrimüslim vatandaşlardan sağlıklı, varlıklı ve yaşlılık çağına ermemiş erkeklerin verdiği bir vergi türüdür. Gayrimüslimlerle yapılan anlaşmalarda cizye belirlenir ve yılda sadece bir kez alınır. Cizyenin miktarı çeşitli zamanlarda ve yerlerde farklılık arz etmiştir. Cizye, gayrimüslimlerin Müslümanların sağladığı güven ortamının bir karşılığı olarak görülmüştür. Cizye konusunda bkz. Ebu Yusuf, 1397: 131 vd.; Maverdi, 1976: 160,-163; Kasım, 1979: 228; Erkal, 1993: VIII, ss. 42-45.

ta olan gayrimüslimlere zimmi denilmiştir.

Hiz. Muhammed'in sağlığında Müslümanlar, Arabistan Yarımada-sında Yahudi ve Hıristiyanların da yaşamakta oldukları bir coğrafyada tamamen hâkim olmuşlardır. Dolayısıyla Kur'an-ı Kerim'in zimmilerle ilgili ayetinin (Tevbe, 9/29) gereği bizzat Peygamberimiz tarafından bölgede yaşayan Hıristiyan, Yahudi ve Mecûsilere uygulanmıştır. Hiz. Ömer, İnan Mecûsilerine, Hiz. Osman da Berberilere Yahudi ve Hıristiyanlarla birlikte zimmi muamelesi yapmıştır (İmam Malik, 2014: 191). İslami fetihlerin genişlemesi ve Müslümanların çok daha farklı milletleri hâkimiyetleri altına almalarıyla Hindûlar, Budistler ve Kuzey Afrika'daki putperest Berberlere varıncaya kadar bütün gayrimüslim vatandaşlar zimmi olarak kabul edilmişlerdir (Erkal, 1993: VIII, 42; Özel, 1997: XIII, 420).

1. Zimmilerle Birlikte Yaşama-Zimmi Hukuku

Hiz. Peygamber zimmileri öldürmeyi, onlara karşı zulüm ve haksızlık yapmayı, onlara güçlerini aşan mükellefiyetler yüklemeyi ve kendi istekleri dışında onlardan zorla bir şey almayı yasaklamıştır. Yine bir hadis-i şerifte zimmi birini haksız yere öldüren kimsenin cennet kokusundan mahrum kalacağı ifade edilmiştir (Buhari, 1987: IV, 530, Kitabu'l-Cizye, Bab, 860; Özel, 1997: XIII, 421). Mezhepler arasında farklı görüşler olmakla birlikte, Hanefilik mezhebine göre kısas ve diyet söz konusu olunca, zimmilerin canıyla Müslümanın canını denk kabul etmişlerdir (el-Mâverdi, 1976: 263, 264; Cezîrî, 1994: VII, 3270,3271; Mez, 2014: 53). Hiz. Ömer de zimmilerle yapılan anlaşmalara uyulmasını vasiyet etmiş, onlara zulmedilmemesini, öldürülmemelerini ve onlara güçlerini aşan sorumluluklar yüklenmemesi gerektiğini belirtmiştir (el-Kureşî, 1987: 110). Gayrimüslim vatandaşların kilise, havra, ateşgede tapınağı gibi ibadet yerlerine dokunulması da caiz görülmemiştir (Ebu Yusuf, 1397: 148, 149; İbn Sellâm, 2007: 181, 259).

İlk dönemlerden itibaren Müslümanlar tarih boyunca gayrimüslimlerle anlaşmalar yaparak birlikte yaşamaya devam etmişlerdir. Anlaşmalara bağlı kaldığı sürece de birlikte yaşamak Müslümanlar için önemli bir sorun olmamıştır. Bunun göstergesi olarak yüzyıllarca Müslümanlarla aynı ortamda, onların yönetimi altında yaşayan Hıristiyan, Yahudi ve diğer din mensupları kendi dinlerinde ve ülkelerinde kalarak hayatlarını devam ettirmiş oldukları görülmektedir. İslamiyet'in ilk yıllarında, daha Hiz. Ömer döneminde (634-644) Müslümanların eline geçen Irak, Suriye, Mısır gibi ülkelerde o zamandan beri, günümüzde de Hıristiyan, Yahudi, Mecusî, Süryani vb. gibi farklı dinden insanların yaşıyor olması bunun en açık göstergesidir. Yani ilk dönemlerden itibaren milyonlarca ifade edilecek sayıda zimmi nüfus, Müslümanlarla birlikte yaşamışlardır (Beşîr, 2001; Mez, 2014: 50, 51).

Hulefâi Râşidîn döneminden itibaren Müslümanlar yeni fethettikleri ülke halklarıyla sulh anlaşmaları yapmışlardır. Bu anlaşmalarda öne çıkan unsur, cizye vermeleri karşılığında canları, malları ve dinlerinde serbest olacakları konusudur (Ebu Yusuf, 1397: 131 vd.; el-Kureşî, 1987: 107-110;

İbn Sellâm, 2007: 312 vd.). Hz. Ömer döneminde Kudüs Hıristiyanları şehri bizzat Hz. Ömer'e teslim etmişlerdir. Bu teslim sırasında yapılan zimmilik anlaşması daha sonraki dönemlerde Müslümanlar tarafından örnek kabul edilmiştir. Müslümanlar yeni fethedilen ülkelerde bu anlaşma benzeri anlaşmalar yaparak, başka dinden olan insanlara can, mal ve din konusunda güvence vermişler ve sözlerinin gereğini de yerine getirmişlerdir. Hıristiyan bir yazar olan Amin Maalouf, Müslümanların bu konudaki uygulamalarını kendi dindaşlarının uygulamalarından daha insani olduğunu itiraf anlamında; atalarının yüzyıllardan beri Müslümanların hakimiyeti altında Hıristiyan olarak kalabildiklerini belirtmiştir. O, atalarının eğer Hıristiyanların yönetimi altında Müslüman olarak yaşayan bir milletin mensubu olsalardı, dinlerini korumalarının mümkün olamayacağını, Endülüs ve Sicilya'yı da hatırlatarak ifade etmiştir (Maalouf, 2000: 50).

Müslümanlar, gayrimüslimlerle birlikte yaşamakla kalmamış onlara devlet yönetiminin her kademesinde görevler de vermişlerdir. Bu görev bazen devletin en tepesinde bulunan halife ya da devlet başkanından sonraki en önemli görev olan vezirlik makamı da olabilmektedir. İslam'a göre bunun caiz olduğuna dair fetvalar da verilmiştir (Mâverdi, 1976: 32). İslam tarihinde uygulamada da bunun birçok örneği bulunmaktadır (İbnu'l-Esîr, 1987: VII, 388; İbn Haldun, 2000: IV, 71; Tâzî, 2001: II, 246; Mez, 2014: 60-67, 115-118; Hüseyin, 1997: 292, 335, 337). Mısır'da hemen her dönem devlet kademelerinde kendilerine yer bulan zimmiler, Fatimiler döneminde ise altın çağlarını yaşamışlardır (Kasım, 1979: 230, 231).

Müslüman idareciler, gayrimüslim vatandaşlarına can, mal ve din konusunda güvence vermekle birlikte, bazı sosyal konularda zaman zaman kısıtlamalar getirmişlerdir. Bu anlamda; giyim kuşamda, evlerinin yükseklikleri, kiliselerinin çan sesleri, binekleri gibi konularda Müslümanlardan farklı olmaları istenmiştir (Ebu Yusuf, 1397: 137, 138, 149; Mâverdi, 1976: s. 162; Kasım, 1979: 229; Öz, 2007: 36, 37; Mez, 2014: 60, 61). Ancak bu kısıtlamalar her yerde aynı şekilde uygulanmamış, bölgeden bölgeye, dönemden döneme değişiklik göstermiştir. Bazen ayrıntılı bir şekilde belirlenerek uygulanan kılık-kıyafet zorunluluğu, çoğu zaman hızlı bir şekilde gevşetilmiş ve zorunlu kıyafet iyice sınırlandırılmış ve buna da her yerde tam olarak riayet edilmemiştir (Kasım, 1979: 230-232; Beşîr, 2001: 121). Tâzî'nin İbn İyâs'a atıfta bulunarak naklettiği bir haberde, 10/16. yüzyılda Mısır'a giden Mağrib'li bir elçinin burada Müslümanlar gibi giyinen, onlar gibi beyaz sarık takmış olan bir kâtibi şaşkınlıkla karşıladığını, kendi ülkesinde Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla aynı renk sarık takmadıklarını belirtmiştir (Tâzî, 2001: II, 246). Yine Yahya b. Ömer el-Endülüsî (289/901), Hisbeyle ilgili Kitâbu Ahkami's-Sûk adlı eserinde Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlara benzemesinin hükmüyle ilgili bir açıklamada Kayravan'daki Yahudi ve Hıristiyanların Müslümanlarla aynı kıyafetleri giydikleri, bu kişilerin Yahudi ve Hıristiyan olduklarını belirleyici ne kemer, ne de başka bir kıyafet giymedikleri belirtilmiştir (el-Endülüsî, 1956: 128; Özdemir, 2009: 34, 35). Diğer yandan gayrimüslimlerin İslam toplu-

munda farklı kıyafetleriyle ya da gayrimüslim olduklarını gösteren alametler bulunan kıyafetleriyle, toplumsal hayatta Müslümanların uymaları gereken bazı zorunluluklardan muafiyetlerini de göstermişlerdir. Mesala; ezan okunduğunda Müslümanlardan namaza gitmeleri beklenirken onlardan aynı şey beklenmeyecek, yine Ramazan ayında Müslümanların oruçlu olmaları beklenirken onların oruç tutmuyor olmaları normal karşılanacaktır. Ancak kimin Müslüman kimin gayrimüslim olduğu belli olmadığı bir Müslüman ülkesinde Müslümanlardan beklenen mükellefiyetlerin gayrimüslimlerden de beklenmesi söz konusu olabilecektir.

Kaynaklarda zimmilerin farklı kılık-kıyafet giymeleri konusundaki uygulamada bazı halifelerin adlarının özellikle ön plana çıkması, uygulamanın genel olarak uygulanmadığını da göstermektedir (Mez, 2014: s. 61). Mesela gayrimüslimlerle ilgili kısıtlamalar getiren halifelerden Hz. Ömer (Ebu Yusuf, 1397: s. 137, 138), Abbasi halifesi Mutevekkil (833-842) (Taberî, 1976: IX, 171,172; Mez, 2014: 60), Fatimilerde el-Hâkim (966-1021) (Mez, 2014: 66) gibi bazı halifelerin adı geçmektedir. Maverdi, kısıtlamaların da başlangıçtaki zimmilik anlaşması maddelerinde varsa uyulması istenebileceğini, anlaşma maddelerine böyle bir yaptırım şartı konulmamışsa kısıtlamaların bağlayıcı olmayacağını belirtmiştir (Maverdi,1976: 162). Bu anlamda Mağrib ve Endülüs'te hâkim olan Muvahhidler Devleti'nde (1121-1269), Ebu Yusuf Yakup Mansur giyim kuşam konusunda gayrimüslimlere kısıtlamalar getirmiştir. Ondan sonra gelen halife Muhammed Nasır döneminde ise uygulamanın tekrar gevşetildiği ve daha sınırlı hale getirildiği kaydedilmiştir (Merrakuşi, 1963: 383).

Hicretten sonraki ilk yüzyılın sonlarında (92/711) fethedilen Endülüs'te de yerli halk ile Müslümanlar can ve mallarına dokunmama ve dinî özgürlükleri garanti altına alan sulh anlaşmaları yapmışlardır. Bu anlaşmaların gereği olarak yüzyıllarca Müslüman, Hıristiyan ve Yahudiler bir arada yaşayabilmişlerdir. Bu insanların farklı dinden olsalar da birlikte barış içinde yaşayabileceklerini gösteren önemli bir uygulama örneği olmuştur. Müslümanlar Osmanlı Devleti'nde aynı örnekliliği, gerek Anadolu'da gerekse Balkanlarda yüzyıllarca en iyi şekilde göstermiştir. Ancak zamanla taraflar arasındaki güvenin sarsılması, birlikte yaşama şartlarını da zorlaştırmış, taraflar birbirlerine şüphayla bakmaya başlamışlar, bu durum sağlıklı bir şekilde bir arada yaşama ortamını da zedelemiştir.

Konuya Müslümanlar açısından bakınca asıl olan; herkesin isterse kendi dininde kalabileceği, barış içinde yaşama ortamının sağlanmasıdır. Ancak olağanüstü durumlar ve anlaşmalara uyulmadığı inancıyla tarafların birliktelikten telafisi mümkün olmayan zararlar görme tehlikesiyle karşı karşıya olduklarını kabul etmeye başlamaları, barış ortamının bozulmasına sebep olmuştur. Tarih boyunca zaman zaman böyle durumlarla karşılaşmıştır. Bu bildiride anlatılacak konu; 711'den 1125'e kadar yaklaşık dört yüz yıl birlikte yaşayan ve herkesin kendi dininde kalarak hayatını devam ettirdiği Gırnata ve çevresinde gelişen ve buradaki Hıristiyanların tehciri ile sonuçlanan bir olaydır.

İslam tarihine baktığımızda, Gayrimüslimlerle ilk defa anlaşma yapan bizzat Hz. Muhammed (sav) olmuştur. O, Medine'ye hicretten sonra şehirde yaşayan bütün toplulukların hak ve sorumluluklarını içeren ve Hamidullah tarafından bir anayasa metni olarak değerlendirilen Medine Sözleşmesi'ni imza altına almıştır (Hamidullah, 1982: I, 205-228). Bu anlaşmaya taraf olan Arap kabileleri yanında, Benî Kaynuka, Benî Kurayza ve Benî Nadir adında üç Yahudi kabilesi de bulunmaktaydı. Bu sözleşme gereğince eşit vatandaşlık ilkesi kabul edilmiş ve her topluluk can, mal, din yönünden güvence altına alınmış, hiçbir şekilde haksızlığa müsaade edilmeyeceği ifade edilmiştir. Haksızlıklara ve dışarıdan gelen saldırılara karşı koymak için Medine toplumu birlikte hareket edecekti (İbn Sellâm, 2007: 307 vd.; Hamidullah, 1987: 57 vd.). Müslümanlar, bu sözleşmenin gereğini yerine getirmişler, ancak diğer Yahudilerin Medine'yi tehdit eden düşmanlarla işbirliği yapmaları, ya da anlaşmaya uymayarak doğrudan Müslümanları tehdit etmeye başlamaları, birlikte yaşamayı imkansız hale getirmiştir.

Peygamberimiz daha sonra Hudeybiye Anlaşması ile Mekkeli Müşriklerle ve daha sonra da Hicaz bölgesindeki diğer Arap kabileleriyle anlaşmalar yapmıştır. Bu anlaşmalar Müslümanlar tarafından tek taraflı olarak bozulmamış, karşı taraf anlaşma şartlarına uyduğu sürece Müslümanlar da anlaşmalara bağlı kalmışlardır. Kur'an'da da anlaşmalara sonuna kadar bağlı kalınması gerektiği hatırlatılmış (Tevbe, 9/4), anlaşmaların bozulması hoş görülmemiş, anlaşmalarını bozanlar ağır bir şekilde eleştirilmiştir (Bakara, 2/27, 100; Enfal, 8/56; Ra'd, 13/25).

Kur'an'da Nisa suresinin 105-115'inci ayetlerinde, hırsızlık yapıp sonra da suçunu suçsuz bir Yahudi'nin üzerine atmaya yeltenen Müslümanlarla ilgili olarak yanlış bir hüküm vermemesi için Hz. Muhammed (as) uyarılmıştır (Bu ayetlerin nüzul sebebiyle ilgili olarak bkz. Çetiner, 2002: I, 267-269). Burada Peygamberimize 'hainlerin savunucusu olma' denilerek dindaş kayırmacılığı ile başka dinden olan kişinin haksız yere suçlanması ve Müslümanlardan olan kişinin temize çıkarılması gibi bir şeyin kesinlikle mümkün olmayacağı çok açık ve kesin bir şekilde bildirilmiştir. Böylece, herhangi bir suç söz konusu olduğunda sanıkların dinine, milliyetine bakılmaksızın adaletle hüküm verilmesi gerektiği ilkesi bir kez daha vurgulanmıştır.

Ömer b. Abdulaziz döneminde Kinnesrin'de evine Müslümanlar tarafından el konulduğu şikâyetinde bulunan bir zımminin ifadesi üzerine, Ömer b. Abdulaziz, bölge valisi Velid b. Hişam el-Muaytî'ye haber göndererek bölgede evlerine el konulan zimmilerin evlerinin sahiplerine iadesini ve onların evlerine ve kiliselerine dokunulmaması gerektiğini bildirmiştir (İbn Sellâm, 2007; 259).

Abbasiler yönetiminde, Şiraz'da (369/979) Müslümanlarla Mecusiler arasında çatışma çıkmış ve Mecusilerden bir grup Müslümanlar tarafından öldürülmüştür. Bunu haber alan Adududdevle olaya el koymuş ve bu olaya karışanları cezalandırmıştır (İbnu'l-Esîr, 1987: VII, 390; Mez, 2014:

52).

2. Murabıtlar ve Endülüs'te Hâkim Olmaları

Şam merkezli Emeviler Devleti'nin yıkılmasından (132/750) sonra, Abbasiler Devleti dönemiyle birlikte Müslümanlar, çeşitli yarı bağımsız ve bağımsız devletler kurmuşlardır. Bu anlamda Mağrib bölgesinde de çeşitli devletler kurulmuştur. V/XI. yüzyıl ortalarında kurulan Murabıtlar, bölgede kendilerinden önceki devletlerden farklı olarak Sünnî-Malikî dinî anlayışı benimsemiş ve şeklen Abbasilere bağlı, bağımsız devletlerden biri olmuştur. Bu devlet tamamen bölge insanların desteği ve liderliğinde kurulmuştur. Bölgede daha önce kurulan Rüstemîler, İdrisîler, Fatımîler ve diğer benzer devletler ise, en azından kurucu liderler anlamında bölgeye dışarıdan gelen kişiler tarafından kurulmuştur.

Murabıtlar Hareketi/Devleti'nin doğduğu yer; Sahrâ'nın Moritanya'ya yakın batı kısımlarında, Bilâd-ı Sudan'da² Müslüman kabilelerin yaşamakta olduğu bölgedir. Buradaki kabileler, III/IX. yüzyılda Müslüman olmuşlar (İbn Haldun, 2000: VI, 243), ancak gözden uzak bu iç kesimlerde İslamiyet'in kabulünden sonra dinî anlayış ve yaşayış anlamında zayıf kalmışlardır. Bundan dolayı bölgedeki Cudâle kabilesinin liderlerinden olan Yahya b. İbrahim, hac ibadeti (427/1036), dönüşünde kabilesine Kur'an ve İslam dinini öğretecek bir rehber, bir hoca olarak Abdullah b. Yasin'i³ (430/1039) Sahrâ'ya götürmüştür. Abdullah b. Yasin'in çalışmalarının bir sonucu olarak bölge halkının desteği ile Murabıtlar Hareketi ve akabinde de Murabıtlar Devleti kurulmuştur.

Murabıtlar Devleti, doğal şartların en zor ve sert olduğu Sahra bölgesinde, daha çok dinî hassasiyetlerden kaynaklanan çabalarla kurulmuştur. Murabıtlar, ortaya çıkmalarından itibaren çevrelerindeki ahlaki ve dinî anlamdaki her türlü bozukluğa karşı mücadele etmişler ve elde ettikleri başarılarından dolayı da bölgede Müslümanlar için kurtarıcı rolü üstlenmişlerdir. Bu anlamda önce Sahrâ'daki, sonra Sicilmâse ve Der'a'daki fakihlerin davetiyle Mağribu'l-Aksâ'daki zalim idarecilerden, ahlaki çöküntü ve siyasi kargaşadan kurtarma misyonu üstlenmişlerdir. Müslümanlara yardım ve destek olma misyonlarının bir gereği olarak V./XI. yüzyıl sonlarında Endülüs'ten gelen yardım taleplerini de geri çevirmeyerek 1086'da Endülüs'e geçerek buradaki Hıristiyan güçlerle mücadele etmişler, 1090 yılından itibaren de Endülüs ile Mağrib'i aynı siyasi çatı altında birleştirmeyi başlamışlardır.

Murabıtlar Devleti, bölgede bir takım siyasi, ekonomik ve dinî değişiklikler ortaya koymuştur. Bu anlamda, V/XI. yüzyılda Sahrâ'daki Müslü-

² Sudan (Bilâdu's-Sudan), Moritanya'dan Mısır'ın güneyine, Kızıldeniz sahillerine kadar uzanan kısmı ifade etmektedir.(Bkz. Kazvîni, 1960: 24).

³ Abdullah b. Yasin hakkında ayrıntılı bilgi için bkz. Adnan Adıgüzel, 'Abdullah b. Yasin ve Murabıtlar Hareketi', *İslami İlimler Dergisi*, Cilt, 7, Sayı, 13, Bahar 2012, s. 49-67.

man Sanhâce kabilelerini sıkıştırmakta olan Gana Krallığı'na karşı durmaya başlamışlar, özellikle tuz ve altın ticaretiyle buna bağlı olarak bölgede var olan kervan yolunun kontrolünü ele geçirmişlerdir. Böylece siyasi ve ekonomik olarak bölgenin hakimiyeti Sanhâce kabilelerinin kontrolüne girmiştir. Diğer yandan dinî ve ahlaki bozukluklar anlamında; zina, hırsızlık, gasp ve çeşitli haksız uygulamalar Murabıtlar tarafından ortadan kaldırılmaya çalışılmış, had cezaları uygulamaya konulmuş, kendilerine katılan bütün bölge halkına Kur'an öğretimi ve temel dinî bilgilerle ilgili eğitim (İbn Ebî Zer, 1972: 126) verilmiş ve ibadetlerin düzenli olarak yerine getirilmesi için çalışılmıştır. Mağrib bölgesindeki Bergavâta hanedanlığı, Şif ve Harici kökenli emirlikler ortadan kaldırılmış, Mağrib'de Malikiliğin yerleşmesi sağlanmıştır. Murabıtlar, kendilerinden sonra kurulan Muvahhidler ve onların devamı niteliğindeki Hafsiler ve Merîniler gibi devletlerin hazırlayıcıları olmuşlar, Endülüs'te Müslüman varlığının devamı için büyük çaba göstermişlerdir.

Murabıtların köken olarak Sahra'dan gelmeleri ve yine önemli ölçüde dinî hassasiyetler üzerine yapılandırılmış bir hareket mensupları olarak Endülüs'te hakim olmaları bölgedeki Müslim-gayrimüslim ilişkilerini de etkilemiştir. Murabıtların farklı din ve cemaatlerle birlikte yaşama tecrübesi açısından gerek Endülüs Emevileri ve gerekse Muluku't-Tavâif ile kıyaslanması mümkün değildir. Her ne kadar Mağrib'te onların hakimiyeti altında bazı gayrimüslim (Yahudi) toplulukları bulunmuş olsa da çok kalabalık bir şekilde bulunan farklı din ve cemaatlerle birlikte yaşama tecrübesini en açık şekilde Endülüs'te yaşamışlardır.

XI. yüzyıl başlarında (1031) Endülüs Emevileri Devleti'nin yıkılmasıyla bölgede Mulûku't-Tavâif olarak adlandırılan küçük devletler kurulmuştur. Bu dönemde adeta her şehir, ya da daha iyimser bir ifadeyle her büyük şehir bir devlet merkezi olmuştur. Bu devletler kendi aralarında kıyasıya rekabet halinde olmakla birlikte gerek tebaaları olan gayrimüslimlerle ve gerekse Hıristiyan krallıklarla çok iyi geçinmeye özen göstermişlerdir. Bu devletler diğer yandan da kendileri için tehdit olan Hıristiyan krallıklara haraçlar vermeye başlamışlardır. Ancak Hıristiyan krallıklara haraç vermek onların saldırılarından ve baskılarından kurtulmaları için yeterli olmamıştır. Yine yüzyıllardan beri birlikte yaşadıkları gayrimüslim tebaaya olan oldukça hoşgörülü, yumuşak ve sevgiyle yaklaşmaları, Hıristiyan tebaaya vezirlik dahil her alanda görev vermeleri, aralarındaki evlilikler ve akrabalıklar da onların kendi yanlarında olmalarını sağlayamamıştır. Endülüs'teki Müslümanların hakimiyeti altındaki bu gayrimüslim tebaa her fırsatta Müslümanlara ihanet etmekten, kendi dindaşları olan krallıklarla iş tutarak içinde yaşadıkları devlet aleyhine faaliyetlerde bulunmaktan geri durmamışlardır. Gayrimüslim tebaa (zımmiler), Kulumriye (1065), Tuleytula (1085) ile birlikte, Belensiye, Sarakusta ve daha sonra diğer şehirlerde de içerden dış saldırıda bulunan Hıristiyan kuvvetlere destek olmaktan geri durmamışlardır (İnan, 1997: 409-413; Hüseyin, 1997: 292, 335, 337).

1085'de Tuleytula'nın Hıristiyanların eline geçmesi ve şehrin kuşa-

tilması esnasında içerdeki tebaanın Müslümanlarla yaptıkları zimmilik anlaşmasına aykırı olarak dışarıdan gelen dindaşlarına yardım etmeleri, şehrin düşmesinde etkili olmuştur. Tuleytula'nın Hıristiyanlar tarafından işgal edilmesi, Endülüs Müslümanlarında yeni arayışlara sebep olmuş ve bu çerçevede Kuzey Afrika'nın güçlü ve dinamik gücü Murabıtlar Endülüs'e davet edilmişti. Bütün bunlardan dolayı Murabıtlar Endülüs'e geldikleri dönemde (1086) Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki gerginlik hat safhaya ulaşmıştı. Murabıtların Endülüs'e geçmesinden önceki yıllarda yaşanan ihanetler, Hıristiyan krallıkların Müslümanlara yönelik sürekli artan baskıları ve işgalleriyle Hıristiyanların eline geçen bölgelerde Müslümanların yaşadıkları bazı sıkıntılar Endülüs'teki gerilimin artmasında etkili olmuştur. Yine Hıristiyan krallıkların işgal ettikleri bölgelerde Müslümanlara verdikleri taahhütleri yerine getirmemeleri gayrimüslim tebaya karşı yüzyıllardan beri süregelen hoşgörülü, yumuşak ve gönüllerini kazanmaya yönelik her türlü çabanın gösterildiği dönemin sorgulanmasına yol açmıştır. Murabıtların bölgeye gelmesinden önce başlayan bu süreç onların gelmesiyle destek bularak devam etmiştir. Bu çerçevede; yeni kilise açılmaması, kiliselerde çan çalınmaması, kadınların kiliselere girmemeleri, Hıristiyan ve Yahudilere kitap satılmasına kısıtlama getirilmesi, gayrimüslim tabiplere tedavi olunmaması, hamamlarda Müslümanların Hıristiyan ve Yahudileri keselemelerinin yasaklanması, papazların evlenmeye zorlanmaları gibi uygulamalar gündeme gelmiştir (İbn Abdûn, 1955: 47-57; İnan, 1997: 413-415; Özdemir, 2013a: 40, 41). Yine 1099 yılı Mayıs'ında Gırnata yakınlarında büyük bir kilise Yusuf b. Taşfin'in emriyle yıktırılmıştır (İbnu'l-Hatip, 1983: 107, 108; Dozy, III, 162, 163). Endülüs'te daha önce alışık olunmayan bu olaylar aradaki güvensizliği artıran yeni olaylara sebep olmuştur. Ancak Müslüman ve gayrimüslimlerin en yoğun olarak birlikte yaşadıkları Endülüs'te, Murabıtlar döneminde de daha önceleri olduğu gibi 'ya İslam'a gir ya da ülkeyi terk et' anlamına gelen dinî baskı söz konusu olmamıştır (Özdemir, 2013a: 28, 29). Murabıtların devlet başkanı olan Ali b. Yusuf, geçmişteki olumsuzlukları bir kenara koyarak zimmilere karşı bütün iyi niyetiyle en güzel şekilde muamele etmiş, ancak buna karşılık onlar ihanetlerine devam etmişlerdir (Hüseyin, 1997: 336, 337).

Murabıtların bir dinî ıslahat hareketinin ortaya çıkardığı devlet olması ve bundan dolayı da onların dinî hassasiyetleri seleflerine göre daha yüksektir. Ancak onların bu durumu özellikle Endülüs'te bazı sıkıntılar yaşanmış olsa da Müslümanlarla gayrimüslimlerin iş ve komşuluk ilişkilerinin devam etmesine engel olmamıştır. Yine gayrimüslimlerin bir haksızlığa uğraması durumunda bunun giderilmesine çalışılmış, Müslümanlar ordularında gayrimüslim asker bulundurulmasında bir sakınca görülmemiştir. (Özdemir, 2013a: 40, 41).

3. Gırnata'da Tehcire Giden Süreç

Endülüs'te Sarakusta'nın Hıristiyanların eline geçmesinden (512/1118) sonra, bölgedeki Hıristiyan krallıkların Müslümanlara karşı düşmanlıkları ve saldırıları iyice artmıştır. Bu saldırılar sırasında da Müslü-

manlarla aynı ortamda yaşayan zımmiler dış düşmanlarla, yani kendi dindaşları olan devlet ordularıyla işbirliği yapmışlardır. İşte bu dönemde Gırnatalı zımmiler de, daha önce diğer dindaşlarının yaptığı gibi Müslüman bölgelerine saldıranlarla işbirliğine girişmişlerdir. Bu anlamda, Alfonso I⁴ Endülüs'ü ele geçirmesi için davette bulunmuşlar ve Müslümanların kalbine yapılacak bu saldırılar konusunda kendisine her türlü desteği vereceklerini ifade etmişlerdir. Davetle de yetinmeyerek, onun davetlerine icabet etmesini sağlamak ve bu konuda onun iştahını kabartmak (استثاروا طعمه) için Gırnata'nın doğal kaynaklarını, gelirinin çokluğunu, doğal güzelliklerini, coğrafi yönden önemini ve şehrin surlarını anlatmışlardır (İbn İzârî, 1983: IV, 69-71; Hulelu'l-Mevşiyeye, 1979: 91; İnan, 1990: I, 106, 107). İnan, Gırnatalı Hıristiyan tebaanın Aragon kralı I. Alfanzo (1105-1134)'yu Endülüs'ü işgale davet etmelerini bir topluluğun içinde yaşadığı devlete karşı yapabileceği hiyanetin zirvesi olarak yorumlamıştır (İnan, 1997: 414). Bu davet üzerine Alfonso I, Eylül 1125'de Sarakusta'dan hareket etmiş, Belensiye, Dâniye, Şâtibe, Mürsiye'yi geçerek Vâdiâş'a kadar ilerlemiştir. Yol üzerindeki şehirlerden gayrimüslimler ona yol göstermişler ve bizzat ordusuna katılarak destek olmuşlardır. Alfonso I, merhale merhale ilerlemiş, yolu üzerindeki Müslümanlara ait yerleri yakıp yıkarak yoluna devam etmiştir. O, 1126 yılı Ocak ayında Gırnata önlerine varmıştır. Gırnata'daki Hıristiyanlar ona bölge hakkında bilgi vermişler, yol göstermişler, erzak yardımı yapmışlar ve bununla da kalmayıp 12.000 kişilik bir grup kendisine katılmıştır (İbn İzârî, 1983: IV, 69; Hulelu'l-Mevşiyeye, 1979: 91-95; İbnu'l-Hatîb, 1973: I, 109-113; İnan, 1990: I, 111, 112).

Alfonso I, bu harekatı esnasında Kurtuba çevresinde bazı yerlere de saldırılarda bulunmuş, 1126 yılı Mart'ında karşısına çıkan Murabıtlar birliğini mağlup etmiştir (Özdemir 2013b: 199). O, bölgede uzun süre kalarak Müslümanların tedirginlik içinde kalmasına sebep olmuştur. Murabıtlara bağlı askeri bir birlik Hıristiyan ordusunu sürekli olarak izlemiş ancak onları bölgeden çıkaracak etkiyi gösterememiştir (İbn İzârî, 1983: IV, 70, 71). Alfonso I, 1126 yılı bahar ve yaz aylarını da bölgede geçirerek Gırnata'yı ele geçirebilmek için girişimlerine devam etmiştir. Bu sırada Gırnatalı Müslümanlar büyük bir tedirginlik içinde kalmışlardır. O yılın kurban bayramını idrak ederken, artan düşman baskısından dolayı bayram namazını 'salatu'l-havf' (korku namazı) olarak eda etmişlerdir. (Hulelu'l-Mevşiyeye, 1979: 94).

Alfonso I, bütün girişimlerine ve buradan kendisine katılanlardan aldığı yardımlara rağmen Gırnata'yı ele geçiremeyeceğini anlayarak geri çekilme kararı almıştır. O, gerek çatışmalar, gerek hastalıklar ve bir yıldan fazla süren seferin zorluklarından dolayı askerlerinin önemli bir kısmını kaybetmiştir. Geri çekilirken Müslümanlardan ele geçirdiği topraklara yerleştirmek üzere zımmilerden Endülüs'te yaşamakta olan on bin kadar

⁴ Müslümanların kaleme aldıkları kaynaklarda Alfonso yerine genellikle İbn Erdümîr, İbn Rudmîr, İbn Ruzmîr veya İbn Rezbir gibi isimler geçmektedir (Bkz. İbnu'l-Hatîb, 1973: I, 108, eseri yayınlayan İnan'ın 2. dipnotu).

Hıristiyan dindaşını da yanında götürmüştür (Özdemir, 2013a: 41; İnan, 1990, I, 112, 414; Hüseyin, 1997: 196). Alfonso İ'in Endülüs'e olan bu harekati on beş ay kadar sürmüştür (İnan, 1990: I, 112; Hüseyin, 1997: 197).

Bu olaylardan sonra Ebu'l-Velid İbn Rüşd Merrakeş'e giderek Ali b. Yusuf ile görüşmüş, bölgedeki zimmilerin Alfonso İ'i Gırnata'yı işgale davet etmeleri, onu bu konuda teşvik etmeleri, desteklemeleri ve her türlü yardımı yapmaları dolayısıyla zimmilik anlaşmalarını bozduklarını söylemiştir. Onların bu şekilde davranarak "Bizim ülkemizde beslenip bizden başkalarına hizmet ettiklerini"⁵ ifade etmiştir (Tâzî, 2001, I, 273). İbn Rüşd, Gırnata'daki gayrimüslimlerin bu şekilde zimmilik anlaşmalarını bozmaları ve bunun Müslümanlar için ortaya çıkardığı tehlikeden dolayı onların Endülüs'ten Mağrib'e sürülmeleri konusunda fetva vermiştir. Bu fetva aynı yılın (520/1126) Ramazan/Ekim ayında uygulanmıştır. Burada uygulanan tehcir kararı Hz. Peygamberin Benî Kurayza için uyguladığı karara benzetilmiştir (Hüseyin, 1997: 197). Tehcirin gerçekleşmesi esnasında çok sayıda kişi yollardaki sıkıntılardan, veba salgınından vb. sebeplerden dolayı ölmüştür (İbn İzârî, 1983: IV, 69-73; Hulelu'l-Mevşiyeye, 1979: 90, 97, 98; İbnu'l-Hatib, 1973: I, 14; Harekât, 2000: 167, 216; Özdemir, 2013a: 41). Tehcir ile Mağrib'e gönderilen bu gayrimüslim tebaa burada Miknâse ve Selâ bölgesine yerleştirilmişlerdir (Hulelu'l-Mevşiyeye, 1979: 90, 91; Harekât, 2000: 167; Hüseyin, 1997: 198). İbnu'l-Hatib Gırnata'dan sürgün edilenler içinde Yahudilerden de bir grup olduğunu belirtmiştir. Gırnata'da kalan Yahudilerle de zımni ahdi yenilenmiştir. Buradaki Yahudiler Muvahhidlerin bölgeye hakim olmaya başladığı yıllar olan 559/1163'da burada bulunmaktaydılar (İbnu'l-Hatib, 1973: I, 114). İnan, Hıristiyanlardan bir grubun da sürgün edilmeyecek bölgede kalmaya devam ettiklerini ifade etmiştir (İnan, 1990: I, 114).

Bu konuyu gayrimüslim tebaa açısından bakarak yorumlamaya çalışan Batılı müsteşriklerden Dozy, Murabıtların hoşgörüsüz ve özgürlükleri dikkate almayan katı tutumu üzerinde durmuştur. O, Murabıtların Endülüs'e hakim olmalarından sonra fakihlerin, Maliki fihından başka bir şey kabul etmeyip, taassupta sınır tanımadıklarını, kuralların dışına çıkmayı yasakladıklarını ve çıkanları da en aşırı şekilde cezalandırma yoluna gittiklerini anlatmaktadır. Bu çerçevede Murabıtların kendileri gibi düşünmeyenleri küfürle itham etme yoluna gittiklerini ve Gazzâlî'nin İhya'sını Kurtuba kadısı İbn Hamdûn'un fetvası ile yaktırdıklarını belirtmiştir. Yine onlar, bu ve benzeri eserleri yanında bulunduranları ölüm ve bütün mallarının müsaderesi gibi en ağır cezalara çarptırmakla tehdit etmişlerdir. Kendi dindaşlarına bile bu kadar sert davranan Murabıtların ülkelerindeki Yahudi ve Hıristiyanlara da benzer şekilde çok sert davrandıklarını ve onları sıkıştırdıklarını dile getirmiştir (Dozy, 1932: III, 161, 162). Bu anlamda bazı kitaplarda bulunan Kurtuba yakınlarındaki Elyesâne şehrinde yaşamakta olan zengin bir Yahudi topluluğuna karşı o dönemde bir kitapta rastlanan, 'hicri beşinci asır sonuna

⁵ Tâzî'nin ifadesiyle: "Ye'kulûne hayrenâ ve ya'budûne gayrenâ"

kadar Yahudilerden bir mehdi gelmezse Müslüman olacaklarına dair söz verdiklerini ifade eden bir hadis bulunduğu bilgisi nakledilmiştir. Dozy, bu hadise dayanılarak Yahudilere İslam'a girme konusunda baskı yapıldığı ve onlara ağır vergiler konulduğunu ifade etmiştir. Yine Hıristiyanların da Murabıtların baskılarından nasiplerini aldıklarını, Gırnata yakınlarındaki 600 yılında yapılan büyük bir kilisenin Yusuf b. Taşfin döneminde 1099 yılında yıkıldığını belirtmiştir. Yine Ali b. Yusuf döneminde 1126'da Gırnata Hıristiyanlarının Dede İbn Rüşd'ün fetvasıyla Mağrib'e sürgün edildiklerini nakletmiştir. Murabıtların başlangıçta sadece şer'î vergileri talep ettiklerini, ancak daha sonra Yahudilere ve Müslümanlara yeni vergiler koyduklarını, özgür düşüncüyü, felsefeyi yasakladıklarını ifade etmiştir. Sonuçta Endülüs Müslümanlarının eskiden olduğu gibi Hıristiyan krallıklara bağlanıp onlara haraç vermenin Murabıtlara bağlı olmaktan daha iyi olacağını ifade etmeye başlama noktasına geldiklerini iddia etmiştir (Dozy, 1932: III, 162-169).

Burada Dozy tarafından anlatılan olaylar eksik olmakla birlikte kaynaklar tarafından doğrulanan bilgilerdir. Ancak, olaylardan çıkarılan sonuçlar, yorum ve olayların sıralaması tamamen doğru değildir. Öncelikle burada haklı çıkarılmaya çalışılan gayrimüslim tebaanın ihanet anlamına gelecek tavırlarını Murabıtların sertliği ile izah etmek tam olarak doğru değildir. Çünkü Murabıtlar bölgeye gelmeden daha önceden zımmilerin ihaneti başlamıştı ve bu ihanetlerini sonraki dönemde de sürdürmüşlerdir. Murabıtların Gazzâlî'nin İhya'sını yaktırması, Kelam ve felsefe konusundaki tutumları, fakihlerin katı tutumu gibi konularla ilgili anlatılanlar tarihi gerçeklerdir. Ancak bunlardan yola çıkarak gayrimüslimlerin ihanetini haklı çıkaracak yorumlar yapmak doğru değildir. Yine Batılı araştırmacılardan F. J. Simonet, Murabıtlar tarafından kiliselerin yıkılması, papazlara çeşitli sebeplerle sürgün cezası uygulanması gibi olaylar karşısında Hıristiyan tebaanın yıllarca sabrettiklerini belirterek, onların Alfonso'yu kendi bölgelerini işgale davetlerini ve ona yardımlarını haklı göstermiştir (Simonet'ten nakleden İnan, 1990: I, 107). Nitekim, İnan'ın da belirttiği gibi Tuleytula ve Müslümanların yaşadığı daha birçok şehir Murabıtlar Endülüs'e girmeden önce işgal edilmiştir. Bu şehirlerin işgalinde de Müslümanlarla zımmilik anlaşması olan gayrimüslimler dışarıdan gelen işgalcilere içeriden destek olmuşlardır. Dolayısıyla onlara karşı olumsuz tavırlar Murabıtlardan önce de başlamıştır denilebilir. Hiç kimseden dışarıdan şehrine, ülkesine saldıran insanlarla işbirliği yapan, yaşadığı bölgenin işgaline destek olanlarla aynı ortamda bulunarak hiçbir şey olmamış gibi davranmasını beklemek inandırıcı olmayacaktır. İbnu'l-Hatib'in belirttiğine göre sürgün edilenler içinde Yahudilerden de bir grup yer almış, ancak Yahudilerin, hatta bu ihanette başrol oynayan Hıristiyan tebaanın tamamı sürgün edilmemiştir. Buradan anlaşılacağı gibi sadece ihanete bulaşanlar sürgün edilmiş, zımmilik anlaşmasına bağlı kalanlara dokunulmamıştır.

4. Tehcir Sonrası ve Sonuç

Baştan beri anlatıldığı gibi, Müslümanlar tarihleri boyunca başka dinden olan insanlarla, zımmilik anlaşması yaparak can, mal ve din özgür-

lüklerini kabul ederek yaşamışlardır. Endülüs'te de daha II. Hicri yüzyıla girilmeden hemen önce, fetihle birlikte, zimmilik anlaşmaları yapılmıştır. Müslümanların siyasi ve askeri olarak güçlü oldukları sürece bu konuda genellikle bir sorun yaşanmamıştır. Ancak Müslümanların güç kaybetmeleri ve siyasi, askerî ve ekonomik yönden zayıflamaya başlamalarıyla, gayri müslimlerle birlikte yaşamak konusunda önemli sorunlar yaşanmaya başlanmıştır. Endülüs'te XI. yüzyıl başlarından itibaren Müslüman coğrafyasına dışarıdan gelen Hıristiyan askerî baskılarının da etkisiyle zimmi tebaa dindaşlarıyla işbirliğine giderek kendi vatandaşı olduğu devlet aleyhine bazı girişimlerde bulunmaya başlamışlardır. Bu şekilde vatandaşlık gereklerine uymayan haller günden güne artarak devam etmiş, bu da toplumdaki farklı dinden olan vatandaşlar arasındaki güven huzuru olumsuz yönde etkilemiştir.

Endülüs'te gayrimüslim tebaanın Müslümanlarla yaptıkları zimmilik anlaşmasına uymayan ihanetlerine rağmen, Endülüs şehirlerinde Müslümanlarla gayrimüslimler bir süre daha birlikte yaşamaya devam etmişlerdir. Ancak XII. yüzyıl başlarında bu ihanet kabul edilen dış düşmanlarla işbirliğinin zirveye çıkmasıyla, bu duruma çareler aranmıştır. Bu konuda çıkış yolu aramanın bir sonucu olarak Müslüman idare içlerinde yaşayan ve sürekli ihanet eden ve bundan dolayı da kendi güvenliklerini tamamen ortadan kaldıracığından endişe ettikleri Zimmi tebaayı tehcir kararı almışlardır.

Ancak söz konusu tehcir Murabıtlar tarafından yürütüldüğü halde, onların Endülüs'te gerek tebaaları olan Hıristiyanlarla gerekse Hıristiyan krallıklarla ilişkileri devam etmiştir. Onlar gayrimüslimlerle bazen savaşarak, bazen de anlaşmalar ve işbirliği yaparak ilişkilerini sürdürmüşlerdir. Bu olaydan sonraki dönemde Murabıtlar ordusunda Hıristiyan askerler bulunmuş, bunlar hem Endülüs ve hem de Mağrib'te onlar adına savaşmışlardır. Murabıtlar devlet başkanı olan Ali b. Yusuf, tehcir olayından hemen sonra 1127'de ordusuna tehcirle gelen Hıristiyanlardan bir askerî birlik oluşturarak özel kuvvetlerine dâhil etmiştir (İnan, 1990: I, 242). Daha sonraki aşamada da Muvahhidlerle mücadelede, yine Ali b. Yusuf döneminde Mağrib'te Taşfin b. Ali ile birlikte Rebertir (Roberto)⁶ adlı bir Hıristiyan komutan ve onun emrinde bir Hıristiyan birlik yer almıştır (Beyzak, 1958: 96; İbn İzari,

⁶ Rebertir veya Reberter, Arapça kaynaklarda yer alan yabancı bir kelimedir. Avrupa dillerinde ise bu kelime Reverter veya Roberto olarak söylenen bir isimdir. Burada adı geçen Rebertir, Barselona şövalyelerindendi. Barselona kontu ile arası açılınca, kont tarafından unvanı elinden alınmış ve mallarına el konulmuştur. Bunun üzerine o da Mağrib'e kaçmış ve Ali b. Yusuf'a katılmıştır. Ali b. Yusuf da, yanındaki çok sayıdaki Hıristiyan paralı askerle beraber onu özel kuvvetlerine katmıştır. Daha sonra o, Muvahhidlerle olan çatışmalarda komutan olarak yer almıştır. Beyzak'ın bildirdiğine göre Murabıtlarla Muvahhidlerin çatışmalarında, Sûs çevresindeki bazı savaşlarda da Rebertir komutanlık yapmıştır. O, 539/1144'de Abdülmümin ile giriştiği bir çatışmada ölünceye kadar murabıtlar adına savaşmış ve onun ölümüyle askerleri dağılmıştır. (Beyzak, 1956: 86, 92; İnan, I, 231, 249).

1983: IV, 98 vd.; Nâsîrî, 1954: 94, 95; İnan, 1990: I, 230 vd.). Bu komutan ve askerleri Muvahhidlere karşı Murabıtlar ordusunda savaşmışlardır. Reberter, bazen Murabıtlar ordusunda genel komutan olarak içinde daha çok Müslümanların olduğu orduya komutanlık yapmış ve 539/1144'de Muvahhidlerle giriştiği bir savaşta öldürülünceye kadar komutan olarak çalışmaya devam etmiştir (İbn İzari, 1983: IV, 103). Ondan sonra da devletin yıkılmasına kadar Murabıtlar ordusunda Hıristiyan askerler bulunmaya devam etmiştir. Merrakeş'in Muvahhidlerin eline geçmesinden sonra ise, daha önce Murabıtlar ordusu içinde bulunan Rum askerlerin Muvahhidler adına savaşmaları görülmektedir (İbnu'l-Esîr, X, 462; Nuveyrî, 2004: XXIV, 297; Hülelü'l-Mevşiyîye, 138; İnan, 1990: I, 260). Ebu Hafs Ömer'in Muvahhidlerin Merrakeş'i ele geçirmesinden sonra ortaya çıkan isyanlardan el-Mâsî isyanını bastırmak için oluşturduğu ordu içinde Merrakeş'in düşmesinden sonra Muvahhidler emrine giren Rum askerler de yer almıştır (Nuveyrî, 2004: XXIV, 163; İbn İzârî, 1983: 31; Hulelü'l-Mevşiyîye, 1979: 146).

Murâbitların Muvahhidler hareketinin ilerlemesini durdurmak için, Taşfin b. Ali tarafından (539/1145) başlatılan kapsamlı seferberliğe, o dönemde Endülüs'te, Kurtuba'da bulunan oğlu İbrahim b. Taşfin, yanına 4000 paralı Hıristiyan süvari birliğini de alarak katılmıştır. (Hulelü'l-Mevşiyîye, 1979: 131). Muvahhidlerin Endülüs'e hakimiyet kurma mücadelesinde, kendilerine en sert muhalefeti yürüten, Murabıtların eski komutanları İbn Humuşk ve İbn Merdeniş gibi liderler, ordularını önemli ölçüde Hıristiyan birliklerle desteklemişlerdir.

Bütün bunlardan anlaşıldığı gibi, Murabıtların bir ihanete karşılık olarak tehcir cezası uygulamaları Endülüs'teki Müslümanlarla gayrimüslimler arasındaki en önemli kırılma noktalarından biri olmuştur. Bu olay, Müslümanların kendi tebaaları olan bir grup tarafından ihanete uğramalarıyla ölüm kalım mücadelesi haline olarak değerlendirilmiştir. Kendileri düşman baskını tehlikesiyle bayramlarını korku içinde geçirirken birlikte yaşadıkları komşularının şehirlerini istilaya gelenlerle birleşip, onlara her türlü yardımı sergilemeleri üzerine, birlikte yaşama şartlarının ortadan kalktığına karar verilerek tehcir kararı alınmıştır. Bu karar uygulanmış ve Gırnata ve çevresinde bulunan gayrimüslim tebaa hemen hemen tamamen Mağrib'e gönderilmiştir. Bu şekilde bir uygulama karşılıklı güveni önemli ölçüde zedelemiş olacağı düşünülür. Ancak bu olaydan hemen sonraki günlerde Murabıtlar ordusu içinde Hıristiyan birliklerin bulundurulmaya başlanması ve devletin sonuna kadar da bu şekilde farklı Hıristiyan birliklerin Murabıtlara hizmete devam etmesi, bu olaydan dolayı Murabıtların çok sert bir suçlamaya maruz kalmadıkları ve onların zimmilerin genel bir tepkisiyle karşılaşmadıklarını düşündürmektedir. Belki de bu durumun sebebi, bu olay ile ortaya çıkan sonuçta Murabıtların haklılığının kabul edilmiş olması ve dolayısıyla onlara tepkinin doğru olmayacağı kanaatidir denilebilir.

KAYNAKÇA

Adıgüzel, Adnan (2012). 'Abdullah b. Yasin ve Murabıtlar Hareketi', *İslami İlimler Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 13, Bahar 2012, ss. 49-67.

Beşîr, Abdurrahman (2001). *El-Yahûd fi'l-Mağribi'l-Arabî (642-1080)*, İskenderiyye.

Beyzak, Ebu Bekir es-Sanhâcî (1958). *Kitabu Ahbâri'l- Mehdi b. Tûmert ve İbtidâi Devleti'l-Muvahhidîn*, yay. L. Provençal, Paris.

Buhârî, Ebu Abdullah Muhammed b. İsmail b. İbrahim b. El-Mügîre (1987). *Sahîhu'l-Buhârî*, yay. Kasım Şemmâî er-Rifâî, Dâru'l-Kalem, Beyrut.

Cezîrî, Abdurrahman (ö. 1941), (1994). *Dört Mezhebe Göre İslam Fıkhı*, çev. Mehmet Keskin, Çağrı Yayınları, İstanbul.

Çetiner, Bedreddin (2002). *Fatiha'dan Nas'a Esbâb-ı Nuzûl Kur'ân Âyetlerinin İniş Sebepleri*, Çağrı yayınları, İstanbul.

Dozy, Reinhart. (1995). *el-Müslimûne fi'l-Endelüs*, çev. Hüseyin Habeşî, Kahire. (Kitabın Arapça tercümesine esas alınan baskısı: *Histoire Des Musalmans D'Espagne (711-1110)*, Leyden 1932).

Ebu Yusuf, Yakup b. İbrahim (ö. 182/798), (1397). *Kitâbu'l-Harac*, yay. Kadı Muhyiddin, Kahire.

El-Endelusî, Ebu Zekerıyya Yahya b. Ömer, 'Kitâbu Ahkâmî's-Sûk', yay. Mahmud Ali Mekkî, *Sahifetu'l-Ma'hedi'l-Mısrî li'd-Dirâseti'l-İslâmiyye* adlı eser içinde (59-151) yayınlanmıştır, Madrid.

Erkal, Mehmet (1993). 'Cizye', *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. C. VIII, ss. 42-45, İstanbul.

Hamidullah, Muhammed (1987). *Mecmûatu's-Siyasiyye li'l-Ahdi'n-Nebevi ve'l-Hilâfeti'r-Râşide*, Dâru'n-Nefâis, Beyrut.

Hamidullah, Muhammed (1982). *İslam Peygamberi*, çev. Salih Tuğ, İrfan Yayınları, İstanbul.

Harekât, İbrahim (2000). *El-Mağrib Abre't-Tarih*, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, Dârulbeydâ.

Hüseyin, Hamdi Abdulmün'im Muhammed (1997). *Et-Tarihu's-Siyasî ve'l-Hadarî li'l-Mağrib ve'l-Endelus fi Asri'l-Murabitîn*, Dâru'l-Marifeti'l-Câmiyye, İskenderiyye.

Hulelu'l-Mevşıyye, müellifi meçhul (1979). Yay. Süheyl Zekkar, Abdulkadir Zemame, Dâru'r-Reşâd el-Hadîse, Dârulbeydâ.

İbn Abdûn, Muhammed b. Ahmed (520/1126) (1955). *Selâsu Resâili Endelüsiyye fi Âdâbi'l-Hisbeti ve'l-Muhtesib*, yay. L. Provençal, Kahire.

İbn Ebî Zer el-Fâsî (ö. 727/1327) (1972). *el-Enîsü'l-Mutrib bi Ravdi'l-Kırtas fi Ahbâri Mulûkü'l-Mağrib Târihu Medinetü Fâs*, Mektebetü'l-Mansur, Rabat.

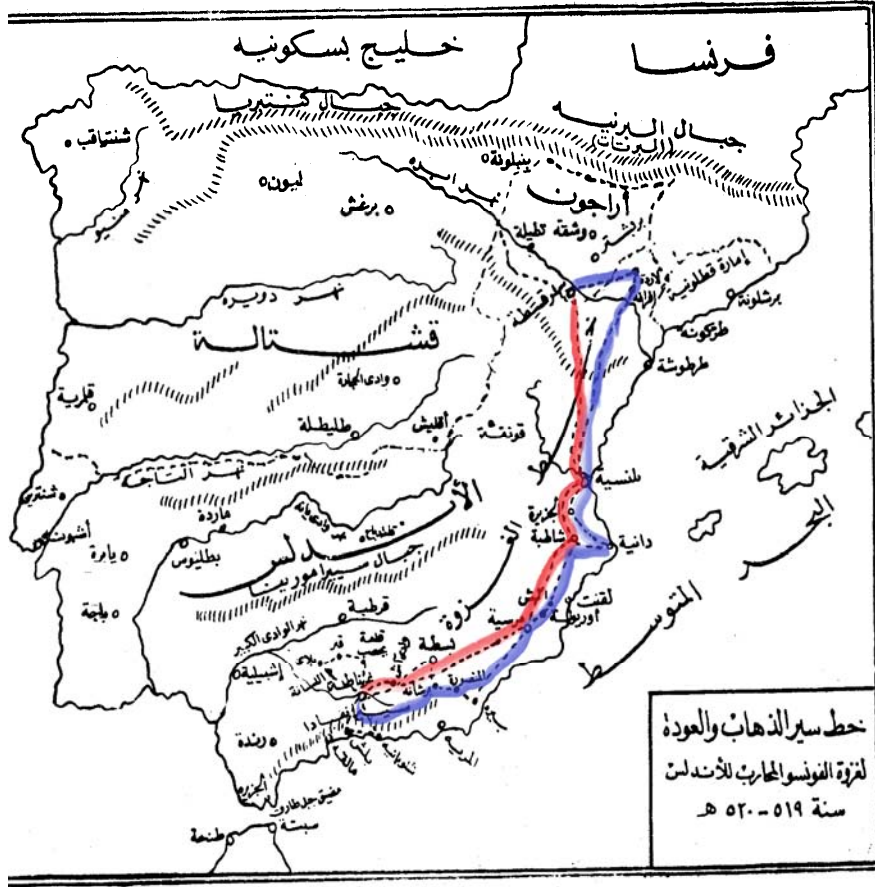
-
- İbnu'l-Esîr, Ebu'l-Hasan Ali (ö. 630/1233) (1987). *El-Kâmil fi't-Tarîh*, yay. Ebi'l-Fidâ Abadullah el-Kâdî, Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, Beyrut.
- İbn Haldun, Abdurrahman (ö. 1408) (2000). *Tarihu İbn Haldun*, yay. Halil Şehâde, Süheyl Zekkar, Dâru'l-Fikr, Beyrut.
- İbnu'l-Hatîb, Lisanuddîn (ö. 776/1374), (1973). *El-İhâta fî Ahbâri Gırnâta*, yay. Muhammed Abdullah İnan, Mektebetu'l-Hancı, Kahire.
- İbn İzârî, Merrakuşî (ö. 712/1312) (1983). *El-Beyânu'l-Muğrib fî Ahbâri'l-Endelus ve'l-Mağrib*, yay. İhsan Abbas, Dâru's-Sekâfe, Beyrut.
- İbn Sellâm, Ebî Ubeyd el-Kasım (ö. 224/838), (2007). *Kitâbu'l-Emvâl*, yay. Ebu Enes Seyyid b. Receb, Dâru'l-Hedyi'n-Nebevi, Mısır.
- İnan, Muhammed Abdullah (1990). *Devletu'l-İslam fi'l-Endelus Asru'l-Murabitîn ve'l-Muvahhidîn fi'l-Mağrib ve'l-Endelus*, Mektebetu Hancı, Kahire.
- İnan, Muhammed Abdullah (1997). *Devletu'l-İslam fi'l-Endelüs el-Asru'l-Evvel*, Mektebetu Hancı, Kahire.
- Kasım, Abduh Kasım (1979). *Ehlü'z-Zimme fî Mısır el-Usûri'l-Vustâ*, Dâru'l-Mârif, Kahire.
- Kazvînî, Zekeriya b. Muhammed b. Mahmut (ö. 682/1283), (1960). *Âsâru'l-Bilâd ve Ahbâru'l-Ebâd*, Dâru Sâdır, Beyrut.
- El-Kureşî, Yahya b. Âdem (ö. 203/818), (1987). *Kitâbu'l-Harac*, yay. Hüseyin Mu'nis, Dâru's-Şurûk, Kahire.
- Maalouf, Amin (2000). *Ölümcül Kimlikler*, çev. Aysel Bora, YKY, İstanbul.
- El-Maverdi, Ebu'l-Hasan (ö. 450/1058), (1976). *El-Ahkâmu's-Sultâniyye*, çev. Ali Şafak, Bedir Yayınları, İstanbul.
- Merrakuşî, Abdulvâhid (ö. 647/1249), (1963). *el-Mu'cib fî Telhîsi Ahbâri'l-Mağrib*, yay. Muhammed Said el-Aryân, Lecnetu İhyâi't-Turâsi'l-İslâmî, Kahire.
- Mez, Adam (2013). *Onuncu Yüzyılda İslam Medeniyeti (İslam'ın Rönesansı)*, çev. Salih Şaban, İnsan Yayınları, İstanbul.
- Nuveyrî Şehâbeddin Ahmed b. Abdulvehhab (ö. 733/1333), (2004). *Nihâyetü'l-Ereb fî Funûni'l-Edeb*, yay., Abdulmecid Turhînî, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut.
- Öz, Şaban (2014). 'Hz. Peygamber'in Sîretiyle İlgili Mevzû Haberlerin Tarihî Değeri', *Asr-ı Saâdet Dünyası (2): Çağdaş Çalışmaların ve Oryantalistlerin Siyere Yaklaşımı*, Derleyen, Adnan Demircan, ss. 19-48, İstanbul.
- Özel, Ahmet (1996). 'Gayri Müslim', *DİA*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay. C. XIII, ss. 418-427, İstanbul.
- Özdemir, Mehmet (2013a). *Endülüs Müslümanları Kültür ve Medeniyet*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Özdemir, Mehmet (2013b). *Endülüs Müslümanları Siyasi Tarih*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara.

Özdemir, Mehmet (2009). 'Endülüs Tarihi'nin Mevcut Kaynakları Üzerine' *İSTEM*, Yıl: 7, Sayı: 14, ss. 11-40.

Taberi, Ebu Cafer Muhammed b. Cerir, (ö. 310/923), (1976), *Tarihu't-Taberi, Tarihu'r-Rusul ve'l-Mulûk*, yay. Muhammed Ebu'l-Fadl İbrahim, Dâru'l-Maârif, Kahire.

Et-Tâzî, Abdulhâdî (2001). *El-Vasît fi't-Târîhi'd-Devli li'l-Mağrib*, Dâru Neşri'l-Ma'rife, Rabat.



Aragon Kralı Alfonso I.'in 1125-1126'da Gırnata seferinde izlediği gidiş-dönüş rotası. İber Yarımadasının Kuzeydoğusundan başlayıp Güneydoğusu-

na kadar uzanan bu askeri hareketin, geliŖi haritanın iç kısmındaki çizgiyle, dnŖ de sahile yakın dıŖ çizgiyle gsterilmiŖtir (İnan, 1990: I, 109).

BALKANLAR'DA DİN VE VİCDAN ÖZGÜRLÜĞÜ

PROF. DR. FIKRET KARAMAN

İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Temel İslam Bilimleri Bölümü

fkaraman23@yahoo.com

FREEDOM OF RELIGION AND CONSCIENCE IN THE BALKANS

ABSTRACT (SUMMARY)

Our research includes countries in the Balkan Peninsula. This strategic region has been under the management of the Romans until 13 century. Later interest on this peninsula is increased by Western Europe, Russia and the Ottoman Empire. In the meantime, the Ottoman Empire took its first step in the Balkans in 1360 and has managed to stay here for 500 years. But towards the end of the 19th century the Russians had entered into the region and there started a war in the Balkans with the continuation of which the First World War has emerged. This year is also 100th anniversary of the war in the Balkans.

Islam is the official religion of the Ottoman Empire. However, the Ottomans did not enforce it to local communities. Everyone has freely his language and religion. As a result of this tolerance, Mosque, Church and Synagogues have shared the same square. Subject to the General rules, everyone lived in a whole freedom in terms of the freedom of religion and conscience.

The Ottoman state, through the orders issued secured the property of people, chastity, honour religion and worship. In this regard it has adopted the idea of "living together under the dome of the sky".

Giriş:

Balkan ülkeleri, Avrupa'nın güneydoğusunda bir yarımada üzerine serpilmişlerdir. Bu coğrafyaya *Doğu Avrupa* veya *Rumeli* denilmektedir. Bölge, bir süre Romalıların yönetiminde kalmıştır. İmparator I. Theodosius (346-395), hayatta iken, bu coğrafyanın topraklarını iki oğluna taksim etmiştir. Bugün Slovanya ve Hırvatistan olarak bilinen kuzeybatı kısmına; *Batı Roma* geriye kalan kısmına da *Doğu Roma - Bizans* adını vermiştir. (Karpat: 1992: 25) Balkanlar sadece Roma'nın değil, batı Avrupa, Rusya ve Osmanlı Devleti'nin de ilgisini çekmiştir. Üç büyük otorite, stratejik özellikli bu bölge üzerinde yoğunlaşmıştır. Biz bu araştırmamızda; *"Osmanlı Devleti'nin Balkanlarda Sağladığı Barış ve İstikrarın Tahlili"* üzerinde duracağız. .

Özellikle Osmanlı dönemindeki komşuluk ilişkileri, birlikte yaşama tecrübesi, hoşgörü, eğitim, kültür ve medeniyet değerleri ele alınacaktır.

Böylece 14. asrın başından, 19. asrın sonuna kadar Balkanları, yöneten Osmanlının farkı ile 20. asrın başından itibaren bölgeye gelen Rusların yıkıcı faaliyetleri karşılaştırılacaktır.

1-Etnik Ve Demografik Yapı:

Balkanlar denince; daha çok Arnavutluk, Bulgaristan, Romanya, Türkiye (Trakya Bölümü) ile Yunanistan ve Yugoslavya gibi ülkeler akla gelmektedir. Yugoslavya 1992-1995 yılları arasında, halkına yönelik başlattığı iç savaşla kendi istikrarını ve tarihteki misyonunu sona erdirmiştir. Bu savaşta, etnik köken ve din ayırımı üzerinden on binlerce masum insan öldürülmüştür. İdari ve siyasi problemleri de beraberinde getiren bu felaketin bedeli, ülkenin bölünmesiyle ödenmiştir. Böylece Yugoslavya haritasından Hırvatistan, Bosna-Hersek, Makedonya, Karadağ, Kosova ve Sırbistan gibi devletler doğmuştur. Bu çalışmamıza, Macaristan ve Slovakya orta ve batı Avrupa'da bulduklarından dâhil edilmemiştir.

Tabloda görüldüğü üzere Balkanlar'daki on ülkenin toplam yüzölçümü, 744.285 kilometre karedir. Stratejik özelliği nedeniyle Rusya bölgeden kopmak istemiyor. Amerika Birleşik Devletleri, bölgedeki üslerini güçlendirmektedir. Avrupa, Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya'yı daha kolay şartlarla AB üyeliğine kabul etmiştir. Türkiye ve Avrupa'ya yapılan göçlere rağmen yarımadada toplam 66.168.791 nüfus yaşamaktadır. Sayımlar birden fazla ülkeyi ilgilendirdiği için, 15-20 yıllık bir süreyi kapsamaktadır. (POPOVIÇ: 1995: 10-69; Karpat: 1992: 25)

S.No	Ülke Adı	Yüzölçümü	Genel Nüfusu
1	Arnavutluk	28.748	3.197.000
2	Bulgaristan	110.912	7.487.317
3	Romanya	237.500	23.166.000
4	Yunanistan	131.944	10.800.000
5	Bosna-Hersek:	51.129	4.500.000
6	Hırvatistan	56.538	4.784.265
7	Karadağ	13.812	690.000
8	Makedonya	25.333	2.046.209
9	Sırbistan	77.474	7.498.000
10	Kosova	10.887	2.000000
	TOPLAM	744.285	66.168.791

Tablo:1, (Son 15-20 yıl)

Nüfusu oluşturan etnik unsurlar, iç içe girmiştir. Ülkemizin Trakya bölgesini dışarıda bıraktığımızda Balkan ülkelerinde, Türklerin bazı yerler-

de azınlık, bazı yerlerde ise, soydaş olarak yaşadıkları görülmektedir. Örneğin Kosova, Pirizren ve Mamuşa'da, nüfusun çoğunluğu Türk'tür. Kosova Anayasası, bu yerleşim yerlerinde, Türkçeyi resmen tanımıştır.

Balkan ülkeleri; doğudan batıya doğru sıralandığında; Yunanistan'da Yunan, Rum, Makedonlar, Pomaklar, Pontus Rumları ve Batı Trakya Müslümanları, Bulgaristan'da ise; Bulgar, Türk, Roman, Makedon ve az sayıda Yahudi'nin yaşadığı görülmektedir. Romanya'da ise; Romenler, Macarlar, Tatar Türkleri, Sırp, Slovaklar, Bulgarlar, Çerkezler, Hırvatlar ve Ruslar olmak üzere birkaç ırkın iç içe yaşadığı görülmektedir. Arnavutluk'ta, Arnavut, Yunan, Bosna-Hersek, Makedonya, Karadağ, Kosova, Hırvatistan ve Sırbistan'da ise; Sırp, Hırvat, Boşnak, Macar, İtalyan ve Slovenlerden oluşmaktadır. Böylece 20-25 kadar etnik unsur, 20 kadar dil bulunmaktadır.

Balkanlar'daki inanç haritası; yönetimlere, rejimlere göre değişmiştir. Osmanlılardan önce yarımadanın Ortodoks olan büyük kısmına Bizans, Katolik olan küçük kısmına, Roma ve Macaristan hâkimdi. Bölgede kültür ve dini gelişme, Hıristiyanlığın iki büyük mezhebi arasındaki rekabetle şekillenmiştir. (Aydın: 1992: 353) Katolikler, sürekli Papalığın kiliseler üzerindeki hiyerarşik otoritesini savunmuştur. Ortodokslar ise kiliseler arasındaki eşitlik ilkesini benimsemişlerdir. Sadece İstanbul Kilisesine "öncelik şerefi" hakkı verilmiştir. (Katar: 2010: 111)

Macar Kralı, Sırp Kralı Brankoviç'i açıktan tehdit ederek "Sırbistan'ın her tarafında, Katolik kiliseleri tesis edeceğine, diğer dinlere ait bütün mabetleri ve kiliseleri yıkacağını" söylemiştir. Buna karşılık Fatih Sultan Mehmet, aynı Sırp Kralına şu teminatı vermiştir. "Eğer devletime itaat ederseniz her caminin yanında bir kilise inşa edilecek burada herkes kendi yaratana serbestçe ibadet edebilecektir." (Akgündüz: 1999: 432) Fatih İstanbul'u fethettiğinde, Papa Hıristiyanların, şenlikler düzenleyerek üç gün boyunca şükür duası yapmalarını emretmiştir. (En-Nedvi: 1978:348) Böylece başlangıçtan itibaren, Osmanlı yönetimi herkesin inancına karşı hoş görüşünde olacağını işaretini vermişti. Zira bu anlayışın bir devamı olarak Osmanlı Padişahları halkı Hıristiyan olan şehirlere vardıklarında, bu saygının bir ifadesi olarak kilise çanları çalınmış, törenlerle karşılanmışlardır.

Rus savaşlarının yapıldığı ve devamında kominizim rejiminin hüküm sürdüğü ülkelerdeki, (Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk gibi) Müslümanlara yapılan zulüm ve baskılar artmıştır. Bu işkence karşısında Müslümanlar, canlarını kurtarma uğruna her şeyini bırakarak göç etmişlerdir. Katolik kiliselerinin mensupları da komünizmden zarar görmüşlerdir. Arnavutluk'ta dinden söz etmek bile yasaklanmıştır. Yönetim, bir süre Çin'in Mao düzenini 1978 yılından sonra da Stalin rejimini örnek almıştır. Bu rejimlerden alınan ilhamla 1976 yılında yapılan Arnavutluk halk kongresinde onaylanan Anayasanın 37. Maddesiyle din tamamen yasaklanmıştır: "Devlet hiçbir dini tanımaz. Kişilerin kafasına bilimsel maddeci anlayışını sokmak için ateizm propagandası yapar". Anayasa yürürlüğe girince hükümetçe, İncil ve Kur'an kaynaklı isimlerin değişimini düzenleyen bir kararname yayınlanmıştır. (POPOVIÇ: 1995: 49)

2-Balkanlar'da Dinler:

M.Ö. Üçüncü ve ikinci yüzyıllarda Balkanlardaki nüfus genel olarak Hıristiyan dinine mensuptur. Endülüs İslam Devleti, Katoliklerin eline geçince, orada yaşayan Müslüman ve Yahudilere zulüm yapıldığı için, Yahudiler Osmanlı Devletinin himayesine sığınmışlardır. (KARAMAN: 2004: 215) Daha sonra Katolik Kilisesinin dini merkezietçi yapısına karşı tepki olarak, reformcu Protestan Mezhebi ortaya çıkmıştır. Günümüzde Katolik Mezhebi, Hıristiyanlığın en büyük mezhebidir. Halen dünya Hıristiyan nüfusunun %50 kadarı Katolik'tir. İkinci sırayı % 30'luk bir kitle ile Protestan Mezhebi izlemektedir. Üçüncü sırada, %17 ile Ortodokslar, % 3'lük ise küçük gruplardan oluşmaktadır. (Öztuna: 1979 12/ 284-394)

İslamiyet'in Balkan yarımadasına ilk etkisinin XII. yüzyılda Horasan erenlerinden Sarı Saltık'ın bölgeye gelmesiyle başladığı söylenmektedir. Yaygın olan bu kanaat tarihsel ve bilimsel yönden teyid edilememiştir. Balkanlara, İslamiyet'in ilk gelişi, Osmanlıların fetihleriyle başlamıştır. Süleyman Paşa 1356 yılında, kırk arkadaşıyla birlikte Çanakkale boğazını geçerek Gelibolu üzerinden Marmara'nın batı yakasına, ilk adımını atmıştır. 1361 yılında ise, Gazi Evrenos Batı Trakya'yı fethetmiştir. Aynı dönemde Balkanlar'da önemli bir yerleşim yeri olan Edirne fethedilmiş, sonra başkent olmuştur. Osmanlı, devlet merkezini buraya naklederek askeri, siyasi gücüyle Balkanlara yönelmiştir. Bir müddet sonra Meriç boyunda ilerleme devam etmiş, kısa süre sonra Filibe de teslim alınarak Bizans'ın nüfuzu kırılmıştır. Özellikle 1389 yılında tamamlanan Kosova savaşı ve 1453 yılında gerçekleşen İstanbul'un fethinden sonra Balkanlar, tamamen Osmanlıların ilgi alanına girmiştir..(Hafız: 1985:95)

Osmanlı, başlangıçta Anadolu'ya hizmet ederken bir müddet sonra Balkanlar da devreye girmiştir. Zamanla Balkanlar'a yapılan yatırımlar, Anadolu'ya yapılan yatırımların önüne geçmiştir. Bu husus, Anadolu ve Rumeli halkı arasında tartışma konusu olmuştur. Çünkü Osmanlı Devletinin genişleme politikasına bakıldığında otuz üç padişahın sadece üç tanesinin doğu ve güneye, geriye kalan otuz padişahın batıya doğru sefere çıktıkları görülmektedir. Böylece devletin batı kanadı olan Balkanlar, daima önde tutulmuştur. Artık Balkan Yarımadasının fethedilmesinden sonra bir yandan camiler, hamamlar, tekkeler, türbeler, köprüler, kervansaraylar, çeşmeler gibi mimari tarzı yüksek eserleri inşa edilmiş diğer taraftan Anadolu'dan getirilen çok sayıda zanaat çeşitleri hızla yaymayı başarmışlardır. (Hafız:1985: 97) Bölge halkının benimsediği, din, inanç, örf ve adetlere saygı gösterilmiştir.

Batı Avrupa ülkelerinde olduğu gibi Balkanlarda da kendini ateist olarak ifade edenlerin oranı % 5-7 arasında değişmektedir. Bölgede Dinler arası diyalog bağlamında yapılan toplantı ve seminerlerde kilise mensupları da ateizm konusundaki endişelerini dile getirmişlerdir. Aşağıda verilen tablodan anlaşıldığı üzere halen Balkanlar'da Hıristiyanlık dini, ilk sırayı almaktadır. İkinci sırada ise, İslam dini bulunmaktadır. Bu durumda; bölge-

de toplam 66.168.791 olan nüfusun, ilk sırasını teşkil eden Ortodoksların sayısı, 48.014.520 dir. Katolikler ise, 5.776.069 dur. Balkanlar'daki toplam Hıristiyan nüfusu; 53.790.589 dur. Müslümanların sayısı ise, 8.851.518'dir. Diğerlerin toplamı da; 3.526.684 dır.

S.N	Ülke Adı	Nüfus	HİRİSTİYAN			Diğerleri
			Ortodoks	Katolik	Müslüman	
1	Arnavutluk	3.197.000	610.312	40.145	2.150.213	396.330
2	Bulgaristan	7.487.317	6.023.689	65.345	1.050.543	347.740
3	Romanya	23.166.000	21.823.534	450.543	280.564	611.359
4	Yunanistan	10.800.000	9.413.689	380.543	189.000	816.768
5	Bosna	4.500.000	1.260.543	582.675	2.367.678	289.104
6	Hırvatistan	4.784.265	510.600	3.620.410	180.654	472601
7	Karadağ	690.000	450.456	40.435	156.678	42431
8	Makedonya	2.046.209	1.310.150	80.250	600.074	55735
9	Sırbistan	7.498.000	6.381.000	450.510	280.450	386040
10	Kosova	2.000.000	230.547	65.213	1.595.654	108.576
	TOPLAM	66.168.791	48.014.520	5.776.069	8.851.518	3.526.684

Tablo:2

3- Din Ve Vicdan Özgürlüğü:

Osmanlı; Afrika ve Balkanlar gibi geniş bir coğrafyada hüküm sürmüştür. Kanuni Sultan Süleyman devrinde devletin sınırları kuzeyde Tuna ve Sava nehirlerine, güneyde Hint Okyanusu ve Nil Havzasına, doğuda Kafkas sıradağlarına, batıda ise Atlas dağlarına kadar genişlemiştir. Bu dönemde devletin yüzölçümü on milyon kilometre kareyi aşmıştır. Bunun 800.000 kilometre karesi Balkan ülkeleri, kalan bölümünü ise Asya ve Afrika kıtaları teşkil etmektedir. Osmanlı bu büyük coğrafyayı İstanbul'u başkent seçerek yönetmiştir. Yıllar sonra Napolyon Bonapart bu uygulamadan etkilenmiş ve şöyle demiştir. *"Eğer dünya tek bir devlet olsaydı, başkentliğe en layık şehir şüphesiz ki İstanbul olurdu."* (En-Nedvi: 1978: 350)

Tarihi belgeler ve tecrübelerin de gösterdiği gibi Osmanlı, devlet politikası olarak İslam dinini tercih etmiştir. Şayet Osmanlı yönetimi inanç, ibadet ve mabetler hakkında baskı uygulaysaydı, 3-5 asır boyunca hüküm sürdüğü bölgelerdeki halkın dili, dini ve ibadet yerlerinden iz ve eser kalmazdı. Çünkü bu iradeye karşı koyacak bir başka güç yoktu. Tersine Osmanlı yönetiminde genel kanunlara bağlı kalmak şartıyla din ve vicdan özgürlüğü bakımından serbestlik içinde yaşamışlardır. Padişahlar yayınladıkları fermanlarında şu hususlara yer vermişlerdir. İslam toplumunda gayrimüslimlerin istedikleri dine inanma, inandıkları dini yaşama, ayinlerini yapma, çocuklarını ona göre eğitme ve dinlerini öğretme imkânı verilmelidir. Nitekim tarihte *"emsarü'l zimmiyyin"* (Halkı zimmi olan yerleşim yerleri) olarak bilinen halkın tamamı veya çoğunluğu gayrimüslim ise bunlara inançlarını yerine getirmede herhangi bir sınırlandırma getirilmemiştir. İsteyen kiliseye gider. Çanlarını çalar. Haçlarını çıkarır. İlahilerini söyler. Kısaca kendine

mahsus özel yerinde ne yaparsa yapsın, ona dokunulmaz. Özel hayatı araştırılmaz ve gözetilmez. Adamın evine kamera veya dinleme cihazı konulmaz. Kişinin özel yerinde işlediği hata kendisiyle Allah arasındadır. (Karaman:2004: 211)

Osmanlı Devletinde, Kalenderilik, Bektaşilik ve Alevilik gibi unsurlar da vardı. Bunlar birer dini ve kültürel zenginlik olarak değerlendirilmiş, halk arasında bir ayrılmaya neden olmamıştır. (Ocak: 1998: 110) Çünkü Osmanlı'da din, hem kültürün bir parçası olmuş hem de dil, sanat, tarih ve bir arada yaşamaya katkı sağlamıştır. (Tosun: 1996:5) Böylece "Gök kubbe altında birlikte yaşama" benimsenmiştir. Fatih Sultam Mehmet, 4 Nisan 1478 yılında Bosna-Hersek Ruhbanları için yayınladığı bir fermanla özetle şöyle demektedir: " *Ben ki Sultan Mehmet Hanım: İhsan edip Bosna rahiplerine buyurdum ki; Kilislerinizde korkusuzca ibadetinizi yapınız, memleketimizde korkusuzca ikamet edin. Ne vezirlerimden ne halkımdan kimse bunları incitmesin ve rencide etmesin. Allah'a, Peygambere, Kur'an'a ve kuşandığım kılıca yemin olsun ki canları, malları ve kiliseleri bana itaat ettikleri sürece güvencem altındadır.*" (KOMİSYON: 2006:4)

Dış ülkelerin defterlerine kayıtlı yazılı emirleri incelendiğinde de, Osmanlıda yazı ve cevapların hoş görü üzerine inşa edildiği görülmektedir. Hatta bu hoşgörüyü karşılığında bazıları gönüllü olarak Osmanlı tebaasına geçmişlerdir. Değişik yerlerden Padişahlara yazılan teşekkürlere örnek olmak üzere Bosna, Yenipazar sancağından gelen bir metnin özetini verelim:

"Atufetlü Efendim Hazretleri;

"Yenipazar Sancağı Taşlıca kazasına tabi Pirincan mevki'inde ahali-i Hıristiyan tarafından inşa olunan kilisenin ikmal-i için atıyye-i seniyye olarak mahalli mal sandığından verilmiş olan akçadan dolayı teşekkür ve minnetlerimizi arz-ı takdim ederiz efendim." (KOMİSYON: 2006:4)

Osmanlı Arşiv Belgelerinde, 1664-1914 yılına kadar Arnavutluk'ta Görice'nin bir köyünde hastane yapıldığı, Ergiri'de Hıristiyan kız çocukları için okul inşa edildiği, çeşitli yerleşim yerlerinde aynı amaçlı başka okulların açıldığı, Tiran ve Ergiri'de Ortodoks okuluna ek bina yapıldığı ve bu okullar için ihtiyaç duyulan kitapların basıldığı belirtilmiştir. Tiran'da Katolik Mezarlığı açılmış ve Delvin'de de Ortodoks kilisesinin tamiri yapılmıştı. (KOMİSYON: 2008:86) Bu konuyu destekler mahiyette Alman tarihçisi Friedrich-Karl Kienitz ise, şöyle demiştir. Osmanlı devrinde; Sofya, Filibe; Selanik, Üsküb, Manastır ve Belgrad tarihte hiçbir zaman ulaşamadıkları bir ihtişama ve nüfusa ulaşmışlardır." (Öztuna: 979: 12/292)

Görüldüğü üzere Osmanlı Devleti, din ve vicdan hürriyeti anlayışını sağlam temellere oturtmuştur. Yönetiminde yaşayan diğer din mensupları, dinlerini bırakarak Müslüman olmaya zorlanmamışlardır. Bu hoşgörü, Anadolu'da, Balkanlarda veya azınlıkların bulunduğu her yerde bütün dinlerin mensuplarına tanınmıştır. Yeri gelmişken Mevlana Celaleddin Rumi'nin, Konya'da yaşayan biri keşiş, diğeri mimar olan iki Hıristiyan' a gösterdiği şu saygı ve nezaketin altını çizmek gerekir. Birinci örnekte Mevlana, bir Hıristiyan keşişe hakaret eden bir Türk tüccarını ikaz ederek "

hemen özür dile, duasını ve rızasını al” demiştir. İkinci örnekte ise, Mevlana müritlerinin bir Hıristiyan mimarın neden Müslüman olmadığını sorguladıkları bir anda huzura girmiştir. Mimar, “elli yıldır bu dine mensup olduğumu bu dinden ayrılmaktan korktuğumu ve utandığımı” söylemiştir. Bu sözleri duyan Mevlana “Allah’tan korkan Hıristiyan da olsa dindardır” demiştir. Bu haberi alan mimar bir müddet sonra gönül rızasıyla ihtida etmiştir.

Fransız tarihçi Hauser’in şu açıklaması de, önemlidir: “Anadolu’da ikamet eden Hıristiyanlar, Avrupa’daki dindaşlarından daha şanslıdır, Onların din ve vicdan hürriyetlerinde herhangi bir kısıtlama yoktur. Hıristiyanlar her türlü ibadetlerini icra, örflerini ifa ve idame ediyorlardı. Yalnız devlet güvenliğine karşı işlenen suçlarda herkes gibi onların da sorumlulukları vardı. Hiçbir Türk, ibadet halindeki Hıristiyan’dan asla ürkmez. Kilisele-re girer. Hıristiyan ibadetini seyreder. Musikisini dinler.” (Öztuna: 1979: 12/292)

Osmanlı Padişahları kendi emrinde yaşayan milletlerin hak ve özgürlükleri konusunda, İslam bilginlerinin görüşlerini de almışlardır. Bu bağlamda Zenbilli Ali Efendi gayrimüslimlerle ilgili kendisine sorulan bir soru hakkında verdiği şu fetva önemlidir. “*Mademki onlar ra’yetliği kabul etmişler, dinimiz gereği, onların can, mal ve ırzlarını, kendi can, mal ve ırzlarımız gibi korumakla mükellefizdir.*” (Akgündüz: 72) Görüldüğü üzere bu fetva ile hem gayrimüslimlerin şahsi hak ve hürriyetlerine gösterilen saygıyı hem de meşru sınırlar içinde kalmak şartıyla din ve vicdan özgürlüğüne tanınan yetkiyi, değeri dile getirmiştir.

Resmi kayıtlara göre, “*Islahat Fermanı*”nın ilan edildiği 1856 yılında Osmanlı İmparatorluğunun nüfusu 36 milyon civarındadır. Şayet Osmanlı ayrılıkçı, ırk ve dine dayalı bir politika izlemiş olsaydı herhalde 4-5 asır boyunca yönettiği halkın nüfusunun tamamına yakınının Müslüman olması gerekirdi. Oysaki gerçek rakamlar bu sonucu bize vermiyor. Aksine o tarihte, Osmanlı sınırları içinde yaşayan 36 milyon nüfusun, sadece 20 milyonu (yaklaşık % 58 kadarı) Müslüman’dır. Geriye kalan 16 milyonu, (yaklaşık % 42 kadarı) Hıristiyanlar veya başka azınlıklar teşkil ediyordu. Ayrıca bu nüfusun içinde tahminen 10-12 milyon kadarı Türk, 6 milyonu Bulgar ve Slavlar, 2 milyonu Rum, 4 milyonu Rumen, 2,5 milyonu ermeni, 6-8 milyonu Arap, 1,5 Milyonu Arnavut ve 1 milyonunun da Kürt olduğu ifade edilmektedir. Yahudilerin sayısı çok azdı. Değişik ülkelerden göç ederek Osmanlı İmparatorluğu toprağına yerleşmişlerdir. (Türköne: 1996: 88)

Fransız düşünür Voltaire Osmanlı idaresinin 16. asırda emrindeki halk ile ne kadar hoşgörülü bir dönem yaşadığını şöyle ifade etmiştir: “Kendi dar çevremizden kurtulup dünyanın başka bölgelerine bakalım. Türk Hükümdarı 20 ayrı dine mensup halkı sulh ve sükûnet içinde idare ediyor. Hıristiyanlar, patrik ve rahibeleriyle İstanbul’daki kadar hiçbir yerde serbest ve himayeye mazhar olmamışlardır. Dini müsamaha Osmanlı Devletinin temel unsurlarından biridir. 16. Asırda Hıristiyanlar din adına birbirini boğazlar ve İspanya’da engizisyon zulümleri uygulanırken Müslümanlar fethettikleri memleketlerdeki Hıristiyan halkı, dinlerinde serbest bırakmak-

la kalmıyor, cemaatlerin idari yapısını da tanyıyorlardı

(VOLTAIRE: 1969: 35)

Osmanlı Devleti bir İslam devleti olduğundan divanın ikinci önemli politik görevi, İslam dinini, aslını muhafaza ederek yayılmasını ve daha fazla ülkenin İslam düzeni altına girmesini sağlamaktır. (DOĞAN: 1996: 1/108) Zira Osmanlılar, Anadolu'yu nasıl vatan olarak görmüşlerse Rumeli' öyle görmüşlerdir. Hatta Rumeli'ye, Anadolu'dan daha fazla itina göstermişlerdir. Hem daha fazla imar edilmiş hem de bölgeye sürekli Anadolu'dan getirilen Türkler iskân ettirilerek nüfusu canlı tutmuşlardır. (DOĞAN: 1996: 2 / 108)

Osmanlı uygulamasında, din ve vicdan hürriyetinin kısıtlanmadığı hususunda tevatür derecesinde ortak bir kanaat oluşmuştur. Gayrimüslimler ayin ve ibadetlerini serbestçe icra etmişlerdir. Devlet dolaylı yolda da olsa Osmanlı ordusundaki Hıristiyan Sipahileri Müslüman olmaya teşvik etmemiştir. İmparatorluğun emrindeki kadınlara gönderilen emirlerle gayrimüslimlerin tasarrufunda olan emlak, arazi, kilise, manastır gibi kurumların ruhban ve hizmetçilerine müdahale edilmemesini istemiştir. Keza onların mabetlerinin tamirine ihtiyaç duyulan yerlerde yeniden yapımına izin verilmiştir. Bu konuda istenen belgeler bile belirlenmiştir. Bir kilisenin tamiri için; talep dilekçesi, keşif raporu, yapılacak işin niteliği, ruhsat ve tamirden sonra tekrar bir tutanak düzenlenmesi gibi belgeler talep edilmiştir (KENANOĞLU: 2001: 284)

Osmanlıların bu zengin hoşgörülerini sayesinde gayrimüslimler toplumsal konum ve sosyal hayata uyum sağlama yönünden problem yaşamamışlardır. Osmanlı Devleti içerisinde bir yabancılık çekmedikleri, ihtiyaç halinde idari makamlara yaptıkları başvurularla haklarının korunmasına yönelik taleplerde buldukları ve arzularının yerine getirildiği anlaşılmaktadır. Nitekim Kıbrıs Şer'iyeye sicilleri üzerinde yapılan bir araştırmadan da anlaşıldığına göre, 1786-1834 yılları arasında geçen elli yıllık devrede Hıristiyanlarla Müslümanlar arasında zuhur eden davaların sayısı yedi olup bunların altısı gayrimüslimlerin lehine sonuçlanmıştır. (KENANOĞLU: 2004: 284)

4 Vakıf Zenginlikleri:

Osmanlı Devleti, bir yandan Balkanların fethini tamamlamaya çalışırken diğer taraftan da iskânın sağlandığı yerlerde imar ve inşaa faaliyetlerine başlamıştır. Bu çalışma esnasında, bazı yerlerde mevcut şehirlerin imarına katkıda bulunmuş bazı yerlerde ise, yeni şehir ve yerleşim yerleri kurmuştur. Yeniden yapılanma hem fetihleri kolaylaştırmış hem de yerli halkın sosyal hayatını olumlu etkilemiştir. Buna göre; iyi bir yerleşim yeri seçildikten sonra; " yapılan bir cami ve onun etrafında kümelenen kültürel, sosyal ve iktisadi kuruluşların oluşturduğu" külliyeler mahalleleri, mahalleler de şehirleri meydana getirmiştir. Varlıklı insanların kurdukları vakıflar sayesinde zenginliğin, hayra ve kültür mirasına dönüşmesine vesile olmuştur. Zaten vakfın özünde infak etmek, iyilik etmek duygusu vardır.

Vakıflarla yeni bir medeniyet dönemi başlamıştır. Bulgaristan'da

Sofya ve Filibe'de, Makedonya'da Üsküp, Manastır ve Ohri'de, Arnavutluk'ta Berat ve Korça'da, Bosna- Hersek'te Saray-Bosna ve Tranvik'te, Kosova'da, Pirizren ve İpek'te, Yunanistan'da Selanik ve Gümülcine'de iz bırakacak eserler yapılmıştır. Bunlardan bir kısmının şehir dokusu ve izleri günümüze kadar ulaşmıştır. Ekrem Hakkı Ayverdi Vakıflar Genel Müdürlüğü, Tapu Kadastro Genel Müdürlüğü ve alan araştırmasına dayanarak Balkanlarda Osmanlı Hâkimiyeti döneminde 15.787 vakıf eserinin inşa edildiğini ortaya koymuştur. (AYVERDİ: 1981: 55) Biz bu araştırmamızda az sonra tablolarda görüleceği üzere değişik kaynakları tarayarak 13.789 eserin varlığını tespit ettik. Arada 2000' e yakın bir farkın bulunması, araştırma yapılan ülke sayısı ile araştırma tarihlerinin farklı olmasından kaynaklanmaktadır. Çünkü bu eserlerin yeri, konumu, izi ve fiziki varlığı sürekli değişikliğe uğramıştır. Nitekim 1877-1878 Osmanlı Rus savaşı ile birlikte Bulgaristan'da, Avusturya'nın Bosna-Hersek ve Makedonya'ya girmesiyle Balkanların genelinde 2965 eser tahrip edilmiştir. Bunların, 1185 cami, 495 adet Katolik kilisesi, 59 Ortodoks kilisesi ve 6 adedi Yahudi Sinagogudur.

Vakıflar, Osmanlı Yönetiminde bireysel ve toplumsal hayatın bir parçası olmuştur. Vakıf anlayışının halkın günlük hayatıyla nasıl iç içe girdiğini Esat Arsebük şöyle bir örnekle canlandırmaktadır: "Osmanlı İmparatorluğu devrinde büyük bir inkişafa mazhar olan vakıflar sayesinde bir adam vakıf bir yerde doğar, vakıf beşikte uyur, vakıf mallardan yer ve içer, vakıf kitaplardan okur, vakıf bir medresede hocalık yapar, vakıf idaresinden ücretini alır, öldüğü zaman vakıf bir tabuta konur ve vakıf bir mezarlığa gömülürdü." Bu nedenle batılı sosyal siyasetçiler XVI. Yüzyıl Osmanlı toplumu için "*vakıf cenneti*" demişlerdir. (ERTEM: 2006:145)

İmar planlarında, şehir merkezlerinde caminin yanında Hıristiyanlarla, Yahudilere ait kilise ve Sinagogları da görmek mümkündür. Çünkü Osmanlı öteki inanca mensup olanları yalnız bırakmamıştır. Onlara büyük bir hoş görü ile yaklaşmış, mabetlerin ve mezarlıklarının yapımında katkıda bulunmuştur. Saraybosna, Bihaç, Mostar, Sofya, Filibe, Üsküp, Manastır, Ohri, Selanik ve Serez gibi şehir merkezlerinde camilerin yanında, Katolik, Ortodoks, kiliseleri ile Sinagoglar da bulunmaktadır. Ezan ve çan sesleri birbirini rahatsız etmemiştir.

Ne yazık ki 19. Yüzyılın ikinci yarısından itibaren Osmanlı'nın Balkanlardaki otoritesinin zayıflamasıyla önce toprak kaybı yaşanmış ardından da hoşgörü ve kardeşliğin yerini şiddet, etnik bölünmeler ve savaşlar almıştır. Her şeye rağmen bugün Balkanlardaki bu eserlere bakıldığında Makedonya, Bosna-Hersek ve Kosova'daki eser ve yapıların izleri diğer Balkan ülkelerine göre daha iyi konumda olduğu söylenebilir. Zamanla Türklerin dolayısıyla Müslümanların azınlıkta kaldığı Bulgaristan, Romanya veya tamamen terk ettikleri Sırbistan, Macaristan, Karadağ ve Hırvatistan, Yunanistan gibi ülkelerdeki vakıf eserlerine verilen tahribat çok daha fazla olmuştur. Unutmamak gerekir ki bu eserler sadece Türk toplumunun değil bölgede yaşayan bütün insanlığın ortak mirasıdır. (İBRAHİMĞİL: 2003: 35)

Şer'iyye sicillerinin kayıtlarına göre, Osmanlı mahkemelerince, ce-

maatlerin tüzel kişiliklerine dayanılarak kurulan gayrimüslim vakıfları İslam hukuku ile uzlaştırılmıştır. Gayrimüslimlerin vakıf kurmalarına veya Müslümanların kurdukları vakıflardan yararlanmalarına bir yasak getirilmemiştir. Buna göre gayrimüslimlerin kendi kiliseleri veya fakirleri için vakıf yapabilecekleri, patriklik veya metropolitlik beratlarında açıkça yer almıştır. Birçok Müslüman vakıf kurucusu, vakfiyelerine koydukları hükümlerle vakıf teşkilatında gayrimüslimlere maaş karşılığı görev verilmiştir. Böylece gayrimüslimler de, vakfın hizmetlerinden yararlanmışlardır. Zira 1762 yılında kurulan bir sağlık ocağına ait vakfiyede “*rical ve nisadan gerek Müslim gerek ehl-i zimmet tedavi edile*” denmektedir.

Çünkü Osmanlı Devletinde birçok Manastır ve kilise vakfı da vardı. Kilise ve manastırlara vakfedilen emlak hakkında gayrimüslimlerin kendi aralarındaki ihtilafları bile bizatihi patriklerin talepleriyle şer’i mahkemelerde görülmüştür. Buradan anlaşıldığı üzere yabancı vakıflar konusunda da şer’i mahkemeler yetkili kılınmıştır. (KENANOĞLU: 2004: 270) Balkanlar’daki Osmanlı eserleri, bu büyük ve hümanist medeniyetin bir yansımasıdır. Camiler, tekkeler, çeşmeler, türbeler, köprüler, medreseler, kütüphaneler ve çarşılar insana verilen değeri göstermektedir. Aşevleri ve imaretler; Osmanlı Kültürü’nün sosyal yönünü, yapılarıdaki emsalsiz süslemeler, yüksek estetik seviyeyi, kuş evleri, hayvanlara verilen değeri ifade etmektedir. Bu konuda, Zeki Mehmet İBRAHİMĞİL ile Ömer TURAN tarafından hazırlanan ve TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulunca yayınlanan “*Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*”, isimli kitapta bu eserlere önemli ölçüde yer verilmiştir. Biz de Balkanlardaki vakıf eserlerini bütün ülkeleri kapsayacak şekilde gruplandırarak aşağıdaki tablolarda vermeyi uygun gördük.

a. Dini amaçlı vakıflar:

Vakıfların ortak hedefinde; “*Allah’ın rızasını kazanmak, insanlara faydalı işler yapmak ve gök kubbenin altında gelecek nesillere hoş bir sada bırakmak*” gibi yüce bir düşünce ve duygu vardı. Osmanlı, bunların arasından cami ve mescidi, yerleşim yerlerinin merkezi ve kalbi olarak kabul etmiştir. Bu amaçla köy, kasaba ve şehirlerde her türlü sanat ve mimari özelliğe sahip camiler yapılmıştır. Bunların bir bölümü olayın hayır yönü düşünülerek padişah, vezir, vali, komutan, bunların eşleri yahut diğer zenginler tarafından inşa edilmişlerdir. Ayrıca bunların yaşatılması ve gelecekte masraflarının karşılanması için çarşı, tarla, bahçe gibi sürekli gelir getirici gayrimenkuller aynı vakıf şemsiyesi altında güvence altına alınmıştır.

Bu dönemde, dini mimarinin bir parçası olan tekke ve türbeler de yapılmıştır. Çünkü tekke ve zaviyeler tasavvuf kültürünün bir tezahürü ve sivil örgütlenmenin ilk mekânlarıdır. Asırlar boyunca bu kurumlar, toplumun beraberliğine ve iş ahlakına katkıda bulunmuştur. Dini amaçlı vakıf ve eserlerin bir diğer halkası, bölgede yapılan türbelerdir. Bilindiği üzere İslam tarihi geleneğinde cephelede şehit düşen hükümdar, komutan, asker, din, bilim ve tasavvuf alanında tanınmış şahısların manevi hatıralarına türbeler inşa edilmiştir.

Tabloda; Balkanların yerleşim yerlerindeki dini amaçlı vakıf eser-

leri sayısal olarak gösterilmiştir. Buna göre; 8.089 adet cami-mescit, 900 tekke, 307 türbe olmak üzere toplam 9288 dini tesisin yapıldığı anlaşılmaktadır. Bunların yaşatılması için vakfedilen, tarla, bahçe, orman ve ev gibi diğer gayrimenkullerin kayıtlarını bugün belirleyip rakamlarla ifade etmek imkânsız gibidir. Şayet bölgedeki bu vakıf eserlerine zarar verilmemiş olsaydı, bugün söz konusu coğrafya dünyanın en zengin “açık hava müzesi” olurdu.

S. No	Ülke	Cami- Mescit	Tekke	Türbe	Toplam
1	Arnavutluk	482	144	38	664
2	Bosna-Hersek	1.182	75	135	1392
3	Bulgaristan	2.356	174	27	2.557
4	Hırvatistan	96	12	3	111
5	Kosova	215	24	9	248
6	Makedonya	765	77	42	884
7	Karadağ	484	80	16	580
8	Romanya	165	7	7	179
9	Yunanistan	2.336	307	30	2.673
	Toplam	8.089	900	307	9288

Tablo: 3

b) Eğitim Amaçlı Vakıf Eserleri:

Osmanlı geleneğinde medrese ve mektep kültürünün de önemli bir yeri vardır. Bu kurumlarda; ilk, orta ve yüksek öğrenim düzeyinde her kuşağa göre, eğitim ve öğretim hizmeti verilmiştir. Osmanlı eğitim politikasında dil, din ve ırk ayırımı yapılmamıştır. Mektep ve medresenin dışında kütüphane, Darü'l kura (Ku'ran eğitimi ve hafızlık merkezi) Darü'l hadis (Hadis araştırma merkezi) gibi yerler de açılmıştır. Bu gelenekle, toplum ve devlet idaresinde ihtiyaç duyulan idari ve adli elemanların yetişmesi amaçlanmıştır.

S.No:	Ülke	Medrese	Mektep	Darü'l kura	Kütüphane	Toplam
1	Arnavutluk	28	111	--	--	139
2	Bosna-Hersek	76	874	4	6	960
3	Bulgaristan	142	273	6		421
4	Hırvatistan	6	19	--	--	25
5	Kosova	15	26	--	--	41
6	Makedonya	67	13 2	4	5	208

7	Sırbis.Karadağ	68	121	4		193
8	Romanya	11	37	---	--	48
9	Yunanistan	182	31 5	7	--	504
	Toplam	595	19 08	25	11	2.539

Tablo: 4

c) Ticari Amaçlı Vakıf Eserleri:

Vakıf düşüncesi ve kültürü belli bir alanla sınırlı kalmamıştır. Özellikle ülkenin ekonomik ve iktisadi hayatına katkıda bulunmak üzere ticari amaçlı vakıf eserler de yapılmıştır. Bu eserlerin önemli bir bölümü insan nüfusunun yoğun olduğu şehir merkezlerinde planlanmıştır. Halen Anadolu'da ve Balkanlar'da bir kısmı fonksiyonel olan bu ticari merkezler şehrin canlılığını korumaya devam etmektedir.

S.No:	Ülke	Han	Bedesten	Kervan-Saray	Arasta	Toplam
1	Arnavutluk	123	-	-	-	123
2	Bosna-Hersek	622	2	3	4	631
3	Bulgaristan	116	16	3	1	136
4	Hırvatistan	16	-	1	-	17
5	Kosova	42	-	-	-	42
6	Makedonya	65	3	6	1	75
7	Sırbis.Karadağ	97	1	5	-	103
8	Romanya	20	-	-	-	20
9	Yunanistan	171	-	10		181
TOPLAM		1272	22	28	6	1328

Tablo: 5

d) Askeri Amaçlı Vakıf Eserleri

Osmanlı anlayışında askerlik kutsal ve peygamberlik ocağıdır. Vatanın savunması, huzur ve güveni ancak güçlü ve donanımlı bir ordu ile mümkündür. Bu bağlamda Osmanlı kara ve deniz savunmasında çağımızın ileri "üs ve radar merkezlerine" benzer stratejik noktalar tayin etmiştir. Ordunun sürekli olarak karada ve denizde güçlü olmasına özen gösterilmiştir. Bu itibarla Balkanlar'da askeri alanda şehirleri muhafaza ve savunmaya destek için toplam 340 askeri vakıf eseri tesis edilmiştir.

S.no:	Ülke	Kale	Kule-Ocak	Kışla	Darphane	Burç	Baruthane	Toplam
1	Arnavutluk	9	4	--	--	--	--	14
2	Bosna-Hersek	64	135	--	--	--	--	199
3	Bulgaristan	5	1	--	--	--	--	6
4	Hırvatistan	12	2	--	--	--	--	14
5	Kosova	2	1	--	--	--	--	3
6	Makedonya	6	8	6	3	--	--	23
7	Sırbis.Karadağ	17	32	--	1	1	1	52
8	Romanya	5	2	--	--	--	--	7
9	Yunanistan	22	--	--	--	--	--	22
	Toplam	142	185	6	4	1	1	340

Tablo: 6

e) Sosyal Amaçlı Vakıf Eserleri

Sosyal amaçlı vakıf eserleri, toplumun refah düzeyini ve sorumluluk duygusunu gösteren eserlerdir. Çünkü İslam dininde infak, amel-i salih, (güzel işler yapmak), sadaka vermek gibi hayır işleminin mükâfatı, Kur'an ve hadislerle müjdelenmiştir. Halkın istifade etmesi niyetiyle yapılan eserler "sadaka-i cariye" olarak ifade edilmiştir. Bu hayır işleyenlerin amel defterleri kıyamet gününe kadar kapanmaz. Böylece insanların hayır işleme duygusu sürekli canlı tutulmuştur. Bu amaçla; imarethane, hamam, çeşme, köprü, sebil, hayrat, su kemeri ve hastane gibi toplam 1493 vakıf eserinin hizmet vermiştir.

S.No:	Ülke	İmaret-hane	Hamam	Çeşme	Köprü	Sebil	Hayrat	Saat-kulesi	Su Kemeri	Şifahane	Saray-konak	Toplam
1	Arnavutluk	9	18	13	18	--	--	3			10	58
2	Bosna-Hersek	9	45	146	121	--	--	24	1		27	373
3	Bulgaristan	42	113	36				2			3	196
4	Hırvatistan		6	12	2							20
5	Kosova	2	9	1	11			4				27
6	Makedonya	13	40	123	20			10		1		207
7	Sırbis.Karadağ	9	49	86	42	--		2	1			189
8	Romanya	2	18	8	2	--	--	2				32
9	Yunanistan	65	134	10	25	4	142	5	6			391
	Toplam	151	417	432	241	4	142	62	8	1	49	1493

Tablo: 7

5-Balkanlar'ın En Zor Dönemi:

Balkan yarımadasında asırlarca devam eden barış ve huzur ortamından sonra 20. asrın başlarından itibaren gerginlikler başlamıştır. Özellikle 1878- 1912 yılları arasında Rusya'nın bölge üzerindeki politik baskısını arttırmasıyla Bulgaristan, Romanya, Arnavutluk ve Yugoslavya bu ülkenin askeri gücünden, rejiminden etkilenmiştir. Başlangıçta Rusya'nın yayılcı siyaseti olan sosyalizm cazip ve yenilik olarak algılanmıştır. Bir müddet sonra sosyalizmin yerine katı komünizmin yerleşmesiyle ülkeler bir taraftan Rusya'ya bağımlı hale gelmiş diğer taraftan da kendi içlerinde eskisine göre her şey daha kötüye gitmiştir. İlk acı örneği Türkiye ile kapı komşu olan Bulgaristan'da başlamıştır. Rusya'nın baskısıyla komünizm rejiminin dozajı yükselince, hükümet 1942-1989 yılları arasında Türk etnik azınlığı ile ülkedeki Müslümanlar hakkında, "Yeniden Kültürel Doğuş Projesi" ile "Bulgarlaştırma" kampanyasını başlatmıştır. Sayıları iki milyona yakın Müslüman nüfusunu teşkil eden Türk, Pomak ile Romenlere karşı, metotlu ve planlı bir kuşatma hareketi başlatılmıştır. Asıl amaç; Müslümanlara, ateizmi ve komünizmi zorla benimsetmekti.

"Bulgar Milliyetçileri ve Hıristiyanları" adlı kuruluş tarafından, Müslüman kimliğini taşıyanlara karşı, inanç, ibadet ve kültür alanında, bir dizi yaptırım uygulanmıştır. Buna göre; mevcut imam sayısı sınırlandırılmış, dini günlerde ve bayramlardaki ziyaretler yasaklanmıştır. Bir müddet sonra (1960-1976) 220.000 Pomak'ın ismi zorla değiştirilmiştir. Mezarlıklardaki Müslüman isimleri bile silinerek yerlerine Hıristiyan isimleri yazılmıştır. (YÜRÜKEL: 2004: 137 -140)

Komünist Partisi, Bulgaristan Müslümanlarının ibadet ve geleneklerine müdahale etmiş, 1989 yılına kadar baskılarını iyice arttırmıştır. İki ülke arasında korunması gereken azınlık haklarına aykırı olarak, Türkçe eğitim yapan ilk ve ortaokullar, Üniversitedeki Türk Filoloji bölümü, Türkçe çıkan gazeteler ve camiler devletin emriyle kapatılmıştır. Bazı camiler ise tamamen tahrip edilmiştir. İmamlar vaazlarını Bulgarca yapmak zorunda bırakılmıştır. Çocukların sünnet edilmeleri yasaklanmıştır.

Arnavutlukta da durum bundan farklı değildir. Zira Osmanlılar tarafından 1501 yılında fethedildikten sonra dört asırdan fazla Avrupa'da İslam'ın tanınmasına ve yayılmasına vesile olan Arnavutluk 1912 yılında Osmanlı yönetiminin bölgeden çekilmesiyle tamamen değişmiştir. Asırlar boyunca bu ülkede yaşayan Müslümanlar, Hıristiyan olmakla ölüm arasında bir tercih yapmaya zorlanmıştır. İkinci dünya savaşıyla birlikte ülke bir süre İtalya güçleri tarafından yönetilmiş ise de 1944 yılında komünist ihtilalını yapan Enver Hoca ülkeyi tamamen kapalı bir rejim haline getirmiştir. Artık bütün dinler devletin gündeminden çıkmıştır. Hükümet önce Stalin'in idare ettiği Rusya'dan destek alırken altmışlı yıllardan sonra Çin rejimine teslim olmuştur. Ne yazık ki bu süre içinde ülkeye giriş, çıkışlar da yasaklanmış, din düşmanlığı anayasal bir kural haline getirilmiştir. Cami ve kilise kapısına kilit vurularak, kutsalı çağrıştıran her şey yasaklanmıştır

Nihayet Rusya'daki dengelerin değişmesi ve 1990 yılında Tiran'da meydana gelen iltica olaylarından sonra hükümet reform ve demokratikleşme sözü vermiştir. Çünkü aynı dönemde Romanya'da meydana gelen ayaklanmada devlet başkanı Çavuşesku öldürülmüştür. Kısa bir süre içinde Arnavutluk'ta serbest pazar ekonomisi başlamıştır. Bir müddet sonra da 250 kişilik halk Meclisi üyelerinin belirlenmesi için seçim yapılmıştır. Muhalefet partilerinin de oluşmasıyla yeni bir sürece giren ülkenin, doğal olarak bir asır boyunca baskı altında tutulan din ve vicdan hürriyetinin hemen düzeltilmesi mümkün değildir. (VAROL: 1992:118)

Bu arada Slovenya ve Hırvatistan 1992 yılında Yugoslavya'dan ayrılmış bağımsızlıkları AB ve BM tarafından onaylanmıştır. Bosna-Hersek ve Makedonya'nın bağımsızlıkları ise aynı merciler tarafından referandum şartına bağlanmıştır. Bu nedenle 1992 yılında Bosna-Hersek için yapılan referandumda halk bağımsızlıktan yana oy kullanmış ve yeni bir devlet kurulmuştur. ABD ve diğer Batı Ülkeleri bu bağımsızlığı kabul etmiştir.

Ülkedeki Sırlar, Bosna-Hersek'in bağımsızlığını tanımamış Boşnaklara karşı savaş açmıştır. Ne yazık ki 1992- 1995 tarihleri arasında devam eden savaş bir felakete dönüşmüştür. Kuşatılan şehirlerde askeri ve savunması olmayan Boşnak mülteci kamplarında pek çok insan öldürülmüş yahut işkence ve tecavüz olaylarına maruz kalmıştır. Özellikle Srebrenitsa; Birleşmiş milletlerce güvenlik bölgesi ilan edilmesine rağmen Sırp Generali Miladid'in emrindeki ordu tarafından 10-15 bin Boşnak topluca katledilmiştir. İkinci dünya savaşından sonra en büyük soy kırımını bu bölgede yaşamıştır.

Bir araştırma için 1991 yılında Balkanları ziyaret eden M. Ahmet Varol Arnavutluk, Bulgaristan ve Yugoslavya'ya uğrayarak otuz sahifelik bir rapor hazırlamıştır. Araştırmamızı, destekleyen söz konusu rapordan benzer bilgilerin paylaşılması yararlı görülmüştür: "Bulgaristan Müslümanları, ülke nüfusunun üçte birine yakın bir bölümünü teşkil etmektedir. Bu insanlar, hem eğitim imkânlarından mahrum bırakılmış hem de dini inançlarını yaşamalarına izin verilmemiştir. Sürekli ve sistemli olarak baskılara maruz bırakılmışlardır. Kur'an-ı Kerim ve diğer dini yayınlar yeterince bulunmamaktadır. Mevcut olanlardan serbestçe istifade edilememektedir. Kilise çanları yüksek sesle çalınmasına rağmen ezanların minarelerden okunmasına izin verilmemektedir. Okullarda Türkçe derslerinin seçmeli ders olarak okutulmasına karşı çıkmaktadır.

Yugoslavya'da ise, nüfusun % 25 kadarı Müslüman'dır. Bu nüfus, yoğun olarak, Bosna -Hersek, Kosova ve Makedonya'da yaşamaktadır. Belgrad Müftüsü Hamdi Yusuf Spagiç ile yapılan mülakatta, Yugoslavya Müslümanlarına ait problemlerin bölgelere göre değişiklik gösterdiği belirtilmiştir. Örneğin Sancak'ta camiye ihtiyaç vardır. Buna karşılık Makedonya, Kosova ve Bosna-Hersek'te camilerin yeterli olduğu, eğitim kurumlarına ihtiyaç duyulduğu ifade edilmiştir.

Batı Trakya bölgesinde ise, halen 120.000 Müslüman Türk azınlık olarak yaşamaktadır. Kendilerine ait 292 okul ile 297 cami ve mescit bu-

lunmaktadır. Buralarda görev yapan öğretmen ve imamların maaşları, Müslüman halkı tarafından karşılanmaktadır. Bu Müslümanların, yeni ev yapmaları veya eskilerini onarmak için izin almaları imkânsız gibidir. Keza yeni mescit ve okul yapımı da yasaktır. Müslümanlara ait vakıfların idaresi, Hıristiyan valilerin emrine verilmiştir. Yapılan mali düzenlemelerle Müslüman tüccar, esnaf, avukat ve öğretmenlere çok ağır vergi ödeme zorunluluğu getirilmiştir. VAROL: 1992:118)

Mevzuat gereğince Batı Trakya Müftüleri karma usulle seçilmeleri öngörülmektedir. Fakat uygulamada Müslüman cemaat Yunan yönetiminin vesayeti altına alınmıştır. Oysaki Lozan antlaşmasınının 40. maddesine göre müftülerin kendi cemaatleri tarafından seçilmeleri gerekmektedir. ” (ÖZKAN: 2003:181)

6-Birinci Dünya Savaşı ve Sonrası:

Batı Avrupa, Balkanlar ve Rusya 19. asrın sonuna doğru “Birinci Dünya Savaşı”nı hazırlayan olayların bir parçası olmuşlardır. Doğal olarak Osmanlı Devleti de bu gelişmelerin dışında kalamazdı. Nitekim olup biten olayların etkisiyle bir süre sonra Balkan topraklarından çekilmek zorunda kalmıştır. Çünkü bölgede yeni bir harita ortaya çıkmıştır. Rusya; Sırp, Bulgar ve Karadağ gibi Sılav ırkına mensup unsurları içine alan bir güç oluşturmuştur. Rusya tarafından yürütülen bu siyasi proje ile halk gizli ve sinsi tahriklerle ihtilalin eşiğine sürüklenmiştir. Hedefine ulaşmak için ihtilalin alt yapısını hazırlayan Rusya bir taraftan Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri bozmayı planlamıştır. Bu amaçla Hıristiyanlara destek verilmiş ve bunların Osmanlı Sultanına olan bağlılıklarını en az seviyeye indirerek Çar’a dost olmaları sağlanmıştır. Panslavizm hareketini hızlandırmak üzere Rusya’nın Filibe ve Rusçuk Konsolosları halkın arasına girerek tahrikte bulunmuşlardır. (KOCABAŞ: 1992: 13) Asırlar boyunca bu toprakları, el emeği göz nuru ile ihya eden bağı yanık, gözü yaşlı milyonlarca Müslüman’ın huzuru bozulmuştur. Onların çektiği çileler, duydukları acılar ve döktükleri gözyaşları yeni bir hüznü dönemin başlangıcı olmuştur. (GÜNAY: 2006: 11) Yüz binlerce Müslüman, elleri boş, gözleri yaşlı, içinde doğup büyüdükları evlerini terk ederek Türkiye’ye göç etmek zorunda kalmıştır. (GÜNAY: 2006: 272)

Merhum Mehmet Akif, asırlar boyunca bir arada yaşayan insanları din, dil, ırk nedeniyle çıkarılan Balkan savaşı sonucunda mağdur edilen bu insanların acılarını şöyle dile getirmiştir: “*Ey cemaati Müslim’in! Allah için olsun geliniz. Bu tefrikalara, bu kavmiyet, bu lisan, bu bilmem ne gürültülerine nihayet veriniz. Çünkü tehlike olanca şiddetle her taraftan yüz göstermeye başladı. Siz ancak bir milletin efradısınız ki o milleti muazzama İslam’dır. Kavmiyetçilik belasına düşerseniz Müslüman olamazsınız. Zira İslam’ın cemaate olan ihtiyacı, cemaatin İslam’a olan ihtiyacından fazladır*”. (ŞENGÜLER: 1992: 276)

Fransız seyyah Belone, Müslümanların Balkanlar’ı fethettikten sonra nasıl özenle koruduklarını şöyle açıklamıştır: “*Müslüman Türkler bir*

kaleyi veya şatoyu aldıklar zaman her şeyi hatta resimleri olduğu gibi bırakıyorlardı. Onları tahrip etmek gibi bir adetleri asla yoktur. Kimseyi kendi adetleri üzerine yaşamaya zorlamazlar. Herkesin kendi inançlarına ve kanunlarına göre hareket etmelerine izin verirlerdi.” (Öztuna: 290)

7-Demokratikleşme Dönemi:

Bir asra yakın, kapalı bir rejimle idare edilen Sovyetler Birliği, 20. yüzyılın sonunda dağılma sürecine girmiştir. Devlet Başkanı M. Gorbaçov'un döneminde ana gövdeden çözülmeye başlayan birçok devlet bağımsızlığını ilan etmiştir. Bu gelişme, Rusya'nın iz düşümünde bulunan Balkan ülkelerini de etkilemiştir. Bu değişime paralel olarak yarım asırdan beri komünizm ile idare edilen Bulgaristan, Romanya ve Arnavutluk yorgun düşen komünizmden demokrasiye geçmişlerdir.

Diğer taraftan asırlar boyunca yarımada; sınıfsız bir toplum kurmak, alın terinin karşılığını vermek, haksızlığı önlemek gibi hayal mahsulü olan, fakat vaat ve iddialarla yaşatılmak istenen komünizm ve sosyalizm rejimleri artık çökmüştür (KILIÇ: 2002:8-10) Balkanlarda, nüfus yoğunluğu bakımından ikinci sırada olan Müslümanların, inanç, ibadet, eğitim, kültürel ve ekonomik problemlerinin sona erdiği söylenemez. Halen gündemdeki yerini koruyan sıkıntılar şunlardır:

1- Balkan harbinden sonra bir taraftan Müslümanlar ev ve yurtlarından zorla çıkarılarak göçe zorlanmış diğer taraftan da bunların asırlar boyunca dantel gibi ördükleri cami, minare, medrese, han, hamam, kervansaray, kale, saat kulesi gibi kültür ve vakıf eserleri yıktırılmış veya mülkiyetlerine el konulmuştur.

2- Bugün çok az da olsa zamana direnerek dini idarelerin elinde kalan yapıların yeniden onarılması için izin ve ruhsat alınması bile nerede ise imkânsız hale gelmiştir. Ne yazık ki bu özelliği taşıyan eserlerin, toplumun ortak mirası olarak değerlendirilmesi gerektiği yönünde ortak bir bilinç yerleşmemiştir.

3- Müslümanların din ve vicdan özgürlükleri, dini idarelerinin otoriteleriyle orantılıdır. Fakat uluslar arası antlaşmalara rağmen hala batı Trakya ve Bulgaristan gibi bazı ülkelerde müftü seçimlerinde problemler yaşanmaktadır. Müslüman halkın iradesi yok sayılarak seçimle göreve gelmesi gereken dini liderlerin yerine yanlı ve istenmeyen atamalar yapılmaktadır. İki başlı dini idarelerin bulunduğu yerlerde din ve vicdan özgürlüğünün olamayacağı açıktır.

4-Bu ülkelerdeki dini idarelerin hizmet ve faaliyetlerine, hükümet destek vermemekte ve bütçelerde mali kaynak ayırmamaktadır. Dolayısıyla dini idarelerin, kendi halkını din konusunda sağlıklı bir biçimde aydınlatmaları ve onlara rehberlik etmeleri de mümkün olamamaktadır.

5-Mevcut vakıf eserlerini onarmak veya ihtiyaç duyulan yerlerde yeni cami yahut başka bir dini tesis yapmak için istenen izin ve ruhsatlar için olumlu cevap alınamamaktadır.

6- Camilerin tamamlayıcı bölümleri olan kubbe ve Minare yapımına

karşı katı ve ön yargılı bir politika izlenmektedir. Oysaki geçmişte bu coğrafyanın genlerinde cami, kubbe, minare, ezan, kilise, haç, çan ve sinagog hep bir arada olmuştur. Bu zengin hoş görüye rağmen bugün bazı yerlerde, ezanın minarelerde ve dışarıda okunmasına izin verilmemektedir.

7-Yine çoğu yerde azınlık konumunda olan soydaş ve dindaşlar eğitim kurumlarında konuştukları dillerin eğitimini alamamaktadır. Bunlara yardımcı olacak öğretmen de yetiştirilmemektedir. Bazen belli bir sayıdan sonra atanmaların da bu kez maaşları ödenmemektedir.

8-Osmanlıların Balkanlara yerleşmelerinden sonra tasavvuf kültürü de yeni bir zemin ve çevre ile tanışmıştır. Dönemin sosyal ve kültürel şartlarına göre kabul gören tasavvuf düşüncesinde ortak değerler oluşmuştur. Buna göre Ahmed Yesevi'nin mısralarında yer alan pek çok konuyu, Yunus Emre tekrarlamış, aynı seda yüzlerce derviş ve sofinin gayretleriyle Edirne, Sofya, Üsküp, Belgrad ve Bosna'da yankı bulmuştur.

9- Hz. Muhammed (s.a.s.)'e duyulan sevginin bir işareti olarak benimsenen "*Mevlid Cemiyetleri*" Anadolu'da olduğu gibi Balkanlar'da da köklü bir gelenek haline almıştır. Çoğunlukla Süleyman Çelebi Mevlidi okunmaktadır. Fakat bazı bölgelerde Süleyman Çelebi'nin hazırladığı bu metin; Çerkezce, Rumca, Tatarca, Arnavutça ve Boşnakça dillerine de çevrilmiştir. Ayrıca bölgedeki âşık ve şairler tarafından yazılan daha hacimli mevlitlere de rastlanmaktadır. (KARA: 2002: 275)

10- Dost ve akrabaların bir araya gelmeleriyle okunan binlerce tevhid için dua yapılarak ölünün ruhuna bağışlanmaktadır. Yine bölgelerde teamül haline gelen yaygın uygulamalardan biri de yağmur dualarıdır. Her yıl mayıs, haziran ve temmuz aylarında birçok köy ve kasabada yapılan yağmur dualarında binlerce insan bir araya gelmektedir. Bu vesile ile Kur'an okunmakta, dualar yapılmakta ve kurbanlar kesilmektedir.

C-Sonuç:

Yukarıda yapılan açıklamalardan da anlaşıldığı üzere Balkan yarımadası uzun bir süre Romalıların yönetiminde kalmıştır. Fakat Balkanlar stratejik özelliği nedeniyle; sadece Roma'nın değil, diğer batı Avrupa ülkeleri, Rusya ve Osmanlı Devleti'nin de ilgisini çekmiştir. Döneminde doğu, güney ve batı yönlerinde çok geniş bir coğrafyaya hükmeden Osmanlı devleti Balkanları da uhdesine almış ve zengin bir medeniyetle tanıştırmıştır. Yerleşik insanların can, mal, ırz, namus, dil, din gibi kutsal değerlerini güvence altına almıştır. Bu refah ve gök kubbenin altında birlikte yaşama tecrübesi yaklaşık beş asır devam etmiştir. Şayet bazı çevrelerce iddia edildiği gibi Osmanlı politikasında sömürge, menfaat, zulüm, insan hak ve özgürlüklerini kısıtlama gibi bir uygulama olsaydı bugün bölgede başka etnik kökündeki insanların bulunmaması gerekirdi. Oysaki daha önce açıklandığı gibi Osmanlı'nın bölgeden çekildiği 1912 yılında, bölgede 25 çeşit etnik kökene mensup insan bütün değerleriyle birlikte yaşamaya devam ediyordu.

Balkanlarda Osmanlı hâkimiyetinin sona ermesinden yaklaşık 80 yıl sonra Sovyetler Birliği 1990 yılından itibaren dağılma sürecine girmiştir.

Buna paralel olarak bir asır boyunca ideolojik ve baskıcı rejimlerden bunalan Balkan devletleri de yeni bir arayışa girmişlerdir. Romanya bu bedeli, devlet başkanlarını öldürmekle, Arnavutluk parlamentosunu feshetmekle, Bulgaristan komünizm rejimini değiştirmekle Yugoslavya ise, içine sürüklediği iç savaşla ödemiştir. Böylece Balkanlarda adına tam demokrasi denmezse bile yeni bir dönem başlamıştır. Bu bağlamda Yunanistan, Bulgaristan ve Romanya Avrupa Birliğine üye olmuşlardır. Diğerlerinin başvuru talepleri henüz kabul edilmemiştir. Şunu hemen hatırlatalım ki Balkan ülkelerinin Avrupa Birliği üyesi olmaları; doğu ve batı arasındaki siyasi denge ve çıkarlara dayanmaktadır. Amerika Birleşik Devletleri de, bu ülkelerde kurduğu askeri üslerle bölgedeki varlığını iyice hissettirmektedir.

KAYNAKLAR

- AKGÜNDÜZ Ahmet, S. Öztürk, *Bilinmeyen Osmanlı*, OSAV, İst. 1999
- AYDIN Mehmet, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İst. 1992
- AYVERDİ Ekrem Hakkı, *Avrupa'da Osmanlı Mimari Eserleri*,(Dört cilt), İst. 1981
- DAVUT Dursun, *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ank. 1996
- En-NEDVİ Ali el- Haseni, *Müslümanların Gerilemesiyle Dünya Neler Kaybetti*, Çağ Yayınları, İst. 1978
- ERTEM ADNAN, *Osmanlı Medeniyeti*, Klasik Yayınları, İkinci Basım, İst. 2006
- GÜNDÜZ Şinasi, *Yaşayan Dünya Dinleri*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ank. 2010
- GÜNAY H. Mehmet. *Osmanlı Sonrası Bulgaristan Türklerinin Dini Yönetimi ve Özel Yargı Teşkilatı*, Rumeli Türkleri Vakfı, İst. 2006
- HAFIZ Nimetullah, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCİCA, İst. 1998
- İBRAHİMGİL Mehmet Z. *Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı*, ASAM, Ank. 2003
- İHSANOĞLU Ekmeleddin, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCİCA, İstanbul, 1998
- İNBAŞI Mehmet, *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*, ASAM, Ank. 2003
- KARAMAN Hayrettin, *İslam'da İnsan Hakları*, Ensar Vakfı, İst 2004
- KARA Mustafa, *Balkan Türkleri Balkanlar'da Türk Varlığı*, ASAM, Ank. 2002
- KARPAT H. Kemal, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İst. 1992
- KENANOĞLU M. Macit, *Osmanlı Millet Sistemi*, Klasik, İst. 2004

-
- KILIÇ Osman, *Kader Kurbanı*, BİSAV, Ank. 2002
- KOCABAŞ Süleyman, *Osmanlı İsyânında Yabancı Parmağı*, Vatan Yayınları, Kayseri, 1992
- KOMİSYON *Büyük Kültür Ansiklopedisi*; Başkent Yayınları, Ank,
- KOMİSYON, *Doğuştan Günümüze Büyük İslam Tarihi*; Zaman, Çağ Yayınları, İst, 1993
- KOMİSYON, *Osmanlı Ansiklopedisi*; (Tarih/ Medeniyet / Kültür) Yeni Şafak, İst. 1996
- KOMİSYON, *Yeni Türk Ansiklopedisi*, Ötüken Yayınevi, İst. 1985
- KOMİSYON, *Gök Kubbe Altında Birlikte Yaşamak*, T.C. Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, Ank. 2006
- KOMİSYON, *Osmanlı Arşiv Belgelerinde Arnavutluk*, T:C Başbakanlık Devlet Arşivleri Genel Müdürlüğü, İst. 2008
- POPOVIÇ, Aleksandre, *Balkanlarda İslam*, İnsan Yayınları, İst. 1995
- OCAK Ahmet Yaşar, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, IRCİCA, İstanbul, 1998
- ÖZKAN Ayşe, *Balkan Türkleri Balkanlarda Türk Varlığı*, ASAM, Ank.2003. s.181
- ÖZTUNA Yılmaz, *Büyük Türkiye Tarihi*, Ötüken Yayınevi, İst, 1979
- ÜNALAN Abdülkerim; *Hak ve Hakkın Kötüye Kullanılması*, Anadolu Matbaacılık, İzmir, 1997
- SALLABI, Muhammed, *Hz. Ebu Bekir* (Çev. Ş. Şenaslan, F. Aktaş,), Ravza, İst.2009
- ŞENGÜLER İsmail Hakkı, *Mehmed Akif Külliyyatı*; Hikmet Neşriyat, İst. 1992
- TANER Ergin, *Tanzimattan Kurtuluşa Osmanlı Ordusu*, Grafiker, Ltd Şti. Ank. 2006
- TOSUN Cemal, *Din ve Kimlik*, T.D.Vakfı Yayınları, Ank. 1996
- TURAN Ömer, İBRAHİMGİL Mehmet Zeki, *Balkanlardaki Türk Mimari Eserlerinden Örnekler*, TBMM Kültür, Sanat ve Yayın Kurulu Yayınları, Ank. 2004
- TÜRKİYE DİYANET VAKFI, *İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İst. 2007
- TÜRKÖNE, Mümtaz'er, *Doğuda ve Batıda İnsan Hakları*, Türkiye Diyanet Vakfı yayınları, Ank. 1996
- VAROL, M. Ahmet, *Bilinmeyen İslam Dünyasından Kesitler 3*, Seha Neşriyat, İst. 1992.
- VOLTAİRE, *Yabancılar Göre Eski Türkler*, (Çev. Ahmet Bektaş,) Bedir Yayınevi, İst. 1969
- YÜRÜKEL Sefa M, *Batı Tarihinde İnsanlık Suçları*, Marmara Grubu Stratejik Ve Sosyal Araştırmalar Vakfı, İst, 2004

***XIX. CENTURIES THE POLITICS OF LIVING TOGETHER AND
PEACE IMPLEMENTED BY OTTOMAN IN JERUSELAM WITH THE
RIVALITIES OF CHURCH***

YRD. DOÇ. DR. AHMET TÜRKAN

Dumlupınar University, Kütahya

ahmet.turkan@dpu.edu.tr

Abstract

When rivalry between churches is mentioned disagreement of Bulgarian-Greek mostly come to mind in which occurred Balkans at the last period of Ottomans. However, rivalities and arguments happened in Jerusalem at nineteenth century have unignorable importance. At beginning of nineteenth century, huge developments was happened in missionary works of christians who followed different sects in Jerusalem. Later on, those works caused increasing of churches, hospital, monastery and such kind of institution of catholic, protestant, orthodox christians. That century also was a period that European countries were in for installing consulship in Jerusalem. In this sense, consulship installation activity started by England in 1838 were maintained afterward by Prussia, France, Austria, America and Russia. On occasion of modernity in which Tanzimat brought countries claiming a right from christians carried out activities generally on their sect fellows in Jerusalem.

In this meaning, France politicaly penetrated to catholics, England to Anglicans and other reform church members, Russians to orthodoxes. Most significant example of this penetration is that pretension of orthodoxes and catholics from Church turned into Russia-France rivalry. Result of this rivalry was a big war such as Crimean. Ottoman Government was in search of protect the peace by finding a middle way beside trying to understand foreign countries rights on christians that its own citizens. Because French protectorate to catholics in Ottomans territory mostly caused problems between catholics. Even though Ottoman observed those problems as in-community disagreement first, laterly had to interfere due to its cause of problems interest government public law.

For example, long time-closed Latin Patriarchate of Jerusalem reopened in 1847 depend on Ottoman-Papacy (Holy See) relations developments. Although reopening of Patriarch seemed like due to French effect, Papacy tried to arranged unofficial meetings with Ottomans disturbed from this effect. Even once, Latin Patriarch of Jerusalem demanded a status as same as other non-muslims in Ottoman Empire in order to get rid of the French patronage. However good results couldn't been accomplished because of France pressures. Russia on the one hand who has religious and political influence in Jerusalem, developed its institutions in relation with Patriarchate of Moscow on the other hand tried to penetrate to Greek Orthodoxes in Jerusalem. As a matter of fact Jerusalem position of Greek Patriarch which was located in İstanbul since 1645 moved to Jerusalem with effect of Russia. Besides Russia, wanted to show its effect on Greek Orthodoxes located in Jerusalem in Patriarch election. Conflict of

Jerusalem Greek Patriarch in themselves make the situation more difficult for Ottomans. Because of conflicts occurred through Patriarchs' decisions threatened public order of the Government rush-hour efforts was made in Sublime Port.

One of the most significant example of this was Istanbul Greek Orthodox Church wanted to perform enforcement against Bulgarians with support of Orthodox Churches. Beside Greek Patriarch of Jerusalem was discharged by reason of not support that judgement, it also caused many problems in community. Due to other problems occurred in Jerusalem Armenian Patriarch such as Patriarch election Ottoman Governments had to deal with those crises. Ottomans reconciliation terms that was made for disagreements which occurred in Jerusalem in weak period and different parameters happened in results of different politics moves. This study; developments of christian institutions under Ottomans rule in Jerusalem, Ottomans efforts to find a middle way to conflictions occurred between sects, Ottomans archive documents studied in light of newspaper that was published in Ottoman language.

Introduction

Jerusalem at nineteen century was a place in which missionaries, pilgrims, religious foundations, visitors and official foreigner representations increased widely. The city has also religious value for Christians along with Jews and Muslims. This value is getting even raise especially in terms of places in which mentioned Old and New Testaments. Just as a methodist religious man indicated in his memoirs; Ottoman's Palestine was a holy chosen place by God for a protestant pilgrim that is both can experience his profound belief and effusively live what he understood from The Holy Scripture, However, its a fact that motivation of desirously returning to that Holy Land in which is mentioned in Bible were fed with number of political and religious argument. Thus Britanian pilgrims and missionaries who came to the place naturally were people, influenced from emperial ideals of England, proud of being a member of outstanding society from material and immaterial and self-confident. In a word, Jerusalem for Protestant missionaries was Holy Land, intertwined with emperialism and mission were interwine. (Maggiolini, 2013: 26-27).

Another Christian sect that was effective in Jerusalem were Catholics Ottoman Palestinian people for Catholics were people serving exclusive Catholic institutions. That public were people describing and realising both history of Bible and Cristianity and contemporary developments. Hence, Palestine territory was a Holy Land due to its historical meaning in Bible. However, this issue was being subject to another cases beside expressed a religious phenomenon. Especially, political interest of great powers such as France was a factor that exhilarate coming of Catholics to this Holy Lands. (Maggiolini, 2013: 37-38).

Vitality of Catholics grew with Jerusalem Latin Patriarchate that was opened in 1847. In fact, this effective growing reached the Catholic community such a level that they could be effective as much as Orthodox community. Nonetheless, the effectiveness of Catholics would not have been at same amount. Holy See, supported by France, occasionally, would have collided with policy of government. (Türkan, 2015: 150; Mouradian, 2001:

172-173 Furthermore, the growth of Latin Patriarchate of Jerusalem disturbed Catholic Franciscan friars. Greek Catholics, considering representative of local Catholics, affected the same as Franciscan friars. (Mouradian, 2001: 172-173).

Another Christian sect effective in Jerusalem was Greek Orthodoxes. Its effectiveness even increased with return of the patriarch to Jerusalem, lived in Istanbul in the year 1845. No doubt that Russia had grand significant effectiveness among local Orthodoxes. Russia made an a considerable impact in religious and politic by founding archimandrite in 1844. East Christian proficient Russian Bishop Propirius' efforts in Palestine was an important factor in religious effect of Russia for Palestine. (Türkan, 2004: 200). While tried to extend power of Patriarchate of Moscow, Russia protected local Orthodox community. The result of these protections the War of Crimean broke out, however, with Paris Pact after the war, the protection of Russia did not appropriated internationally. (Avci, 2004: 68).

A discussion bursted out between Russians and Jerusalem's local Greek Orthodoxes just as it occurred between Papacy and Greek Catholics at the same time. It drew Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem officials' reaction not wanting to lose their self-government that Russia tried to take Greek Orthodoxes under its rule. Even its indicated in the writing that Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem sent to Ottoman officials at May 18 1895 that Russians tried to convert the building next to the Church of the Holy Sepulchre (*Kamame Church*) to a church and monastery and change status quo. Later on the writing Patriarch mentioned that this should not be permitted; otherwise it would cause huge trouble for government. (BOA, Y. PRK. BŞK, 41/38).

Another significant point in XIX. century's Jerusalem is rushing Christian pilgrims in to the city intensively. This rush raid got even raised to the end of century. The number of pilgrims, counted statisticly by press of that time, came. At this point especially Russian pilgrims stand out both with numbers and qualification of incomers. To illustrate, stated an information took place in Sabah newspaper that Christian pilgrims coming to Jerusalem for Easter Feast were more than previous years. As of the date of 1899 Christian pilgrims coming to Jerusalem majorly were Russians. Even some authorized officers, including, Rome Ambassador of Russia, Consul of Cairo, Education Minister and naval forces admiral were in those pilgrims. Pilgrimage duty Russians were major of over twenty thousand pilgrims in Jerusalem. Considering other groups, 2800 of them were Greeks, 1800 of them were Coptics, 1500 Armenians, 300 Bulgarians and Romans. (Sabah, 2 Muharrem 1317/13 May 1899).

Stated in Sabah newspaper; looking at the number of pilgrims, visiting Jerusalem, 12.750 of them Greeks, 1300 Armenians and over five hundred of them Latin, Catholic Greek, Assrian and Abyssinian. Beside, Russian Pioneer statesmen were among those pilgrims. (Sabah, 1 Muharrem 1318/1 May 1900). Even though Russian pilgrims were not specified in numbers

probably they were counted with Greeks. In addition this stated in a report of another newspaper; as a result of increasing in numbers of Russian pilgrims, Russia Government decided to extend embassy. (Tercüman-ı Hakikat, 1 Mart 1307/13 March 1891).

During Easter increased the population of Christians in Jerusalem. It was also another reason that Easter came across at the same date for all Christian sects. Hence at 1889 due to Christians sects such as Greeks, Armenians, Catholics and Protestants celebrated same time more than six thousand visitors gathered. Most of them was American Catholics and a great many of them French, Spanish, Belgian, Avusturian and Portugese Catholics. According to report of Tercüman-ı Hakikat newspaper it is indicated when crowd was mentioned that there was no distress about public security and pleasingly everybody was engage in their own prayers. (Tercüman-ı Hakikat, 19 Şaban 1306/20 April 1889; Klatzer, 1988, 63-65).

Another remarkable point at Eeaster time is; Jerusalem governor (mutasarrif) was hypervigilant against high tension scenes during all this time. As a result of this, because authorized officer in Jerusalem provided them do their feast in peace, different Christian groups thanked to them. Giving an example, in 1879 Latin Patriarch, sending letter to to The Grand Viziership (*Sadaret*) thanked to him owing to protection of Ottoman State. Following on his letter, thanks to this protection and aid, Jerusalem Patriarch indicated; celebrating their feast in peace. Also, Patriach stated the efforts of Jerusalem governor (*mutasarrif*). Therefore, a lot of discussions had been among Christian groups and Jerusalem governor (*mutasarrif*) had been great effort to destroy debates. (BOA, Y. A. HUS., 325/65, 19 Nisan 1295/1 May 1879)

For second half of XIX. century in Jerusalem, some important development happened about number of both in urbanizing and Christian intitutions. Not only this sititution was in archive documents, but also it took place in some newspapers. In a letter which came to Sabah Newspaper at 5 Tişrini Evvel 1314/ October 17th 1898 developments in the city was mentioned shortly as following: "The ones who visited Jerusalem 40 years ago would be astounded when they see advancement that the city gained during less than half century. Today a voyager moving from Dersaadet (*Istanbul*) arrives to Yafa in 5 days and from there can be arrived Jerusalem by railway or respectable highway. This trip had taken weeks fourty years ago. In Jerusalem Christian voyagers have a lot of facilities in order to do their prayers. When arriving in Jerusalem it is draw attention that there are many priests from all nations." (Sabah, 16 Cemaziyelahir 1316/1 November 1898).

It is a fact that being developed of Jerusalem in meaning of city and especially foreign missionaries' building institutions with contents such as church, school, medical and social etc. wasn't overlook by both native Christians and Muslims. On this topic Nablus governor (mutasarrif) Suleyman Fethi Bey's pleading (*layiha*) which contains secret (*mahremane*) observa-

tions that he sent to Beirut Province at May 15, 1911 inholds important details. Suleyman Fethi Bey mentions Jerusalem Greek Patriarch's reproachs. According to Jerusalem Patriarch (Damianos), situation in Jerusalem and around is not pleasant. In general terms lands and properties of local population is taken by foreigners and Jews. Ottoman language here is declared null also Arabic is possible to be disappear. According to Suleyman Fethi Bey the most important reason of Patriarch's reproaching is Catholics and Protestant's efforts and their succes against Orthodox church. Activities of Catholics and Protestans for sake of humanity in monasteries, schools and orphanages are quite different than apperants. Because many countries and communities are assisting to their duties that they secretly perform. Even they are making a hit of muslim children coming to their school. After verbalizing those cases governer (*mutasarrif*) mentions about hospitals and schools that he build in a short time. However, he declares that these are not enough because there are a lot of muslim teenagers who grew up in Jaffa (*Yafa*), Jerusalem (*Kudüs*) and Beirut (*Beyrut*) schools and are able to speak English and French but don't understand government's language. Therefore he offers to open a school that is more equipped than existing ones similar to Al-Azhar University (*Camiu'l-Ezher*) in Egypt towards the schools opened by Protestants and Catholics. (BOA, DH. İD., 34/18).

Also 31 years ago from pleading (*layiha*) of Suleyman Fethi Bey similar problems was mentioned in another letter written from Jerusalem to Ottoman Government. As mentioned in letter, the isitutations Muslim childrens going to Protestants and Catholic schools are concerned. Because Catholics and Protestans provide free education in addition to this they give them money in schools. Moreover Latins, Greeks, Armenians and Jews in Jerusalem take aids from European rich people and their own nations. But there is no such a way for Muslims. Some Muslims having insufficient education and belief are given money aids by foreigners evokes some problems. Hence İlmizâde Abdulmuttalib Efendi who is from one of earliest families in Jerusalem and officiate "Naqib al-Ashraf" duty once, went to Rome and became a Christian because of his insufficient belief and the aid that he got from Latins. In letter it is also indicated that although activities of foreigners can not convert a judicious Muslim person, there is still danger children going to missionary schools. (Y. PRK. UM., 4/3, 1 Tışrinievvel 1296/23 October 1880).

Progressions of Religious Institutions in Jerusalem

As it is understood from writings of 1880's Jerusalem governor (*mutasarrif*) and 1911's Nablus governor (*mutasarrif*) Suleyman Fethi Bey there is intensive institutional efforts of espeically Catholics and Protestants in Jerusalem and around. It is understood that it's Greeks, Latins and Protestants operating reconstruction activities significantly in Jerusalem among Christians. (Satış, 2013:189; Sabah, 24 Rebiülevvel 1308/7 November 1890). There will be given only summary information about a section of churchs due to analysing of different Christian groups' that type of instituti-

onal presences would be so wide for a subject. In this sense if we make an example in terms of Protestants, at 1845 by being emphasized that Protestant visitors come in large numbers a permission was asked by English embassy to build a church and required permission was given by Ottoman Government as emphasizing "Strong connection (*rabita-i kaviyye*) between England and Ottoman State (*Saltanat-ı Seniyye*)". (BOA, HR. SYS., 6/15, 2 September 1845). In later years permission was given to build a church for Protestant visitors. (İkdam, 2 Rebiülahir 1316). Although it was indicated that the church which was going to build in Beytullahm at 1889 was located in Muslim district at first, laterly it was stated in telegraph came from Jerusalem governor (*mutasarrif*) by Meclis-i Mahsus that there is no objection to build a church there because a far amount of structures and estates were bought by Christians and now belongs some Muslims from a foundations. (BOA, İ. MMS., 108/4613, 15 Rebiülevvel 1307/9 November 1889). In this direction the permission about construction of Protestant Church at Bettullahm given with decree (*irade*) of Sultan, dated 16 Rebiülevvel 1307/10 November 1889. (BOA, İ. MMS., 108/4613).

Another requirement about church construction came from Frenchs in behalf of Latins. One of them is a sample of church that was wanted to build in Beytulcela Town. Building process of that church contains important details about the point of how Ottomans' would keep the peace with less harm and keep the middle way when they are holding the process in hand and look out for conjuncture. Because the temple that Frenchs' wanted to be built in town of Beytulcela out of Jerusalem caused complaining of Greeks living this territory. According to the Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem II. Cyril (1845-1872) purpose of Latins here was making Greeks convert to Catholic. That's why Latin Priests were telling to Greeks who were Ottoman citizens (*tebaa*) that they will give them passport and they were attempting to make them privileged from poll tax and other obligations. Beside, if there would be built such a church this should have been in somewhere else that there is populated by people of their sect instead of Beytulcela where located Greeks mostly (BOA, İ. MMS., 2/48, 24 Şevval 1270/20 July 1854).

Ottoman Government were dealing with both requests of French Ambassador and complainings of Greek Patriarch. Primarily requests of French were approached in by discussing in detail. Although provisions of high order which was enacted in the direction of French's requests at 1852 contained repairing Beytulcela temple, it is stated that its at the period Sultan's decree (*irade*) enacted being no Latin temple in Beytulcela Town is understood by researches. Thereby provisions of this matter that France reflected was meaningless. In return allowance of constructing a new church as French officers reflected might cause another problems. However France, kept on persistence that they were strongly promised about this matter and allegations about an agreement which was done before between Ottoman's Foreign Affairs and French Embassy were being asserted. When it was investigated that if permission were given by Ottoman Government it

is seen that there is no clearness in this matter and former minister said that he didn't remember such thing due to long time had passed. Whether the situation was in this way according to the Meclis-i Mahsus this might not be proper for affair of the matter that "France who is reputed with their favour and effort was not agreed in such desire of them". Besides, Latin Catholics' constructing a church in Beytulcela would have not been against to "tanzi-mat-ı ahire" of Jerusalem' visitplace. Availability of building the church was thought due to there would not be a word of Russia and any inconveniency for Greek citizens (*tebaa*) in solving such a problem. On the other hand there wasn't any contrariety about this in Sultan's decree (*irade*) which was given to Greeks at 1850. Although government came to a conclusion that Greeks exaggerated about Latin Catholic's attempt to build a church, they approached sensitively to what Greek Patriarch claimed toward being wanted to convert Greek Orthodox rayah to Catholic by Frank priests. Beside, indicated that necessity of reporting this sensitiveness in writing to French Ambassador. Another factor of permission was given to construct the church is the positive opinion of sheikhdom (*meşihat*). Sheikhdom (*meşihat*) stated that there was no law obstacle by dwelling on the related town was a place that pertain to Christians. (BOA, İ. MMS., 2/48). In the end construction of Latin church in Beytulcela town was permitted with Sultan's decree (*irade*) at 26 Shawwal 1270. (BOA, İ. MMS., 2/48, 26 Şevval 1270/22 July 1854). Also ongoing period building of religious institutions belong to Latin Catholics were permitted so many times. However, it was taken great care about not to build it on allocated plots such as *emlak-ı humayun*. (BOA, A. MKT. UM., 464/81, 26 Ramazan 1277/7 April 1861; ŞD., 2630/10, 22 Kanuni Evvel 1309/3 January 1894).

Church of the Holy Sepulchre (*Kamame/Kiyamet Church*) and Ottomans' Seeking a Middle Way

In the middle of 2008 April it had been reported as news in different topics but same issue about a fighting in a church in Jerusalem by news agency sources.¹ Most conspicuous one of news topics was "Apocalypse broken loose in Kiyamet Church (*Kiyamet Kilisesi'nde Kiyamet Koptu*)" (Hürriyet, 22 Nisan 2008). As it is understood from the topic that mentioned place was Church of the Holy Sepulchre (*Kamame/Kiyamet Church*) in Jerusalem. Greek and Orthodox Armenian ecclesiastics started quarreling in Church of the Holy Sepulchre which was one of the most divine places of Christendom and believed that Jesus is buried in by Christians. The fighting bursted out due to a priest from Armenian Orthodox Church of Jerusalem

¹<http://www.internethaber.com/din-adamlari-birbirine-girdi-137819h.htm>;
http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7357496.stm;
<http://www.nydailynews.com/news/world/christians-clash-jesus-tomb-orthodox-palm-sunday-article-1.282267>;
http://www.nbcnews.com/id/24226085/ns/world_news-mideast_n_africa/t/priests-scuffle-jesus-tomb-palm-sunday/#.WCTKEclG7SA;
<http://www.seattletimes.com/nation-world/priests-fight-at-holy-shrine/>

manhandled another priest from Greek Orthodox Church of Jerusalem because of he stayed in Jesus' grave chamber for extra time. The case grew quickly and both side attacked each other with kicks, fists and palm branches. (Hürriyet, 22 April 2008).

Actually this case that came to the fore either in written or visual media was one of arguments that happened for centuries. As a matter of fact it is understood from archive documents and press of that time that in XIX. century of Ottomans' Jerusalem those arguments hit the top. From the beginning of XIX. century increment of Christian institutions in Jerusalem caused blowing up of rivalries and controversies in one sense. So and so rivalry between Russia taking patronage of Orthodoxes and France taking patronage of Catholics caused Crimean War accuring great losses. (Türkan, 2013: 230). In general meanings Ottoman Government tried to find a solution for discussions by taking commands that was given in the time of Khalifa Omar, Sultan Yavuz Selim and Sultan Suleyman I into consideration. (Kılıç, Satış, 2011: 239).

Quite intensive informations are mentioned in Ottoman Archive Documents concerning the discussions including Church of the Holy Sepulchre (*Kamame/Kiyamet Church*). We can touch upon only few of them. For example, the accusation is given to Ottoman Government about an interfere by Franks to the place where Jesus' grave was found used commonly by Franks, Greeks and Armenians. (BOA, C. ADL., 90/5388, 27 Cemaziyelahir 1257/16 August 1841). A discussion occured between Greeks and Latins because of a vesture and another problem was about repairing of church's dome and those problems caused a trouble for Ottomans. (BOA, HR. MKT., 32/58, 8 Cemaziyelahir 1266/21 August 1850; İ. HR., 98/4790, 25 Receb 1269/4 May 1853). Another problem gave Ottomans a trouble was discussions between Syrian Orthodoxes and Armenians. Assyrians complained that they were prevented to pray in Church of the Holy Sepulchre by Armenians. (BOA, DH. MKT., 1/27, 24 Şaban 1310/13 March 1893).

Discussions about Church of the Holy Sepulchre were mentioned in many newspapers published in Europe. One of them is writing of Christian World Newspaper on July 17 1890. The Newspaper expressed in one sense that Ottoman management on Church of the Holy Sepulchre was just-worthy by saying to be more conscientious to a writer using bad expressions against Ottoman Government with these words;

"The writer who has written column about The Holy Land has lost his mind to say every Ottoman is absolute animal. His hatred rises more when he sees an Ottoman soldier in Church of the Holy Sepulchre and Beytullahm Church. But did he ever think that why Jerusalem has been taken away from Christians? It wasn't because they were weak, poor and nonprotected. If it only depended on a material force the ones who possess India (*expressed England*) and Algeria (*expressed French*) could have acquire the Jerusalem as well. But Christians are weak on being fellows and they think their only issue is sect disputations. There are twenty rival Christian

communities worshipping under the dome of Holy Church. But there are not even two fellows. A Christian pilgrim of one country declares another as a schismatic. A priest of one monastery thinks that another one will go to hell. Comparing to expressions of a Roman priest about a Greek priest or expressions of an Armenian priest about a Coptic priest it is seen that a Catholic peasant and a Protestant merchant filled with more fellowship feelings. Every priest located in Jerusalem has the idea that Protestants are distant from salvation and they are cursed. Thereby Christians have bad ideas against each other above the tomb of Jesus. They bear enmity when they come across each other instead of greeting. If there were no Ottoman soldiers their worshippings would end up with death. This condition is an enough answer to the question of why Christendom couldn't protect their most important prayer place. Turks let everyone to hold their ceremonies there. Can there be a better equal approachment to Christians? Can the spiritual leader of Moscow share his sect privilege with English Protestant? Would Pope allow for a Protestant to pray by leaning? Would a Chaldean tolerate an English Quaker to be around the holy grave? Naturally some part of those hostilities refer to some Europeans who do not allow for only their own sect-fellows. However, protection of Church of the Holy Sepulchre will belong to Turks who are more tolerant libertarian and behaving objectively as long as Christians are unaware of the real meaning of Christianity" (Y. PRK. TKM.) 18/23.

As it was specific to Church of the Holy Sepulchre (*Kamame Church*) also inscriptions about Ottoman's administration intellection generally in Jerusalem that took place in *Sebilürreşad* newspaper 3 Zilkade 1339/9 July 1921 volume were remarkable "A new idea was brought forward to The League of Nations with effect of Papacy chair in order to protect Jerusalem from unethical things. The Papacy felt offended about being built places near by Jerusalem such as coffee house, cinema et cetera. Prominents of Jerusalem stand up for protecting the old holiness of Jerusalem which is the religious position at Ottoman times. Since the Jerusalem was accepted as a holy place in the eyes of Ottomans, unethical structuring used not to allowed in the time of Ottomans. Also different groups of Christians was satisfied about Ottoman manners of administration. In fact Bismark said about the issue as following: If The Ottoman Government splitted up one day, The Palestine would be the last place to go. A powerful state like Ottomans protected objectively can hardly be founded there. (*Sebilürreşad*, 3 Zilkade 1339/9 July 1921).

Ottomans Torned Between Papacy and France and Latin Patriarchate of Jerusalem

After latest developments between Holy See and Ottoman Governmental a patriarchate opened in Jerusalem again at 1847. Indeed, although Latin Patriarchate of Jerusalem lived its golden era during the presence of crusaders in Jerusalem, no Latin Patriarch was located in Jerusalem since 1291 (Türkan, 2014: 201) and after year of 1333 religious functionaries

related to Order of Fransizken undertaken role of representative of local catholics (Sayegh, 1963: 180). Accordingly opening of Latin Patriarchate in Jerusalem disturbed Fransizken religious functionaries even though they were catholics themselves. Because they were responsible for religious works of catholics in Jerusalem for long years. Thusly, progressions were pushing them into background (Frazee, 1983: 305; Türkan, 2015: 52).

Although informations were being given about that France were hesitating on founding Latin Patriarchate of Jerusalem at the beginning, as it is understood from Prime Ministry Ottoman Archive Documents that official relations were performed over France as same as before. (HR. HMŞ. İŞO., 83/1) In fact ,France were impressing Ottoman Government on some issues about Latin Patriarchate and making requests on behalf of Latins. To illustrate, it was transmitted to the Ottoman Government via French how it was deplored that Catholics were not allocated in local government congress. According to France Latins should have been allocated in mentioned congress because of their privileges in Syria. (BOA, HR. SYS., 1768/25, 11 November 1876) Most important one of subjects that France especially protested was occasion that Greek members ,related to Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem driven forward more than Latin members. (BOA, HR. SYS., 1768/23, 20 June 1876). In fact this situation gave Ottomans a trouble and Government made great effort to find a middle way. (BOA, DH. MKT., 479/24, 5 Muharrem 1320/13 April 1902; ŞD., 2718/8, 4 Receb 1320).

Considering requests of France from Ottomans on behalf of Catholic Christians it is understood with deep research that requested religious freedoms and justifications on behalf of Catholics was a result of politic efforts. Thusly, even when a negative attitude was adopted against church and other religious institutions in France with 1789 revolution, Ottomans' catholic protectorate role constantly emphasized, negative attitude was adopted by France against other countries' patronage efforts. (BOA, C. HR., 6/282, 10 Cemazieyel Evvel 1214/10 October 1799; C. HR., 123/6109, 28 Rebiülahir 1211/31 October 1796; C. HR., 56/2789, 29 Zilhicce 1255/4 March 1840). Likewise, at the establishment of Latin Patriarchate of Jerusalem as well as it was seen that France assumed a politic pose. In fact, this interfering manner disturbed the Papacy.

By the reason of the fact that there was not an official relation between Holy See and Ottomans requests of Papacy had been made via France for a long time. (Türkan, 2013: 50) However, it was not always possible to say that Holy See was pleased with this. Indeed, after a short while from founding of Jerusalem Latin Patriarchate an inscription came from French Embassy for new Patriarch Joseph Valerga (1847-1872) about arranging a ceremony. Papacy officer who was informed about inscription requested not to put France request on the agenda immediately at first meeting with foreign affairs minister. According to Papacy official due to the fact that this request of France would make them gain dominance upon catholics he stated it would be proper to be inhibited. (BOA, İ. MSM., 32/900).

When Papacy officials wanted to deal with Ottomans directly about the ceremony related to Valerga's assignment to Latin Patriarchate of Jerusalem, on the other hand they did not abstain from taking advantage of France prestige. For instance Patriarch Valerga, put up great fight on strengthen Latin folk in holy lands primarily in order to consolidate the new founded patriarchate. Support that he took from French embassy is so significant. (Maggiolini, 2011: 10). However, it would not be true to say that this manner was always like that for Latin Patriarchate of Jerusalem in institutive sense. For example, attitude of Luigi Piavi (1889-1905) who were assigned to the Latin Patriarchate of Jerusalem at 1889 is remarkable. When Piavi only just took the position he asked Sultan's rescript to be at the same status with other non-Muslim Patriarchates. (BOA., Y. EE., 104/118, 28 Cemaziyelevvel 1307/20 January 1890).

Piavi's purpose was getting rid of France's patronage. And also Ottoman's London legation Rustem Pasha (1885-1895) requested about this situation. Rustem Pasha in his private letter at 12 November 1889 mentioned of Piavi's writing to himself about a rescript that needs to be given in order to be ranked among other christian communities. According to this, Rustem Pasha had been living in Syria and met with Piavi a religious man with good sense when he was on Cebel-i Lubnan governor (*mutasarraf*) duty. Piavi desired to have rights that accorded to other community spiritual leaders in Ottoman and testified it with majority of his followers who were Ottoman citizen (*tebaa*). Later on his letter Rustem Pasha reflected his opinion about Piavi's requests from himself as following: "Being identified of Jerusalem Latin Patriarchate by Ottomans same as other patriarchates will require some privileges to be given and increase their responsibilities to Ottoman Government by getting under some quests and undertakings that they wasn't liable to. Election of Maronit patriarch and bishops in Lebanon isn't fulfilled in accordance with the procedure of Ottoman rescript that was given to other christian communities. Maronites does not demand a rescript too about election procedure same as other christian communities. Because they suppose in that way they will be at a more private position against Ottomans. Thusly giving a rescript to Jerusalem Latin Patriarchate that contains method and basis of other christian communities will raise the current relationship between Ottoman Government and Latin community even more. Besides, foreigner property that Latin community were vested with will be at least partially disposed of. It is seen that developments will contain good developments in politic terms. While giving such a rescript, members of patriarchate and Ottoman officials will be able to establish relationship directly and thereby interferences of French ambassadors will decrease or completely end. Even though Frenchs do not desire a patriarchate in protectorate of Jerusalem Latin Patriarchate character, they still want to abuse them politically. And The Papacy has not a set of benefits in terms of politics in east countries (*memalik-i sarkiyeye*) but in terms of religion. However it is known that Latins have quite a few complains about French Government which wants to link religion benefits of Latin clergies to

politic benefits. Accordingly priests related to Jerusalem Latin Patriarchate will be quite pleased to be freed of France patronage progressively.” (BOA, HR. SYS., 1768/38, 12 November 1889).

After Rustem Pasha clarified the cases above in his private letter he expressed his own opinion about request of Jerusalem Latin Patriarchate from Government. By means of his management experience in Lebanon and because he witnessed to working of christian institutions there definitely he stated that being taken into consideration of patriarch and listened, would be appropriate. He certify that by recieving aid from partriarch against Maronites’s conspirations during his managerial in Mount Lebanon (*Cebel-i Lubnan*). (BOA, HR. SYS., 1768/38, 12 November 1889).

The problems between Patriarch Piavi and France reflected to that days newspapers. In 1891 year March 4/ 2 Receb 1308 volume of Sabah newspaper a report of Le Figaro newspaper was mentioned. According to the mentioned information in Le Figaro newspaper Patriarch Piavi would rise in rank to cardinal. Because he opposed to French ambassadors openly during 30 years time zone in representative of Pope character, He was complained by French Government to Papacy. Piavi Later, appointed to Jerusalem Patriarchate, caused complaint of the placed ambassadors due to the the fact that he worked against France again there and so he had to leave Jerusalem. He gave way to a nominee, having Italy’s politics into the front. After give this report Le Figaro newspaper emphasized that the person who will be appointed as Jerusalem Patriarch instead of Piavi needs to be France citizen. (Sabah, 2 Receb 1308/11 February 1891) In this context discussions about Piavi toward France adverseness continued in the later years. In fact in this sense it was mentioned that French delegate in Vatican took an order to dismiss Piavi from Latin Patriarchate by French Government. (BOA, Y.PRK. AZJ., 37/116, 30 Receb 1316).

As it reflected to Ottoman Archive documents when examined closely to the period’s newspaper informations about the subject and opinions of Rustem Pasha about Piavi it is understood from France’s patronage style and politic efforst that Papacy officials were disturbed. Even an approach to another catholic country Italy was a matter. But no solution could find which is on behalf of Papacy and Ottomans and put France on the back burner. Thusly scripts (*firman*s) that was given to other non-Muslims in Ottomans couldn’t be entrusted to Jerusalem Latin Patriarchate. (BOA, HR. HMŞ.İŞO., 83/1, 26 Tişrinisani 1330/9 December 1914). As a matter of fact at the beginning of World War One until Ottomans put aside capitulations single-sided French patronage on catholics would continue. Official relations between Ottomans and Papacy will have hardly materailised on period of President Celal Bayar at 1960 year. (Türkan, 2015: 158).

When generally examined two important patriarch’s attitude Valerga and Piavi, things can be determined. While Valerga used France’s prestige in connection with outmaneuvering to other christian sects, concerning protecting –as much as he could- autonomy of Jerusalem Latin Patriarchate

which was connected to Papacy he tried to inhibit France interventions. However Piavi was in an even more harsh attitude and seeking beyond of distantiation against France's patronise search. In this sense it can be said that he was rather in sight to Ottomans policies. In return all of these, Ottoman Government gave importance to Valerga who performed the duty of Jerusalem Latin Patriarchate for quarter century. In fact, following expression is remarkable about a badge from first grade that given himself; "Despite of the fact that he is a foreigner priest he is faithfully acting and serving as if a Government citizen (*tebaa*)...(*her ne kadar aslen reħabin-i ecnebiyeden ise de adeta tebaa-i devlet gibi sadıkane hareket ve o yolda hizmet etmekte...*)" (BOA, İ. HR. 231/13581, 2 Muharrem 1285/25 April 1868).

Ottomans Approachment to Eucharistic Congress in Jerusalem

Informations were mentioned about that one of Papacy's working to get into diplomatic relation with Ottomans was organizing a congress in Jerusalem. According to this, Papacy could have enter in diplomatic relations directly with non-catholic Russia and Ottomans by way of the congress that they organized based on captivating east christians and administrate catholic institutions without France's patronage. (Mouradian, 2001: 179).

It acquired currency that being attended of more then four hundreds Catholic Greek and other Papacy related Christian spritual leaders to Eucharist congress which was decided to organize in Jerusalem under the presidency of French cardinal Langénieux as Papacy delegate. As it is understood from documents, Ottoman Government was remarkably in a apprehension and correspondingly hypervigilant about the congress. (BOA, BEO, 162/12088, 16 Şubat 1308/28 February 1893; BEO, 195/14610, 22 Şevval 1310/9 May 1893). So and so this concern about informations took part in some sources that this congress was perceived as mini christian council by Ottoman officials. (Kildani, 2010: 662). But when examined the process generally it is seen that the situation caused worry not only Ottomans but also Orthodoxes. In fact playing an active rol of Maronites, Catholic Greeks and Assrian Catholics made Orthodox Christians concerned. In conjunction with this, a letter was sent to The Ottoman Government by Jerusalem governor (*mutasarrif*) and stated that an information was recieved about Orthodox Greeks will have been invited to and Catholic sect, it was requested to be made necessary advicements to Armenian Patriarch Azaryan who was to go to The Rome for meeting Pope and come back directly to Istanbul without passing by Jerusalem due to this could cause some troubles in the area. (BOA, BEO, 195/14610; BEO, 195/14611; HR. SYS., 17687/47).

In briefly, after the negotiations with local managers and Sublime Port, benefits of Ottoman State took on agenda and but finally it was specified that congress could be permitted under some conditions. After needed conditions was obtained, some facilities were provided by The Government throught congress. In fact Cardinal Langénieux thanked for Ottoman Government facilities and interests. (BOA., BEO, 201/15024, 26 Şevval 1310/13

May 1893). Between 13-21 May 1893, about one thousand European Catholics for coming pilgrimage, Some religion authorities such as Latin Patriarch of Jerusalem Luigi Piavi, Greek Catholic Patriarch of Jerusalem II. Yusuf Sayour, representatives of Eastern Churches and a lot of bishops participated in Eucharistic Congress which held in Franciscan friars Saint Saviour Church and eight section. (Kildani, 2010: 662).

Considering some points that Papacy purposed about the congress perceived as a mini Christian council by Ottoman officials, it draws attentions that this was not a simple congress. At first, actually the eucharist congress was a result of Pope XIII. Leo's policy about East Christians. Indeed, Papacy was encouraging Orthodoxes to convert to Catholic sect when the congress opened. Secondly, protecting East Church liturgy was one of the most important policies of XIII. Leon in the way of converting to Catholic. In this sense, along with significant effect of the congress on catholic and orthodox intimacy, it is specified that it would be considered as a basic document which organized relations between East Churches and Latin missionaries. (Kildani, 2010: 662)

Problems in Armenian Patriarchate of Jerusalem and Seeking for Solution

Armenian society witnessed developments perceptibly in cultural meaning lived in Jerusalem at XIX. century. At the year of 1833 first printing house was established by Armenian Patriarchate of Jerusalem and new editions of old ancient books started to be published in this printing house which was mainly making religious publications. Another important development was opening a seminar (religious faculty) inside of Monastery of St. James (*Mar Yakub Manastırı*) which played a huge role on growing up Armenian ecclesiastics (Hacıyan, 2005: 33).

When Jerusalem Armenian society was witnessing many developments culturally and religiously on the other hand dragged on whirlpool of in-community controversies. In this sense Ottoman Government on one hand tried to show resistance to foreign countries' activities on non-muslims on the other hand had to deal with these communities' domestic affairs. Besides, Ottoman Government had to improve different parameters in order to find a solution. One of those incidents was problem of choosing patriarch instead of Armenian Patriarch of Jerusalem Hovhannes (1850-1860) who died in 1860. After death of Armenian Patriarch two council which was under presidency of Armenian Patriarch made a decision to elect one of bishops that was in Dersaadet (*Istanbul*) and other states. Majority vote showed up concerning the appointment of one of those archbishops; Kigork the former Armenian Patriarch of Istanbul, Bogos the İzmir negotiator, Aristakis Edirne negotiator. A discord occurred between Armenians while the result that arised would have been fulfilled by Istanbul Armenian Patriarchate. While one of those groups wanted to select one of current archbishops other group wanted one of priests of Monastery of St. James (*Mar Yakub Manastırı*) affirmingly as saying "When Jerusalem Armenian

Patriarch was dissolved only monastery priest who is there at that time must be selected". Also it was stated that even if a chosen priest who is from monastery does not have a bishop degree it is possible to take a bishop degree by visiting Echmiadzin Church from Catholicos and become a patriarch. While the discussion took place on that point the situation was treated with by Ottoman officials in Special Commission (*Encumen-i Mahsus*) Consultancy. Positive and negative sides of the situation was discussed in the Commission and accordingly urged upon point that being formed of two sides of the Armenians who was in case of dispute about the substantial patriarch election by reputable and spiritual persons was making the Governments jobs even harder. Because it was possible to occur scandals from one side if the other side's view driven forward. Besides by the reason of the fact that anathema was a religious matter, there could be some problems about it aswell. (BOA, İ. HR., 189/10524, 26 Rebiülahir 1278/31 October 1861).

The Government against all those difficulties on one hand chose to be decisive on getting a result due to the discussions wasn't ending on the other hand sought to find a middle way. Because still one side of Armenians was asking dismissal of Istanbul Armenian Patriarch Serkis Efendi (1860-1861) and the other side wanted him to stay. Hence at this point notables of Armenians, called to the Government and recommended necessarily and they were requested to organise a commission with four priest who were trusted by all sides, people names were written in memorandum and an officer who would be appointed by Sublime Porte. (BOA, İ. HR., 189/10524).

Later on the controversies that occurred in Jerusalem and being not selected of patriarch caused resignation of Istanbul Armenian Patriarch Serkis Efendi. Serkis Efendi required his resignation by saying that despite all of his efforts to put an end to controversies between Armenians about selecting a new patriarch instead of passed away Jerusalem Armenian Patriarch he couldn't get a result and accordingly his illness got worst in a letter to The Government. (BOA, İ. HR., 189/10531, 21 Rebiülahir 1278/26 October 1861). Referring to Serkis Efendi's letter of resignation The Grand Vizier (*Sadrâzam*) mentioned that the disagreement among Armenian society resulted from incompetent management of Serkis at the least in his memorandum (*arz tezkire*) that he written to Sultan. He stated that his resignation would be proper due to the fact that it was understood from headmen's expressions of Armenians who has self-conscious that the situation came to an unagreeable point and he required Esaya (Esteban) Efendi who was negotiator of İzmir to be appointed as patriarch caimacam (*kaymakam*) (BOA, İ. HR., 189/10531, 29 Rebiülahir 1278/3 November 1861). Eventually result of The Government's pressures after 4-years-timeline İzmir negotiator Esaye (1864-1885) who had been maintaining duty of caimacam (*kaymakam*) chosen as patriarch and the problem was solved. (BOA, İ. HR., 212/12254, 25 Şevval 1281/23 March 1865).

Another resignation incident occurred when it comes to the year of 1888, but it was not arisen from duality of communities. The reason of

resignation was that Artin Efendi faced with matter of managing both Istanbul and Jerusalem Patriarchate at the same time. Progression of incident was like following: Jerusalem Armenian Patriarch Esaye died in 1885 and Artin Efendi who was one of the Monastery of St. James (*Mar Yakub Manastırı*) bishops was selected after of him. However Artin Efendi was holding Armenian Patriarchate of Istanbul duty as well. After a while Artin Efendi required his resignation Armenian Patriarch of Istanbul from The Government because of the duty of Jerusalem Patriarchate. However Ottoman Government demanded him to maintain his current duty for a time and postpone his resignation. Resuming the Armenian Patriarchate of Istanbul duty by not going Jerusalem Artin Efendi sent another application to The Government. Besides, letters were arriving to The Government from priests in Monastery of St. James (*Mar Yakub Manastırı*) in Jerusalem which support the require of Artin Efendi. Eventually, while the resignation of Artin Efendi from Armenian Patriarchate of Istanbul was being approved with the decree (*irade*) of Sultan Abdulhamid II. on 29 June 1888 also his appointment to the Armenian Patriarchate of Jerusalem was done. (BOA, İ. MMS., 99/4171).

Discussions occurred in year of 1903 as well in Armenian Patriarchate of Jerusalem. It occurred between three groups which was Armenian Patriarch of Jerusalem Artin Efendi, Sis Catholicos Sahakyan (Catholicos of Cilicia) and İzmirliyan supporters. At this point Ottoman Government put up resistance to groups that wanted resignation of Patriarch, and moreover did not let them to capture Armenian Patriarchate of Jerusalem by not allowing resignation of the Patriarchate who said he resigned because of pressures. (BOA, İ. HUS., 103/1320, 8 Zilhicce 1320/8 March 1903; Y. A. HUS., 444/47, 20 Zilhicce 1320/20 March 1903).

Greek-Bulgarian Issue and Reflections of Istanbul Synod

Ottoman Jerusalem in XIX. century witnessed to an awakening of churches and patriarchs. As we mentioned before Latin Patriarchate of Jerusalem which was not exist in Jerusalem for about 500 years opened in 1847 with supports of France. Likewise beginning from year of 1645 positions of Greek Orthodox Patriarchs of Jerusalem who was staying in Istanbul moved to Jerusalem with encouragement of Russia at 1845. (Satış, 2015:686-687) In this arena which appearingly religious phenomenons stood out but in deeper politic rivalities were clashing it can be said that Jerusalem Patriarch got his share. The mentioned patriarchate achieve greatest support in this sense from Russia. It can be seen closely in warm relationships between Patriarch and Russian officials. (BOA, İ. DH., 839/67471, 19 Zilkade 1298/13 October 1881; Sabah, 1 Şevval 1318/22 January 1901; HR. TO., 530/31; HR. TO., 533/37). Sharpest example for it appeared in separation process of Bulgarian Church from Greek Orthodox Church of Istanbul. In the year of 1861 a group of Bulgarian submitted a petition to Ottoman Government to draw apart from Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul but it was disapprove by Ottoman Administration and eventually structural integrity of Greek Patriarchate was preserved. (BOA, İ. MTZ.04. 3/69, 10 Ramazan 1277/22 March 1861) Requirements of Bulgarians

maintained after all and they indicated that they protested as Bulgarians incidents which was occurred in Cretan (*Girit*) by saying that Greeks who were their sect-fellows annexed and abrogated claims of Bulgarians in their application at 1867 to The Sultan. (BOA, HR. TO., 448/78, 9 February 1867). Even if Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul Antimus Efendi who saw the seriousness of Bulgarians separation while he was just chaired tried to practice a different tactic by preparing a pleading (*layiha*), this situation did not get return from Bulgarians. (Takvim-i Vekayi, 13 Şaban 1886/18 November 1869) Eventually at 1870 by the decree (*irade*) of Sultan Bulgarians was given a separate exarchy. (BOA, İ. MTZ.04., 4/105, 28 Zilhicce 1286/31 March 1870).

Expressions about that Russians was also effective in the separation process of Bulgarians were underlined subjects of the period's newspapers. For example in Basiret newspaper with signature of Hayrettin in article titled as "Passion of Bulgarians for constituting a semi-detached spiritual administration" those expressions were stated as following: "...For example Bulgarians may require something illegal like Greeks of Cretan (*Girit*). No need for answering if they persist, on the contrary they need to be punished exemplarily. If one say Bulgarians are inoffensive nation, they are not stargazer then no need to say anything. But Moscow, Hocabeg, Petersburg and wise and panslavism supporter Bulgarians who educated in Universities in Kiev such as Comakof Savarof ve Geksof? suggest corruptive spritual separating (sectarian separating) ideas. There will be no issue if Bulgarians don't pay attention to them." Again in newspapers reports it was stated that Russia tried to handle both sides, supported Greek patriarchate and Bulgarians on the other hand because of its role of defender of Orthodoxy. But it was also mentioned that they contributed Panslavism of Bulgarians stealthily. (Basiret, 4 Şaban 1288/19 October 1871). It is understood that the situation was being followed in Greek media by the reason that it interests all orthodoxes in private. For example, in a newspaper published in Greece it was mentioned for a discussion occurred in a Orthodox church that it put efforts of Russia in an awkward position. Because if Russia accept Bulgarian exarchs they would have been excommunicated according to Orthodox rite. Hence they would lose his effectiveness and reputaion on Greeks in Ottoman Government. If they do not want to accept exarchs they would cause an observation that they let down Bulgarians by entrapping them. Ceride-i Havadis, 14 Rebiülahir 1289/21 June 1872).

While founding a separate exarchy of Bulgarians was suitable for Russia's politic and religious Outlook their works for interrupting relationship between Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul and Bulgarians at 1872 didn't fit to Russia's Orthodox patronage politic. Another remarkable point here is that the decision about Bulgarians wanted to be issued with Jerusalem, Antioch, Alexandria Patriarchs; archbishop of Cyprus and metropolitans around Istanbul by synod decision. (Ceride-i Havadis, 4 Rebiülevvel 1289/12 May 1872; Basiret, 17 Rebiülahir 1289/24 June 1872; Stamato-poulos, 2006: 262).

When synod preparations were proceeding information was transferred to Christian clergy in Greece from the Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul (*Fener*). Istanbul (*Fener*) Patriarch's writing on behalf of protecting the Orthodoxy to the Greek synod about decisions that had been issued on Bulgarians was confirmed by this council and supported. (Ceride-i Havadis, 11 Cemaziyel Evvel 1289/17 July 1872). In the meantime while Orthodox patriarchs who would come from rural areas were expected to Istanbul on one hand, Bulgarians on the other hand were negotiating with the Grand Vizier (*Sadrâzam*) concerning the exarch charter that would be written. After those negotiations the Grand Vizier (*Sadrâzam*) made a meeting with the Greek Patriarch about the same matter in his mansion at Beylerbeyi. (Ceride-i Havadis, 11 Cemaziyelahir 1289/16 August 1872).

There was also indication of wiggling on other Orthodox Patriarchates about the Bulgarian issue. In fact the Khedive of Egypt sent a notice to the Patriarch of Alexandria Sofronyos Efendi who resided in Istanbul in order not to be a discrepancy between Greeks in Alexandria because of the Bulgarian matter by sending a telegram. (Basiret, 22 Cemaziyelahir 1289/27 August 1872). Eventually following a decision was made about Bulgarians with synod member's agreement votes under the chairmanship of the Greek Patriarch at September 1872 at the Patriarchate Church in *Fener* that: "Bulgarians whose denials are understood by evidences from the Bible and other holy books have constituted another church under nationality cause. Accordingly Bulgarian exarchates were dismissed from the Greek sect with their attendants from metropolitan, bishop, priest and amenable to them and they were decided schismatics certainly." (Basiret, 23 Receb 1289/26 September 1872).

While it was stated that the Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem was against the decision of the synod in a report of the *Basiret* newspaper the statement took part in *Ceride-i Havadis* which only the Greek Patriarch of Jerusalem protested the decision about Bulgarians (Ceride-i Havadis, 21 Receb 1289/24 September 1872; Basiret, 23 Receb 1289/26 September 1872). The Synod meeting about Bulgarians was not organized in one session but in different days. In the second session meeting pleading (*layiha*) worksheet that was come up about Bulgarians was read and urged upon two topics. In the first topic, the situation of Bulgarians from the beginning was approached and in the second one it was finalized that nation and gender discrimination can't be done in the Orthodox church and such allegations would be judged as exotist. And the ones who insist on being exotist would be regarded as rejected and dismissed from the Orthodox community. (Ceride-i Havadis, 23 Receb 1289/26 September 1872).

Considering that the times newspaper reports columns it is seen that the Greek-Bulgarian issue was among frequently argued subjects. Those are only some of the news that meeting the exarch with the Grand Vizier (*Sadrâzam*) and the sheikhdom (*meşihat*) about such matters as Bulgarian priests attending to rites with cloths different than Greeks, on the other hand religious book written about Bulgarians who were declared schismatic and a refutation being committed to paper by about fifty-a thousand person from

Petersburg against the synod decision (Ceride-i Havadis, 28 Receb 1289). Besides Greek newspapers were seen publishing impressively about Bulgarians being declared as schismatic (Stamatopoulos, 2012: 114). Also in Bulgarian newspapers columns defendings took place against the decision of the synod. Those were some of the objected topics that council gathered in Patriarchate was composed of only Greek spritual leaders, not the all members of Orthodox church were exist and they hadn't got the authority to excommunicate Bulgarians. Besides, according to Bulgarian the newspapers Greek Patriarchate had never ruled Bulgarian Church. Hence the excommunication judgement of Greek Patriarchate was invalid. (Ceride-i Havadis, 30 Receb 1289).

Afterwhile the synod decisions in Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul were sent to Montenegro (*Karadag*), Petersburg, Athens (*Atina*) other foreigner Greek churchs and required notifications were done (Ceride-i Havadis, 6 Şaban 1289/9 September 1872). Meanwhile Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem synod committee brought criticisms to the attitude that Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem had put on with a telegram. In content of the telegram also they wanted necessary instruction to be given about Jerusalem Patriarch by Patriarchate in Istanbul in order to perform necessary treatment. (Ceride-i Havadis, 20 Şaban 1289/23 September 1872; Basiret, 8 Ramazan 1289/9 November 1872). Just as many other newspapers Basiret newspaper was among those who follows reports of Greek newspaper in Istanbul media closely about discharge of the patriarch. Considering Basiret's quotation from Greek newspapers, another reason of being required the patriarch's discharge was that he had sent a help tematic letter to Russia. Because required things in content of this letter was contrarian to Ottomans' law all the Greek inhabitants, bishops and monks of Jerusalem presented an application to Sublime Porte. (Basiret, 21 Receb 1289/24 September 1872).

Even though claims of Greek newspapers about Russia was real-like it seems the claims toward discharging of patriarch was required by all Greek religion men and inhabitants was result of a single sided view. In fact the attemp of Jerusalem Greek Patriarchate's spiritual committee as changing their patriarch caused duality in the community. So and so writings was sent to Jerusalem governor (mutasarrif) as regards that Jerusalem, Jaffa and Remle's Greek inhabitants were pleased about their patriarch as well. Beside, another writing was arranged by means of deputies of Haifa, Gaza, Nablus boroughs and Beytullahm town inhabitants. (BOA, HR. SYS., 411/60, 29 Ramazan 1289/30 November 1872).

Seeking Solution of Ottomans for Jerusalem Greek Community Problem

In his application form that he gave to The Grand Viziership (*Sadaret*) about Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem Cyrill II. Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul Antimus indicated that a duality occured because of patriarch's attitude about Bulgarian issue, if he insists he might not be

approved for patriarchate and they required another patriarch selection from Sublime Porte (BOA., İ. MTZ.04., 5/120, 8 Şevval 1289/9 December 1872). And in writing he sent to Foreign Affairs Custody it was stated that Patriarch Cyrill II. was excluded from patriarchate by metropolitan in Jerusalem and other priests because of his bad management and opposition to synod's decision. Also they wanted Procopios Efendi who was Gaza metropolitan to be appointed instead of Cyrill to take care of patriarchate duty (BOA., İ. MTZ.04., 5/120, 10 Şevval 1289).

When the incident took place, Ottoman Government gave necessary instructions to local administrators to reconcile both groups. However, although some efforts was made in order to provide in pour oil on troubled waters it was not succesful. Morevoer, it was understood; Because of the fact that maintaining patriarch some supporters being both favourable and unfavourable got angry, leaving his duty make more suitable in terms of Government. Thereby recurrently meetings was done in *Encumen-i Mahsus* in order to be got over the issue most lightly. Considering subjects negotiated in *Encumen* it is seen that following matters stand out. Firstly by the reason of the fact that complaining came from Jerusalem resulted from bad conditions of the patriarch predicated on sect controversy paragraph and management understanding and because the persons who complained about that issue were from spritual committee that had right to expulse retain the patriarch would not be proper. Secondly, he should be expelled at once and he must be put on a salary by the Government n order to ensure his subsistences. Thirdly, it would be proper to be assigned Gaza metropolitan as caimacam (*kaymakam*) for patriarchate works untill a new patriarch was selected. Forthly the patriarch must be brought to Istanbul immediately because leaving of the patriarch might cause a provokation for people there. For this it would be proper for him to be brought by government boat (*Talia Vapur-u Humayun*) instead of boats which were belongs to foreigner companies because they would arrive late. (BOA., İ. MTZ.04., 5/120, 15 Şevval 1289).

As it's seen in the decisions above that the Government had made on the one hand showed respect to religion subjects of the community on the other hand some precautions were taken in order to pour oil on troubled waters. As so the security in *Talia* boat ensured preeminently by getting on board about one hundred soldiers. In the related writings that was transferred to Jerusalem governor (*mutasarrif*) it was required to show necessary respect to the patriarch, display maximum sensitivity to his needs such as food, rest et cetera, take maximum care to protect the patriarch if someone threaten the public security when the boat arrived to Yafa. (BOA., İ. MTZ.04., 5/120, 16 Şevval 1289).

Change of Greek Patriarch could not be approved in a short time. Reactional activities persons had done who was against to expulsing of the patriarch in Jerusalem streets were blocked by local administrators. (Basi-ret, 26 Şevval 1289/27 December 1872). Ottoman Government gave patriarchate patent to Procopios Efendi who was selected by Jerusalem Greeks

and honoured him with a first grade sign (*Medjidie Nishan*). (BOA, İ. HR., 258/15399, 13 Zilkade 1289; Ceride-i Havadis, 23 Zilkade 1289/22 January 1873).

Nevertheless a number of Greek Orthodox inhabitants in Jerusalem sent a letter about that they did not recognize the selection had been made by expressing there was not anybody from them at the election of the patriarch. (Ceride-i Havadis, 23 Zilkade 1289/22 January 1873). In fact it is understood that such kind of reactions had been maintained later on. For instance in the year of 1874 a priest who officiated in villages near by Jerusalem cited the name of old patriarch during praying in addition not to recognize new patriarch. Thereupon present Greek Patriarch of Jerusalem dismissed that priest and also he was imprisoned by local government. While incidents was happening as mentioned Russian consul in Jerusalem intervened and required the priest and who was with him to be excused from the patriarch. However the patriarch, responded negatively by saying that he performed the church law and Government can not involve in the issue. By reason of the fact that the consul couldn't achieve a positive result from applications to local governments he transmitted the issue on the one hand to embassy, on the other hand sent a letter included complainings of supporters of the man in prison to Sublime Porte. (Şark, 5 Safer 1291/24 March 1874).

As a result of precautions that Ottoman Government took the former Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem Cyril II. came to Istanbul in 1873 and was placed to his home in Buyukada which was reserved by The Government for him. (Ceride-i Havadis, 11 Zilkade 1289/10 January 1873).

On account of dualities took place in Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem, the patriarchate discussions continued in advancing years. (Sabah gazetesi, 8 Receb 1308/17 February 1891). So and so after the emerging developments the patriarch resigned and his resignation was accepted by the Government. (BOA, İ. DH., 1189/93053, 21 Zilhicce 1307/8 August 1890; Y. PRK. UM., 18/12, 6 Muharrem 1308/22 August 1980). In consequence of maintaining severe discussions in 1891 Greek Orthodox Patriarch of Istanbul had to take initiative. In fact according to a report of *Journal de Constantinople* newspaper, Greek Orthodox Patriarch of Istanbul gave advises about that maintaining disunity between Greek Orthodox clergy of Jerusalem has to be concluded immediately and a new patriarch needs to be appointed. It was said that a letter was written to Jerusalem Patriarchate caimacam (*kaymakam*) about that in contrary case a direct appointment would be done by Greek Orthodox Patriarchate of Istanbul. (Sabah gazetesi, 15 Receb 1308/24 February 1891) Meanwhile agent of Greek Orthodox Patriarch of Jerusalem in Istanbul negotiated with The Grand Vizier (*Sadrizam*) (Sabah, 17 Rebiülevvel 1308/31 October 1890) but some rumours was spread about him. (Sabah gazetesi 8 Receb 1308/17 February 1891) In return all of these after a couple months from *Journal de Constantinople* newspaper mentioned report Greek Orthodox Patriarch of

Antioch Cerasimos Efendi was appointed with the effort of Nikoforos Efendi who was appointed to Greek Orthodox Patriarchate of Jerusalem. (BOA, MV., 62/87, 13 Receb 1308/22 February 1891).

Eventually, although splitting up process of Bulgarian Church to another exarchy effected Greek Orthodox Patriarches of Istanbul fundamentally it caused some reflections between Orthodoxes either. Being not accept the council decisions of Cyrill II. caused being formed of some objector groups along with ignited wick of arguments which would maintain for long time.

Not only that the discussions inside the community it is a significant manner that Ottoman officials attended activities of Greek community in Jerusalem time to time. One of those attendances can be dwelled upon. One of them was a visit of Jerusalem governor (mutasarrif) Tevfik Bey to Greek Monastery. When Tevfik Bey went to *Musallibe* Monastery of Greeks at 1900 year in order to attend nuncupative exams of clergy school he was greeted at the door by bishops, archimandrites, patriarchate officials, teachers and students of the school and the bell was tolled for him. After that, a dinner was given and rhapsodised for Sultan Abdulahmid II. by the students in Greek. Also rhapsodised in Turkish fort he current Sultan. Later on standed up and praised the Sultan by making a speech and thereupon those his words everyone presented there cheered as "Long live the Sultan! (*Padişahım çok yaşa!*)" (Sabah, 15 Rebiülahir 1318/12 August 1900).

Conclusion

From the first half of XIX. centuries, a lot of western christians started to come to Jerusalem especially missionaries. Another aspect of those visits which some phenomenons came into prominence as the word *witness of Bible* was that being a part of politic efforts of big countries. In later of the century in results of those visits and housings social and religious institutions showed up in Jerusalem such as gorgeous churchs, hospitals, schools and orphanages. In such atmosphere which religious and politic purposes collated several christian communities gained different experiences. One of the most conspicuous matter was that Ottoman citizens (*tebaa*) who took help from countries in same sect which has Orthodox, Carholic and Protestant tendance stand aloof from those stranger missions when christians faced the risk of lose their autarchy. Facing disunity and political polarization of christian communities Ottomans developed different parameters about solution. Juridical side of the issue, being which one of the controverised groups were accredited in society, whether there was a big country behind or not or wherein the conjuncture was and so on a lot of feature that can be counted were in those parameters. However, dispite all precision of The Government about two basic principal leap out. First of them is in case of discussions were a spiritual matter about institutiveness or liturgy of church the government assumed it as a religion problem, remained in the background and not involved. However, possibility of dicussions and fights get to a point that threaten public order lead to get them involved. In this

intervention view of big countries was effective as much as power of the active group in community and prestige. Another significant point here is that the government show utmost sensibility to protect its own amor propre when expulse the patriarch who couldn't solve the problem inside the community and were required to be dismissed.

In fact after the expulsion of the Jerusalem Patriarch Cyrill II. being showed courtesy about being brought of him to Istanbul by ship and then placing him to Buyukada with a salary payroll is a good example in this matter. Another matter about Jerusalem is being considered the tradition comes from Khalifa Omar essentially in solving the problems occured in most of the churchs in Jerusalem such as Church of the Holy Sepulchre and Beytullahm. However, being weakened of bindingness of agreements in a period that power of the government because of innovations that reorganization (*Tanzimat*) brought caused some flexibilities. In fact such flexibilities occured in some matters as church construction permissions in Jerusalem. But in term of solving problems it is remarkable in the way of justiceship and peace culture that the key of Church of the Holy Sepulchre stayed on two Muslim families same as before. Finally another matter to be said is that western countries' concessions they obtained in Jerusalem attracted notice of local christians and made them concern. But as much as observed there was very limited things to be done about it. Considering reports of Ottoman local administrations aside from inhibiting the foreign institutions even an alternative could not be developed against them. This caused in a sense in a period that Ottoman command was weaken christian citizen (*tebaa*) weaken either in direct proportion; rised up of foreigners in inverse proportion numericaly and institutionaly. Eventually Falih Rifkı Atay narrated the process which also witnessed challenging of western countries time to time when they could not get their claims by following words. Jerusalem word reminds Christianity. However neighter in Jerusalem nor in Palestine there is an issue called Christianity. Christianity of Jerusalem is a political matter of Orthodox Petersburg Protestant Berlin, Irreligious Paris, Catholic Roma ve Anglican London.

References

BOA(Prime Ministry Ottoman Archive Documents)

Babıâli Evrak Odası (BEO.) 162/12088; 195/14610; 195/14611.

Cevdet Adliye (C. ADL), 90/5388.

Cevdet Hariciye (C. HR.) 6/282; 56/2789; 123/6109.

Dâhiliye Mektubi Kalemi (DH. MKT.) 1/27; 479/24.

Eyalet-i Mümtaze İradeleri Belgeleri (İ. MTZ.04.) 3/69; 4/105; 5/120.

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişare Odası (HR. HMŞ. İŞO.) 83/1.

Hariciye Nezareti Hukuk Müşavirliği İstişâre Odası (HR. HMŞ. İŞO) 83/1.

Hariciye Nezareti Siyasî (HR. SYS.) 6/15; 411/60; 1768/23; 1768/25; 1768/38; 1768/47.

Hariciye Tercüme Odası (HR. TO.) 448/78; 530/31; 533/37.

İrade Dâhiliye (İ. DH.) 839/67471; 1189/93053.

İrade Hariciye (İ. HR.) 189/10524; 212/12254; 231/13581; 258/15399.

İrade Hususi (İ. HUS.) 103/1320.

İrade Mesail-i Mühimme (İ. MSM) 32/900.

Meclis-i Mahsus İradeleri (İ. MMS.) 2/48; 99/4171; 108/4613.

Meclis-i Vâlâ (MV.) 62/87.

Sadaret Mektubî Kalemî Umum Vilayet Yazışmaları (A. MKT. UM.) 464/81.

Şuray-ı Devlet (ŞD.) 2630/10; 2718/8.

Yıldız Esas Evrakı (Y. EE.) 104/118.

Yıldız Mabeyn Baş Kitabeti (Y. PRK. BŞK.) 41/38.

Yıldız Perakende Umumi (Y. PRK. UM.) 18/12.

Yıldız Sadaret Hususi Maruzat Evrakı (Y. A. HUS.) 325/65; 444/47.

Yıldız Tahrirat-ı Ecnebiye ve Mabeyn Mütercimliği (Y. PRK. TKM.) 18/23.

Periodicals

Basiret newspaper, 18 Muharrem 1288; 4 Şaban 1288; 17 Rebiülahir 1289; 22 Cemaziyelahir 1289; 23 Receb 1289; 8 Ramazan 1289; 21 Receb 1289; 26 Şevval 1289.

Ceride-i Havadis newspaper, 4 Rebiülevvel 1289; 14 Rebiülahir 1289; 11 Cemaziyel Evvel 1289; 11 Cemaziyelahir 1289; 21 Receb 1289; 23 Receb 1289; 28 Receb 1289; 30 Receb 1289; 6 Şaban 1289; 20 Şaban 1289; 11 Zilkade 1289; 23 Zilkade 1289.

Hürriyet newspaper, 22 Nisan 2008.

İkdam newspaper, 2 Rebiülahir 1316

Sabah newspaper, 17 Rebiülevvel 1308; 24 Rebiülevvel 1308; 8 Receb 1308; 16 Cemaziyelahir 1316; 2 Muharrem 1317; 15 Rebiülahir 1318; 1 Şevval 1318.

Sebilürreşad journal, 3 Zilkade 1339.

Şark newspaper, 5 Safer 1291.

Takvim-i Vekayi newspaper, 13 Şaban 1886.

Tercüman-ı Hakikat newspaper, 19 Şaban 1306; 1 Mart 1307; 23 Ramazan 1306.

Books and Articles

Avcı, Y., (2004). Değişim Sürecinde Bir Osmanlı Kenti: Kudüs (1890-1914). Ankara: Phoneix.

Frazer, C. A. (1983). *Catholic and Sultans: The Church and the Ottoman*

Empire 1453-1923, Newyork: Cambridge University Press.

Hacıkyan, J. H. Basmacıyan, G., Franchuk, E.S., Ouzounian N., (2005). *The Heritage of Armenian Literature From The Eighteenth Century To Modern Times*, Volume III, Detroit: Wayne State University Press.

Kılıç, S., Satış, İ. (2011). "Osmanlı Arşiv Vesikalarına Göre Hristiyan Cemaatlerin Kamame Kilisesi İle İlgili Tartışmaları", *History Studies*, Volume 3/3, Samsun.

Kildani, H., (2010). *Modern Christianity in the Holy Land, USA*: Author-House.

Klatzer, D., (1988), "American Catholic Traveler to the Holy Land 1861-1929), *The Catholic Historical Review*, Vol. 74, No: 1.

Maggiolini, P. (2013). "Images, Views and Landscapes of the Holy Land. Catholic and Protestant Travels to Ottoman Palestine during the 19th Century", in *Travels to the "Holy Land": Perceptions, Representations and Narratives*.

Maggiolini, P., (2011). "The Modern Image Of The Holy Land: Through The Manuscripts of Some Christian Missionaries" *Journal Of Islamic Jerusalem Studies*, Summer: 11.

Maggiolini, P., (2012). *The Influence Of Latin-Melkite Relations In The Land Of Transjordan, From the Rebirth of the Latin Patriarchate to the Foundation of the Archdiocese of Petra and Philadelphia (1866-1932)*, The Living Stones of the Holy Land Trust.

Mouradian, C. (2001). "Batılı Güçler Nezdinde Önemli Bir Koz: Hristiyanlar", Kudüs, ed. Catherine Nicault. İstanbul: İletişim Yayınları.

Satış, İ., (2013). *Tanzimat Döneminde Kudüs ve Çevresinde Avrupalı Devletlerin Nüfuz Mücadelesinden Bir Kesit: Hristiyan Cemaatlerin İmar Faaliyetleri*, *OTAM*, 34/Güz.

Satış, İ., Ceyhan, M., (2015). "Kudüs Rum Patrikhanesi", *Bellekten*, Vol. LXXIX, No. 285, Ankara.

Sayegh, M., (1963). *The Eastern Churches and Catholic Unity*. New York: Herder and Herder.

Stamatopoulos, D., (2012). "The Bulgarian Schism Revisited", *Modern Greek Studies*, Minnesota.

Stamatopoulos, D., (2016). "From Millets to Minorities in the 19th-Century Ottoman Empire: an Ambiguous Modernization", *Citizenship in Historical Perspectives*, Florence: Pisa University Press.

Türkan, A. (2012). *Osmanlı Papalık İlişkileri*, İstanbul: Kitabevi.

Türkan, A., (2013). "Anahtarını İki Müslüman Ailenin Koruduğu Kilise: Kıyamet Kilisesi" *İnanç, Kültür Ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi Milet Ve Nihal*, Vol. 10 No. 2, İstanbul.

Türkan, A., (2013). *Başlangıcından Günümüze Kudüs Latin Patrikliği*, Milet ve Nihal, 10/2. İstanbul.

Türkan, A., (2014). "Osmanlı Osmanlı ile Papalık Arasındaki İlk Dostane İlişkiler ve Bunun Doğu Kiliseleri Açısından Önemi", History Studies, 6/6, Samsun

Türkan, A., (2015). "Turkey Vatican Relations From The Ottomans To The Republic" International Journal Humanities and Social Science, May, Vol 5/5. USA

Electronic References

http://news.bbc.co.uk/2/hi/middle_east/7357496.stm, access time: November 25, 2015.

<http://www.internethaber.com/din-adamlari-birbirine-girdi-137819h.htm>, access time: November 25, 2015.

http://www.nbcnews.com/id/24226085/ns/world_news-mideast_n_africa/t/priests-scuffle-jesus-tomb-palm-sunday/#.WCTKEclG7SA, access time: September 19, 2015.

<http://www.nydailynews.com/news/world/christians-clash-jesus-tomb-orthodox-palm-sunday-article-1.282267>, access time: September 18, 2015.

<http://www.seattletimes.com/nation-world/priests-fight-at-holy-shrine/>, access time: September 19, 2015.

***HZ. PEYGAMBER'İN SAVAŞ HUKUKUNA DAİR TAVSİYELERİ
SONRAKİ DÖNEMLERDE YERİNE GETİRİLDİ Mİ?***

YRD. DOÇ. DR. ALI DADAN

Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

alidadan@gmail.com

Müslümanlar kendileri dışında yer alan bütün halklarla savaş hukuku üzerine mi olmalıdırlar? Müslümanlar kendileri dışında yer alan halklarla İslam'a inanmadıkları gerekçesiyle iyi ilişkiler kuramaz mı?

Bunun böyle olmadığını Hz. Peygamberin hadislerinde açıkça görmekteyiz. Bu konuya dair bir örnek verecek olursak:

-عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه قال دعوا الحبشة ما ودعوكم واتركوا الترك ماتركوكم

Hz. Peygamber'in "Habeşliler size ilişmedikçe siz de onlara ilişme-

yin! Türkler size saldırmadıkça siz de onları kendi hallerine bırakın!”¹ dediği rivayet edilmiştir

Hadiste Türklerin ve Habeşlilerin zikredilmesi doğal olarak “bu milletlerin diğer milletlerden farkı ne?” sorusunu akla getirmektedir. Bu noktada yaptığımız incelemeler sırasında Ahmet Yaman’ın yaptığı izahatlar konuyu biraz daha anlamamıza sebebiyet vermiştir. Bu hadis iradî olarak aksi beyan edilmedikçe sürekli bir tarafsızlık halinin varlığını ifade eder gibi görünmektedir. İşte burada, müslümanlara sıkıntılı anlarında sığınma hakkını veren ve aradaki iyi diplomatik ilişkilere vefaen Habeşistan’ın en azından müslümanlar tarafından daimî tarafsız bir ülke olarak kabul edildiğini görüyoruz.² Nitekim İbn Rüşd’ün beyanına göre İmam Mâlik, Habeşliler ve Türklerle onlardan kaynaklanacak herhangi bir sınır ihlali ve düşmanlık olmadıkça savaş açılmayacağını söylemiştir.³ Bu nedenle başta sorduğumuz sorunun cevabı olarak ilk akla gelen müslümanlar için ilk dönemden itibaren açık bir tehdit içermeyen hatta gerektiği takdirde sınımlanabilecek bir yer olarak görülen bu iki millete karşı tarafsızlık hali olmalıdır.

Hadis şârihleri genel cihad hükmünden bu iki milletin bu hadisle ayrı tutulmasını ilk olarak kendileriyle savaş halinden uzak durulması gerektiği şeklinde yorumlamışlardır. Bu yorumlarını hem çetin savaşçılar oldukları hem de özellikle Türkler için ülkelerinin soğuk ve bir takım doğal engeller sebebiyle bir savaş halinde müslümanların çokca kayıp vereceği bu nedenle bu milletlerin doğrudan saldırmamaları durumunda onlara dokunulmaması gerektiği şeklinde açıklamalar getirmişlerdir.⁴ Nitekim hadis şârihlerinin bu noktada haklı oldukları Türklerin yaşadıkları şehirleri fethe girişen Arap ordularının Şâs ve Semerkant arasındaki dağlarda Türklerle yapılan mücadelede çok kayıp verilmesinden⁵ anlaşılmaktadır. Hatta bu dönemde Araplar parlak askerî başarılarına rağmen alışmış oldukları şartların dışına çıkmaları sebebiyle bu bölgelerde çok zorlanmışlardır. Bu nedenle bozkırlarda sürdürülen savaşlarda onlar için herhangi bir zorluk olmadığı halde dağlık bölgelerde savaşa çok zor alışabilmişlerdir. O zaman diğer ordular için geçilmesi büyük bir çaba gerektirmeyen geçitlerde bile çok başarısız olmuşlardır.⁶

Yukarıdaki hadiste Türklerden uzak durulması noktasındaki anlayış, Emevîler döneminde yıkılmış, uzun bir mücadele döneminden sonra Türklerin yaşadığı topraklar Emevîler’in eline geçmiştir. Durum böyle olunca bu hadiste coğrafi çetinlikten ve insanların savaşa yatkın tabiatlı

¹ Ebû Davud, *Melâhim*, 8, 11; Neseî, *Cihâd*, 42; Taberânî, Süleyman b. Eyüb b. Ahmed, *Mu’cemu’l-Kebîr*, Musul 1983, XIX/375; *Mu’cemu’l-Evsat*; thk. Tarık b. Avzullah- Abdulmuhsin b. İbrahim el-Huseynî; Kahire, 1995, VI/7; Beyhakî, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, III/28, IX/179; Şeybânî, Ahmed b. Amr, *el-Âhâd ve’l-Mesânî*; thk. Bâsim Faysal Ahmed Cevâbira, Riyad 1991, V/225.

² Ahmet Yaman, *İslâm Hukukunda Uluslararası İlişkiler*, Ankara, 1998, s. 322-323.

³ İbn Rüşd, *Bidâyetü’l-Müctehid*, İstanbul, 1985, I/308.

⁴ Azîmabâdî *Avn’ul-Ma’bûd*, Beyrut, 1415, II/276; Münâvî, *Feyzu’l-Kadîr*, 1356 Kahire, I/521.

⁵ Taberî, *Târîh*, III/614-618; IV/3, 50, 614-618.

⁶ V. V. Barthold, *Türkistan*, s.197.

olmalarından bahsediliyor olması zayıf bir ihtimal olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada asıl söz konusu edilenin Türklerin ve Habeşlilerin dinî inanç noktasında diğer milletlere oranla daha müsamahakâr olduklarından bu milletlere Müslümanların olabildiğince savaştan kaçınmasını vurgulamaktır. Eğer bu milletlerle ilk karşılaşma savaş ve kan dökme yoluyla olursa her iki milletin de karşı koyacak tabiatta olması sebebiyle İslâm'a karşı bir ön yargının oluşacağı açıktır. Bu iki milletin tarihleri göz önüne alındığında Budizm, Maniheizm, Hıristiyanlık hatta Yahudiliğin bile yayılmış olduğu görülmektedir. Hz. Peygamber'in asıl amacının ona tabi olanların hâkimiyetinin artması değil, getirdiği mesajın olabildiğince çok insana ulaşması düşünüldüğünde rivayetin bağlamı daha net anlaşılabilir.

Hülefâ-i Râşîdîn döneminde Ahnef b. Kays'ın Türkler'in yoğun olarak yaşadığı Merv, Mervurrûz ve Belh'e girdiği haberini alan Hz. Ömer ona şöyle bir mektup yazarak takip etmesi gereken stratejiyi bildirmiştir: "Sakin nehrin öbür yakasına geçmeyiniz. Elinizde bulunan topraklarla yetinin. Hangi şartlarla Horasan'a girebildiğinizi bilmektesiniz. Bu şartlara bağlı kalın ki zaferiniz devam etsin. Sakın ola nehrin karşı yakasına geçmeyesiniz, dağılır, perişan olursunuz!"⁷

Hz. Ömer'in bu çağrısına kulak verilmiş olacak ki bu dönemde müslüman fatihlerin Ceyhun nehrinin diğer yakasına geçemedikleri görülür. Bir taraftan halifenin kendisinden oldukça uzak olan bölgedeki haberleri yakından takip ettiğine, diğer taraftan da fethedilen bölgelerde kalıcı olabilmek için her türlü tedbirin alınmasının gerektiğine işaret eden bu rivayette yer alan nehirden maksat, Araplar'ın Ceyhun veya Belh adını verdikleri Amuderya'dır.⁸ Daha önce İranlılarla Türkler arasında doğal bir sınır olarak tarih boyu varlığını korumuş olan Ceyhun nehri bu sefer ise aynı işlevi Türklerle Araplar arasında görmüştür. Türkler ile Araplar arasında ilk tabii sınır olan Amuderya'nın kuzeyinde kalan ve Araplar tarafından fethedilerek İslâm hâkimiyeti altına alınan bölgelere, rivayette geçen "nehirin öte yakası" anlamında Mâverâünnehr adı verilmiştir.⁹ Bu topraklar günümüze kadar bu isim ile anılır olmuştur.

Hülefâ-i Râşîdîn dönemi Türklerle ilgili rivayetlerin Horasan fetihleriyle örtüştüğü görülür. Hatta İran'ın fethinin akabinde İran Kısra'sı Yezdicerd'in Türk Hakan'ına sığınmasıyla ilk kez müslüman Araplarla Türklerin karşı karşıya geldiği görülür. Hz. Ömer'in Ceyhun nehrinin öte yakasına geçilmemesi gerektiğine dair emri ve Ahnef b. Kays'ın müslüman ordularını sonu belli olmayan mecaralara itmemesi sebebiyle Türklerle savaştan uzak durulmuştur.

Emevîler dönemine geçildiğinde Muaviye b. Ebû süfyan'ın Türkler ile savaşmaktan hoşlanmasa da Horasan valilerine savaşmamaları noktasında kesin bir emrinin olmadığını görmekteyiz. Bu nedenle Mâverâünnehr

⁷ Taberî, *Târîh*, II/547; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, VII/137.

⁸ Mustafa S. Küçükbaşcı, a.g.m., 22.

⁹ V. V. Barthold, "Mâverâünnehr", *IA*, VII/408.

bölgesine yapılan ilk islam akınlarının bu döneme rastladığını görmekteyiz. Nitekim Muhammed b. Hudeyc, Muâviye b. Ebû Süfyan'dan duyduğu sözleri şöyle aktarmaktadır: Ben, Muâviye'ye valisinden Türklerle savaştığını, onları yendiğini ve çoğunu öldürdüğünü ve fazla miktarda ganimet aldığını bildiren bir mektup geldiğinde Muâviye b. Ebû Süfyan'ın yanındaydım. Muâviye buna çok sinirlendi ve sonra ona şöyle bir cevap yazılmasını emretti: "Öldürdüğün kişiler ve aldığın ganimetler hakkındaki söylediklerini çok iyi anladım. Bir daha böyle bir haberi bildirme ve sana emrim gelinceye kadar onlarla savaşma!" Ben de bunun üzerine "Müminlerin Emiri! Neden?" diye sordum. O da Rasûlullah (sav)'dan şöyle duyduğunu söyledi: "Ben Rasûlullah (sav)'in şöyle dediğini duydum: "Arapların karşısına Türkler çıkacak. Arapları Şiyh¹⁰ otağı ve Kaysum'a¹¹ kadar takip edecekler. Bu yüzden onlarla savaşmak hoşuma gitmiyor."¹²

Bu nedenle Hz. Peygamber'in savaşızsızlık esasına dayalı olarak tarafsız bir bölge oluşturmak için söylemiş olduğu tavsiyenin Emevîler dönemiyle birlikte yerine getirildiğini söylememiz çok güçtür. Hatta savaşızsızlık ilkesi üzerine bir ilke kurulması gereken ilişkilerin tam tersi şekilde Mâverâünnehir bölgesinde savaş üzerinden kurgulandığı görülmektedir. Bu da bölgenin islam'ı kabulünde ve islam'ın bölgede yerleşmesinde bir gecikmeye sebebiyet verdiğini söyleyebiliriz.

Hz. Peygamber'in hayatında iken ashabına vermiş olduğu önemli gelecek kurgusunu hicret sırasında gerçekleşen bir olay içerisinde görmekteyiz. Müdlicoğulları'nın reisi olan Sürâka, bulunduğu yere gelen Mekkeli müşriklerin elçisi Mekke'den ayrılan Hz. Muhammed ile Ebû Bekir'i yakalayan veya öldürene 200 deve ödül verileceğini söylemesi üzerine harekete geçmiştir. O esnada Hz. Peygamber ve Ebû Bekir hicret güzergâhı üzerinde yer alan, Müdlicoğulları'nın memleketi olan Kudeyd'den geçiyorlardı. Müdlicoğulları kabilesinden bir kişi Sürâka'ya sahilde birilerini gördüğünü, bunların Muhammed ve arkadaşları olabileceğini söyleyince Sürâka, onların develerini kaybedip aramaya çıkan kişiler olabileceğini belirtip Hz. Peygamberin peşine düşebilecek kişilerin dikkatini dağıttı. Daha sonra bizzat Sürâka'nın kendisi Hz. Peygamberin izini sürmeye başlamıştır. Yaptığı takip sırasında Hz. Peygamber'e ulaşmayı başarmıştır. Sürâka'nın gelmekte olduğunu gören Hz. Ebû Bekir telâşlanınca Resûlullah, "Korkma, Allah bizimledir" dedi ve "Allahım, onun şerrinden bizi koru!" diye dua etti. Bu esnada atı tökezleyip yere düşen Sürâka onlara yeniden saldırmaya teşebbüs ettiyse de başarılı olmadı. Sürâka, Hz. Peygamber'in Allah tarafından korunduğunu anladı ve tebliğ ettiği dinin ileride hâkim olacağını sezdi. Hz. Peygamber'den özür diledi, ileride kullanmak için kendisine bir emannâme

¹⁰ Şiyh: Güzel kokulu pelin cinsi bir bitki. Yemame ve Irak tarafında bir yer. Bak: "Mu'cemu'l-Buldan" (3/379)

¹¹ Kaysum: Çölde yetişen güzel kokulu bir bitki. Şiyh'in karşı tarafındaki su. Aralarında, Mekke ve Kûfe arasında bulunan ve hacıların geçtiği dağ yolu olan Fayd vardır. Bkz. "Mu'cemu'l-Buldan" (4/282,422)

¹² Ebû Ya'lâ, *Müsned*, XIII/301. hadis no: 7376

verilmesini istedi ve peşlerinden gelecek olanları engelleme taahhüdünde bulundu. Resûlullah'ın tâlimatı üzerine Hz. Ebû Bekir'in kölesi Âmir b. Führeyre ona istediği emannâme yazıp verdi.¹³ Sürâka ayrıca kendilerine yiyecek sağlamayı ve başka ihtiyaçlarını karşılamayı teklif ettiyse de Resûl-i Ekrem bunların hiçbirini kabul etmedi, sadece durumlarını kimseye bildirmemesini istedi. Sürâka da onları izlemeye çalışanları farklı yerlere yönlendirdi. Bir defasında Hz. Peygamber, Sürâka'ya İran'ın fethedileceğini, onun da kistrânın i giyeceğini söylemişti. Hz. Ömer döneminde İran'ın fethi sırasında kistrâya ait olan bileklik, kemer, taç vb. şeyler Medine'ye getirilmiş, Hz. Ömer Sürâka'yı çağırıp elbise ve takıları kendisine vermiş, Sürâka da kistrânın elbiselerini kendisi gibi bedevî bir Arap'a giydiren Allah'a hamdetmiştir.

Şehrinde barınmamış, bizzat kendi kabilesi tarafından suikast sonucu öldürüleceği esnada şehrinden ayrılan bir Peygamber böyle bir durumda neden kendisine inananların İran'ı fethedeceğinden bahseder? Burada açık bir şekilde Süraka'nın şahsında aslında Hz. Peygamber ahabına bir hedef gösterdiği anlaşılmalıdır. Üstelik bu hedef güç kudrete ulaştıktan sonra değil henüz hicret sırasında vuku bulmuştur. Hz. Peygamber burada Arap yarımadasındaki müşriklerle mücadele bittikten sonra bir sonraki hedefin Sâsânîler olacağını bu şekilde bildirmiştir. Nitekim Rum suresinin nazil olduğu dönemde ayetten anlaşılacağı üzere Sâsânîlerin hayat felsefesi olarak müşriklere yakın olduğu anlaşılmalıdır. Ayrıca Doğu Roma İmparatorluğunun Sâsânîlere galip gelmesine Müslümanların sevineceğini anlatmaktadır. Hz. Peygamber'in hayatı süresince Sâsânîlere karşı bir fetih hareketine girişildiğini görmemekteyiz. Ancak Hz. Ebûbekir Ridde hareketlerine engeller engellemez Irak bölgesinde fetih hareketlerine başlanmış olması tarihi bir tesadüf ile değerlendirilemez. İran fethedilip Kistrâ'nın hükümdarlık alemleri Medine'ye getirildiği zaman Hz. Ömer'in Sürakâ'yı çağırıp kistrâ'nın bileziğini ona taktırması ve mescidde dolaştırması aslında ahabın Hz. Peygamberin tavsiyelerini yerine getirme noktasında ne kadar hassas olduğunun en önemli göstergelerindendir.

Ayrıca Fethedilen bölgelerde takip edilen siyasete gelince bunun en önemli örneklerinden birisi Şam Ümeyye Camiidir. Ümeyye Camiinin bulunduğu alanda Theodosios dönemine (379-395) ait Aziz Yohannes (Hz. Yahyâ) Kilisesi mevcuttu. Ancak Dımaşk'ın fethinin ardından (14/635) Romalılar'ın baştanrı Jüpiter'in adını taşıyan mâbedin çevresi sütunlu, yüksek duvarlı büyük salonu Ebû Ubeyde b. Cerrâh'ın gözetiminde camiye çevrilmiştir. Daha sonra bu caminin ihtiyacı karşılayamaması üzerine Emevî Halifesi Velîd b. Abdülmelik (705-715) tarafından mâbed harabesinin batı tarafında bulunan kilise bu sahayı kaplayacak olan bugünkü büyük caminin içerisine dahil edilmiştir. Camiinin inşaatında ise halifenin isteği üzerine Bizans imparatorunun İstanbul'dan gönderdiği ustalar çalışmıştır. Fakat Müslümanlar caminin içerisinde kalan vaftiz çanağına ve hıristiyanlar tarafından

¹³ Buhârî, Menâkıbü'l-ensâr, 45

Vaftizci Yahya'nın mezarı olarak kabul edilen bazilikaya dokunulmamışlardır. Günümüzde de aynı şekilde bazilikayı ve vaftiz çanağını camiinin içerisinde görebilmek mümkündür.

Yukarıda sözünü ettiğimiz durum, benzer bir şekilde Ayasofya Camii içinde geçerlidir. İstanbul'u fetheden Fatih Sultan Mehmet Ayasofya'nın duvarlarında yer alan fresklere dokunmayarak namaza mani olması nedeniyle üzerini zarar vermeyecek şekilde bir sıvayla kaplamıştır. Her iki olayda da Hz. Peygamber'in tavsiyelerin göz önüne alınarak gayri müslim tebaanın değer verdiği unsurlar İslam'ın ön gördüğü şekilde korunmaya çalışılmıştır.

Sonuç olarak Hz. Peygamber'in savaş hukukuna dair tavsiyelerinin Hz. Peygamber sonrası dönemde kimi yöneticiler tarafından dikkate alındığını savunabiliriz. Özellikle Hulefa-i Raşidîn olarak isimlendirdiğimiz dönemde Hz. Peygamberin tavsiyelerinin yerine getirilmesi noktasında bir titizliğin sergilendiği aşikardır. Ancak Hulefa-i Raşidîn dönemi sonrasında birlikte yaşama tecrübesi açısından Hz. Peygamberin söz ve davranışları hukuksal bir boyut kazanmış ve zimmî hukuku çerçevesinde gayri Müslimlerin güven ve huzur içerisinde İslam beldelerinde yaşamaları sağlanmıştır.

MECİD MECİDİ FİMLERİNDE DEĞERLER EĞİTİMİ

ZEYNEP KÜÇÜKTENEKECİ

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü

Din Eğitimi Anabilim Dalı Yüksek Lisans Öğrencisi

zeyneptenekeci42@gmail.com

Values Education in Majid Majidi Movies

Abstract: Messages that are negative or negative in the cinema have lasting effects. Cinema, with this aspect, can be seen as an opportunity for religion and values education. Religion and values elements, in the hands of wise filmmakers that have succesful in their fields, not have buyest opinions on religion, has possitive effects on mind and heart. Cinema, which have an great affect on human and society, making changes in society even if it's taking a long time. This situation can be regarded as a advantage on religion and values education.

Iranian director, producer and scenarist Majid Majidi, has won various intenational achievements with his movies on different genres and themes. He always turned his camera on his conscience. He has been very naive to the issues he has dealt with, and has never missed humanity. His artistic attitude stands in an exceptional place in search of universal value. He preserves the language of the cinema and reminds us of those who lost their "value" in showing their conscience, wisdom and human spirit. He implies that we will find what we have lost by telling the journeys that man has made towards himself, the essence hiding in his creation.

In this work, Majid Majidi cinema which is making his narrative in all his filmography with a poetic language, giving positive messages, which reveals highly competent products in artistic sense will be evaluated in a triangle which consist of religion, value and cinema; moving from film analysis to alternative cinema will be emphasized so that positive cinema model which can be used within the scope of religious and values education will be assessed.

Key Words: Majid Majidi, Values, Education, Cinema, Movie.

Değerler Eğitiminde Sinema Niçin Önemli?

Değer Konusuna Genel Bir Bakış

Değer, bir şeyin önemini belirlemeye yarayan soyut ölçü, bir şeyin değdiği karşılık, kıymet; kişinin isteyen, gereksinim duyan bir varlık olarak nesne ile bağlantısında beliren şey, bir ulusun sahip olduğu sosyal, kültürel, ekonomik ve bilimsel değerlerini kapsayan maddi ve manevi öğelerin bütünü (Türk Dil Kurumu [TDK], 2011, s. 607) gibi anlamlara gelmektedir.

Değer, felsefenin üç esaslı probleminden biridir: Bilgi, varlık, değer. Bütün beşeri etkinliklerimizde ya bir hakikati araştırırız ya bir şeyi değerlendiririz ya da bir şeyin yalnızca var oluşunu tespit ederiz. Değer, varoluş alanına aittir ve her şeyden önce bir varlığın tespitine dayanır ve ancak sezgi ile kavranabilir. (Ülken, 2001, s. 193-195)

Değer insanın kendine özgü yeteneklerinin, iyi ve olgun insan olma kapasitesinin ortaya çıkmasına katkıda bulunan, hayatı geliştirip yücelten ve kişiliğimizin merkezinde yer alan manevi bir olgudur. İnsanın dürüst, adaletli, merhametli, namuslu, iffetli, güvenilir, özdenetimli, sabırlı, sorumlu, çalışkan, cesaretli bir kimse olması hemem hemen her kültürde iyi kabul edilen ve takdir edilen değerlerdendir. Değerleri benimsemek onları yaşam ilkesi haline getirerek davranışları, yargıları, kararları daha üst seviyeye çıkartacaktır. (Hökelekli, 2011, s. 266)

Değer eğitimi, bireyin karakter inşasının temelidir. Denilebilir ki değerler, insanın en iyi tarafını ortaya çıkarmayı ve onun kişiliğini bütünüyle geliştirerek insani mükemmelliğe erişmesini sağlamayı amaçlamaktadır. Bu anlamda değerler, ideal davranış biçimlerini oluşturacak, hayatın amaçları hakkındaki inançlarımıza ve davranışlarımıza yön verecektir. (Aydın & Gürler, 2012, s. 3-4)

Benlik gelişimi iki ana damardan beslenir: Birisi istekler, arzular, ihtiyaçlar (beslenme, cinsellik, sevgi, bağlanma, bağımsızlık, kendini gerçekleştirme) diğeri de değerler, idealler, amaçlardır (din, ahlak, gelenek vb.). Benliğin sağlıklı gelişimi, ikincilerin birincileri yönettiği ve denetlediği bir denge durumuna bağlıdır. (Hökelekli, 2011, s. 159) Buna bir ahlak eğitimi demek mümkündür. Ahlak eğitimi ile kast edilen, öğrencinin ahlaki düşünme tarzını, karakterini ve dolayısıyla moral davranışını doğrudan şekillendirme veya dolaylı olarak etkilemeye yönelik eğitsel faaliyetlerdir. (Cevizci, 2014, s. 283)

Geleneksel Türk toplum yapısı içinde gelenek, görenek ve yaşantılar büyükler tarafından onların himayesinde yetişen çocuk ve gençlere öğretilirdi. Ancak değişen dünya düzeni içinde bu toplum yapısı da değişmiş ve geniş aile yaşantıları sona ererek çekirdek aile olgusu gelişmiştir. Akrabalık bağlarının da azalması yahut tamamen kopması bireyi yalnızlaştırmış ve küçük dünyasına sıkıştırmıştır. Tüm bu süreçlerin sonunda birey artık hem yalnız hem toplumun değer yargılarından bihaber hale gelmiştir. Kabul edilen değer yargılarına yabancılaşmışsa da tamamen değersiz bir düzen kurulamayacağı için "değer"li görülen şeyler değişmiş, toplum anlayışına zıt da olsa başka değerler ihdas edilmiştir. Bu durum ise toplumun büyükleri ile yeni neslin arasını tamamen açmış, birbirinin anlam dünyasına yabancı nesiller meydana gelmiştir.

Modern kültür olarak algılanan medya kültürünün, yerleşik değerler sistemine alternatif oluşturması, endrüstileşme sistemiyle birlikte hızlanmaktadır. Bireyin ait olduğu kabile, etnik grup, zümre, aile gibi toplumsal durumlarını belirleyen unsurlarla olan bağları çözülme eğilimi

içine girerken medya, eğitim alını ile birlikte toplum üzerinde etkili olmaya başlamış, adeta modern öncesi toplumlardaki kitlesel tören alanları işlevini görmeye başlamıştır. (Önür, 2007, s. 157-175)

Bilhassa son yıllarda gençler arasında çokça rastlanan şiddet olayları ve kötü alışkanlıkların yaygınlığı yanı sıra internet ve telefon bağımlılığı gibi bireyi tamamen yalnızlaştıran ve kendi kurduğu, hesap vermek zorunda olmadığı, kendisinininkine benzer bir anlam dünyasına sahip insanlar ile iletişim halinde olduğu ve süreç içerisinde giderek yalnızlığının ve depresyonunun arttığı bilimsel verilerle de ortadadır. Hal bu ise hale uygun çözümler aramak da hem ailelerin hem eğitimcilerin vazifesi olacaktır. Çocuk ve gençlere geleneksel kodlarımız ile ulaşamıyorsak onların değerleri ile ulaşma yollarını aramamız gerekecektir.

Değerleri Öğrenme Öğretme

Felsefenin bir sahası olarak ahlak, felsefe ile yaşıt bir konudur. Ahlak felsefesinin konusu iyi ve kötünün ne anlama geldiğini araştırmaktır. Ancak iyi, kendinden başka bir şeyle tarif edilemez, sadece sezgi ile kavranır. Muhakkak ki ahlaki davranışlarla ilgili inançlar, bir değer hükmünü ifade eder. Ancak birinin iyi dediği bir başkası için kötü, birisinin ulaşmaya çalıştığı hedef, diğeri için anlamsız olabilir. (Güngör, 2010, s. 11-13) Peki, neyin iyi neyin kötü olduğunu belirleme hakkı kime aittir? İnsanların birbiri ile ilişkileri hangi esasa göre olmalıdır? İyi denilen davranışları herkeste yerleştirmek için ne yapmak gerekir? Çocuklara iyiyi öğretebilmek için ne yapmalıyız? Kötü davranışların yerine iyiyi yerleştirebilmek için en uygun yollar nedir? Ahlak sistemleri mi, ahlak mı görecelidir? Evresel ahlaka ulaşma imkanı nedir? Tüm bu sorular etiğin temel problemleri içerisinde yer almaktadır. Bu soruların cevapları, belki de Sokrates'in asırlar öncesinde sorduğu "nasıl davranmak" gerektiğine ilişkin sorusunun içerisinde yer almaktadır.

Eğitim felsefesi etik ile hep ilişkili olmuştur. Bunun nedenlerinden biri eğitimin baştan sona ahlaki soru ve problemlerle kuşatılmış olmasıdır. Bir diğer neden ise özellikle modern öncesi dönemde eğitim denilince değer üzerinden gerçekleşen ve karakter ve ahlak eğitiminin esas alındığı bir sistemin anlaşılmasıdır. (Cevizci, 2014, s. 281)

Psikolojide kişilik "bir insanın bütün ilgilerinin, tutumlarının, yeteneklerinin, konuşma tarzının, dış görünüşünün ve çevresine uyum biçiminin özelliklerini içeren kendine has ve ahenkli bir bütün" olma durumudur. Ancak günümüz eğitim anlayışı bilişsel ve rasyonel güçleri ön plana çıkartırken ahlak ve değer alanlarını daraltmıştır. Çağımıza damga vuran değerler bunalımının temel sebebini bu anlayışta aramak gerekecektir. (Hökelekli, 2011, s. 210) Çocuk ve gençlerin eğitiminde, onların ahlaki eğitimini tamamlamış bireyler olması bilişsel süreçlerin de önünde tutulmalı, bu eğitimin ise ailede başladığı unutulmamalıdır. Ailede başlayan ahlak ve vicdan eğitimi okulda tamamlanmalı, okul ailede öğrenilen

erdemlerin pekiştirildiği, bir hayat biçimi haline getirildiği yer olmalıdır.

Model Alma

Dünya üzerindeki tüm topluluk, gelenek ve milletler gelecek kuşaklarına birtakım değerler aktarmayı, onları belirli ahlaki ilke ve erdemlerle donatmayı en temel görev addettiği için ahlak eğitimi, eğitimde her zaman önemli bir yer tutmuştur.

Eğitimle davranışlar önce aile, sonra okul, sonra da diğer kurumlar ve toplum içinde değişir. Bireyin doğuştan getirdiği en iyi tarafı ortaya çıkarmak, kişiliğinin her yönüyle gelişmesini sağlamak, insani mükemmelliğe ulaşmasına yardımcı olmak, bireyi ve toplumu kötü ahlaktan korumak ve kurtarmak, bunun yanında iyi ahlakla donatmak ve devamını sağlamak amaçlarına ulaşabilmenin yolu da değerler eğitiminden geçmektedir. Benimsenen değerler ise örnek ve modellerden gözlemleyerek ve yaparak yaşayarak öğrenilir. (Aydın & Gürler, 2012, s. 16-19)

Gözlem yoluyla öğrenme iki husus üzerine temellendirilir:

- a. Modele bakarak yani taklit yoluyla öğrenme
- b. Kendisini bir başkası ile bir veya aynı tutarak onun davranışını benimseme yani özdeşleşme yoluyla öğrenme

Bireyi, modelin davranışlarını benimsemeye götüren başlıca iki sebep vardır. Bunlardan birinde birey, başka birinin yaptığı bazı davranışları sonucunda iyi şeyler elde ettiğini, bazı davranışları sonucunda kötü şeylerle karşılaştığını görür. Böylece iyiye götüren davranışları yapmaya başlarken kötü olanlardan kaçınacaktır. Diğerinde ise birey hareketlerin sonucuna bakmaz. Kendi yaptığı davranışların niteliğini, başkalarından gördüğü ödül veya cezaya göre değerlendirir. Gözlem yoluyla öğrenme, her yaşta birey için geçerlidir. Çocuklar sadece yakın çevrelerindeki büyükleri taklit etmekte fakat genel olarak öğretmenler, arkadaşlar, din büyükleri, ünlüler de taklit edilmektedir. Taklit değerler eğitiminde önemli bir yere sahiptir. Çünkü biliçsiz taklitte başlayan öğrenme özdeşleşmeye kadar ulaşabilir. Özdeşleşme ise bir kimlik arama sürecidir. (Aydın & Gürler, 2012, s. 19-23)

Eğitim hususunda bu kadar önemli ve içgüdüsel bir süreç olan model alma ve özdeşleşme başta çocuk olmak üzere, bir davranışın, değer, formun öğretilmeye çalışıldığı herkes için kullanılabilir, etkili bir yöntemdir. Değerlerin farklı modeller tarafından sürekli tekrarlanması, değer kazanılması ve karaktere yerleşmesini sağlayacaktır. Bu kapsamda tiyatro ve sinemanın kullanılması da oldukça etkili olacaktır.

Peki, ama insan bir gölge oyunundan nasıl bir anlam çıkarabilir? Belki de bu anlamda ilk girişim Platon'un mağara alegorisidir. Brians'ın yaptığı gibi Platon'un bu alegorisini sinemaya uyarlamak hiç de absürt olmayacaktır: "Platon günümüzde yaşasaydı ateşin yerine projektörü, gölgesi duvara yansıyan nesnelere yerine film şeridini, mağara duvarındaki gölgelerin yerine perdede gösterilen filmi, yansıma ve yankının yerine de perdenin

ardındaki hoparlörleri koyarak hantal diyebileceğimiz mağara metaforunu bir sinema salonu metaforu ile değiştirdi belki de.” (Aktaran: Diken & Laustsen, 2014, s. 20-21)

Demostrasyon

Aristoteles, Poetika'nın birinci bölümünde sözel sanatları, kullandıkları taklit tarzları bakımından iki sınıfa ayırır: Hikaye etme yoluyla taklit etme, gösterme yoluyla taklit etme. Gösterme yoluyla taklit etme, öykünün anlatılmasına değil, canlandırılmasına dayalıdır. Bu etkinliğe dramatik anlatım denilmektedir. Platon “hikaye etme” ve “gösterme” kavramlarını “diegesis” ve “mimesis” olarak kavramlaştırmıştır. (Ersümer, 2013, s. 32-33)

Gösterip yaptırma/ Demonstrasyon yöntemi, devinişsel becerilerin öğretiminde kullanılan bir yöntemdir. Bu yöntemin iki aşaması vardır. Öncelikle kazandırılması hedeflenen becerinin gösterilmesi, ikinci aşamada da yaptırılması söz konusudur. Bazı devinişsel beceriler, öğrenme ortamını aynen yansıtan simülasyon araçları ile de kazandırılmaktadır. (Akyürek, 2010, s. 203)

Sinema, insanın kendisinden ayrılıp bir başkası olmasını mümkün kılar. Yani sinema ile başkalarının yaşamlarına katılmak ve onlarla özdeşleşmek mümkündür. Sinemanın imge kapasitesi, insan zihninin imge potansiyeline paraleldir. Diğer bir deyişle sinema, insanla yaşadığı dünya arasındaki etkileşim kapasitesini artırmaktadır. (Diken & Laustsen, 2014, s. 19-29)

Klasik anlatı sinemasında izleyicinin temel özdeşleşme nesnesi, başkarakterdir. Bunun için bu karakterler hemen her açıdan mükemmel yakındır. Modernist sinemada ise karakterler, ütopyik değildir. İçinde buldukları duruma muhalefet etmeleri ya da mücadeleleri onları zorunlu olarak başarıya ulaştırmaz. Daha çok kendi içsel yolculukları resmedilir. (Ersümer, 2013, s. 85-95) Her iki türde de özdeşleştiğimiz karakter ile duygusal birliktelik yakalarız. Onlar gibi hissetmeye başlarız. Sinemanın gücü de buradan gelmektedir. Kötü örneklerinde olduğu gibi olumlu, bir ahlak, bir değer inşasına uğraşan karakterlere duyduğumuz empati, uzun vadede bizi de onlar gibi yapacaktır.

Değerler Eğitiminde Sinema Nasıl Kullanılabilir?

Sanat ve Değer

İnsanın varoluşundan beri ürettiği bir araçlardan birisi anlatıdır. Tüm anlatı kuramlarına göre bir öykü iki ana düzeyden oluşur. “Ne anlatılıyor?” sorusu öykü düzeyine; “Nasıl anlatılıyor?” sorusu söylem düzeyine karşılık gelmektedir. Her öykü açık ya da gizli, mutlaka bir şey söylemekte, bir şeyi savunmaktadır. (Ersümer, 2013, s. 20)

Burada bir anlatı olan Kur'an kıssalarına değinmek gerekecektir. Kıssalar, mecazi lisanları ile okuyucunun ufkunu geliştirirken, ontolojik

olarak da kendi ahlaki deneyimimiz ve ufkumuz tarafından şekillendiriliyorsa kısca ve hikayelerin ahlakımız üzerinde ciddi bir güce sahip olduğunu söylememiz gerekecektir. Nitekim ahlaki idrak içinde, hikayeden çıkarılan prensipler, uygun şartlarda yararlanılacak hammadde gibi bir özü teşkil etmektedir. (Demirezen, 2007, s. 355-368)

Zaman içinde anlatı geleneğinin formları değişse de anlatı, insan var oldukça var olmaya devam edecektir. XX. yüzyıla gelindiğinde bu anlatı formlarının en yenisi bulunmuştur. Sahip olduğu imkanlarla, geleneğin binlerce yıllık anlatı biçimleri karşısına çok güçlü biçimde çıkabilmiş bir anlatıdır, sinema. Çünkü o, mimesise, göstermeye, öykü olaylarını karakterler aracılığı ile canlandırmaya dayalı bir anlatı sanatıdır ve bu yüzden izleyicisini, öykü dinleyicisinden ya da okuyucusundan daha güçlü bir şekilde kurmaca evrene çekebilme yeteneğine sahiptir. (Ersümer, 2013, s. 9-12)

Yedinci sanat olarak adlandırılan sinemanın, sanat niteliğini kazanabilmesi için 1940'ların 1950'lerin beklenmesi gerekmiştir. Daha sonraları anlatım yeteneği ve estetik düzey açısından evrensel bir geçerliliğe sahip olmuştur. Sanat, en bilinen anlamı ile güzelliğin dışavurum biçimlerinden her biridir. (Adanır, 2012, s. 14-15) Bu anlamda sinemayı da güzelliğin aktarılması için bir araç olarak görmek gayet mümkün görünmektedir.

Binlerce kelime kullanarak anlatacağımız bir kavramı, duyguyu, fikri bazen bir tek resim ifade eder. Bu anlamda bir resim bin kelimeye bedeldir. Peki, 24 kare fotoğraftan oluşan bir saniyelik görüntü kaç kelimeye bedeldir? Ya da insanın yüreğine dokunan birkaç saniyelik bir sahneyi anlatmak mümkün müdür? Bazen bir bakış, bir tavır, bir tebessüm davranış, dugu ve tutumlarımıza tesir edebilir. Bize tesir eden, bizi değiştiren kendisini unutup bize nasihat edenin nasihati değil, bizi unutup erdemini yaşayan kahramanın davranışlarıdır. (Yorulmaz, 2013, s. 11)

Sinema

Sinema ise herhangi bir hareketi düzenli aralıklarla parçalara bölerek bunların resimlerini belirleme ve sonra bunları gösterici yardımıyla karanlık bir yerde, bir ekran veya perde üzerinde yansıtılarak hareketi yeniden oluşturma işi, güzel sanatların dalı olarak yansıtılmaya uygun olan filmleri gerçekleştirme ve yaratma sanatı gibi anlamlara gelmektedir. (TDK, Büyük Türkçe Sözlük, 2015)

Klasik eğitim felsefesine temel yaklaşımlardan biri de kültürel yaklaşımdır. Kültürel yaklaşım, esas olarak ilkçağda Platon'da görülen idealist yaklaşımın kaba fenomenler veya çıplak olgular dünyasına aşkın bir ideal dünyadan ya da değer alanından yola çıkmasına benzer şekilde kültürden yola çıkar. Bu yaklaşımda, eğitilmiş insan, insanlığın en yüce ve yüksek değerleri ile bezenmiş kültürlü insan olarak idealize edilir. Bu ideal eğitim sürecinin içinde gelişebilir. Aslında bunu savunan filozoflar, çağdaş yaşama fazlasıyla musallat olan teknolojik ve ekonomik dünya görüşüne alternatif

bir eğitimin imkanı peşindedirler. (Cevizci, 2014, s. 105-106)

İşte bu noktada, alternatif bir imkan da sinema olabilir. Sinema, modernleşme sürecinin bir parçası ama aynı zamanda bir tebliğ aracıdır. (Yalsızuçanlar, 2008, s. 132) Filmler kitap gibi okunmaz. Görülür, duyulur, içe aktarılır. Görüntüler sadece akla değil duyulara da seslenir. Böylece filmdeki olaylarla sadece zihinsel değil duygusal olarak da bir bağ kurulur. Bu ise sinemanın insanlar üzerindeki etkisini artırmaktadır. (Yorulmaz, Sinema ve Din Eğitimi, 2013, s. 107) Sinema, insanı kolaylıkla kendi hakikatine, hata ve doğrularına iletir. (Sargut, 2008)

Popüler kültürün malzemesi hayal, yöntemi de sansasyon ve manipülasyondur. Çok etkili hayali tatminler sağlaması dolayısıyla geniş bir manipülasyon gücünü elinde tutmaktadır. (Hökelekli, 2011, s. 168) Sinema filmleri, televizyon dizileri ile bir ahlaki form oluşturulabileceği gibi bir ahlaki formu da yıkılabilir. Sinemanın büyüünden etkilenen insanların sinemada, dizilerde gördükleri gibi olmak için hem fiziksel uğraş hem karakter değişimi gösterdiklerini haber bültenlerinde sık sık görmekteyiz. Sevdiği aktör/ aktris gibi olmak için cinayet işleyen, intihar edenler olduğunu teessüf ile öğreniyoruz. Bu duruma örnek olacak pek çok olaydan biri de Türkiye’de yaşanmıştır. Mersin’de “Pokemon” adlı çizgi filminden etkilenerek “Pokemon gibi uçmaya” çalışan çocuk kendini evin balkonunda aşağı bırakmıştır. (Aktaran Enderun, 2013: s. 55). Bir başka etkileyici örnek Fransa’da yaşanmıştır. Cinayet işleyen 17 ve 18 yaşındaki sevgililer ifadelerinde Oliver Stone’un Katil Doğanlar filminden etkilenerek cinayet işlediklerini söylemişlerdir. (Aktaran Enderun, 2013: s. 57-58). Sinemanın bu gücü, onu ehil ellerde etkili bir eğitim aracı haline de dönüştürebilir. Değerlerin işlendiği ve sinema dili aktarıldığı filmler de diğer filmler gibi izleyicisine bir bakış açısı sunacaktır. Ancak sinema elbette sihirli bir değnek değildir ve onu izleyeni bir anda başka bir insan haline dönüştürmeyecektir. Sinema zaman içerisinde, yavaş yavaş fakat etkili değişiklikler meydana getirecektir. İşte bu noktada istediğimiz olumlu değişim, değerleri zihinlere ve gönüllere yerleştirecek pek çok filmin var olmasına bağlıdır. Ancak ne yazık ki Müslüman dünyada daha özelde Türk toplumunda bu alandaki çalışmalar yok denecek kadar azdır. Elbette evrensel değerleri işleyen filmlerden bahsedilebilir ancak her dinin her toplumun da oluşturmaya çalıştığı bir insan tipi ve bu bağlamda gelişen değerleri vardır.

Peygamberimiz yaşadığı dönemin medyası olarak adlandırılacak şiir ve hitabete ayrıca önem vermiş, Müslümanlar şair ve hatipleri tebliğin bir aracı olarak görmüştür. Bu durum nesiller boyu, etki eden araçlar değiştikçe devam etmiş; resim minyatür formunda, tiyatro Karagöz-Hacivat şeklinde “İslami”leştirilmiştir. Ancak yedinci sanat olarak anılan sinemada ise ne yazık ki bu yapılamamış, İslam ülkeleri yıllar boyu sinemaya mesafeli kalmıştır. Hatta durum sadece uzaktan bakmakla sınırlı kalmamış zaman zaman önyargılı davranarak reddetmek biçimini almıştır. Bunda elbette sinemanın gayrimüslim üreticiler eliyle üretilmesi, İslam’ın kabul etmeyeceği görüntüler, sözler, formlar içermesi ile Müslüman dünyadaki ilk örneklerle

rin din karşıtı değerler içermesi yahut dini alaya alan saygısız tutumları da etkili olmuştur. Tüm bu süreçler sonunda değerlerin en önemli aktarım biçimleri arasında bulunan din, sinemayı bir imkan olarak görememiştir. (Enderun, 2013: s. 7-8)

Mecid Mecidi Değerleri Nasıl İşliyor?

İran Sineması, Cihan Aktaş'ın ifade ettiği gibi şark'ın şiiridir. İran sinemasının kalıcılığı ve etki alanı onu iki açıdan çok daha önemli kılmıştır. Bir yandan ülke içindeki milyonlarca İranlı tarafından kabul edilirken bir yandan da uluslararası bir seyirci kitlesi tarafından beğenilmiştir. Böylece aslında sözel olan İran kültürü sinemayı da gcl bir sanat haline getiren bir görselliğe dönüşmüştür. (Dabaşi, 2013, s. xii) zellikle devrim sonrası İran sineması ilişki arayışı içindeki bir sinemadır. İnsanın insanla, tabiatla, çevresiyle ilişkilerinin arayışı içindedir. Yeni ufuklara işaret eden bu sinema, hakikat arayışı içindeki her insana coşku vermekte, kalp gözlerini kaybolmuş değerlere yöneltmektedir. Gündelik hayatın ve sıradan ihtiyaçların dağdağası, insanları bu değerleri fark etmekten mahrum bırakmaktadır. İran sineması, bu değerleri çok sade bir dille işleyerek seyirci ile ilişki kurmayı başarıyor. (Aktaş, 2005, s. 161)

Sanatçının, yapıtı ile ilgili dikkat etmesi gereken noktalardan biri de bakış açısıdır. Çünkü sanatçının dünyaya, olaylara ve konuya bakış açısı bilimsel-içeriksel düzeyde yakalandıktan sonra, yapıt anlaşılmaya başlanacaktır. Bakış açısında ise tüm bir dünya görüşü, ahlaki ve ideolojik saplantılarla bunların doğrultusunda gelişmiş bir estetik dışavurum düzeyi vardır. (Adanır, 2012, s. 56-57) Mecidi sinemasını değerlendirecek olmamızın sebebi de onun olaylara bakışının insan fitratı eksenli olmasıdır. Tüm filmleri, ahlak ve değer inşası üzerinedir. Üstelik filmleri, sinematografik olarak da çok başarılı olan Mecidi'nin uluslararası arenada aldığı sayısız ödül vardır.

Mecidi'nin filmografisinde değerlerin işlenişi noktasında rneklemi oluşturabilecek iki filmi tek tek ele alıp değerlerin nasıl işlendiğini değerlendirecek sonra genel bir sonuca varmaya çalışacağız.

Gökyüzü çocukları

zgn Adı: Bacheha-Ye Aseman

Yapım Yeri/Yılı: İran/1997

Türü: Dram

Sresi: 89 dk.

Konusu: Cennetin çocukları adı ile de bilinen film, yoksul bir ailenin çocukları olan Ali ve Zehra isimli iki kk kardeşin öyküsünü üzerine kuruludur. Kız kardeşinin ayakkabılarını tamirciden getirirken kaybeden Ali, tüm uğraşlarına rağmen ayakkabıyı bulamaz. Böylece kendi ayakkabısını kardeşi

ile ortak kullanmak zorunda kalır. Onların bu küçük sırrı artık en büyük serüvenleri olacaktır.

Okula giden iki kardeş ayakkabılarını değişerek giymek zorunda kalırlar. Zehra, dersten erken çıkar, koşarak Ali'nin beklediği sokak arasına gelir, ayakkabı ile terliği değişirler, bu kez Ali koşarak okula gider. Babalarının öfkesinden çekindikleri için ama en çok da babalarının yeni bir çift ayakkabı alamayacak kadar yoksul olduğunu bildikleri için durumu ona anlatamazlar. Ali, başka çözümler ararken karşısına, üçüncülük ödülü spor ayakkabı olan bir yarışma çıkar. Amacı üçüncü olup kazandığı ödülü Zehra'ya vermektir.

Değerler: Paylaşma, Fedakarlık, Sabır, Sorumluluk, Aza kanaat, Sır saklama, Dürüstlük, Kararlılık, Masumiyet, Komşuluk

Filmde İşlenen Değerlerin Değerlendirilmesi:

Film, vaktinden evvel büyüyen iki çocuğun hikayesidir. Henüz filmin açılış sekanslarında geçen birkaç diyalog ile bunu anlarız: "Ali, Zehra'ya söyle, eğer bebek uyuduysa patatesleri soysun." Bunu söyleyen, hasta annedir. Zehra henüz okula yeni başlamış Ali ise ondan bir kaç yaş büyüktür sadece. Ama yüklenmek zorunda oldukları ağır bir sorumlulukları vardır. Baba ile oğul arasında şöyle bir diyalog geçecektir: "Sen, çocuk! Yemek, uyku ve oyun dışında, başka bir şey bilmez misin? Artık küçük bir çocuk değilsin, 9 yaşında oldun. Senin yaşındayken ben anne-babama yardım ederdim. Niçin beni delirtiyorsun?"

Arkadaşları oyuna çağırdıklarında Ali gidemez. Annesi hastadır zira. Ona yardım etmesi gerekmektedir. Üstelik dile gelmese de Ali'nin ayakkabılara bakışından onları top oynarken yıpratamayacağını düşündüğünü sezinleriz. Birlikte kullanmak zorunda oldukları bir ayakkabı vardır ve ona daha iyi bakmaları gerekecektir. Bu derece bir yoksulluğun içinde çocukların olgunluğu, büyüklükte bile rastlanmayacak cinstendir belki ama inandırıcılığı noktasında şüpheye yer vermez. Bu duruma hiç isyan etmez ikisi de. Bağır-maz ve kızmazlar. Kendilerinden daha kötü durumda olan birini görüp haline şükretmenin ne demek olduğu çoktan öğrenmişlerdir. Küçük şeylerle mutlu olabilmenin çocukça saflığını da. Üç çocuklu bir baba için ay sonu ne zorluklarla gelmektedir, bu zorluklardan çocukların payına ne düşmektedir? Mesela sadece ders çalışması gerekirken evine katkıda bulunmak zorunda olan çocuk, nasıl olur da asileşmez, tek kelime bile etmez hatta! Oysa bir çocuk için ayakkabısızlık ne kötüdür, bir baba içinse ayakkabı alamamak! Anne ve baba, her duruma şükür halinde olduğu sürece, çocuk isyanı öğrenemeyecektir, anlarız.

Ali, derslerinde başarılı olduğu için öğretmeninin ödül olarak verdiği kalemi, ayakkabı konusunda kendisini, babasına şikayet etmeyen kardeşi Zehra'ya hediye edecektir. Bir kalemin bir çocuk için ne anlam ifade edebileceği Zehra'nın gözlerinden okunmaktadır. Zehra da başka şekilde fedakarlıklar yapmaktadır. Mesela abisi geç kalmasın diye sınavdan erken çıktığını görürüz. Yine bir gün eve yetişmek için koşarken ayakkabı dereye düşer,

Zehra ise korkulu gözlerle ayakkabının peşine. Yoksulluğu, zorda kalmayı, çaresizce bir şeylerin peşinde koşmayı taa içimizde hissettiren bir sahne filmin en etkileyici sahnelerinden birisidir.

Zehra, ayakkabılarını okullarındaki başka bir kızda görür. Ona nasıl ulaştığını bilmemektedir ama onca merakına rağmen soramaz da. Kızın evini öğrenir. Abisi ile gittiklerinde karşılaştıkları sahne sonunda tek kelime etmeden geri dönerler. Kızın, ayakkabıya onlardan daha çok ihtiyacı varken başka ne yapabilirler ki!

Ali ve Zehra, fakirlik içinde ancak hakkın yenmediği bir ortamda büyümektedir. Caminin çay ocağında çaycılık yapan babaları, ek gelir olarak, akşam eve getirdiği kayalaşmış şekerleri küçük parçalara bölerek küp şekerlere dönüştürür. Bir akşam, Zehra'nın getirdiği çayı içmeden önce şeker isteyen babası ile Zehra arasında şöyle bir diyalog geçer:

-Şekerliği getirmedi, tatlım...

-Ama burada yeterince şeker var.

-Bunlar caminin. Bunlar bize güvenilerek verildi.

Baba, kendi çayına, caminin şekerini karıştırmaz, hak yemez. (Durmaz, 2011)

Filmde fakirlik adeta elle tutulur haldedir. Elbise ve ayakkabıların durumu, aylardır ödenmeyen kira, esnaftan borç defterine yazdırarak alışveriş yapmak gibi pek çok yoksulluk imgesi filmin her karesinde görünmektedir. Diğer taraftan bu yoksul insanların hastaya, yaşlıya, zorda olana komşuların destek verdiğine, birbirlerini sahipsiz koymadıklarına şahit oluruz. Mesela Ali'yi hasta annesinin yaptığı çorbayı başka komşularına götürürken görürüz. Üstelik kendisine ikram edilen bir avuç kuruyemişi kabul etmekte tereddüt yaşayacak kadar mahcupdur. İkram ettiği yerden bir karşılık beklememesi gerektiğini bilmektedir.

Babaları da her ne olursa olsun umudu yitirmemekte, elinden geleni yapmaya devam etmektedir. Şehrin öte tarafına, bahçıvanlık için gitmeye karar verir. Bu yolculukta Ali'nin şehri hayretle izlediğine tanık oluruz. Buradaki insanların dertleri yok gibidir. Ancak çok geçmeden yapayalnız, oynayabilmek için bir başka çocuğa özlem duyan bir çocukla tanışırız. Mecidi, adeta bize herkesin bir derdi, eksikliği, özlemi olduğunu hatırlatmaktadır. Varlık içinde ama yapayalnız yaşayan Ali Rıza'nın Ali'ye; Ali'nin ise bir çift ayakkabıya ihtiyacı vardır. Buradan bir miktar para ile dönen baba oğul yolda hayaller kurmaktadır. Şehrin bu tarafına sık sık gelip bazı eksikliklerini böylece tamamlayacaklardır. Babanın almak istediği şeylere Ali bir eklemeye bulunur:

-Zehra için bir çift ayakkabı!

-Ve senin için

-Zehra öncelikli...

Henüz kendisi de küçük bir çocuk olan Ali, böyle bir tercih durumunda bile kardeşini önceleyecek erdeme sahiptir. Ancak ne yazık ki işler istenildiği gibi gitmeyecektir. Ali ise başka çözümler aramaya başlamıştır. İlk başta ilgisini çekmeyen bir koşu yarışı, üçüncülük ödülünün bir spor ayakkabısı olduğunu öğrenince Ali'nin tek umudu haline dönüşür. Fakat okuldaki elemeleri kaçırmıştır. Yarışmaya girebilmek için hocasına adeta yalvarır: "Söz veriyorum, birinci olacağım." Aslında pembe bir yalan söylemektedir. Yarışma sonrası hocası Ali'yi kucağına alır ve "Aferin çocuğum, aferin sana" deyip sevinç gösterilerinde bulunurken Ali şunu sorar: "Üçüncü oldum mu hocam?" Birinci olarak kaybetmiştir! Zehra'ya verdiği sözü tutamamıştır. Galibiyetinin fotoğrafları çekilirken Ali'nin başı öne eğiktir. Eve gelip ayakkabıları çıkardığında artık o ayakkabıların da kullanılamayacak durumda olduğunu görüp çaresizce bakar. Ayakları yara olmuştur. Kamera bu kez babaya döner. Eve getirmekte olduğunu gördüğümüz ayakkabılara sevinecek gibi oluruz. Fakat Ali'nin başarısızlığı(!) ve hüznü buna tam olarak izin vermez. Gelmekte olan ayakkabılardan habersiz, hayata kırgındır Ali. Biz de onun gibi!

Ailesini, ev işlerini, hayatı çocuk yaşında sırtlaması ile birlikte Ali, derslerinde de sporda da başarılı olmuştur. Belki başarmaktan başka seçeneği olmadığından! İncecik bir çizgide gidip gelen, bir adım ötesi duygu sömürsü olacak bir film, hayatın tam da kendisini diyebileceğimiz bir anda duruyor. Hatırlanması gerekenleri hatırlatarak!

Mecidi, bu filmde çocukluğun yitik dünyasını anımsatan eski Tahran'da yaşayan fakir çocukların yüksek ahlaki değerlerine değinir. Sıcak topluluk ilişkilerinin ve eski nesillerden kalma değerlerin canlı tutulduğu güney Tahran'ın dar sokakları, eski evleri ve mahalleleri kuzey Tahran'ın yalıtık üst sınıf binaları ile tam bir tezat oluşturmaktadır. (Tapper, 2007, s. 263) Bu film aynı zamanda devrim sonrası yeni dönemin göstergesi kabul edilmektedir. Bu filmde de seyirci, yitirilmeekte olan değerlerin hayatımızda oluşturduğu boşluğu hissederek sarsılıyor. Mecidi'nin filmi, yoksulluğa rağmen asil kalabilen insanları ve bu asaletin çocuklara intikalini anlatıyor. (Aktaş, 2005, s. 179-180)

Baran

Özgün Adı: Baran

Yapım Yeri/Yılı: İran/2001

Türü: Dram

Süresi: 94 dk.

Konusu: On yedi yaşındaki Azeri Latif, Tahran'da bir inşaatta ameledir. Aynı inşaatta kaçak olarak çalışan bir Afgan işçi, iş kazasında yaralanınca Latif'in hayatı da beklenmedik bir yön alır. Sakatlanan işçinin yerine oğlu Rahmet çalışmaya başlar. Kalabalık ailesini geçindirme derdindeki bu

çekingen genç, bir süre sonra istemeden de olsa Latif'in işini elinden alır. O andan itibaren Latif, Rahmet'e karşı büyük bir kin duymaya ve ondan intikamını almak için çalışmaya başlar. Ancak Rahmet'e dair öğrendiği bir durum olayların seyrini bambaşka bir yöne çevirecektir.

Değerler: Sevgi, Sabır, Yardımlaşma, Fedakarlık, Güven, Çalışkanlık, Komşuluk, Aşk, Aile, Cömertlik

Filmde İşlenen Değerlerin Değerlendirilmesi:

Film, 1979'da Sovyetler Birliği'nin Afganistan'ı işgal etmesi, on yıllık işgalin ardından başlayan iç savaş, Taliban rejimi ve üç yıllık kuraklık sonucu Afganistan'dan İran'a göç eden ve olumsuz şartlarda çalışan Afganlı göçmenlerin sorunlarını, Latif ve Baran üzerinden aktarmaktadır. Filmin girişinde konuya ilişkin bilgi verilir. İran'a sığınmacı olarak gelen Necef, burada bir inşaatta çalışmaktadır. Ancak dördüncü kattan düşerek çalışamaz duruma gelecektir ve onun yerine oğlu Rahmet çalışmaya başlayacaktır. Fakat Rahmet, çelimsiz bir çocuktur ve inşaat işlerinin üstesinden gelmek kolay değildir. Nitekim, başarılı olamayacak ve ikinci bir şans olarak mutfak ve getir-götür işlerine bakmaya başlayacak sonuçta istemese de Latif'in işini elinden alacaktır.

Latif on yedi yaşındadır. Tahran'da bir inşaatta getir-götür işlerine bakmaktadır. Patronundan maaşının küçük bir kısmını zorla alabilmekte buna rağmen gizlice para biriktirmeye çalışmaktadır. Filmin ilk sahnelerinden itibaren hırçın, geçimsiz, laf anlamaz bir tip olarak karşımızdadır. Rahmet'in gelmesi ile Latif de eski rahat işini kaybetmiştir ve ağır inşaat işleri yapacaktır. Rahatı fazlasıyla kaçan Latif, duyduğu öfkeyi bulduğu her fırsatta göstermekten çekinmez. Ta ki Rahmet'in sırrı ortaya çıkıncaya kadar. Filmin bundan sonrası tertemiz, masum ve paha biçilemez bir aşk hikayesine dönüşür. Aşkın Latif'i nasıl dönüştürdüğünü görürüz. Kafkavari bir dönüşüm değildir onunki, tam tersine Leyla'dan Mevla'ya varabilecek bir dönüşüm içindedir artık. Tek kelime bile edilmeyen bu aşk için varını yoğunu ortaya koyar. Üstelik film sona erdiğinde Latif'in elinde ne bir isim ne bir cisim kalacaktır. Kalan, belki de sadece gerçek aşktır.

Necef'in inşaattan düşmesi ile komşularının, arkadaşlarının yardımlarını da görmeye başlarız. Arkadaşı, inşaattan sorumlu olan Memar'ın yanına gelip şöyle diyecektir: "Necef beş çocuğa bakıyor. Bu haldeyken çalışamaz. Karısı da geçen yıl vefat etti. Ama oğlu onun yerini alabilir." Ustabaşının bunu kabul etmesinin ardından Rahmet burada çalışmaya başlayacaktır. Kısa süre sonra mutfaktaki işini Rahmet'e kaptıran Latif, tepkisini mutfağı yerle bir ederek, her şeyi kırıp dökerek gösterecektir. Rahmet, bu öfke patlamasını görmekte, anlamakta ama ses çıkarmamaktadır. Latif mutfağı kırıp dökerken bunu çok daha iyi anlarız. Rahmet, kimseye bir şey söylemeden mutfağı temizler; aslında mutfağı, mutfağa benzettir. Sanki bir kadının şifalı elleri mutfakta gezinmektedir. Rahmet'in bütün olup bitene sessiz kalması, sabrı, anlayışlılığı ve hoşgörüsü aslında Latif'i daha çok kızdırmaktadır. Mesela mutfakta kalan kirli gömleğini almaya gelen Latif, Rahmet'in

onu yıkadığını görünce, elinden öfkeyle çekip alacaktır: “Hain! Benim gömleğime dokunma. Pis ellerinle kirletiyorsun. Ben kendim yıkarım.”

Bir gün, Latif çay almak üzere mutfağa geldiğinde filmin en dokunaklı sahnesi gerçekleşecektir. Rahmet, çok kısık sesle bir müzik mırıldanmakta ve saçını düzeltmektedir. Saçını toplayıp yeniden erkek kıyafetleri içine saklanır. Perdenin arkasında bu kez Latif vardır ve Rahmet’in sırrı ortaya çıkmıştır. Latif, kızın silüetine aşık olur, tıpkı Metin Erksan’ın efsanevi filmi Sevmek Zaman’ında Halil’in Meral’in resmine aşık olması gibidir bu durum. Ama bir farkla, Latif’in aşık olduğu yalnızca silüet değildir. İşte bu andan itibaren Latif’in adeta karakter inşası da başlamaktadır. Onunki tüketen, yok eden, sömüren bir aşk değildir. Aksine çoğaltan, var eden, güzelleştiren bir aşktır. Bunu sadece kısmen gösterebilir. Ekmek almaya giderken yardım eder mesela. Ya da mutfağa gelerek Rahmet’ten çay isteyenlere, onu bakkala gönderip sigara aldırarak isteyenlere kafa tutmaya başlar. Rahmet ise gördüklerini ve bildiklerini, Latif’in çalıştığı yere Latif orada değilken bıraktığı bir bardak çay ve birkaç şeker ile gösterecektir. Rahmet’i tanımaya çalışan Latif’in aşkı büyümektedir. Mesela, Rahmet’in yemek sofralarından artan kırıntıları toplayıp çatıdaki kuşları beslemesi Latif’i bir kere daha aşık eder. Biz ise yokluk ve çaresizlik içinde bile hayatın güzelliklerini görebilen bir kızın zarafeti ile tanışırız. Her şeye rağmen insanları ve hayvanları sevmektedir. Başına gelen sıkıntılar yardım etmesini engellemez asla.

Afgan işçilerin çalışması yasak olduğu için müfettişler sık sık denetime gelmektedir. Yine bir denetim sırasında Rahmet kaçmak zorunda kalır. İnşaatta Afgan işçi çalıştırdıkları için inşaat sahipleri de ceza alır ve bütün Afgan işçiler işten çıkarılır. Bundan sonra Latif, Rahmet’in ya da aşkının peşine düşecek, ona ulaşmaya çalışacaktır. Onun işe girmesine yardım eden Sultan’ı aramaya başlar. Afganların yaşadığı bölgeye gider bunun için. Yolda karşılaştığı bir ayakkabıcıya hem Sultan’ı sorar hem de tabanı delinen ayakkabısını tamir ettirir. Tamirci ile aralarında geçen konuşma filme damgasını vuran diyaloglardandır:

Latif: Burada yalnız mı yaşıyorsun?

Ayakkabıcı: Yalnız yaşayan Allah’a komşu olur. Ayrılık öyle bir ateştir ki alevi yürek yakar.

Latif: Amca sende de güzel sözler varmış.

Ayakkabıcı: Bu yüreğimin dilidir.

Yüreğinin yangını, sözlerin büyüsü ile birleşince Latif, ayakkabısının tabanı delindiği için ıslanan çoraplarını kurutmakta olduğu ateşe çoraplarını düşürür. Aşk görünür kılınmıştır, böylece.

Evvelinde Latif, inşaattan düşen işçi için “Paraşütsüz mü atlamış?” atlamış diyecek kadar sorumsuzdur, edep erkan bilmez. Ağır işin altında yorulmuş bir işçiye “Hadi gayret sen katırdan bile iyi taşırırsın” diyebilecek kadar pervasızdır. Ancak film boyu ahlakının güzelleştiğine, letafetine tanık oluruz.

Film, adeta hakiki aşkı görünür kılmaktadır. Aşkı, ayrılıkla taçlanacaktır. İyileşemeyen Necef, bir de ölen akrabalarından haberler alınca çocuklarını alıp Afganistan'a dönmeye karar vermiştir. Ancak parası yoktur. Durumu öğrenen Latif, bu olayın sonunda Rahmet'i tamamen kaybedeceğini bile bile usta başından alamadığı tüm parasını kardeşinin hastalandığı bahanesi ile alır. Fakat bu parayı götürüp veremeyecek kadar mahcup olduğu için parayı Necef'in çok yakın arkadaşı Sultan ile gönderir. Ancak Sultan da Afganistan'a dönmek istemektedir. Sultan, Latif'e parasını ödeyeceğine dair bir not bırakarak gider. Latif çok üzülse de sevgisi için sınırları zorlamaya devam edecektir: kimliğini satar. Aldığı parayı bu kez Necef'e doğrudan götürür. Necef, halen hasta olduğu için taşınmalarına da yardım eder. Bu arada Rahmet'i yalnızca birkaç kez görebilmiştir. Film boyu tek kelime etmeden taş taşımış, çuval taşımış, tokat yemiş, kaçmış, kovalayan Rahmet'in sesini yine duyamayız. Belki birkaç kaçamak bakış dışında aşka dair elle tutulur tek bir şey yoktur. Çünkü gerçek aşk gizli olandır.

Aşkın odunda pişerken vermenin, fedakarlığın mütekabiliyetle ilgisi olmadığını kanıtıdır Latif. Rahmet, ülkesine dönerken Latif'e kalan iki tane şey vardır. Biri inşaat alanında düşürdüğü tokasıdır ki Latif bunu bulunca tokada kalan bir tek saç teli ile beraber başından hiç çıkarmadığı şapkasının kenarına ilıstirmiştir. Fakat Latif, yorulup elini yüzünü yıkadığı bir çeşme başında şapkayı unutmuştur. Diğeri ise Baran giderken ayağındaki lastik ayakkabı bir an çamura saplandığında kalan izdir. Baran'ın gidişi ile yağmaya başlayan rahmet, bu izi silmeye başlamıştır bile. Aşk var evet, adı, hayali, izi veya gölgesi. (Ramazanoğlu, 2015)

Rahmet, erkek olduğu zannedilirken de Baran olduğu anlaşılınca da "rahmet"tir esasen. Ailesi için çalışır, pek çok zorluğa katlanır, sabırlıdır, sevgi doludur. Anlatılan aşk hikayesinde ise bir kaç bakış dışında hiçbir şey yoktur. Allah'ın rahmetinin en çok hissedildiği duygu olan aşk için en güzel isimlerden biri olan rahmet, filmde ete kemiğe bürünür. Gerek Rahmet ile gerek Latif ile özdeşleşmiş olalım, filmin sonunda aşkın tadını duyumsarız.

Genel Değerlendirme ve Sonuç

Tarihsel, sosyolojik, ideolojik ya da psikanalitik eleştiri gibi eleştirel yöntemler doğrultusunda gerçekleştirilen çözümler, filmin iletmediği mesajların daha derin ve geniş bir perspektif içinde kavranabilmesini sağlamaktadır. Film eleştirisinin amaçlarından biri de sinema seyircisine bu anlamda yol göstermektir. Bir filmin incelenmesinde birden fazla eleştirel yaklaşımın kullanılması da elbette daha faydalı olacaktır. (Özden, 2014, s. 58-70) Biz auteur, sosyolojik ve psikanalitik eleştiri yöntemleri doğrultusunda filmleri değerlendirmeye çalıştık. Çıkış noktamız, bu yöntemlere bağlı kalmak değil, değerleri işleyişi bakımından filmleri yorumlamaktır. Yorum sorunu çiftanlamlılığın gösterme ve gizleme özelliklerini göz önüne getirecektir. Çünkü yorumlamak her iki anlamı birden kavramayı gerektirmektedir. (Terbaş, 2013, s. 1)

Bir sanat eseri olarak her film, kendi toplumsal ağını, üretim ve alımla-
ma koşullarını aşan belli bir fazlalığa, yoğunluğa sahiptir. Zaten sinemayı
sanat yapan da bu yoğun fazlalığı, anlam yaratma kapasitesidir. (Diken &
Laustsen, 2014, s. 25)

İran sineması, nativizm (doğuşancılık) matığına karşı koyan ve
küreselleşme sorunlarına meydan okuyan bir kültürel akımın başlıca
anlatım formu olarak ön plana çıkmış durumdadır. (Dabaşı, 2013, s. xviii)
Genelde İran sineması için geçerli olan bu durum, auteur yönetmenlerden
Mecid Mecidi sineması için de tam anlamı ile doğrudur. Bu anlamda Mecidi
sineması için bir inanç ve keskinlik sineması demek mümkündür. (Tapper,
2007, s. 325)

Mecid Mecidi taşralı sıradan insana yönelmiş bir yönetmen Sinemasının
en önemli özelliği kendisinin de bir röportajında söylediği gibi, insan fitratı
üzerine yaptığı sanatsal araştırmadır. Doğu'ya ait bir aşk hikâyesi olan
"Baran" ile erdem kavramı üzerine çektiği "Gökyüzü Çocukları" onun önemli
eserlerindedir. Mecidi, filmlerinde çocukların Allah'a ilişkin algılarını
gerçekçi ve etkileyici bir şekilde tasvir etmektedir. (Aktaş, 2005, s. 171)
Filmlerinin merkez noktasına aşkı alır ve karakterleri bu aşk sayesinde
paylaşımçı ve fedakar olurken bir yandan da daha yüksek bir manevi düzeye
ulaşırlar. (Pour, 2007, s. 149) Mecidi, her filminde ilahi olanı, gündeliğin
içindeki ufak ayrıntılarda buluyor ve gündelik gerçekliğe, derinden derine
ilerleyen motifle anlam kazandırıyor. Motiflerse sanki Allah'ı hissetme
çabasının eseri. Onun sineması tam da bu noktada başka türlü bir sinemanın
imkanlarını ve bu sinemanın güzelliklerini göz önüne seriyor. Burada da iş
Cemalnur Sargut'un dediği gibi izleyiciye iş düşmektedir: Nasıl ki gülün
güzelliğini aşık eden gülü görmeyi becerebilen göz ise her filmde bir
hikmet görebilmek de arifin işidir. (Sargut, 2008, s. 85-86)

Bibliyografya

- Adanır, O. (2012). *Sinemada Anlam ve Anlatım*. İstanbul: Say Yayınları.
- Aktaş, C. (2005). *Şark'ın Şiiri: İran Sineması*. İstanbul: Kapı Yayınları.
- Akyürek, S. (2010). *Din Öğretimi Model, Strateji, Yöntem ve Teknikler*.
Ankara: Nobel Yayın Dağıtım.
- Aydın, M., & Gürler, Ş. A. (2012). *Okulda Değerler Eğitimi Yöntemler
Etkinlikler Kaynaklar*. Ankara: Nobel Yayıncılık.
- Başenk, G. (2014, Aralık 10). *Serçelerin Şarkısı*. Şubat 7, 2016 tarihinde
Kültür Gündemi: [http://kulturgundemi.com/sinema/sercelerin-sarkisi-
haber-5423](http://kulturgundemi.com/sinema/sercelerin-sarkisi-haber-5423) adresinden alındı
- Cevizci, A. (2014). *Eğitim Felsefesi*. İstanbul: Say Yayınları.
- Dabaşı, H. (2013). *İran Sineması*. (B. Aladağ, & B. Kovolmaz, Çev.) İstanbul:
Agora Kitaplığı.

-
- Demirezen, İ. (2007). Hikâyeler ve Ahlâk Tasavvuru. R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Arslan, & M. Zengin içinde, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Diken, B., & Laustsen, C. B. (2014). *Filmlerle Sosyoloji*. İstanbul: Metis Yayınları.
- Durmaz, V. (2011, Kasım 9). *Cennetin Çocukları*. Şubat 2, 2016 tarihinde Mağara Fikir, Sanat, Edebiyat Dergisi: <http://www.magaradergisi.com/sanat/367-cennetin-cocuklari-> adresinden alındı
- Enderun, M. A. (2013). *Beyaz Perdenin Din Algısı*. İstanbul: Işık Yayınları.
- Ersümer, A. O. (2013). *Klasik Anlatı Sineması*. İstanbul: Hayalperest Yayınevi.
- Güngör, E. (2010). *Değerler Psikolojisi Üzerine Araştırmalar Ahlâk Psikolojisi, Ahlâki Değerler ve Ahlâki Gelişme*. İstanbul: Ötüken Neşriyat.
- Hökelekli, H. (2011). *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*. İstanbul: TİMAŞ.
- Ülken, H. (2001). *Bilgi ve Değer*. İstanbul: Ülken Yayınları.
- İncidelen, H. (2013, Kasım 15). *Cennetin Rengi: Majid Majidi'nin Sinema Dili-1*. Şubat 3, 2016 tarihinde Gazete Bilkent: <http://www.gazetebilkent.com/2013/11/15/cennetin-rengi-majid-majidinin-sinema-dili-1/> adresinden alındı
- Kurumu, T. D. (2011). *Türkçe Sözlük*. (Ş. H. Akalın, Dü.) Ankara: Türk Dil Kurumu.
- Mecidi, M. (Yöneten). (2001). *Baran* [Sinema Filmi].
- Mecidi, M. (Yöneten). (1997). *Gökyüzü Çocukları* [Sinema Filmi].
- Mecidi, M. (Yöneten). (1999). *Tanrı'nın Rengi* [Sinema Filmi].
- Önür, N. (2007). Modernleşme Süercince Okul, Aile ve Medya Kavşağında Toplumsal Değerler. R. Kaymakcan, S. Kenan, H. Hökelekli, Z. Ş. Arslan, & M. Zengin içinde, *Değerler ve Eğitimi Uluslararası Sempozyumu*. İstanbul.
- Özden, Z. (2014). *Film Eleştirisi Film Eleştirisinde Temel Yaklaşımlar ve Tür Filmi Eleştirisi*. Ankara: İmge Kitabevi.
- Pour, M. S. (2007). *Tarihsel Gelişimin Işığında İran Sineması*. İstanbul: Es Yayınları.
- Ramazanoğlu, Y. (2015, Ekim 29). *Baran : Aşk var hâlâ, hayali ya da gölgesi*. Şubat 4, 2016 tarihinde Serbestiyet: <http://www.serbestiyet.com/yazarlar/yildiz-ramazanoglu/baran-ask-var-hala-hayali-ya-da-golgesi-637938> adresinden alındı

Sargut, C. (2008). Bir İbret ve Hikmet Öğretisinin Perdesi Olarak Sinema. S. Yalsızuçanlar içinde, *Dünyanın Orta Yeri Sinema*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Tapper, R. (2007). *Yeni İran Sineması Siyaset, Temsil ve Kimlik*. (K. Sarıözen, Çev.) İstanbul: Kapı Yayınları.

Terbaş, Ö. (2013). Sine-masal Dil ve Psikanalitik Eleştiri. Ö. Terbaş içinde, *Sinema ve Psikanaliz Filmler ve Biliçdışı*. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları.

Yalsızuçanlar, S. (2008). Yeşilçam'dan Bugüne. S. Yalsızuçanlar içinde, *Dünyanın Orta Yeri Sinema*. İstanbul: Etkileşim Yayınları.

Yorulmaz, B. (2013). *Perdeden Gönüllere Din Eğitiminde Kullanılabilecek Seçme Videolar*. İstanbul: Rağbet Kitabevi.

Yorulmaz, B. (2013). *Sinema ve Din Eğitimi*. İstanbul : Işık Akademi Yayınları.

**THE ROLE OF NON-GOVERNMENTAL ORGANISATIONS ON THE
ESTABLISHMENT OF PEACE**

PROF. ABDIN CHANDE

Department of History Adelphi University

chande@adelphi.edu

بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد وعلى آله وصحبه وسلم، أحبيكم
جميعاً بتحيةة الإسلام وأقول السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

أعتر وأتشفرف بوجودي بين أيديكم هذا اليوم في هذا البلد الطاهر البوسنة وهذه المدينة
المجاهدة سراييفو

ما أجمل الإنسان ... ربنا عز وجل خلق الإنسان وأكرم بني آدم وجعل وجه الإنسان
علامة على الخير
الذي فيه، فإن الشريعة الإسلامية تحترم وجه الإنسان لأن الإنسان فيه جمال وجلال
وكمال ليس في غيره. فهو ابن آدم عليه السلام وخليفة الله عز وجل

الإسلام هو أجمل وأكمل الأديان وثبت في الحديث الصحيح، الحديث العظيم الذي سماه
المحدثون بـ"حديث جبريل" يقول إن الدين يتكون من ثلاثة عناصر كما تعلمون،
أولها الإسلام، والإسلام في تعريف جبريل عليه السلام عبارة على معاملات وعبادات:
أصول الفقه، مقاصد الشريعة والقواعد الكلية والفقهية وما أشبه ذلك. فأساس هذا الدين
هو الفقه والشريعة

وثبت في حديث جبريل عليه السلام أن العنصر الثاني في هذا الدين العظيم هو
الإيمان، وقد فصله وتطرق له علم عقيدة التوحيد وأصول الدين، وله إمامان، الإمام
الأشعري والإمام الماتريدي، وهذين المذهبين قاموا بخدمة الإيمان والعقائد خدمة عظيمة
عبر التاريخ. ولكن هذا الدين لا يكون كاملاً إلا بعنصره الثالث، وهو الإحسان، الذي هو
ثمرة لكل ما سلف، وهو أن تعبد الله كأنك تراه فإن لم تكن تراه فإنه يراك، فالإحسان كما
ثبت عند العلماء يجتمع فيه كل شيء: الشريعة والعقائد والحقائق وبه أكمل هذا الدين وبه
يكون هذا الدين في غاية الكمال والجمال. والعلم الذي يحقق في مذاهب الإحسان هو علم
التصوف وهو جزء أساسي في هذا الدين ومن أنكر ذلك فقد أنكر هذا الدين

وثبت عن السلف الصالح ومنهم الإمام مالك ابن أنس رضي الله عنه أنه كان يقول "من تشرع ولم يتحقق"، أي أنه لم يتذوق الحقيقة، "فقد تفسق"، يعني أصبح فاسقاً، بل قال بعض السلف الصالح أصبح منافقاً، "ومن تحقق" أي ذاق حلاوة وجمال الحقائق، "ومن ذاق الحقائق ولم يتشرع" أي لم يتمسك بالشرعية المحمدية، "فقد تزندق"، أي أصبح، "زنديقا وهذا أسوأ المنافقين بل أشد المنافقين"، "ومن تشرع وتحقق فقد تصدق

فالدين لا يهتدي إلا بالشرعية والطريقة، والطريقة هي الوسيلة بين الشرعية والعقيدة إلى الله عز وجل، فلا بد من الشرعية ولا بد من الطريقة، ثم لا بد من الحقيقة فهي تاج العروش، والشرعية والعقيدة والطريقة هي الأساس التي بنيت عليها الحضارة الإسلامية العظيمة

لكن السقف هو الإحسان والتصوف، فالناس لا يعيشون في بيت جميل من دون سقف، فأنتم أنصار رسول الله صلى الله عليه وسلم وأنصار أولياء الله رضوان الله عليهم

وقد قال الشيخ عبد القادر الجيلاني: لا تهرب من البلاء لأن هذه الحياة الدنيا تهرب من البلاء والاختبار

وقال "إن البلاء مع الصبر أساس كل خير، أساس النبوة والرسالة والمعرفة والمحبة". والصدق هو أصل الطريقة إلى الله تعالى. قال الإمام الهجويري في كشف المحجوب رواية عن سلف الصوفية الكبار "إن التصوف كان حقيقة لا اسم لها" ويريد بذلك أيام رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه الكرام والصحابيات والتابعون وأتباع التابعين بإحسان، هم أهل الله هم العارفون، "التصوف كان حقيقة لا اسم له ثم أصبح اسماً لا حقيقة له"، وهذا من كلام الصوفية ولا يؤخذ على ظاهره

أريد أن أختم كلامي مما قال الفضيل بن عياض رضوان الله عليه وهو من كبار أوائل الصوفية معروف لديكم من القرن الثاني الهجري. وهو أن كبار الصوفية لم يصلوا إلى ما وصلوا إليه بمجرد الصلاة والصيام والزكاة والعبادة وإنما بثلاثة حصون وهي

سخاء النفس: كن سخياً مع أمك وأبيك وأهلك ومع جميع الناس، فسخاء النفس ليس سهلاً

سلامة الصدر: لا حسد ولا غلة ولا ضيق ولا خوف... فالقلب لا بد أن يكون طاهراً، مع حسن الظن وحسن العبادة، فعندما تشير إلى الله عز وجل لا بد وأن تكون على يقين أنه تعالى يستجيب الدعاء، فسلامة الصدر هي الأساس، وقد شهد القرآن الكريم في حق إبراهيم عليه السلام "إذ جاء ربه بقلب سليم"، ونسأل الله تبارك وتعالى أن يجمعنا كلنا في قلب سليم، آمين

النصح في الأمة هو أن نكون ناصحين دائماً في هذه الأمة المحمدية في كل مكان وزمان فنسأل الله أن يجعل الأخوة التي بيننا نصيحة في هذا الدين وأن يجعل كل واحد منا

ناصحا لهذه الأمة. النصيحة كلمة جامعة في العربية ليس لها كلمة أخرى تنوب مكانها، يقال نصحت العسل أي خلصته حتى لا يبقى فيه شيء من الشمع، والنصحة أن تتعامل مع ربنا ونعامل بعضنا البعض، ونعامل ربنا عز وجل ورسولنا والقرآن العظيم بالصدق والوفاء، نسأل الله تعالى أن يجعلنا من الصديقين ولا تنسوا هذه الأمة العظيمة من صالح الدعاء

والسلام عليكم

**TÜRKİYE'DE ÜNİVERSİTE ÖĞRENCİLERİNİN BAZI
DEĞİŞKENLERE GÖRE AHLAKİ YARGI DÜZEYLERİNİN
İNCELENMESİ: İNÖNÜ ÜNİVERSİTESİ ÖRNEĞİ**

VEYSEL K. ALTUN

Yüksek Lisans Öğrencisi, İnönü Üniversitesi
Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı

v_altun44@hotmail.com

**Investigation Levels Of The Moral Judgment Of University Students in Turkey
According To Some Variables: Inonu University Example**

In this study, levels of the moral judgment of university students were examined according to some personal variables. Area research was done to learn whether gender, age, faculties and class variables have any effect on the level of the moral judgment and the comparative screening model has been used as a method. The research datas were collected by Moralishes Urteil Test and Personal Information Form. SPSS program was used for that analysis the datas and pair-wise comparisons were done by t-test; multiple comparisons with one-way analysis of variance (ANOVA). As a result of research, students' level of moral judgment did differ significantly according to gender, faculties and class variables; on the other hand, students' level of moral judgment did not differ significantly according to age variable.

Keywords: Moral, Moral Judgment, Moral Judgment Test

GİRİŞ

Üniversiteler örgün eğitimin son halkasını oluştururken aynı zamanda bireyleri sosyal hayata hazırlayan son eğitim kurumlarıdır. Takdir edersiniz ki yükseköğretim kurumlarının yegâne görevi bireye mesleki bilgi ve beceri kazandırmak değildir. Bu kurumlardan bireyin toplum içindeki uyumuna katkı sağlaması beklenmektedir. Bir toplumun belli bir düzen içinde yaşaması bazı ahlak normlarının varlığına bağlıdır. Toplumu oluşturan üyeler olarak bireyler, bu ahlak normlarını ailelerinden ya da çevrelerinden, örgün veya yaygın eğitim yoluyla alabilmektedir.

Bu araştırmada esas alınan husus, bireyin ahlaksal paradoks içinde kendince bir sebebe dayandırdığı gerekçelerle tercihte bulunma yeteneğinin ölçülmesidir. Yani bir ikilem karşısında bireyin hangi gerekçelerle karar

verdiğini ortaya çıkarmaktır. Çalışmamızla ilgili olması bakımından bazı kavramlara yer vermek gerekmektedir.

“Ahlak” köken itibariyle Arapça bir kelime olup “hulk” kelimesinin çoğuludur. “Hulk” sözlükte seciye, din, adalet, tabiat anlamlarına gelmekte ve insanın iç dünyasını ve dış dünyasını ifade etmektedir. Tarih boyunca, ahlak ve onun kökeni hakkında çeşitli fikirler öne sürülmüş, ahlak kavramının teorik ve pratik olarak hangi anlamlara geldiği konusunda farklı tanımlamalar yapılmıştır. Örneğin, eski ahlakçılara göre “ahlak”, bütün hal ve davranışların ve şuurun bir kaynağıdır (Erdem, 1994, s. 22). İslami kaynaklarda ise ahlak kavramı, genellikle iyi ve kötü huyları, fazilet ve reziletleri ifade etmek üzere kullanılmıştır (Çağrı, 1989, s. 1).

Ahlak gelişimi, bireylerin belirli davranışları “doğru” ya da “yanlış” olarak değerlendirmelerine rehberlik eden ve kendi eylemlerini yönetmelerini sağlayan ilkeleri kazandırmaları sürecidir. Bu çalışma, ahlaki gelişim kuramı olarak zihinsel gelişim kuramına dayanan bireylerin bir dilemma karşısında ahlaki yargı düzeylerinin incelenmesidir.

AHLAKİ GELİŞİM KURAMLARI

Psikoloji bilimi çerçevesinde, ahlak gelişimiyle ilgili bilimsel yaklaşımlar, Sigmund Freud, ve Jean Piaget gibi psikologlar ile 20. yüzyıl başlarında başlamış, Davranışçı Psikoloji ve Sosyal Öğrenme Kuramcıları da ahlak gelişimi olgusuna eğilmişlerdir. Ahlak Gelişimine bilimsel yaklaşımlar; Psikanalitik Kuram yaklaşımı, Sosyal Öğrenme Kuramı yaklaşımı ve Zihinsel Gelişim Psikolojisi Kuramı yaklaşımı olarak üç ana bölüm altında toplanabilir. Bu değişik yaklaşımlar üç ayrı felsefe akımından etkilenmişlerdir (Çileli, 1986, s. 9).

Psikanalitik Kuramı insanın doğuştan kötü olduğu ve gelişme sürecinde bazı müdahalelere ihtiyaç duyacağı; Davranışçı ve Sosyal Öğrenme Kuramı, insanın doğuştan iyi ya da kötü özellikler getirmediği, gelişme sürecinde öğrenme yoluyla şekillenebileceği; Zihinsel Gelişim Kuramı ise, ahlak gelişiminin zihinsel gelişimin bir sonucu olduğunu ileri sürmektedir (Kaya M. , 1997, s. 186).

Araştırmamızın temelinde dayandığı Piaget ve Kohlberg’in kuramlarını ayrıca hatırlamakta fayda var.

Jean Piaget’in Kuramı

Zihin gelişimi kuramıyla anılan Jean Piaget, yaptığı kapsamlı çalışmalarından biri olan ve 1932’de ele aldığı “The Moral Judgment Of The Child” eseriyle ahlaki yargı ile ilgili kuramını ortaya koymuştur (Piaget, 1966).

Piaget’in çalışmalarının temel noktası insan zekâsıdır. Zekânın altında yatan zihinsel işlemlerin bir kronolojik devreden diğerine gösterdiği gelişimi açıklayan gelişimsel bir kuram ortaya koymaya çalışmıştır (Çileli, 1986, s. 23). Piaget, genetik etkenlerin zekâ gelişiminde rol oynadığını savunmakta

fakat bu etkenlerin belirli olasılıkları göz önüne sermek dışında bir şey yapamayacağını belirtmektedir. O'na göre insan zihninde basit bir biçimde oluşan içyapılar yoktur ve genetik etmenler herhangi bir aşamada gerçekten ne olup bittiğini açıklamak için yeterli değildir (Evans, 1973, s. 84).

Piaget, farklı yapısal özellikleri gösteren dört temel zihin gelişim dönemi belirtmiştir. Piaget bu dönemlerde bebeklikten yetişkinliğe kadar, kazanılmış reflekslerden nasıl psikolojik yapılar oluştuğunu ve davranışın şemalara dönüştüğünü ve yaşamın ikinci yılında tasarımlama sonucu nasıl zihinsel örüntülere dönüştüğünü, bu zihinsel örüntülerin ise çocukluk ve ergenlik dönemlerinde yetişkin düşüncesini belirleyen zihin yapılarına dönüştüğünü dört ana dönem içinde ortaya koymuştur. Bu dönemler sırası ile;

- Duyusal-devinim dönemi (doğum-iki yaş arası)
- İşlem-öncesi dönemi (iki-yedi yaş arası)
- Somut işlemler dönemi (yedi-on bir yaş arası)
- Soyut işlemler dönemi (on bir yaş ve ötesi)'dir (Çileli, 1986, s. 25).
- Piaget'in bu sınıflamasına göre, her dönemde, bir önceki dönemlerin bir sentezi yapılır ve problem çözümüne daha etkili, akılcı bir yaklaşım geliştirilir. Piaget, bu çalışmaları ile zihinsel ve duygusal süreçlerin paralel gelişim gösterdiklerini, ahlaki yargının da doğal zihinsel gelişime bağlı olduğunu ortaya koymayı amaçlamıştır (Kaya M. , 1993, s. 35). Bütün bu incelemeleri sonunda, Piaget, iki tür ahlak yargısının varlığını ortaya koymuştur. Bunlar; yetişkine tek yanlı saygı ile doğasal ahlaki gerçekçiliğin yer aldığı "bağımlı ahlak" ile 11-12 yaş civarında, zihinsel yapının gelişimine ve akranlarla eşit koşullarda yaşanan etkileşime bağlı olarak gelişen bağımsızlık kavramı ile ortaya çıkan "bağımsız ahlak" (Çileli, 1986, s. 42).

Lawrence Kohlberg'in Kuramı

Çalışmaları Piaget'e dayanan ve kariyeri boyunca ahlak gelişimi üzerinde duran eğitim ve sosyal psikoloji profesörü (Mithra, 2001, s. 72) Lawrence Kohlberg'in geliştirdiği Zihinsel Ahlaki Gelişim Kuramı (The Cognitive Developmental Theory of Moralization) Piaget'in çalışmalarından kaynaklanmıştır. Piaget, ahlak konusuna düşünce ve duygunun paralel şekilde geliştikleri, bu doğrultuda ahlak gelişiminin de zihin gelişimi ile oluştuğu sayılısı ile eğilmiştir. Kohlberg, Piaget'in çalışmalarına eğilmiş, onun görüşlerini ve ahlaki büyümenin kavramlarını geliştirmiştir (Çileli, 1986, s. 43).

Kohlberg, ahlakın kapsamını şu şekilde tarif etmiştir. Ona göre ahlak duyguları, düşünceleri ve davranışları kapsar, ancak davranışların özel bir durumdaki ahlaki kalitesini belirleyen, bireyin bilişsel bir yetenek olarak sahip olduğu ahlaki yargılama, muhakeme yeteneğidir. Böylece Kohlberg, ahlaki yargı yeteneğini ve adalet bilincini, duyarlılığını ahlaki davranışın en temel belirleyicileri olarak tanımlamıştır (Çiftçi, 2011, s. 170). Kohlberg, ahlak davranışının veya ahlak yargı nedenlerinin kişiler arası bir fark gösterdiğini

savunur (Şemin, 1979, s. 9).

Kohlberg ahlaki yapının, ahlaki düşüncenin ileride detaylı olarak üzerinde duracağımız üç ayrı düzeyinde ve altı evresinde oluştuğunu ve her bir düzeyin diğer ikisi ile bağlantılı olduğunu ileri sürmüştür. Kohlberg'in ahlaki yargı düzeyleriyle ilgili üç düzey şunlardır: Gelenek Öncesi Düzey, Geleneksel Düzey ve Gelenek Ötesi Düzey (Şemin, 1979, s. 10).

Kohlberg'e göre, evre sınıflamasının her düzeyi, bireyin benliği ile toplumun kuralları ve beklentileri arasındaki farklı ilişki türünü yansıtır. Gelenek öncesi düzey, daha çok dokuz yaşın altındaki çocukların, bazı ergenlerin ve suçluların çoğunun bulunduğu düzeydir. Bu düzeyde kurallar ve beklentiler benliğe dışarıdan yöneltilmektedir. Geleneksel düzey, ergenlerin ve yetişkinlerin çoğu için tipik düzeydir. Bu düzeyde benlik geniş toplumun kural ve beklentilerini içselleştirmiştir. İnsanların ancak çok azının ulaşabildiği gelenek ötesi düzey ise bireyler, kendileri ile başkalarının kuralları ve beklentileri arasında farklılık oluşturmakta ve kendi ahlaki değerlerini kendilerinin seçtiği ilkelere göre akılcı yollardan tanımlamayı yeğlemektedir (Onur, 2000, s. 174).

Geleneksel öncesi düzeyde, çocuklar iyi veya kötü kültürel özelliklere duyarlı ve bu özellikleri ödül-ceza gibi fiziksel sonuç ve fiziki güç bakımından yorumlar haldedir. İkinci düzey olan geleneksel düzeyde, çocuk uyumlu olabilir fakat uzunca gurura kapılmış bir dönem içindedir. Beklentilerini koruma ve kişisel, grup ve ulusal kuralları seçmek onun için değerlidir. Üçüncü düzey olan gelenek ötesi düzey, grup ve kişinin otoritesi tarafından uygulanan geçerli otonom ahlaki ilkeler ve genel doğrular ile kendi kimliğini tanıma üzerine karakterize edilmiştir (Kohlberg, 1968, s. 22).

Kohlberg'in evre sınıflamasına bakıldığında, bu evreler belirli bir sıra içinde oluşurlar ve bir önceki evre, bir öncekinden nitelik bakımından farklıdır. Her bir düzey, çocuk bir sonraki düzeye ilerlemeden önce başarılı ve özümsemelidir (Temel & Aksoy, 2001, s. 67).

Piaget gibi öyküler yoluyla yargıyı inceleyen Kohlberg, değişik bir takım öyküler kullanmıştır. Bunlar kişiyi çözülmesi gerekli bir durumu düşünmeye sevk eder, kendisine bu durum hakkında sorular sorar (Şemin, 1979, s. 7-9).

Ahlaki yargılamanın basamaklarının kestirimi için, Kohlberg'in metodu önceden moral dilemmaları tanıtan hikâyelerin verildiği yarı standart, yapısal bir mülakattan oluşur. Bu hikâyelerin her birinde, mülakata katılan kişiden, hikâyedeki kişilerin çatışan taleplerle karşılaştıkları bir durumu tasavvur etmesi istenir. Kohlberg'in araştırmalarında sık sık kullandığı ünlü Heinz dilemması şöyledir (Çiftçi, 2001a, s. 32):

“Kanserin özel bir türünden hasta olan bir kadın ölüm döşerinde yatmaktadır. Doktorların kadını kurtarabileceğine inandıkları bir ilaç vardır. Bu ilaç aynı şehirdeki bir eczacı tarafından kısa bir süre önce keşfedilmiştir. İlacın fiyatı çok pahalıdır. Eczacı ilacın kendisine mal olduğundan 10 kat daha fazla para talep etmektedir. İlaç 2000 Mark'a mal olurken eczacı ilacın küçük bir miktarı için 20 000 Mark talep etmekte-

dir.

Hasta kadının kocası Heinz, bütün tanıdıklarından ödünç para ve resmi kurumlardan da destek arar. Fakat sadece 10 000 Mark toplayabilir, yani talep edilen miktarın yarısını. Heinz eczacıya gider, karısının ölmek üzere olduğunu anlatır ve ondan ilacı daha ucuza vermesini ya da kalan miktarın daha sonra ödenmek üzere vermesini rica eder. Fakat eczacı: 'hayır, ben bu ilacı para kazanmak için keşfettim' der. Böylece Heinz bütün legal olanakları kullanmıştır; kafası karma karışık durumdadır ve karısı için ilacı çalması gerekip gerekmediğini düşünmektedir. Heinz ilacı çalmalı mıdır? Neden evet ya da neden hayır?"

Hikâyenin sonunda mülakata katılan kişiye, kararı için ileri sürdüğü, haklılaştırma ve açıklamalarının netleştirilmesi için bir dizi sorular yöneltilir. Araştırmacı bu hikâyelere verilen yanıtların analizinde, öncelikle haklılaştırmanın yapısı ya da formu ile ilgilenir, ahlaki karar sürecinin spesifik içeriği ile fazla ilgilenmez. Örneğin Heinz'ın hikâyesine iki farklı çocuk şu yanıtları verebilir: 1. çocuk: "Bence Heinz ilacı çalmalı, çünkü onun karısı çok önemli biri olabilir ya da çok parası vardır." 2. çocuk: "Heinz ilacı çalmamalı, çünkü eğer çalarsa, polis onu hapse atar." Bu iki yanıt içerik olarak birbirinden farklıdır fakat düşünme yapıları farklı değildir. Birinci çocuk Heinz'ın ilacı çalmasına taraftar iken diğeri çalmaya karşıdır. Bu içerikteki farklılığa işaret eder, fakat buna rağmen iki yanıtın yapısı aynıdır. Her iki yanıt eylemin maddi-fiziksel boyutlarını dikkate almakta ve böylece kadının yaşamının ahlaki değerini dikkate almamaktadır. İki yanıt da ileride değineceğimiz Kohlberg'in üç düzeyinden düzey-1 konseptini yansıtmakta ve daha çok çocukluk çağında görülen bir haklılaştırma biçimidir (Çiftçi, 2001a, s. 33).

Kohlberg bu şekilde hem çocukların hem de yetişkinlerin düşünce yapılarını ortaya koyacak yukarıdaki gibi ikilemler geliştirdi, deneklerin ikilemleri çözmek amacıyla başvurdukları seçenekler ile bu seçeneklere ilişkin nedenlerini gruplayarak üç düzeyde altı ahlak gelişim evresini geliştirdi (Çileli, 1986, s. 49).

AHLAKİ YARGI

"Ahlaki yargı" kavramı, Kohlberg'in bakış açısına göre ahlak, duyguları düşünceleri ve davranışları kapsamaktadır, ancak davranışlara spesifik ahlaki kalitesini veren, ahlaki yargılamadır. Ahlaki yargılamalar, davranışın hangi biçiminin yükümlülük gerektiren ya da doğru olduğunu söyleyen, normatif kararları gösterir. Ahlaki yargılar, farklı kişiler tarafından temsil edilen talep ve değerlerin birbiriyle çatıştığı durumlarda bize ne yapmamız gerektiğini söyler (Çiftçi, 2001b, s. 298).

Ahlaki Yargılar, haklar ödevler ve sorumluluk alanları hakkında genellenebilir aynı zamanda da meşru olabilen yönergeleri içerirler. Farklı kişiler tarafından temsil edilen taleplerin birbiriyle çatıştığı durumlarda bize ne yapmamız gerektiğini söylerler (Çiftçi, 2011, s. 170).

Biz bir karara vardığımızda, farklı tutum veya davranış ihtimalleri arasında bir tercihte bulunuruz. Bir davranışı terk etmek de bir karara varmaktır. Ahlaki yargıların bir başka özelliği de onların öncelikli olarak davranışlara, sonra da şahıs ve toplumsal oluşumlara, yani sosyal sahadaki ilişkiler ağı, kurumlar, düzen ve kurallara yönelik olmasıdır. Bu çerçevede insan hayatının bir dizi kararlar ve yargılardan oluştuğunu görürüz (Çilingir, 2003, s. 13).

Ahlak boyutunu toplumsal dünya kavramı ile bütünleştiren Kohlberg, gelişim için gerekli olan etkileşimi “rol alma” kavramı içerisinde incelemektedir. Ahlaki yargı gelişimi böylece, giderek genişleyen ve evrenselleşen toplumsal perspektif ile giderek gelişen rol alma yetisi sonucunda gerçekleşmektedir. O halde, ahlaki yargıyı etkileyen her toplumsal olay rol alma olanaklarını da içerecektir (Çileli, 1986, s. 13).

Ahlaki yargı kavramı ile ilişkili olan diğer bir kavram “ahlaki yargı yeteneği” kavramıdır. George Lind, ahlaki yargı yeteneğini şöyle tarif etmektedir: “Ahlaki Yargı yeteneği, insana yaşamını biçimlendirme fırsatı veren özel bir yetenektir. Bu yeteneği sayesinde insan dışarıdan ya da içsel dürtülerden gelen uyarılara körü körüne tepki vermek yerine gerçek eylem durumunda ilk önce düşünen ve belli bir davranış şeması oluşturduktan sonra eylemde bulunma olanağına sahiptir. Böyle bir düşünsel işlemde geçen, içsel müzakereye dayanan eylem şeması aynı zamanda toplumsal yaşama karşı da ahlaki sorumluluk içermek zorundadır. Bu açıdan, ahlaki yargı yeteneğinin özellikle gerekli olduğu diğer bir yerde, ahlaki sorumluluk içerenle özdeşleşebilmek ve bunun zıddından kaçınabilmeyi ayırt etme becerisinin gerektiği durumlardır” (Lind, 2003, s. 170).

Çalışmamızla ilgili temel kavramlara yer verdikten sonra şimdi de araştırmamızın problem ve hipotezlerine geçebiliriz. Sonrasında ise araştırma yöntemi hakkında bilgilendirme yaptıktan sonra elde edilen bulgulara yer vereceğiz.

Problem

Bu araştırmada yükseköğretimde okuyan öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile bazı değişkenler arasında önemli bir ilişkinin olup-olmadığı sorusuna cevap aranmıştır.

Problemın genel çerçevesi içinde ahlaki yargı düzeyini etkileyebilecek bazı değişkenlerin etki oranına bağlı olarak araştırmanın alt problemleri şu şekildedir:

1. Cinsiyete göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
2. Öğrencilerin yaşlarına göre ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?
3. Öğrencilerin ahlaki yargı/muhakeme puanları fakültelere göre farklılaşmakta mıdır?

-
4. Sınıflara göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark var mıdır?

Hipotez

Araştırmanın problem cümlelerine bağlı olarak oluşturulan hipotezler aşağıdaki şekilde düzenlenmiştir.

1. Cinsiyet bakımından, kız öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile erkek öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur.
2. Yaşları büyük olan öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri, yaşları küçük olan öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinden daha yüksektir.
3. Öğrencilerin ahlaki yargı/muhakeme puanları fakültelere göre farklılaşmaktadır.
4. Sınıf düzeyleri bakımından, 4. sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri, 1. sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeylerinden daha yüksektir.

Bu araştırma, Türkiye’de İnönü Üniversitesi öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneklerini belirlemeye yönelik betimsel bir çalışmadır. Araştırma, İnönü Üniversitesi İlahiyat, Tıp, Hukuk, Mühendislik, Eğitim ve Fen-Edebiyat Fakültelerinin 1. ve 4. sınıflarında öğrenim görmekte olan 580 öğrenci ile sınırlıdır. Araştırmada elde edilen verilerin genellenebilirliği bu araştırma grubu ile sınırlıdır. Araştırma problemlerini çözümü için araştırmada elde edilen veriler SPSS 22 paket programı ile analiz edilmiştir. Verilerin ikili karşılaştırmalarında t testi, çoklu karşılaştırmalarda ise Tek Yönlü Varyans Analizi (Anova) kullanılmıştır. Anlamlılık düzeyi $p < 0.5$ olarak kabul edilmiştir. F değerinin anlamlı olduğu durumlarda farkın kaynağını belirlemek için post-hoc test olarak scheffe testi kullanılmıştır.

Bu araştırmada, veri toplama aracı olarak, öğrencilerin ahlaki yargı yeteneklerini belirlemek amacıyla George Lind tarafından geliştirilen ve Çiftçi (2001) tarafından Türkçe’ye uyarlanan Ahlaki Yargı Testi (Moralishes Urteil Test-MUT) kullanılmıştır. Bağımsız değişkenlere ilişkin bilgiler ise araştırmacı tarafından hazırlanan Kişisel Bilgi Formu ile toplanmıştır. Araştırma probleminin çözümü için, Türkiye’de İnönü Üniversitesi’nde farklı fakültelerde okuyan öğrencilerden Kişisel Bilgiler Anketi ve MUT ölçeği ile toplanan verilerin analizi sonucunda elde edilen bulgular yer almaktadır. Araştırmanın problem ve hipotezleri doğrultusunda, istatistiksel analizler yapılmış ve elde edilen veriler işlenerek tablolaştırılmıştır. Hipotezlere göre, gruplar arasında karşılaştırmalar yapılarak, uygun olan istatistiksel işlemlerle sonuçların önemli olup olmadığı test edilmiştir. Elde edilen bulgulara dayalı olarak ahlaki yargı düzeylerine ilişkin açıklamalar yapılmıştır.

Araştırma bulguları sayesinde, Türkiye’de yükseköğretimde okuyan öğren-

cilerin ahlaki yargı düzeylerinin cinsiyet, fakülte, yaş ve sınıf değişkenlerine göre farklılaşıp farklılaşmadığı açıkça görülecektir. Bu bakımdan, eğitim sürecinin son halkası olan üniversitelerde ahlak yargı konusunda bir durum tespiti yapılmaya çalışılacaktır. Bu çalışmanın, araştırmacılara bundan sonra yapılacak çalışmalarda gerek konu, gerekse yöntem bakımından alanda gözlenen boşluğu doldurmak üzere yol gösterici olacağı düşünülmektedir.

Bulgular

1. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarının, Cinsiyete Göre Karşılaştırılması

Araştırmaya katılan kız ve erkek öğrencilerinin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla bağımsız gruplar arasında t-testi yapılmıştır. Yapılan t-testi analizine ilişkin bilgiler tablo 2’de gösterilmiştir.

Tablo 1:Cinsiyete Göre Öğrencilerin Ahlaki Yargı Düzeyi Puan Ortalamalarına İlişkin t-testi Sonuçları

Cinsiyet	N	\bar{X}	Ss	t	P
Kız	346	6,30	6,69	2,103	0.036*
Erkek	233	5,15	6,12		

*p<0.05 **p<0.01 ***p<0.001

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının cinsiyetlerine göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklem için t-testi sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($t_{3,103} = 2,103, p = 0.036 < 0.05$). Buna göre cinsiyetin, araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarını etkileyen bir faktör olduğu ve kızların ahlaki yargı yeteneği puanlarının erkeklerin ahlaki yargı yeteneği puanlarına oranla daha yüksek olduğu söylenebilir.

Bu sonuç “cinsiyet bakımından, kız öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile erkek öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark yoktur” hipotezimizi doğrulamamaktadır.

Ahlaki yargı düzeylerini cinsiyet değişkenine göre karşılaştıran araştırmalara bakıldığında bu sonucu destekleyen ve desteklemeyen farklı sonuçlar olduğu görülmüştür.

Kaya’nın (1993) yaptığı çalışmada kız ve erkek öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri karşılaştırılmış ve kız öğrencilerin ahlaki yargı puan ortalamalarının daha yüksek olduğu sonucuna varılmıştır. Çiftçi (2001a), Almanya ve

Türkiye’de öğrenim gören öğrenciler üzerinde yaptığı araştırmada ahlaki yargı puanları ile cinsiyet değişkenini karşılaştırmış, erkek öğrencilerin lehine anlamlı bir fark bulmuştur. Şengün (2003) yaptığı çalışmada, kız ve erkek öğrencilere ahlaki yargıyı ölçen üç öykü vermiş ve ahlaki yargı düzeyinin sadece bir öyküde cinsiyete göre anlamlı bir farklılık gösterdiğini tespit etmiştir. Ahlaki yargı düzeyi ile cinsiyet faktörü arasında anlamlı bir farklılık bulmayan araştırmalar da mevcuttur. (Acuner, 2004; Şemin, 1979; Çileli, 1981).

2. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarının, Yaş Gruplarına Göre Karşılaştırılması

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında yaş gruplarına göre anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (Anova) yapılmıştır. Öğrencilerin yaş gruplarına göre ortalamaya ve standart sapmaları tablo 3’te verilmiştir.

Tablo 3: Yaş Gruplarına Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Düzeylerine İlişkin Ortalama ve Standart Sapmaları

Yaş	N	\bar{X}	Ss
19 ve Daha Küçük	84	5,77	6,18
20 yaş	98	4,55	3,90
21 yaş	100	6,42	8,14
22 yaş	117	6,75	7,33
23 yaş	89	6,22	6,75
24 ve Daha Büyük	91	5,09	5,31
Toplam	579	5,84	6,49

Araştırmaya katılan öğrencilerin yaş gruplarına göre ahlaki yargı yeteneklerine ilişkin tek yönlü varyans analizi sonuçları tablo 4’te gösterilmiştir.

Tablo 4: Yaş Gruplarına Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Düzeylerine İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Gruplar arası	355,89	5	71,17	1,697	0.133
Grup içi	24028,47	573	102,90		

*p<0.05 **p<0.01 ***p<0.001

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin yaş gruplarına göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans analizi (Anova) sonucunda aradaki farkın anlamlı olmadığı bulunmuştur ($F_{(5-578)} = 1,697, p = 0.133 > 0.05$).

Bu sonuçlara göre “yaşları büyük olan öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri, yaşları küçük olan öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinden daha yüksektir” hipotezimiz doğrulanmamaktadır.

Araştırmayla ilgili literatür tarandığında, Çileli (1986) yaş değişkenine göre ahlaki yargı düzeyinin farklılaşıp farklılaşmadığını araştırmış ve iki faktör arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu tespit etmiştir. O’na göre yaş ilerledikçe ahlaki yargı düzeyi de yükselmektedir. Çiftçi (2003) yaptığı araştırmada, Almanya ve Türkiye’de öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile yaş faktörü arasında anlamlı bir farklılık bulmamıştır ancak sadece Türkiye’de ve sadece Almanya’da öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile yaş faktörü arasında anlamlı bir farklılığın olduğunu tespit etmiştir. Kaya (1993) ise araştırmasında üniversite öğrencilerinin ahlaki yargılarının yaş değişkeninden etkilenmediğini saptamıştır.

3. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarının, Öğrenim Gördükleri Fakültele Göre Karşılaştırılması

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında öğrenim gördükleri fakültele göre anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla tek yönlü varyans analizi (ANOVA) yapılmıştır. Öğrencilerin fakültele göre ortalama ve standart sapmaları tablo 5’te verilmiştir. **Tablo 5: Fakültele Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarına İlişkin Ortalama ve Standart Sapmalar**

Fakülte	N	\bar{X}	Ss
Eğitim Fakültesi	96	10,60	9,30
İlahiyat Fakültesi	105	7,40	6,93
Tıp Fakültesi	94	7,29	6,91
Hukuk Fakültesi	87	4,03	3,47
Mühendislik Fakültesi	95	3,12	2,51

Fen-Edebiyat Fakültesi	102	2,47	1,72
Toplam	579	5,84	6,49

Araştırmaya katılan öğrencilerin fakültele göre ahlaki yargı yeteneklerine ilişkin tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonuçları tablo 6'da gösterilmiştir. **Tablo 6: Fakültele göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarına İlişkin Tek Yönlü Varyans Analizi (ANOVA) Sonuçları**

Varyansın Kaynağı	Kareler Toplamı	Sd	Kareler Ortalaması	F	P
Gruplar arası	4779,10	5	955,82	27,936	0.000***
Grup içi	19605,25	73	34,21		
Toplam	24384,36	578			

*p<0.05 **p<0.01 ***p<0.001

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının fakültele göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan tek yönlü varyans analizi (ANOVA) sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{(5-173)} = 27,936, p = 0.000 < 0.001$).

Farkın hangi ortalamalar arasında olduğunu belirlemek için çoklu karşılaştırma testlerinden "Scheffe" testi uygulanmış ve Eğitim Fakültesinde okuyan öğrencilerin ahlaki yargı puanlarının diğer fakültelede okuyan öğrencilerin ahlaki yargı puanlarına göre anlamlı düzeyde farklılaştığı görülmüştür.

Eğitim fakültesinde okuyan öğrencilerin aritmetik ortalamasının $\bar{X}=10,60$, İlahiyat $\bar{X}=7,40$, Tıp $\bar{X}=7,29$, Hukuk $\bar{X}=4,03$, Mühendislik $\bar{X}=3,12$ ve Fen-

Edebiyat $\bar{X}=2,47$ olduğu görülmektedir. Buna göre, fakültele bakımından üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri arasında, Eğitim Fakültesi lehine önemli bir fark olduğu görülmektedir.

Bu sonuçlara göre, "öğrencilerin ahlaki yargı/muhakeme puanları fakültele göre farklılaşmaktadır" hipotezimiz doğrulanmaktadır.

Araştırma ile ilgili literatür incelendiğinde Kaya (1993) Fakültelelerin ahlaki yargı düzeyi puan ortalamalarının Tıp, Eğitim ve İlahiyat şeklinde sıralandığını tespit etse de değişkenler arasında varyans analizi uygulamış ve elde edilen sayısal bilgilerle fakültele bakımından ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark bulmamıştır. Çiftçi (2003) tarafından Uludağ Üniversite-

si'nde yapılan araştırmada Mimarlık Fakóltesi ile İlahiyat Fakóltesi öğrencilerinin ahlaki yargı yetenekleri puan ortalamaları arasında Mimarlık Fakóltesi öğrencilerinin lehine anlamlı bir farklılık bulunmuştur.

4. Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puanlarının, Buldukları Sınıflara Göre Karşılaştırılması

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanları arasında, buldukları sınıfa göre anlamlı bir farklılık olup olmadığını belirlemek amacıyla bağımsız gruplar arası t-testi yapılmıştır. Analize ilişkin t-testi sonuçları tablo 7'de gösterilmiştir.

Tablo 7: Buldukları Sınıfa Göre Araştırmaya Katılan Öğrencilerin Ahlaki Yargı Yeteneği Puan Ortalamalarına İlişkin t-testi Sonuçları

Sınıf	N	Ss	t	P
Birinci Sınıf	258	,92	5,11	-3,066 0.002**
Dördüncü Sınıf	321	,57	7,11	

*p<0.05 **p<0.01 ***p<0.001

Araştırmaya katılan öğrencilerin ahlaki yargı yeteneği puanlarının buldukları sınıflara göre anlamlı olarak farklılaşıp farklılaşmadığını belirlemek için yapılan bağımsız örneklemler için t-testi sonucunda aradaki farkın anlamlı olduğu bulunmuştur ($F_{577} = -3,066, p = 0.002 < 0.001$).

Birinci sınıf öğrencilerin aritmetik ortalamasının $\bar{X}=4,92$ ve dördüncü sınıf öğrencilerinin aritmetik ortalamasının $\bar{X}=6,57$ olduğu görölmektedir. Buna göre dördüncü sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyi birinci sınıf öğrencilerin ahlaki yargı düzeyine göre daha yüksektir.

Bu sonuca göre "sınıf düzeyleri bakımından, 4. sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri, 1. sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeylerinden daha yüksektir" hipotezimiz doğrulanmaktadır.

Araştırma ile ilgili literatür incelendiğinde Kaya (1993) tarafından yapılan araştırmada da sınıflara göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında önemli bir fark olduğu tespit edilmiştir. Kaya'nın araştırmasında 1. sınıf ile 4.sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı puan ortalamaları arasında 4. sınıf öğrencileri lehine önemli bir fark olduğu bulunmuştur.

Sonuç

Bu araştırmada Üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri, bazı değiş-

kenler açısından incelenmiştir. Cinsiyet, yaş, okuduğu fakülte ve bulunduğu sınıf değişkenlerinin öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerini etkileyip etkilemediği, bir başka deyişle öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile yukarıda sayılan bağımsız değişkenler arasında anlamlı bir ilişkinin olup olmadığı alan araştırmasıyla ortaya konulmuştur.

Öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri ile cinsiyet değişkeni arasında kızlar lehine anlamlı bir farklılık gözlenmiştir. Cinsiyet değişkeninin ahlaki yargıyı etkileyen bir faktör olmadığını belirten araştırmaların yanında, kızlardaki ahlaki yargının daha yüksek olduğunu belirten araştırmalar da bulunmakta ve bu araştırmalar çalışmamızla uyum sağlamaktadır. Ahlaki yargılar, ya sosyal ilişkilere katılma ya da gözlem yolu ile öğrenilir. Sosyal yapı içindeki etkileşimin bireyin ahlaki yargı düzeyini etkilemesi bize şunu gösterir ki, erkeklerin bu konuda içinde bulunduğu durum kızlara göre daha çok risk taşımaktadır.

Yaşa göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmamıştır. İnsanların ahlaki yargıları kendiliğinden değişmediği gibi yaşın ilerlemesiyle de değişmez. Kohlberg'in ahlaki gelişim kuramına göre de yaş her zaman gelişim göstergesi değildir. Bazı gençler yetişkinlerden daha yüksek evrelere ulaşabilmektedir.

Fakültele göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişki bulunmuştur. Araştırmamızda Eğitim Fakültesi ve İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri diğer fakültele göre daha yüksektir. Eğitim Fakültesi öğrencilerinin ahlaki yargı puanlarının yüksek çıkması, Eğitim Fakültesindeki gelişim ve psikoloji derslerinin müfredatta yer almasının etkisiyle olabileceğini göstermektedir. Nitekim ahlak gelişimi de gelişim psikolojisinin bir bölümü olup öğretmen adaylarının ilgisini çeken derslerden biridir. Eğitim bilimleri dersleri, bu fakültede birinci sınıftan son sınıfa kadar müfredatta yer almaktadır. İlahiyat ve Eğitim Fakülteleri dışında diğer fakültelede öğrenim gören öğrencilerin ahlaki yargı düzeylerinin düşük olduğunu görmekteyiz. Bu fakültelede eğitim süreçlerine bakıldığında ahlak ve gelişim psikolojisi ile ilgili ya çok az ders müfredatta yer almakta ya da hiç yer almamaktadır. Oysa üniversiteler sadece kariyer ve teknik bilgiye odaklanmamalı, bireyi ve toplumu ihmal etmemeli ve toplumsal iletişimin güçlü olması için sorumlu vatandaş olmayı da kendilerine hedef belirlemelidir.

Bulduğu sınıfa göre öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri arasında anlamlı bir ilişkinin olduğu tespit edilmiştir. Araştırmamızda çıkan sonuca göre 4. sınıfta bulunan öğrencilerin ahlaki yargı düzeyleri 1. sınıf öğrencilerine göre daha ileri seviyededir. Sınıf değişkeninin ahlaki yargı düzeyini etkileyen bir faktör olması ancak alınan eğitim ile açıklanabilir. Son sınıf öğrencileri 1. sınıf öğrencilerine göre eğitim bakımından daha ileri seviyede olduğu için, son sınıf öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri de doğal olarak yüksek çıkmaktadır. O halde diyebiliriz ki eğitim düzeyi arttıkça kişinin ahlaki yargı seviyesi de artmaktadır.

Bu araştırmada üniversite öğrencilerinin ahlaki yargı düzeyleri az sayıda

değişkenle birlikte incelenmiştir. Üniversite ortamı eğitim zincirinin son halkalarından birini oluşturmakta ve üniversite yaşamının kendine has özellikleri bulunmaktadır. Üniversitede alınan eğitimin ve üniversite yaşamının ahlaki yargı düzeyi üzerinde nasıl bir etki oluşturduğunu tam olarak belirlemek için bağımsız değişken ve ölçek sayılarını arttırmak gerekmektedir. Üniversiteler, kişiyi hayata hazırlayan son eğitim kurumları olduğuna göre, sağlıklı toplum oluşturmanın bir yolu olarak üzerinde durulması gereken en önemli husus, üniversite ortamını değişik açılardan incelemektir.

Küresel barışın yollarının arandığı günümüzde bu gibi çalışmaların daha çok sayıda yapılması elzemdir. Ancak bu tip çalışmalarla toplumun ihtiyaç duyduğu huzurlu ortama zemin hazırlanabilir ve bu gibi çalışmalar dünyanın birçok yerinde yapılırsa ancak gerçek anlamda küresel barışın sağlanması noktasında arzulanan hedef gerçekleştirilebilir. Çünkü küresel dünyada barışın sağlanması sadece bir kesimin veya bir bölgenin sorunlarına çözüm bulmakla mümkün olmayacaktır. Kaldı ki toplumsal olayların en önemli sebebi ahlaki çöküntü veya ahlaki bunalımlardır. İletişimsel ve davranışsal boyutun önemli girdilerinden olan ahlak veya ahlak eğitimi toplum katmanlarının daha sağlıklı işlemesine zemin hazırlamaktadır. Bu eğitimin yükseköğretim kurumlarında daha profesyonel bir şekilde verilmesi bir gerekliliktir.

Hiç şüphesiz ahlak veya ahlaki yargı/muhakeme yeteneği temelde ailede kazanılan olgulardır. Bireyin dışarıdan aldığı eğitimlerle bu muhakeme gücü gelişebilmekte veya zayıflayabilmektedir. Son örgün eğitim kurumu olan üniversitelerde yapılan bu gibi araştırmalar aynı zamanda bireyin o ana kadar ki ahlaki yargı/muhakeme yeteneği noktasında geldiği yeri de göstermektedir. Dolayısıyla yapılan teşhis üst kurumda yani yükseköğretim kurumunda olsa da tedavisine ve sorunun çözüm yollarına en alt eğitim kurumlardan ya da aileden başlanması gerekmektedir. Bu da çalışmamızın sağladığı projeksiyonun genişliğini göstermektedir.

Kaynakça

- Acuner, Y. (2004). 14-18 Yaş arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Akarsu, B. (t.y). *Felsefe Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: İnkılap.
- Bacanlı, H. (2003). *Gelişim ve Öğrenme*. (7. bs.). Ankara: İr Nobel Yay.
- Cevizci, A. (1996). *Felsefe Sözlüğü*. Ankara: Ekin Yay.
- Çağrı, M. (1989). Ahlak. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yay.
- Çağrı, M. (2000). *İslam Düşüncesinde Ahlak*. İstanbul: Birleşik Yay.

-
- Çiftçi, N. (2001a). Almanya ve Türkiye'deki Türk Lise Öğrencilerinin Ahlaki Yargı Yeteneklerinin Karşılaştırılması. *Yayınlanmamış Doktora Tezi*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Çiftçi, N. (2001b). Ahlaki Yargı Testi MUT'un Teorisi ve Türkçe Versiyonunun Geçerliliği. *1(2)*, 295-321. Kuram ve Uygulamada Eğitim Bilimleri/Educational Science: Theory&Practice.
- Çiftçi, N. (2003). Ahlaki Yargı Yeteneği ve Ahlak Eğitimi. *Gençlik Dönemi ve Eğitimi-II*. İstanbul: Ensar neşriyat.
- Çiftçi, N. (2011). Ahlak Gelişimi. *Eğitim Psikolojisi*, Ed.: Alim Kaya, 149-195. Ankara: Pegem Akademi Yay.
- Çileli, M. (1986). *Ahlak Psikolojisi ve Eğitimi*. Ankara: V Yay.
- Çilingir, L. (2003). *Ahlak Felsefesine Giriş-Metinlerle Ahlakı Temellendirme*. Ankara: Elis Yay.
- Erdem, H. (1994). *Ahlaka Giriş*. Konya: Günay Yay.
- Evans, R. (1973). *Jean Piaget: İnsan ve Fikirleri*. (Ş. Çiftçioğlu, Çev.) Ankara: Doruk Yay.
- Gençtan, E. (1974). Çağdaş İnsanda Normal Dışı Davranışlar. *Akt: Meral Çileli*. Ankara: Ankara Üniversite Eğitim Fakültesi Yay.
- Hançerlioğlu, O. (1982). *Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Remzi Yay.
- Kağıtçıbaşı, Ç. (1985). *İnsan ve İnsanlar* (6. bs b.). İstanbul: Beta Yay.
- Kaya, M. (1993). Bazı Kişisel Değişkenlere Göre Üniversite Öğrencilerinin Ahlaki Yargıları. Samsun: On Dokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Üniversitesi.
- Kaya, M. (1997). Kişilik Özelliklerinin Ahlaki Yargı Üzerindeki Etkisi. *Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, S. 4.
- Kaya, M. (2002). *Kindi Felsefi Risaleler*. İdtanbul: Klasik Yay.
- Kohlberg, L. (1968). "The Child As a Moral Philosopher". *Psychology Today*, 2(2), 25-30.
- Kropotkin, P. A. (1935). *Etika-Ahlakın Kaynağı ve Açılması*. (A. Ağaoğlu, Çev.) İstanbul: Gazete Matbaa.

-
- Lind, G. (2003). *Moral Ist Lehrbar' Ein Hanbuch Zur Theorie Und Praxis Demokratischer Bildung. (Akt.: Nermin Çiftçi)*. München: Oldenburg Verlag.
- Mithra, R. (2001). Moral Education With Special Reference to Lawrence Kohlberg's Moral Development. *43(1)*, 70-79. IJT.
- Onur, B. (2000). *Gelişim Psikolojisi* (5. bs b.). Ankara: İmge Kitabevi Yay.
- Piaget, J. (1966). *The Moral Judgment Of The Child*. New York: The Free Press.
- Pieper, A. (1994). *Etiğe Giriş. (V. Atayman, & G. Sezer, Çev.)* İstanbul: Ayrıntı Yay.
- Sarı, M. (1982). *El-Mevarid*. İstanbul: Bahar Yay.
- Selçuk, Z. (2007). *Eğitim Psikolojisi. 14. bs.* Ankara: Nobel.
- Şemin, R. (1979). *Çocukta Ahlaki Davranış ve Ahlaki Yargı*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yay.
- Şengün, M. (2003). Ahlaki Düşünce ve Yargıları İnceleyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi. *Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Samsun: Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Temel, F., & Aksoy, A. B. (2001). *Ergen ve Gelişimi*. Ankara: Nobel Yay.
- Tepe, H. (1992). *Etik ve Metaetik*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumu Yay.
- Topçu, N. (2005). *Ahlak. (E. Elverdi, & İ. Kara, Dü)* İstanbul: Dergah Yay.

**İLKÖĞRETİM DİN KÜLTÜRÜ VE AHLAK BİLGİSİ
ÖĞRETMENLERİNİN GÖZÜYLE DEĞER ÖĞRETİMİNDE
KARŞILAŞILAN SORUNLAR-NİTEL BİR ARAŞTIRMA-
YRD. DOÇ. DR. MUHAMMED ESAT ALTINTAŞ**

Erciyes Üniversitesi İlahiyat Fakültesi
Din Eğitimi Anabilim Dalı, Kayseri

maltintas@erciyes.edu.tr

v

ABSTRACT

Several countries and international organizations in 21th century and the National Education Ministry in Turkey in the last decade begin to study in the field of values and values education. Because the need for values and their education has been felt more than ever in personal, social and global context. Values education in schools have important influence on the moral development of students. For this reason, the chapter of 'values education' was placed to the curriculum of the course called as Religious culture and Moral Knowledge in 1995. This study investigated the Religious Culture and Moral Knowledge teachers' perceptions on problems in values education. I examined teachers' views with regard to the problem of this study by conducting interviews with them. Participation to the study was completely voluntary. Participation to the study was completely voluntary. I interviewed twenty four teachers. I observed their teaching in the classrooms and the schools. Findings were interpreted with the help of the related literature. According to the results, most teachers expressed their concerns regarding the lack of home-school partnership, negative influence of the media, and overcrowded size of the classes as the most important problems in values education. Educators strongly support the implementation of values education in schools and see the studies initiated by The National Education Ministry positive, but insufficient. The teachers' awareness and capability about the values education must be developed and they need to be supported in terms of resources, materials and facilities. Values education practices provided students to increase their awareness of values and willingness to behave according to these values. In promoting the efficiency of values education activities school facilities is insufficient. Support and participation of internal and external factors in the conduct of activities in the school is not ensured adequately. Extracurricular activities are not enough to enhance values education.

Keywords: teachers, problems in the values education, religious culture and moral knowledge course

1. Giriş

Toplumların yaşadığı ahlaki sorunlara çözüm bulmak amacıyla belirli ahlaki değerlerin öğretimi konusunda özellikle son yıllarda genelde dünyada ve özelde ise Türkiye'de eğitim alanında değerler ve değer öğretimine yapılan

vurgu ön plana çıkmıştır. Türk Milli Eğitimi Temel Kanununda, “Türk Milli Eğitiminin Genel Amaçları” başlığı altında, öğrencilere kazandırılması hedeflenen bazı değerlerden söz edilmektedir. Söz konusu kanunun ilgili maddesinde “Türk milletinin tüm fertlerini; beden, zihin, ahlak, ruh ve duygu bakımlarından dengeli ve sağlıklı bir şekilde gelişmiş bir kişiliğe ve karaktere, hür ve bilimsel düşünme, geniş bir dünya görüşüne sahip, insan haklarına saygılı, kişilik ve teşebbüse değer veren, topluma karşı sorumluluk duyan, yapıcı, yaratıcı ve verimli kişiler olarak yetiştirmek” ifadelerine yer verilmiştir (MEB, 2010: 1). Bu genel amacın yanı sıra, Türkiye’de 2005–2006 öğretim yılından itibaren resmen uygulamaya geçirilen ilköğretim programlarının temel öğeleri arasında doğrudan değerlere ve değer öğretimine yer verilmiştir. Bu doğrultuda ilk ve orta öğretim düzeyindeki ders programlarında geliştirilmesi gereken değerler, hazırlanan program tanıtım kitaplarında belirtilmiştir. Özellikle Hayat Bilgisi, Sosyal Bilgiler ve DKAB derslerinin öğretim programlarında, değerler ve değer öğretimiyle ilgili ayrı bir bölüm hazırlanmıştır (MEB, 2006, 2007, 2010).

İlköğretim DKAB dersinde değer öğretimiyle ilgili geçerli öğrenmeleri sağlama ve istendik nitelikte davranış değişmelerini oluşturmada işlev gören birtakım öğeler vardır. Birbiriyle ilişkili olan ve değer öğretimini etkileyen temel öğeler şunlardır: Öğretmen, öğrenci, öğretim programı, öğrenme-öğretme ortamı, öğretim araç-gereçleri, yönetici ve çevre (Akyürek, 2009: 7; Erden, 1998: 52). Bu öğelerin uyum içerisinde işlevlerini yerine getirmesi, değer öğretiminin hedeflerine ulaşılabilmesi açısından önemlidir.

Her alanda, alanın çeşitli unsurlarının yetersizliği ve uyumsuzluğu nedeniyle, istendik amaçlara ulaşmada ya da elde edilmek istenen verimliliği sağlamada bir takım sorunlarla karşılaşılması muhtemeldir. Aynı durum, değer öğretiminin etkililiği ve verimliliği için de geçerlidir. Bu nedenle, değer öğretimi sürecinde karşılaşılan sorunların bizzat öğretmenlerin bakış açıları çerçevesinde değerlendirilmesi önemlidir.

2. Yöntem

İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretmenlerinin gözüyle değer öğretiminde karşılaşılan sorunları ortaya koymaya çalışan bu araştırmada nitel araştırma modeli benimsenmiştir. Araştırmamıza katılan öğretmenlerin değer öğretiminde karşılaştıkları sorunları tespit edebilmek için mülakatlarda onlara, “*Değer öğretimini gerçekleştirirken ne tür zorluklarla/sorunlarla/güçlüklerle karşılaşıyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiştir. Öğretmenlerden cevaplarını sözlü olarak belirtmeleri istenmiştir. Bu cevapların analizinden yola çıkılarak öğretmenlerin değer öğretiminde karşılaştıkları sorunlara ulaşılmaya çalışılmıştır.

2.1. Katılımcılar

Bu araştırmanın örneklemini belirlemek için “amaçlı örneklem seçme yöntemi” kullanılmıştır. Örneklemin belirlenmesinde amaçlı örneklem

seçme yollarından biri olan “maksimum çeşitlilik” örneklemeinden yararlanılmıştır. Bu araştırmaya 24 öğretmen katılımcı olarak seçilmiştir. Araştırmaya 15'i erkek 9'u kadın olmak üzere toplam 24 öğretmen katılmıştır. Görüşmeye katılan öğretmenlerin 9'u 1-5 yıl, 5'i 6-10 yıl, 3'ü 11-15 yıl, 2'si 16-20 yıl, 5'i ise 21 yıl ve üzeri mesleki hizmet süresine sahiptir. Öğretmenlerin mezuniyet durumu incelendiğinde, öğretmenlerin 4'ü Eğitim Fakültesi DKAB, 6'sı İlahiyat Fakültesi İDKAB, 1'i İlahiyat Yeni Lisans, 10'u İlahiyat Eski Lisans, 2'si Yüksek İslam Enstitüsü ve 1'i İlahiyat Ön lisans mezunudur. Öğretmenlerin lisansüstü eğitim durumu incelendiğinde, 12 öğretmen yüksek lisans eğitimi almıştır. Ayrıca, öğretmenlerin 19'u devlet okulunda ve 5'i ise özel okulda görev yapmaktadır.

2.2. Verilerin Analizi

Araştırmamızda “betimsel analiz” tekniği kullanılmıştır. Betimsel analiz tekniğinin tercih edilmesinin nedeni, araştırmamızın kuramsal çerçevesinin temel boyutlarının önceden oluşturulmuş olmasıdır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde NVivo 10 adlı program kullanılmıştır. Araştırmamızda nitel verilerin analizinde öncelikle görüşmelerden elde edilen veriler Word belgesi olarak bilgisayara kayıt edildikten sonra NVivo 10 nitel veri analizi programına tek tek aktarılmıştır. Araştırmamızda mülakat verilerinin NVivo 10'da analizi yapılmadan önce öğretmenlerin mülakatta ne demek istedikleri anlamaya çalışılmıştır. Araştırmamızda, görüşülen öğretmenlerin görüşlerini aynen yansıtmak amacıyla, kod isimlerin kullanıldığı ve tırnak içine yerleştirilen ‘aynen alıntılara’ sık sık yer verilmiştir. Bulguları raporlaştırırken, her katılımcının söylediğine tek tek yer verilmemiştir. Zira onlar farklı şekilde ifade etmelerine rağmen birbirine yakın noktalara temas etmektedirler. Çünkü alıntıların işlevi, sadece bir kişinin görüşlerini ve tecrübelerini göstermek değil aksine aynı düşünceleri paylaşan insan gruplarını temsil etmek için o alıntılara yer vermektir. Elde edilen bulgular aynen alıntılar şeklinde ortaya konduktan sonra, araştırmacı bu bulgularla ilgili yorum ve açıklamalarda bulunmuştur. Çünkü araştırmacının yorumlarının, aynen alıntılarla desteklenmesi yorumların inandırıcılığını artırabilir. Bulguların yorumlanması aşamasında konuyla ilgili literatürden önemli ölçüde yararlanmaya çalışılmıştır. Bunun için araştırmada bulgular betimlendikten sonra ilgili literatürden alıntılar yapılarak ve sık sık aynen alıntılara göndermeler yapılarak bulgular anlamlandırılmaya çalışılmıştır, neden-sonuç ilişkileri irdelenmiş, bir takım sonuçlara ulaşılmış ve bu sonuçların, diğer araştırma sonuçlarıyla ne derece uyduğu veya çeliştiğine işaret edilmiştir.

3. Bulgular ve Yorumlar

Araştırmamıza katılan öğretmenlerin değer öğretiminde karşılaştıkları sorunları tespit edebilmek için onlara, “*Değer öğretimini gerçekleştirirken ne tür zorluklarla/sorunlarla/güçlüklerle karşılaşıyorsunuz?*” sorusu yöneltilmiştir. Bu soruya öğretmenlerin verdikleri cevaplar, belirli temalar altında analiz edilmiştir. Bu kategoriyle ilgili olarak öğretmenlerin her birinin hangi

temalara değindiğiyle ilgili ayrıntılı bilgi için Tablo 1'e bakılabilir.

Tablo 1. Öğretmenlerin Değer Öğretiminde Karşılaştıkları Sorunlar

	Aile	Medya	Sınıf Mevcu- cudu	Araç-Gereç	Ders Saati	Sınav Odak- lılık	Okul Yöne- timi	Sosyal Çevre	Hizmet Ön.cesi Eğitim	Hizmetçi Eğitim
Ö1	X	X	-	-	-	-	-	-	-	X
Ö2	X	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ö3	X	-	X	X	X	-	-	-	-	-
Ö4	X	X	X	X	X	-	-	X	-	X
Ö5	X	X	X	X	-	X	X	-	-	-
Ö6	X	-	-	-	-	-	-	-	-	-
Ö7	X	X	-	-	X	X	-	-	-	X
Ö8	X	X	-	-	X	-	-	-	-	-
Ö9	X	-	-	X	X	-	-	-	-	-
Ö10	-	-	X	X	-	X	-	-	-	-
Ö11	X	X	X	X	X	X	-	-	-	X
Ö12	X	X	-	-	-	X	-	-	X	-
Ö13	X	X	X	X	X	-	X	-	X	-
Ö14	X	X	X	X	X	X	-	-	-	-
Ö15	X	X	-	-	-	X	X	-	X	-
Ö16	X	X	X	-	-	-	-	X	-	-
Ö17	X	X	X	-	X	X	-	X	-	-
Ö18	X	X	-	X	X	-	X	X	X	-
Ö19	X	X	X	X	X	-	-	-	-	-
Ö20	X	X	X	X	X	-	-	X	-	-
Ö21	X	X	-	-	-	-	-	-	-	-
Ö22	X	X	-	-	-	-	-	-	-	-
Ö23	X	X	X	X	-	-	X	-	-	-
Ö24	X	X	X	X	-	-	X	-	-	-
%	95	79,	54,1	54,1	50	33,3	25	20,8	16,6	16,6

1.10.1. Aileden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde karşılaştıkları sorunlar kategorisinde yer alan birinci tema, aileden kaynaklanan sorunlardır. 23 öğretmen (%95.8), aileden kaynaklanan muhtelif sorunlara değinmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Ahlaki değerler anlamında problem yaşadığımız çocukların neredeyse tamamı parçalanmış aileye sahip durumda. Ailesinde küçük yaştan itibaren belli değerleri anne-babasından görerek kazanamamış öğrencilere okulda çok fazla bir şey yapamıyoruz.” (Ö11)

“Okulun bulunduğu çevre çok sıkıntılı. Genelde anne-baba, çocuğu bırakmış gitmiş oluyor. Dört ve beş yaşında sokağa atılan çocuk var burada. Annesi üç çocuktan sonra kocaya kaçıyor. Kimisinin babası alkolik, kimisi uyuşturucu kullanıyor, kızını satacağını söyleyen bile var. Bu kadar kötü bir çevre. Çocukları çok etkiliyor. Çocuk anne babadan ne görürse o. Ben içkinin, sigaranın zararını anlatıyorum, çocuk ailede kanıksamış, denemiş, açık açık söylüyor ben içiyorum diye. Buna yapabilecek ne var, tamam oğlum diyorum ben söylüyorum zararını sen bilirsin, içip içmemek sana kalmış. Zorlasan, baskı yapsan zaten faydası olmaz. Aileleriyle konuşuyorum bu meselelerle ilgili ama kısmen etkili oluyor. Aile de umursamıyor. Zaten ailede ilgisiz olduğu için çocukta değer problemleri normalleşiyor. Aileni çağır diyorum çağırıyor, telefonla arıyorum kimse çıkmıyor. 14.30 da dersler bitiyor, değerler eğitimiyle ilgili ek etkinlik yapmak istiyorum bazen. Buna aileler izin vermiyor.” (Ö18)

“Biraz ailenin ilgisine, eğitimine göre çocuğuyla alakasına göre değişiyor ama anne-baba ayrı çocukların hepsinde problem var. Ailevi problemleri değerlere yansıyor, o kadar iççe ki.” (Ö20)

“Benim en büyük sorunum sınıfların aynı seviyede, aynı aile ve kültür seviyesinde gelmediklerinden öğrencilerin arasında vatsatın altında çok öğrenci var. Ailesi parçalanmış olanlar bu ahlaki değerleri pek sallamıyorlar.” (Ö23)

“Çocuk bunu ailesinde görüyor önce. Buradaki ailelerin çoğu kültürsüz olduğundan dolayı her şeyi kaba kuvvetle çözmeye çalışıyor. Bunların değerlerini düzeltiyim diye çaba gösteriyorum ama aile onu yerle bir ediyor.” (Ö8)

“Değer eğitiminde daha çok anne-babası sorunlu öğrencilere değerlerimizi anlatmada zorlanıyorum. Mesela çocuk küfrün yaygın söylendiği bir çevrede oturuyor, çocuklar anne-babanın yansması, anne-babalarda ahlak ve karakter yoksa dini değerler yoksa çocuklarda da olmuyor. Bu konuda olumsuz çevrede yetişen çocuklar ve eğitimsiz anne babanın çocuklarına davranış değişiklikleri yapmada çok zorlanıyorum.” (Ö15)

“Yani biz burada ne kadar nasihat edip, anlatsak ta çocuk eve gidiyor diyelim ki küfür, biz burada küfretmeyin, kötü söz kullanmayın diyoruz veya kimsenin arkasından lakap takmayın, konuşmayın ama çocuk eve gidiyor orada tam tersi yapılıyor, bize burada tamam diyor ama orada geri başlıyor.” (Ö16)

“Bizim okulda vermeye çalıştığımız değerler aile tarafından yıkılıyor maalesef. Sen okulda edepli ve güzel konuşmayı öğretiyorsun, aile fertleri evde küfürlü ve kötü sözlerle konuşuyor aralarında.” (Ö4)

“Çocuklar sigara içmeyin, insan sağlığına zararlıdır diyorum derste. Evde annem, babam herkes içiyor diyor çocuk. O zaman siz tek başına olduğunuzda bir şey yapamıyorsunuz.” (Ö7)

“Bir diğer sorun aile; biz sınıfta bir şeyler versek de ailede devam edilmesinde baya etkili. Ailenin tavrı belirleyici oluyor. Mesela biz dürüst olduğu takdirde onu anlamaya yönelik davranıp dürüst olmasını sağlarken aile dürüstlüğünden dolayı cezalandırıldığında etki azalıyor.” (Ö3)

“Her çocuk ayrı bir aileden geliyor. Ailede bu değerlerle ilgili ön bilgilendirme yapılmadıysa daha doğrusu davranış bazında bir örneklik teşkil edilmediyse bu zor oluyor. Bencilce davranışlar çokça oluyor. Yani bir de buranın yapısı, özel okul olması nedeniyle her şeye doymuşluk var. Biraz da kendini öneleme var. Bunlara diğerkâmlığı, fedakârlığı, paylaşmayı anlatmakta zorlanıyoruz.” (Ö12)

“Formal boyutta biz öğretmenliği yapıyoruz ama informal olarak ailevi eğitimi yapıldığı için biz istediğimiz kadar anlatalım, çocuk aileden önemsenen değerlere odaklanıyor. Çünkü sınıftan çıktığı anda ailesinin yanına gidiyor. Ailede bu değerler farklı yaşanabiliyor. Bir ailede çocuk paylaşmayı yardım severliği öğrenirken başka bir ailede paylaşmanın doğru olduğunu öğrenebiliyor. Bu da çatışma ortamı yaratabiliyor.” (Ö21)

“Evde aldığı değerlerle okulda aldığı değerler örtüşmüyorsa problem oluyor.” (Ö13)

“Biz ailelerimizle aile okulu seminerleri başlattık her hafta koyduk ama ailelerin ilgisi çok olmadı. Oradaki eğitimimiz okulda uyguladığımız karakter eğitimiyle paraleldi. İlk dersimiz onlarla çocuklarımıza nasıl davranırız gibi her hafta çeşitli konularda seminer hazırlandı. Konular çocuklarımıza nasıl yaklaşıcağımız, verdiğimiz ahlaki değerler, neler yapmalıyız ama pek katılan olmadı. Ayrıca ben söylüyorum, burada biz yapıyoruz, evde de siz aynısını uygulayın. Biz burada öğrettikten sonra siz evde aksine hareket ederseniz biz bu değerler eğitiminin faydasını göremeyiz diyorum. Hani evde buranın bir devamı gibi olsun diye velilerimize söylediğimiz zaman buna fazla dikkat edemiyoruz ve ilgilenemiyoruz diyor aileler. Çocuğun aile çevresini karakterini oluşturan değerler var. Çocuk diyor siz bu değeri diyorsunuz ama bizim evde bunu yapmak doğru değildir, yasaktır gibi. Bir de çocuğum bu okula geliyorsa değerler eğitimi altında namaza alıssın veya kız çocuğu ise başını kapatsın. Değerler eğitiminden anladıkları bu. Yani çocuk istiyor mu diye kesinlikle ona sorulmuyor, hocam ben istiyorum, hocam yapın. Veya aile çevresi bir vakıf veya cemaatte yaşıyor, işte çocuğum şunları şunları öğrenmiş gibi öğünen ve gösteriş yapan ailelerimiz var. Bir velimizin çocuğu bir yemekte yemek duasını okuduğu zaman gurur duyan ve değerler eğitimiyle ilgili beklentileri çoğunlukla bu tür şeyler. Bu aile yapısına ve mantığına göre de değişiyor.” (Ö22)

“Çocuğun alt yapısının sağlam olmaması veya aile baskıcı, pedagojik davranmıyor mesela, hep azarlama yöntemiyle yapıldığı için zorla, dayatılarak değer kabul ettirilmeye çalışıldığı için bir tepki oluşuyor o değerlere karşı çocukta. Mesela ailesinde dindar görünüyor ama mesela çok ilginç bir örnek normalde ailesinin baskısıyla örtünen bir çocuk var okulumuzda, bilerek isteyerek kendi rızasıyla severek örtünen çocuklar dışarıya bir geziye gittiklerinde diğer çocuklar her fırsatta kapanmak istiyorlar, bu çocuk açılarak geliyor, sadece buradan eve giderken veya evden buraya gelirken kapanıyor, ailenin bir tarikat bağlantısı var, sofuluk yönleri var, değerler yaşına uygun, sevdirci bir tarzda değil, ceberrut bir yöntemle öğretilmeye çalışıldığı için çocuklar o değerleri içselleştirememiş o davranışı, birileri emrettiği için onu yapıyor.” (Ö17)

Yukarıda yer alan Ö3, Ö4, Ö7, Ö8, Ö12, Ö13, Ö15, Ö16, Ö21, Ö22 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere 14 öğretmen, öğrencinin okulda öğrendiği değerleri aile ortamında gözleyememesini hatta küfürlü konuşma, yalan söyleme, sigara içme, uyuşturucu kullanma, içki içme gibi olumsuz örneklerin aile ortamında olmasının değer öğretiminde yaşadıkları önemli sorunlardan biri olduğunu ifade etmişlerdir. Bir başka deyişle söz konusu öğretmenler, okulda kazandırılmaya çalışılan

değerler ile aile ortamında önemsenen değerlerin birbiriyle çatıştığını ima etmektedirler. Öğrencilerin evde gördükleriyle okulda aldıkları eğitim arasında çatışma olduğu zaman, öğrencilerin değerleri kazanması ve ahlaki gelişimi bu durumdan olumsuz etkilenebilir. Ev ve okul değerlerinin farklılaşmasından ya da çatışmasından dolayı çocuk ahlaki ikilem içerisinde kalabilir. Bu sebeple ailede öncelenen değerlerle okulda kazandırılmaya çalışılan değerlerin birbiriyle çatışmaması, değer öğretiminin etkililiği ve verimliliği açısından çok önemlidir (Ekşi & Katılmış, 2011: 116). Ailelerin dürüst, saygılı, yardımsever veya sorumluluk sahibi ahlaklı çocuklar yetiştirebilmeleri için kendilerinin de bu değerlere uygun davranışlar göstermeleri gerekir ve bu değerlerin önemsendiği aile ortamını oluşturabilmelidirler. Çünkü çocuklar aile bireylerini taklit ederek onlarla özdeşleşebilir; böylece aile bireylerinin temel davranış kalıplarını ve değerlerini örtük olarak öğrenebilirler. Örneğin alkolik bir babaya ve kötü huylu bir anneye sahip çocuk, içinde yetiştiği bu kötü ortamın etkisinden uzak kalamaz. Ayrıca böyle bir aile ortamında büyüyen çocuğa değer öğretimi yapmak, ahlaki değerleri önemseyen ailelerin çocuklarına değer öğretimi yapmaktan daha zor olabilir. Zira ailesinde olumsuz örnekleri görerek gelen çocukta yanlış gelişmiş bir değeri, başka bir değerle değiştirmek yeni bir değer kazandırmaktan daha zor olabilir. Bu sebeple evde aile fertleri ile okulda öğretmenler öğrenciye değerler konusunda iyi birer örnek olmalıdırlar ve birinin yaptığını diğeri yıkmamalıdır (Halstead, 1987: 27; Tamuri, 2007: 382; Senemoğlu, 2007: 75). Aile ile öğretmen arasında birbirlerini destekleyici ve tamamlayıcı bağ kurulduğunda, değer öğretimi istenilen düzeyde gerçekleştirilebilir.

Yukarıda yer alan Ö8, Ö11, Ö15, Ö18, Ö20, Ö23 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere 9 öğretmen, boşanmış ve sosyo-kültürel seviyesi düşük ailelerden gelen çocukların değerlerle ilgili yeterli ön öğrenmelerinin olmadığını ve söz konusu ailelerin bu konuda ihmalkâr davrandıklarını ifade etmişlerdir. Çocuğun anne ve babasıyla birlikte sevgi dolu sıcak bir ortamda büyümesi, doğru davranış sergilemesini ve ahlaki gelişimini kolaylaştıran önemli etkenlerden biridir. Yapılan araştırmalar göstermektedir ki, anne ve babaları tarafından ilgi gösterilerek gerekli sevgi ve güveni alan çocuklar, zamanla ebeveynlerinin değerlerini benimsemektedirler (Kochanska, Aksan, & Koenig, 1995). Bir başka deyişle çocuk sevgi bağı ile bağlı olduğu kişilerle özdeşim kurarak onların iyi-kötü, doğru-yanlış değer yargılarını benimser. Fakat boşanmış ailelerin çocuklarının ana baba sevgisinden mahrum büyüdüğü ve ilgiden yoksun kaldığı durumlarda çocukların aileden belirli ahlaki değerleri edinmesi zorlaşabilir (Aydın, 2006: 10; Yörükoğlu, 1981: 212-213). Ayrıca aile içindeki mevcut ortamın sıcak, güvenilir, huzurlu olup olmamasıyla çocukların şiddete eğilimi arasında bir ilişki vardır. Boşanmış ebeveynlerin ve sosyo-ekonomik seviyesi düşük ailelerin çocuklarının şiddete eğilimlerinin yüksek olduğu tespit edilmiştir (Türkdoğan, 1996). Tüm bunlar göstermektedir ki, öğrencilerin ahlaki değerlerle ilgili yeterli ön öğrenmeleri olmadığı veya yanlış öğrenme-

lere sahip oldukları zaman öğretmenlerin etkin ve verimli bir değer öğretimi gerçekleştirmeleri zorlaşabilir.

Yukarıda yer alan Ö18 ve Ö22 kodlu öğretmenlerinde ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere 2 öğretmen, ailelerin olumsuz örnek olmalarının önüne geçebilmek ve öğretimi yapılan değerlerin aile içerisinde de uygulamaya geçirilmesi için ailelerle görüşmeye çalıştıklarını hatta ailelere karakter eğitimi seminerleri düzenlediklerini fakat ailelerin bu konuda isteksiz davrandıklarını ifade etmişlerdir. Çocukların iyi bir birey olarak yetişmesinde öğretmen-aile iletişiminin etkisi büyüktür. Bu bağlamda, aile ve öğretmen işbirliğinin önemi ve gerekliliği karşımıza çıkmaktadır. Sadece okul temelli uygulamalar bireyin ahlaki gelişimini tam anlamıyla desteklemez. Zira ahlaki gelişim bireyin okul dışında da hayata geçirdiği ve devam ettirdiği etkileşimlerle sağlanmaktadır (Arthur, 2003: 92). Değer öğretiminde önemli paydaşlardan biri olan aileyle işbirliği olmazsa, öğrencilerde olumlu ahlaki davranışların gelişmesi ve pekişmesi mümkün olmayabilir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin ifadelerinde sıkça geçtiği üzere öğrencilere evde yapılan değer aktarımı ile okulda yapılan değer öğretimi arasında farklılıklar olabilmektedir. Bunun önüne geçebilmek için aile ve öğretmenlerin yakın işbirliği içerisinde çalışmaları, öğrencilerin tutum ve davranışlarına yön verecek ahlaki değerlerin öğretiminde önemlidir. Ayrıca öğrencilerin ahlaki gelişimlerinin öğretmenler ve aileler tarafından sürekli gözlenerek izlenmesi ve de bu konuda öğretmen ve ailelerin görüş birliği içinde olmaları etkili ve bütüncül bir değer öğretimi için gereklidir.

Yukarıda yer alan Ö17 ve Ö22 kodlu öğretmenlerinde ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere 2 öğretmen, bazı ailelerin, kendi değer anlayışlarını çocuklarına zorla aşılama çalıştıklarını ifade etmişlerdir. Çocukların başkalarının davranışlarını gözlem yoluyla öğrenme ihtimalinin olmasından dolayı anne ve babaların, çocuklarıyla kurdukları iletişim şeklinin çocukların ahlaki gelişimi üzerinde etkili olmaktadır (Erden & Akman, 2007: 125). Kendi değer yargılarını ve isteklerini çocuklarına baskıcı ve otoriter bir tarzda transfer etmeye çalışan ebeveynlerin çocukları, her an yanlış yapma korkusu içerisinde yaşayabilir. Çocuklar bu tür bir aile ortamında kendi özgür iradesini kullanamadığı gibi, sorumluluk becerisini de kazanamayabilir (Noddings, 2003: 153; Yörükoğlu, 1981: 212-213). Bu çocuklar, ailesinin yanında onların istediği gibi davranırken onların olmadığı yerlerde aksi davranış sergileyebilirler. Çünkü çocuğun içsel dünyasında anlamlandırılmamış bir değer uğruna ailelerin bu konuda zorlama yapmaları, onun isyan etmesine ve kendisine kabul ettirilmeye çalışılan değer gerektirdiği davranışların aksi istikamette çocukların davranmalarına neden olabilir (Pressy & Robinson, 1991: 268). Ayrıca bu çocuklarda yalan söyleme çok sık görülebilir. Çeşitli yalanlarla öğretmenlerini ve arkadaşlarını kandırabilir. Hırsızlık yaparak da intikam almaya çalışabilirler. Böyle davranarak ihtiyacı olmadığı halde arkadaşının eşyasını çalmakla, arkadaşını da mutsuz ederek tatmin olabilirler. Nitekim söz konusu öğretmenlerin, ailelerin kendilerine gelerek

çocuklarının sık sık yalan söylediklerini ifade etmeleri bu durumu teyit eder niteliktedir. Çocukların ahlaki gelişiminin olumlu bir seyir izleyebilmesi için anne ve babalar, çocuklarıyla özen, güven, sevgi ve saygı merkezli ilişkiler kurmalıdırlar.

Özetle, araştırmamızda yer alan öğretmen görüşlerine göre, değerlerin kazandırılmasında aileden kaynaklanan çeşitli problemler vardır. Bu sorunlar; aile bireylerinin olumsuz örnek olması, boşanmış aileler, öğretmen-aile işbirliğinin yetersizliği, ailelerin kendi değer anlayışlarını çocuklara zorla kabul ettirmeye çalışmaları ve okulda verilen değerlerle ailede verilen değerlerin çatışması olmak üzere çeşitlilik göstermektedir. Aileden kaynaklanan söz konusu sorunlar, öğrencilerin ahlaki değerleri kazanmalarında ve ahlaki gelişiminde ciddi problemler doğurabilir. Bu sorunların önüne geçebilmek için ailelere önemli görevler düşmektedir. Aileler çocuklarına iyi örnek olmalıdırlar; çünkü çocuklar değerleri aile içerisinde en çok gözlem yoluyla öğrenebilmektedirler. Anne ve babaların çocuklarıyla yakın ve samimi bir ilişki içerisinde olmaları, ev ortamında çeşitli ahlaki problemler üzerinde müzakereler etmeleri, her iki tarafında görüşlerini rahatlıkla ifade edebilecekleri sıcak ortamlar oluşturabilmeleri gerekir. Ayrıca okul-aile işbirliğinin artırılması için çeşitli çalışmalar yapılabilir.

1.10.2. Medyadan Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan ikinci tema, medyadan kaynaklanan sorunlardır. 19 öğretmen (% 79.1), medyadan kaynaklanan muhtelif sorunlara değinmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Filmlerde, dizilerde, magazin programlarında insanlara dayatılan çarpık bir değer anlayışı var. Bunların etki gücü fazla olduğundan dolayı etkileniyorlar, özeniyorlar. Ben de onlar gibi olmalıyım gibi şeyler düşünüp bizim anlattıklarımızı duman edebiliyor.” (Ö11)

“Çocuk medyada izlediği karakterlerden çok etkileniyor, kendisini aynileştiriyor hele bu idol yaşları çocuk açısından. Çocukların da öyle düşündüğünü düşünüyorum. Kendilerine model şahsiyetler arıyorlar.” (Ö12)

“Çocukta oluşan yanlış değerlerin birinci nedeni medyadır. Dizideki ahlaki bozuklukları olduğu gibi kendine getiriyor veya okulda arkadaşlarıyla paylaşıyor veya oradaki yanlışları doğruymuş gibi kabul ediyorlar. Kılık-kıyafet tip açısından kendini dizideki artiste benzetmeye çalışan çok kız öğrencimiz var. Aynı zamanda davranışlarını da o modellediği insana benzetmeye ça-

lıyor. Özellikle Facebook'ta ahlaki değeri bozuk şeyler paylaşılıyor. Belli bir süre yanlış biliyor, okuyor, izliyor ama belli bir süre sonra yanlış doğruymuş gibi geliyor ona.” (Ö14)

“Mesela özellikle medya, internet çok kötü etkiliyor. Affeder-sin küfürlü konuşmalar, ahlaki anlamda bozuk davranışlar, ko-nunun bel altısına doğru gitmeler, sakat espriler, espriyle karışık kötü paylaşımlar, konuşması bozuluyor, davranışı bozuluyor, ah-laki yapısı bozuluyor, burada verdiğim değer orada havada kalı-yor.” (Ö17)

“Dizilerin olumsuz etkisi oluyor. Oradaki karakterleri taklit etmeye çalışıyor konuşma tarzlarıyla, yaşantılarıyla. Sanki okula sevgili bulmaya, orada gördüklerini uygulamaya çalışıyorlar.” (Ö18)

“Diziler olumsuz etkide bulunuyor. Dizilere baktığımız za-man müthiş derecede yalan söyleniyor. Birisi kendini kurtarmak için dizide çok rahat yalan söyleyebiliyor. Çocuğun kafasında kendimi kurtarmak için yalan söyleyebilirim algısı oluşuyor. Öğ-renci dizilerine baktığımız zaman okulla alakası olmayan öğ-renciler ön planda. Sürekli aynı karakterleri gören çocuğa belli bir süre belirli davranışlar normal geliyor. Mesela aile değerleri ne bizim kültürümüze ne de toplumumuza uymaktadır. Dolayı-sıyla çocuk orada izlediği şeyle ailede veya okulda gördüğü de-ğerler arasında ikilemde kalıyor. Bundan dolayı kendisine kolay geleni tercih ediyor.” (Ö19)

“Dizilerin, reklamların, kliplerin çok etkisi oluyor. Ben bir numaralı etken olarak görüyorum. Çok olumsuz örnek var. Dizi-lerde verilen mesajlar, arkadaşlık ilişkileri değerleri olumsuz et-kiliyor. Özellikle cinsellik üzerinden çocuklara yanlış mesaj veri-liyor. Çocuklar yaşlarından önce bazı şeylerle tanışıyorlar. Ve duygusal durumları kaldıramıyor bunu. Sınıfta ve dışarıda bu konulara yöneliyorlar. Ve çocuklar etrafına cinsel obje olarak bakmaya başlıyorlar, bu durumlar 4. ve 5. Sınıflarda bile var. Di-zilerle, kliplerle, dinledikleri sanatçılarla, onları örnek almala-rıyla çok olumsuz bir model var önlerinde. Çocuk orada öğrendi-ği değerlerle size karşı bakış açısı değişiyor. Çocuğun bir hayal dünyası oluşuyor diziler ve televizyon kanalıyla. Onun dışındaki her şeyi geri bırakıyor. Sizi kesinlikle etken olarak otoritenizi kabul etmiyor. Ailesini de etken olarak kabul etmiyor. Orada ör-nek aldığı şahsiyetler dışındakileri örnek olarak kabul etmiyor. Burada bir değerler çatışması var. Medya yoluyla verilen değer-lerle bizim vermeye çalıştığımız değerler tam birbirine zıt. Çocu-ğa oradaki değerler daha cazip geliyor ve onu tercih etmek isti-yor. Ve sizi dinlemiyor kesinlikle.” (Ö20)

"Görsel ve yazılı medyanın olumsuz etkisi var. Mesela görsel medya şiddeti körükleyen haberler yapıyorsa, insanlar arasındaki adalet duygusunu zedeleyici haberler yaptığı zaman çocuğun değerleri üzerinde olumsuz etki yaptığını gözlemliyoruz. Öğrenci diyor ki şu adam söyle yapmak suretiyle köseyi dönmüş diyor. Onu öyle görsellikle süsleyerek çocuğa sunuyorlar ki. Mesela Milli Piyangodan kazanılan parayı, adam yattığı yerden kazanıyor. Bu milli piyangodan elde ettiği paranın hangi değerlere aykırı olduğunu ve çeliştiğini vurgulama konusunda da bize görevler düşüyor." (Ö4)

"Biz değerleri anlatıyoruz, anlatıyoruz, evde televizyondaki diziyi izliyor, her şeyi götürüyor. Diziler sürekli çocuklara dedikoduyu aşıyor, ondan sonra gösterişi aşıyor. Zenginlik hevesi bunları aşıyor. Dolayısıyla sen ne kadar anlatırsan anlat, o çocuğa oradakiler daha ilgi çekici geliyor." (Ö5)

"Çocuklarda bir internet vakası var, en bariz örneği Facebook. Mesela küfür çok yaygın burada. Bir öğrencimiz bu yüzden okuldan atıldı. Neden Facebook'tan arkadaşına küfür etmesi nedeniyle. Diziler müthiş etkiliyor. Pis yedili diye bir dizi var, ara sıra bakıyorum, çok izliyorlar, kendi çocuğuma izletmiyorum ama okulda başkalarından duyuyor. Bu dizide yanlış davranışlar, kız-erkek ilişkisi, vb. bunlarda çocuğa hoş geliyor." (Ö7)

"Dizilerin olumsuz etkisi oluyor. Bizim dizilerim Türk ve Müslüman değerlerine aykırı olduğundan dolayı başta aile değerini yıkmayı hedefliyorlar. Adam gidiyor yengesiyle aşk hayatı yaşıyor. Çocuklar bunu kendi arasında çok konuşuyor. Sekizinci sınıf kız öğrencileri arasında özenti çok oluyor. Erkek arkadaşlarına daha fazla ilgi ve alaka duyuyor." (Ö8)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 19 öğretmen (% 79.1), televizyon ve internetin olumsuz yönlerine dikkat çekmektedirler; öğrencilerin izledikleri televizyon programlarındaki karakterleri kendilerine rol model olarak aldıklarını ve medyada sunulan yanlış değer anlayışlarıyla okulda yapılan değer öğretiminin birbiriyle çatıştığını ifade etmişlerdir. Çocukların hayatlarında televizyonun çok önemli yer tuttuğu bilinmektedir. Çağımızın çocuklar için en etkili iletişim aracı olan televizyon, bu gücünü sözlü ifadeyi görüntüyle desteklemesinden, düşünceden önce duygulara hitap etmesinden dolayı elde etmektedir. Televizyonda gösterilen filmler ve diziler çocuğu eğlendirebilmektedir. Bu türde filmlerin ve dizilerin çok renkli olması, farklı ve değişik ses efektlerinin kullanılması, filmlerin çocuklar tarafından kolaylıkla ve ilgiyle izlenmesine yardımcı olmaktadır (Çelenk, 1995: 25). Çocukların dünyası, kitle iletişim araçlarından biri olan televizyon aracılığıyla bir mesaj bombardımanına tabi tutul-

maktadır. Bu araçlar çocuğun nasıl davranacağına, neyi seçeceğine karar vermede ve belirli değerleri kazandırmada önemli rol oynamaktadır. Aslında kitle iletişim araçlarının hiçbirisi nesnel anlamda kötü değildir. Sorun, kullanımlarıyla ilgilidir. Kitle iletişim araçları doğru amaçlar doğrultusunda kullanıldığı zaman iyi bir eğitim aracı olabilir ve çocuğun ahlaki gelişiminde olumlu bir rol oynayabilir. Şayet aksi olur da, kötü olarak kullanılırsa çocuğun ahlaki gelişimini ve ahlaki değerleri edinmesini olumsuz etkileyebilir (Topçuoğlu, 1990: 34-41).

Yukarıdaki öğretmenlerin ifadelerinde sıkça geçtiği üzere 19 öğretmen, öğrencilerin dizilerde yer alan çeşitli olumsuz karakterleri modellediklerini ifade etmiştir. Öğretmenler, öğrencilerin sevdikleri dizi kahramanlarının giyindiklerini, beğendiklerini kendilerine örnek aldıklarını, bir diğer deyişle onlara benzemeye ve onlar gibi davranmaya çalıştıklarını söylemişlerdir. Yapılan bazı araştırmalarda televizyonun -özellikle yerli dizilerin- çocuklar tarafından izlenme oranlarının yüksek olduğu ve çocukların televizyonu eğlence amaçlı veya boş zaman değerlendirme etkinliği olarak kullandıkları tespit edilmiştir (Aksaçlıoğlu & Yılmaz, 2007; Erjem & Çağlayandereli, 2006; Gür, Dalmiş, & Çelik, 2012; Tahiroğlu, Çelik, Bahalı, & Avcı, 2010; UNICEF, 2004). Çocukların büyük çoğunluğunun televizyonu ve yerli dizileri takip ettiği düşünüldüğünde bu aracın çocukları etkilememesi mümkün değildir (Günindi-Ersöz, 2002). Hem bizim araştırmamızda hem de yapılan diğer araştırmalarda (Özdiker, 2006; Erjem & Çağlayandereli, 2006) çocukların televizyon dizilerindeki kahramanları modellemeleri; davranışlarını bu kahramanlara benzetmeye çalışmaları çocukların televizyon programlarından-özellikle televizyon dizilerinden- oldukça etkilendiklerini göstermektedir. Bu bağlamda özellikle sosyal öğrenme kuramının en temel kavramlarından birisi olan model alma veya modelleme öğretmenlerin karşılaştıkları bu sorunu oldukça açıklayıcıdır. Sosyal öğrenme kuramı Albert Bandura tarafından ortaya atılmış ve geliştirilmiştir. Bandura'nın temel önermesi, *"biz diğerlerini gözlemleyerek öğreniriz"* şeklinde ifade edilebilir. Sosyal öğrenme kuramına göre, insan kendi tecrübelerinden değil, başkalarının bilgi ve tecrübelerinden faydalanarak, onları taklit ederek de öğrenebilir. İnsan davranışlarını açıklamaya yönelik olarak geliştirilen sosyal öğrenme kuramı özellikle medyanın izleyiciler üzerindeki etkisini açıklamada önemli olmuştur. Başta Bandura olmak üzere bu konuda çalışan akademisyenler, medyanın birey ve toplum üzerine etkilerini ortaya koymak için bu kuramdan yararlanmışlardır. Bandura, çocukların televizyon filmlerinden ve bu filmlerdeki modellerden tutumlar, değerler, duygusal tepkiler ve yeni davranış biçimleri elde ettiklerine dikkat çekmiştir. Medya ve özellikle televizyon bağlamında modelleme, televizyon programlarında, özellikle dizi ve filmlerde başrol oyuncusu gibi önemli rolleri oynayan karakterlerin, izleyiciler tarafından örnek alınması, o modele uygun davranış ve tutumların sergilenmesi ve modele benzeme çabası olarak tanımlanabilir (Bandura, 1977; Çelik, 2003: 46; Erjem & Çağlayandereli, 2006). Çocuklar televizyonda yer alan dizi filmlerden etkilenme sonucu kendilerine model yaratabilirler.

Modelleme süreci içinde çocuk, televizyonda ya da sinemada seyrettiği film kahramanlarının karakteristiklerine uygun olarak duyar, düşünür ve hareket eder. Çünkü çocuk taklit yoluyla her türlü davranış kalıbını öğrenme potansiyeline sahiptir. Televizyondaki filmler ve diziler aracılığıyla öğrenciler, çeşitli karakterlerin ortaya koydukları değerleri içselleştirebilirler. Bu durum, taklit edilen modele sadece dış görünüşü itibarıyla benzemenin ötesinde, onun tutum ve davranışlarını, ardındaki değerlerle birlikte içselleştirmeyi de içerebilir. Mesela televizyondaki dizi kahramanı yalan söyleyerek görünürde bir takım menfaatler sağlayabilir. Bu süreçte öğrenci, dizi kahramanının, işine geldiğinde kolaylıkla yalan söylediğini sıkça gözleyerek öğrenebilir ve bunu bir gerçeklik olarak içselleştirebilir (Çelenk, 1995: 25-36; Yavuz, 1998: 234-235; Yavuzer, 2003: 115-116).

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere medyadan kaynaklanan muhtelif sorunlara değinen 19 öğretmenden 13'ü, çocukların medyada gördüğü değer anlayışlarının okulda öğretimi yapılmaya çalışılan değer anlayışlarının tam aksi istikametinde olduğunu ifade etmişlerdir. Öğrencilerin medyada gördüklerinin bir kısmı olumlu olsa da çoğunluğu ahlaki açıdan sorunlar içerebilmektedir. Yanlış cinsellik algısı oluşturma, dayanışma kültürüne zarar verme, mahremiyet duygusunu zedeleme, başkalarının haklarını gözetmeme ve fedakârlıkta bulunma hislerini zayıflatma, çok rahat yalan söyleme gibi ahlaki sorunlar dizilerde veya filmlerde görülen yanlış değer anlayışlarına örnek olarak verilebilir. Yapılan çeşitli araştırmalarda da medyanın çocukların sigara içme davranışını edinmelerinde, cinsellik konusunda olumsuz bilgilenmelerinde, suç ve şiddete yönelmelerinde etkili olduğu sonucuna ulaşılmıştır (Çetinkaya, 2005; Gidwani, 2002; Uberos, 2001). Öğretmenlerin ifadelerinde de görüleceği üzere öğrenciler, televizyonda olumsuz değer anlayışlarıyla karşılaştığı zaman, okulda yapılan değer öğretimiyle medyada yapılan değer aktarımı arasında ciddi çatışmalar ortaya çıkabilir. Bu durum, öğrenciyi ya değer öğretimine karşı ilgisizliğe itebilir, ya öğrencinin değerler konusunda ikilem yaşamalarına yol açabilir ya da öğrenciler, medyada telkin edilen yanlış değer anlayışına göre tutum ve davranışlarını şekillendirebilir.

DKAB öğretmenleriyle yapılan başka bir araştırmada da "*DKAB öğretmenin öğrencisine olumlu değerler kazandırmasını medya olumsuz etkilemektedir*" maddesine öğretmenlerin % 58,9 "tamamen" ve % 33,6 "çoğunlukla" katıldıklarını belirtmektedirler (Kaymakcan & Meydan, 2011). Hem söz konusu bu araştırmada hem de bizim araştırmamızda çıkan sonuç, DKAB derslerinde değer öğretiminin etkili biçimde yürütülmesini medyanın olumsuz etkilediği kanaatinin öğretmenler tarafından büyük oranda paylaşıldığını göstermektedir. Televizyon, internet gibi kitle iletişim araçlarının olumsuz etkilerinden çocukları korumada aileye önemli görevler düşmektedir. Özellikle aileler kitle iletişim araçlarının kullanımı konusunda bilinçli ve duyarlı olması gerekmektedir.

1.10.3. Sınıf Mevcudunun Kalabalıklığından Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan üçüncü tema, sınıf mevcudunun fazlalığıdır. 13 öğretmen (%54.1), sınıflardaki öğrenci sayısının fazla olmasının değer öğretiminin niteliğini olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Sınıflardaki öğrenci sayısı olumsuz etkiliyor. Çocuğu tanımaaya yönelik yapacağım şeyleri engelliyor. Otuz beş tane öğrenciyi tanıma şansım yok, onların öğretimi yapılacak değerle ilgili her birinin düşüncesini alamıyorum. Derslerde şen şakrak olan bir çocuğumuz geçen ay babasının karşı komşunun karısıyla kaçtığı yeni öğrendim. Bunu bilmediğimden sınıf içindeki bozuk davranışlarına anlam veremiyordum. Çocukla birebir görüşmedim. On tane sınıfa giriyorum. 350 tane öğrencim var. Tek tek tanıma şansım yok.” (Ö10)

“İki saat içerisinde öğrencilerin değerlerini tanımak zor. Ama bir olay olur veya yanlış bir durum olursa o olay üzerinden gidince, yanlışlığı düzeltmek için ve diğer öğretmen arkadaşlar şu değerlerde bozukluk görüyoruz, bunların olması gerekeni nedir, siz doğru olanı anlatırsanız, konuşursanız diyor. Böyle bir ortam oluşturduğumuza üç beş öğrenciyle veya o olayla ilgili olanların o değerle ilgili düşüncelerini çözebiliyoruz. Yoksa sınıfta otuz kişinin tamamını da fikrini almak zor, süre yetmiyor.” (Ö14)

“Sınıflarımız kalabalık. Gürültü çok oluyor. Arkalara ulaşmak, herkese seslenebilmek zor oluyor.” (Ö16)

“Sınıftaki öğrenci sayısının çokluğu sınıf hâkimiyetimi zorlaştırıyor. Mesela tiyatro yaptırırken çok komik bir sahne olduğu zaman çocukların gülüp toparlanması baya vakit alıyor çok kalabalık olduğu zaman. Sınıfın çok kalabalık olması da mesajın herkese istenilen şekilde ulaşmasını engelleyici bir faktör oluyor, çok kalabalık olmaması lazım.” (Ö17)

“Öğrenci sayısının fazla olması değer öğretimiyle ilgili etkinlikleri rahat yapmamızı engelliyor.” (Ö19)

“Sınıflarımızı o kadar kalabalık ki, birçok şey çok zor yapılıyor. Valla drama da çok eğleniyorlar. Çünkü arkadaşlarının tavırları komiklerine gidiyor. Sarhoşu canlandırıyor bir tanesi, diğeri kıskanç birini canlandırıyor onları izlerken çok keyif alıyorlar. Ama önemli olan orada amacına ulaşması, toparlamakta

zorlanıyorum kalabalık ortamda özellikle, çok taşkınlıklar oluyor. Tekrar çocukları amacına yönlendirmek çok zor oluyor. Grup çalışmasında da sınıfların kalabalık olması sıkıntı oluyor. Mesela sınıfın kalabalık olması grup elamanlarının sayısının çok olmasına sebep oluyor bu ise etkili bir paylaşım yapılmazsa bazı öğrencilerin aktif, bazı öğrencilerin pasif kalmasına neden oluyor.” (Ö20)

“Kalabalık sınıflar nispeten biraz daha problemlili oluyor özellikle alt sınıflarda. Özellikle kalabalık sınıflarda üçlü olduğu zaman birbiriyle itişiyorlar, hiç yokken öğrenci beni itti diyor, biri sıra paylaşmadığı için, diğer kolu değdiği için yahut kitabı sesli okuyor gibi mesela birbirini şikâyet ediyorlar kalabalık olduğu zaman.” (Ö23)

“Öğrenci sayısı çok etkili. Herkese sesimi duyuramıyorum. Kalabalık olunca özellikle yaramazlar en köşelere oturuyor, arkalara, sınıfı berbat ediyor.” (Ö24)

“Değer öğretiminde uygulanacak pek çok yöntem var ancak sınıflarımda birkaç defa yeltendim, sayı çokluğundan dolayı olmuyor. Öğrenci sayısı en önemli sorun, öğrencilere ulaşmak, her birini ayrı dinlemek zorlaşıyor.” (Ö3)

“Sınıftaki öğrenci sayısı değer öğretimini bireyselleştirme anlamında problem oluyor. Daha çok öğrenci olursa daha az öğrencinin derse katılımını ve her bir öğrenciye daha az vakit ayırma anlamına gelir. Kalabalık olunca dikkat de çok çabuk dağılıyor.” (Ö11)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 13 öğretmen, değer öğretimini etkili olarak gerçekleştirmenin önündeki engellerden biri olarak sınıf mevcutlarının fazla olmasına değinmişlerdir. Öğretmenler kalabalık sınıflarda öğrencilerle yeterince iletişim kuramadıklarını, sınıfa hâkim olamadıklarını ve öğrenci merkezli yöntemleri kullanamadıklarını ifade etmişlerdir. Araştırmamıza katılan öğretmenlerin derslerinde yaptığımız gözlemlerde ise sınıflardaki öğrenci sayısı 40 ile 60 arasında değişmektedir. Aydın tarafından yapılan başka bir araştırmada da DKAB öğretmenlerinin %20.6’sı, DKAB dersinin amaçlarının gerçekleşmesini engelleyen sebeplerden biri olarak, ‘sınıfların kalabalık oluşu’na değinmişlerdir. (Aydın, 1998: 34). Literatürde sınıf mevcudu üzerine yapılan çalışmalarda kalabalık kavramı, genellikle 30’un üstünde bir sayıyı ifade etmektedir (Bakioğlu, 2009: 228; Özdemir & Öğülmüş, 1999: 9). Kalabalık sınıflar, değer öğretiminde gerek öğretmen gerekse de öğrenci açısından pek çok olumsuzluğu bünyesinde barındırmaktadır. Yapılan çeşitli araştırmalarda bu düşünceyi teyit eder niteliktedir (Bakioğlu, 2009: 229). Kalabalık sınıflarda gerek

öğrencinin gerekse de öğretmenin motivasyonu ve buna bağlı olarak performansı olumsuz yönde etkilenebilmektedir. Ayrıca kalabalık sınıflarda öğrencilerle bireysel olarak ilgilenmek, öğrencilerinin her birinin gelişimini izlemek, öğrencileri güdülemek, sınıfı belli bir düzen içerisinde tutmak, her bir öğrenci ile güçlü bir iletişim kurmak ve öğrenci merkezli eğitim yapmak çok zor olabilmektedir (Erden, 1998: 68).

Ö10 ve Ö14 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere 2 öğretmen, sınıfların kalabalık olmasından dolayı öğrencilerini bireysel olarak tanımakta zorlandıklarını ifade etmişlerdir. Sınıflardaki öğrenci sayısının fazlalığı, öğretmenin her öğrenciyi tanınmasını engelleyen ana faktör olarak karşımıza çıkmaktadır. Sınıf mevcudundaki artış, öğrencilerin bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurulmasını zorlaştırabilir, öğrencilerin kendilerini yeterli şekilde ifade etmelerini engelleyebilir. Nitekim Ö3, Ö10, Ö11 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere 4 öğretmenin sınıfların kalabalık olmasından dolayı öğretim sürecinde öğrencilerin kendilerini yeterince ifade edemediklerini söylemeleri bu durumu teyit eder niteliktedir.

Ö3, Ö19, Ö20 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde örnekleri görüleceği üzere 4 öğretmen, öğrenci sayısının fazlalığından dolayı drama, örnek olay, grup çalışması ve tartışma gibi yöntemleri etkin olarak kullanamadıklarını veya hiç kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin değer öğretimini genelde anlatım yöntemiyle gerçekleştirmeleri ve drama, örnek olay gibi yöntemlere pek yer verememelerinin nedenlerinden biri de sınıflardaki öğrenci sayısının fazlalığı olabilir. Küçük sınıfların öğrencilerin daha nitelikli öğrenmeleri için uygun olduğu genel kabul görmektedir (Haller & Strike, 1986: 176). Fakat en uygun sınıf büyüklüğünün ne olması gerektiği sorusunun net bir cevabı yoktur. Değer öğretiminin etkili ve verimli bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için sınıftaki öğrenci sayısının en fazla ne kadar olması gerektiği sorulduğunda 'mümkün olduğu kadar az' cevabı en doğrusu olacaktır. 10-15 kişiden oluşan bir sınıfta drama, grup çalışması ve tartışma, örnek olay incelemesi, vb. yöntemler rahatlıkla uygulanabilir. Fakat öğrenci sayısının fazla olması bu yöntemlerin hiç kullanılamayacağı anlamına gelmemektedir. Öğrenci sayısının fazla olmasının, her türlü öğretim yöntemini etkinlikle uygulayabilmek için bir engel olduğu akıldan çıkarılmamalıdır (Küçükahmet, 1998: 54). Dolayısıyla kalabalık bir sınıfta drama, grup çalışması ve tartışma, örnek olay incelemesi, vb. yöntemler kullanılacağı zaman değer öğretimi planlamaya daha fazla zaman ve emek harcanarak, bu yöntemlerin etkili bir şekilde kullanılması mümkün olabilir.

Ö16, Ö17, Ö19, Ö20, Ö23, Ö24 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere 6 öğretmen, sınıf mevcudunun fazla olmasının beraberinde sınıf yönetimi sorununu ortaya çıkardığını söylemişlerdir. Onlar, sınıf mevcudunun fazla olduğu sınıflarda istenmeyen davranışların çok fazla olduğunu,

öğrencilerin derse dikkatini çekmede ve motivasyonlarını sağlamada güçlük çektiklerini ifade etmişlerdir. Ö16 ve Ö24 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere öğrencilerin kalabalıktan dolayı dersi dinleyememeleri ve dersi anlamakta zorluk çekmeleri, sınıf içi istenmeyen davranışların artmasına yol açmış olabilir. Sınıf yönetimi doğal olarak sınıftaki öğrenci sayısından etkilenmektedir. Sınıf mevcudu arttıkça, değer öğretiminin etkililiği azalabilmektedir. Nitekim Demircan tarafından yapılan bir araştırmada da sınıf mevcudundaki artışın öğrenciler ile öğretmen arasında iletişim kopukluğuna neden olduğu ve bunun sonucunda sınıfta disiplin problemlerinin arttığı sonucuna ulaşılması bu durumu teyit eder niteliktedir (Demircan, 2005). Ayrıca, kalabalık sınıflarda sınıf kontrolünü sağlamada sarf edilen çabanın daha fazla olması, öğretmenin çabuk yorulmasına, motivasyonun azalmasına ve mesleki açıdan daha fazla tükenmesine yol açabilir.

1.10.4. Araç ve Gereç Yetersizliğinden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan dördüncü tema, araç-gereç yetersizliğinden kaynaklanan sorunlardır. 13 öğretmen (%54.1), değer öğretiminde araç-gereçleri bulma konusunda sıkıntı yaşadıklarını dile getirmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Aslında ben çalışma kâğıdı kullanmak istiyorum ama fotokopi imkânlarımız olmadığı için yapamıyorum.” (Ö10)

“Bir de fiziki yetersizlikte problem oluyor. İşte çıktı alamıyorum, renkli olmayınca çalışma kâğıtları hoş olmuyor.” (Ö5)

“Değeri öğretmek için önerilen yöntem ve tekniklerin okulda teknolojik altyapısı yok. Onları kullanmamız okulda mümkün değil. Mesela şu değerle ilgili film bulun ve o çocuklara o filmi izletin diyor ya da tepegözle şu çalışma kâğıdını yansıtın diyor. Bizim elimizde ne film veya video var Talim terbiye kurulundan geçmiş. Okullarda tepegöz, akıllı tahta, internet yok ama kılavuz kitapta bunlar varmış gibi öneriliyor bazı şeyler, yönlendirmeler ona göre yapılıyor. Projeksiyon kullanamıyorum. Bir sınıfta var, sekiz sınıfta yok. Şimdi ben bir sınıfta hazırlasam diğer sekiz sınıfta uygulayamacağım. Genelde görsel teknolojiye yararlanmıyorum.” (Ö11)

“Her sınıfımızda projeksiyonumuz olmadığı için projeksiyon ve bilgisayar konusunda sıkıntı yaşıyoruz. Bu yüzden çok fazla kullandığımızı söyleyemem.” (Ö13)

“Geçen yıl bütün sınıflarda projeksiyon vardı, bundan dolayı

bilgisayar aldım. Bu yaz döneminde belirli katlarda yok. Biz de ne yapıyoruz, tabiri caizse biriktiriyorum, dört haftada bir A Blok'ta toplantı salonu var, oraya öğrencileri topluyorum, bilgisayar hazır ve kurulu bir iki ders göstereceğim şeyleri topluca gösteriyorum. (Ö14)

“Projeksiyon birinci kademedede var ama diğerlerinde yok. Sadece onu kullanabileceğim bir sınıf var, ona zaman olmuyor, ya kimyacılar ya da bilgisayarlılar kullanıyor.” (Ö23)

“Bu kolejde pek fazla faydalı olamadım, bilgisayarlar bile doğru düzgün çalışmıyordu özel okul olmasına rağmen.” (Ö24)

“Sınıfta projeksiyonun olması önemli, her ders aşağıya inmek sorun oluyor.” (Ö3)

“Projeksiyon bizim sadece bir sınıfımızda var. Öğrenciyi projeksiyon sınıfına indirmek zorundasın. O da gidip gelmeler de zaman sıkıntısında problem oluyor.” (Ö4)

“Okulumuzun imkânları çok kötü. Mesela erdemliler serisi var dört ve beşlerde izletilebilecek bir şey. Okulumuzun imkânı yok. Bilgisayar odamız var, orada sürekli dolu. Ben istememe rağmen slayt veya görsel bir sunu izletme imkânım olmuyor. Daha önce denedim. Laptop getirdim, sırf bunun için aldım bir şeyler izleteyim öğrensinler diye. Öğretmen masasının üstüne koydum ama o da küçük ekran olduğu için ve ses ayarının düşüklüğünden dolayı, derslerimde art arda iki ders olmadığı için o yüzden bir ders boyunca yetişmiyordu ve yarım kalıyordu. Ondan vazgeçtim. Çalışma kâğıdından istifade edeceğim, fotokopi imkânımız yok.” (Ö18)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 13 öğretmen (%54.1), okulların araç-gereç bakımından yetersizliğine değinmişlerdir. Öğretmenler, sınıf veya okuldaki çeşitli fiziksel yetersizliklerden dolayı ders araç-gereçlerini ya yeterince kullanamadıklarını ya da hiç kullanmadıklarını belirtmişlerdir. Okullarda yapılan gözlemler de bunu desteklemektedir. Söz konusu gözlemlerde birçok okulda slayt, fotokopi makinası, bilgisayar, vb. araç-gereçlerin bulunmadığı görülmüştür. Aydın tarafından yapılan başka bir araştırmada da DKAB öğretmenlerinin %14.1'ine göre, DKAB dersinin amaçlarının gerçekleşmesini engelleyen sebeplerden biri, 'araç-gereç eksikliği'dir (Aydın, 1998: 34). Okul ortamında araç-gereç eksikliğiyle ilgili sorunlar, değer öğretiminde başarıyı olumsuz yönde etkileyebilir. Değer öğretiminin etkili bir şekilde gerçekleştirilebilmesi için, okulların fiziksel ve teknolojik donanım bakımından uygun hale getirilmesi gerekmektedir. Okullarda televizyon, video, VCD çalar, teyp, bilgisayar, tepegöz,

fotokopi makinası gibi araç-gereçler bulunmalı ve öğretmenler bunları etkin bir şekilde eğitim-öğretimde kullanabilmelidir. Her zaman, her okulda ve sınıfta uygun öğretim araç-gereçleri bulmak mümkün olmayabilir. Böyle durumlarda öğretmenlerin, ihtiyaç duydukları öğretim araç-gereçlerini ellerinde geldiğinde kendilerinin temin etmeleri, hazırlamaları gerekir. Zaten yeterince bilinçli bir öğretmen, bulunmayan araç-gereci temin edecek yolları da kendisi araştırıp bulabilir. Zira değer öğretiminde seçilen araç-gerecin amaca uygun seçimi ve etkin kullanımı önemlidir.

1.10.5. Ders Saatinin Azlığından Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan beşinci tema, ders saatinin azlığından kaynaklanan sorunlardır. 12 öğretmen (% 50), ilköğretim DKAB ders saatinin azlığından yakınmaktadırlar. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Ders saati olarak süre sıkıntısı oluyor. Süre daha geniş olmalıdır ki çocuklara daha fazla söz hakkı verelim, daha fazla kendini ifade etsin. Değerler daha derinlemesine ele alalım.”
(Ö11)

“İki saat yetmiyor. Öğrencilerle daha çok zaman geçirmek gerekir, hayatı beraber yaşamak, beraber paylaşımlarda paylaşmak, konuları daha uzun süreli ve ayrıntılı anlatmak, daha çok materyallerle, tiyatro yapacağım iki tane tiyatro ile ders bitiveriyor, hemen zil çaldı çocuklar aa, teneffüsü de alalım diyorlar, bu sefer teneffüse gidemiyorlar, öbür ders diğer öğretmeni sıkıştırıyorlar.” (Ö17)

“Ders saati bu değerleri öğretme konusunda yetersiz. Sayı fazla olursa daha fazla etkinlik yapılabilir. Ders dışı etkinlikler yapılabilir huzurevine, vb. yerlere. Yardım kampanyaları planlanabilir.” (Ö18)

“Yeterli ders süresi olmuyor. Mesela yalan konusunu bir saat içerisinde veremezsiniz. Manevi boyutu, günlük hayat üzerindeki etkisi üzerinde durursunuz. Kısa kısa anlattığım zaman yeterli olmuyor. Bu yüzden iki ders saatinde değerlerin anlatılması bana çok zor gibi geliyor.” (Ö19)

“İki saat yetersiz. Ders saati fazla olsa, daha fazla ahlaki güzellikler anlatılabilir.” (Ö14)

“Ders ile ilgili zaman azlığı yaşıyoruz. O kitabı işlemek zorundasınız, anlatmak yani. Ama o kırk dakika yetmiyor.” (Ö9)

“Ders saati yetmeyebiliyor. Biraz ayrıntılı anlattığım için ye-

tiştiremiyorum. Okuldaki bütün hocalardan geriyim şu anda. Öyle oluyor ki, bir değeri anlatmak için bir ayet okuyorum, bir bakmışım nereye gitmişim, sonra geri dönmek çok vakit alıyor. Çok fazla dağılıyorum zaman zaman derste hani mesaj vermek adına.” (Ö20)

“Ders saati planlama yapmadığım zaman yetersiz kalmaktadır.” (Ö4)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, araştırmamızda yer alan öğretmenlerin yarısı, etkili bir değer öğretimi gerçekleştirebilmede ilköğretim DKAB ders saatinin yetersiz olduğunu ifade etmişlerdir. İlköğretim DKAB dersi ders saatlerinin az olduğuna yönelik öğretmen eleştirilerine başka araştırmalarda da rastlanılmıştır. Aydın tarafından yapılan araştırmada DKAB öğretmenlerinin %42.2’si, DKAB dersinin amaçlarının gerçekleşmesini engelleyen sebeplerden biri olarak ‘ders saatinin az oluşu’na değinmişlerdir (Aydın, 1998: 34). Kaymakcan tarafından yapılan başka bir araştırmada da ilköğretim DKAB öğretmenlerin % 74.4 gibi büyük çoğunluğu ders saatini yeterli bulmazken, % 25.6’sı yeterli olduğunu düşünmektedir (Kaymakcan, 2009: 29).

Yukarıda yer alan Ö11 ve Ö17 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere söz konusu öğretmenler, ders saati fazla olduğu zaman öğrencilere daha fazla söz hakkı verilebileceğini ve tiyatro, drama gibi öğrenci merkezli etkinlikler yapılabileceğini ifade etmişlerdir. Ancak söz konusu öğretmenlerin derslerinde yapılan gözlemlerde onların konuları sadece anlatmakla yetindikleri ve ders süresini etkili bir biçimde kullanamadıkları görülmüştür. Ö9, Ö14, Ö19, Ö20 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde örnekleri görüleceği üzere 7 öğretmenin ise, ders saati fazla olduğu zaman değerler konusunda daha fazla anlatıma yer vereceklerini ifade etmişlerdir. Söz konusu öğretmenlerin ifadeleri, değer öğretiminde kullandıkları yöntemler ve değer öğretimini planlama kategorilerindeki durumlarıyla tutarlılık arz etmektedir. Değer öğretiminde öğrenci özelliklerini tanıma, öğretim için hazırlanma, öğretim araç ve gereçlerinden faydalanma, öğretim sürecinde çeşitli öğretim yöntemlerini kullanma konularındaki eksikliklere bakılacak olursa, öğretmenlerin değer öğretimi için belirlenen mevcut öğretim süresini bile ne kadar etkili kullanabildikleri tartışmaya açıktır. Bu bağlamda söz konusu eksikliklerin giderilmemesi halinde, ilköğretim DKAB dersinin süresi 4 saate çıkarılsa bile, öğretmenlerin dile getirdikleri zaman yönetimiyle ilgili sorunların yaşanmaya devam edeceği ileri sürülebilir.

Tüm bu veriler göstermektedir ki, buradaki temel sorun, bizatihi sadece ders saatinin az olması değil, öğretmenlerin planlama işine yeterince zaman ayırmamaları ve değerleri telkin anlayışına göre hareket etmeleridir. İlköğretim DKAB öğretmenlerinin, söz konusu dersin saatini artırma inisiyatifleri yoktur. Bu sebeple öğretmenlerin, değer öğretiminde sınırlı olan ders

süresini etkili bir şekilde kullanabilmeleri için derslere hazırlıklı gelmeleri, öğretim sürecinde kullanacakları materyalleri önceden hazırlamaları, sınıfın kurallarını önceden öğrencilerle birlikte belirleyerek öğrencilerin uymasını sağlamaları, süre artarsa kalan zamanı nasıl değerlendireceklerini planlamaları gerekir. Nitekim çeşitli araştırmalar da ders saati içinde doğrudan öğretimle ilgili geçen süre arttıkça öğrenme miktarının arttığını göstermektedir (Çelikten, Şanal, & Yeni, 2005: 220; Erden, 1998: 45-46).

1.10.6. Sınav Odaklı Eğitim Sisteminden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan altıncı tema, sınav odaklı eğitim sisteminden kaynaklanan sorunlardır. 8 öğretmen (%33.3), sınav odaklı eğitim sistemi içerisinde yapılmaya çalışılan değer öğretiminin pek etkili olmadığını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“SBS’de çıkan ders benim için önemli, diğerleri ikinci planda diye düşünüyor öğrenciler. Bir öğrenci bir iş için konuşuyor diğeriyle çarşamba günü yapabiliriz, o gün önemli bir ders yok diye. O günde benim dersim var.” (Ö10)

“Çocuklar sınav odaklı olarak yetiştirildiği, küçük yaşlardan itibaren yarıştırdığı bir eğitim sistemi var. Öğrencilere biz şunu düşündürtemiyoruz: Hayatın anlamı ve gayesi üzerinde düşündürtemiyoruz ve engelliyoruz. Anlam arayışı engellenen bir sistemde olan çocuk nasıl değerlerini oluşturacak. Özellikle küçük yaşlardan beri sınava endekslenen çocuk ya bu hayatın anlamı ne, hangi değerlerim var, hangi değerlere göre hareket edeceğim sorularını sorma imkanını bile tanıttırmayan sistem var. Öğretmenlere göre her sınıfta beş çalışkan öğrenci vardır diğerleri hiç önemli değil. Benim sınıfımdan kaç tane öğrenci SBS sınavında başarılı olursa ve Anadolu veya fen lisesine giderse benim için iyi. O zaman çocuğun gözünde de bu sınavlara dönük olan dersler önemli, değerlerin onlar için hiçbir önemi kalmıyor bu durumda. DKAB dersindeki değerleri sınav için öğreneceğim, sınav bitince onlarla işim bitecek mantığı oluşuyor bu durumda. O öğrendiğim şeylerle alakam kalmayacak.” (Ö11)

“Kurum olarak burası akademik başarıya kilitlemiş durumda. Değerler eğitimi de yanında olsun diyorlar ama çok geri planda. Ya SBS’de çıkan soru sayısı üç bu dersle ilgili. Çocuklara değer eğitimi bağlamında önemli gördüğüm bir konuyu aktarmaya çalışacağım. Çocuğun bana ilk sorusu şu, hocam bu sınavda çıkacak mı. Sınav odaklı bir yapının içerisinde değerler eğitimi etkili olamıyor. Onlarca defa yaşadım sınavda çıkıp çıkmaya-

çağıyla ilgili soruyu. Bunlar diyorum hayatta lazım, sınavda değil. Özlü sözler yazıyorum bunlar sınavda çıkacak mı diye soruyor. Bu derse bakış böyle olduğu için değerler eğitimi olumsuz etkileniyor." (Ö12)

"Sınıfta en az 28 öğrenci dershaneye gidiyor. Hepsi SBS formatlı öğrenciler. Birinci hedefleri sınavı kazanmak. Din kültüründen az soru çıkıyor ve yapıyorlar kolayca. Bu ders angarya olarak görüyorlar. Bu derste kitabı alıp test çözüyor, diğer derse çalışıyor. Akli orada oluyor. Derste kopukluk oluyor. Matematik sınavı filan varsa derse dikkat kesilmiyor." (Ö14)

"Akademik başarı her şey öğrenciler için. Öğrencileri test mantığıyla yetiştiriyoruz. Onların çocuklarının veli toplantısına girdim. Çocuklarınızı tost yiyen, test çözen bir tipe çevirmişsiniz. Ama çocuklarınızda dini değerler çok zayıf. Birbirlerine mal, gerizekahlı, ahlaksız gibi hakaretlerle konuşuyorlar. Çocuklarınızın birbirine küfrediyor. Çocuklarınıza değerleri anlatıyorum, lakayt davranıyor. Lütfen çocuklarımızı önce iyi insan yapalım. Evet akademik başarı önemli ama iyi insan olmadıktan sonra, yarın birgün ana babasına hayırsız evlat olacak olursa ne olacak diyorum." (Ö15)

"Her gün öğretmenler tonlarca test veriyorlar, öğrenciler testlere gömülüyorlar, testten başlarını kaldıramıyorlar, kitap okuyamıyorlar, böyle giderse tost yiyen, test çözen garip çocuklar kulübüne daha çok öğrenci girecek." (Ö17)

"7 ve 8. sınıflarda öğrencilerde genelde dershaneye gittiği için ve SBS'ye hazırlandığı için ve bizim alanla ilgili herhangi pratik bilgi çıkmadığından dersi dikkate almıyorlar. Ve bu durum öğrencilerin bizim dersimizden istifade oranını düşürüyor. Haliyle bu durumdan değerler eğitimi de etkileniyor. Hep hedefleri sınav, o sınavdan yüksek almama yardımcı olacak derslerle ilgilenirim algısı var." (Ö7)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere araştırmamızda yer alan 8 öğretmen (%33.3), öğrencilerin SBS gibi merkezi sınavlardan dolayı duyduğu kaygının değerleri öğrenmelerini olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Araştırmamızdaki öğretmenler SBS sınavından dolayı öğrencilerin genelde Matematik, Türkçe, Fen, vb. derslerine çalışmaya yöneldiklerini, DKAB dersini pek fazla önemsemediklerini ve dolayısıyla bu durumun DKAB dersi içerisinde gerçekleştirilen değer öğretimi olumsuz etkilediğini dile getirmişlerdir. Eğitim sistemimizde ilk ve ortaöğretimi takip eden merkezi geçiş sınavlarının içeriği ve niteliği, öğrencilerin neyi öğrenmeye çalışmaları gerektiğini tayin etmektedir. Yani öğrenciler, merke-

zi sınavda sınanacak olan bilgileri edinmeye çalışmaktadırlar (Gürkaynak, Üstel & Gülgöz, 2008: 36). Ö11'in ve Ö12'nin ifadelerinde açıkça görüleceği üzere, okulların başarı göstergeleri de öğrencilerinin merkezi sınavlarda gösterdikleri başarı olduğundan, okullar da eğitimlerini sadece merkezi sınavlarda başarılı olunması hedefine yöneltmiştir. Yapılan başka araştırmalarda da DKAB öğretmenlerinin değer öğretimiyle ilgili gördükleri sorunlardan bir tanesi okullarımızın ağırlıklı olarak öğrencilerin bilişsel gelişimine yöneldiği ve sınav sistemimizin de bu yönelmeyi desteklediği dolayısıyla öğrencilerin ahlaki gelişimlerinin ikinci plana itildiğidir. Söz konusu araştırmada DKAB öğretmenlerine yöneltilen "*Değer öğretimine bilgi öğretimi kadar değer verilmemektedir*" görüşüne öğretmenlerin % 35,9 "tamamen katılıyorum" ve % 48,4 "çoğunlukla katılıyorum" şeklinde cevap vererek söz konusu soruna işaret etmişlerdir (Kaymakcan & Meydan, 2011: 43).

Yukarıda yer alan Ö12 ve Ö14 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde de örnekleri görüleceği üzere bazı öğretmenler, SBS gibi merkezi sınavlarda DKAB dersiyle ilgili az sayıda çoktan seçmeli sorulara yer verildiğini ifade etmişlerdir. Fakat burada önemli olan, merkezi sınavlarda çıkan soru sayısından ziyade merkezi sınavlarda çıkan soruların niteliği ve öğretmenlerin süreç içerisinde gerçekleştirdikleri değer öğretiminin niteliğidir. Fakat MEB'in yaptığı merkezi sınavlarda yer alan DKAB dersine ilişkin sorulara bakıldığı zaman söz konusu sınavlarda kavram ve olguları hatırlama gibi en alt düzeyde bilişsel yeterlilikleri yoklamakla birlikte öğrencilerin verilen bilgileri kullanıp kullanamadıkları da ölçülmeye çalışılmaktadır. Bu şunu göstermektedir ki, MEB, merkezi sınavlarda 'aklını kullanan, muhakeme gücü iyi olan, yorumlayabilen, bilgiyi kullanmasını bilen' öğrencilerin başarılı olabileceği bir sisteme geçmeye çalışırken araştırmamızdaki öğretmenlerin hala sadece ezber ve hatırlama düzeyindeki sorularla ölçme-değerlendirme yapmaya çalışmaları önemli bir sorundur. Çünkü bu tür sınavlarda, öğrencinin değerler konusunda fikir yürütmesi, sorgulaması ve değerlendirme yapması mümkün olmayabilir.

1.10.7. Okul Yönetiminden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan yedinci tema, okul yönetiminden kaynaklanan sorunlardır. 6 öğretmen (%25), okul yönetiminden kaynaklanan muhtelif sorunlara değinmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

"Geçen senelerde şöyle etkinlikler yapıyorduk: Paylaşmayla ilgili bazı etkinliklerimiz oldu. Bazısı makarna, mont getirdi ve biz ihtiyaç sahiplerini verdik. Ama bu sene gerçekleştiriyoruz. Yönetimdeki değişiklikler bunu etkiledi ve yapamaz hale geldik. Okul kültürünün yeni gelen idareciyle oluşamaması herkesi köşeye çekti. Dolayısıyla tek başınıza bir şey yapmaya kalkıştığınızda

bu durumda hep tek kalıyorsunuz. Örneğin geçen yıl okul bahçesi çok kirliydi. Ve ben idarecimizle paylaştım. Örneğin israf değeriyle ilgili kâğıtlar boşa gitmesin dedik belediye ile görüştük. Belediye gelmedi ve okul idaresi öğrencilerle topladığımız kâğıtları çöpe attı. Okul idaresi de bunları yapılmış gibi gösteriyor yukarıya. MEB değerler eğitimiyle ilgili okullarımızdan faaliyet raporu istedi. Müdürümüz şunu yaptı. Rastgele üç öğretmen çağırılmış. Sanal alemde biz şunları yapıyoruz diye başlıklar çıkarmışlar. Mesela internette değerler eğitimi ile ilgili yazılarımız çıkıyor diye rapor yolluyor. Okul idaresi bunları yapılmış gibi gösteriyor yukarıya. Ama bunlar yapılmıyor. Sadece mevzuat gereği yapmak için yapıyor. Ve ben yapıldığı söylenip yapılmayanları hayata geçirmeye çalıştığımda engelle karşılıyorum. Bazen kendimi uzaydan gelmiş gibi hissediyorum." (Ö13)

"Kulüpler vasıtasıyla Huzurevine gidiliyordu, pikniğe gidiliyordu Erciyes'e filan önceki yıllarda. Geçmiş yıllardaki müdürümüz iyiydi, kiliseye giderdik. Ama bizim şimdiki müdürümüz çok problemlidir bir adam olduğu için hiç dışarıya açılmıyoruz. Bu tür seyleri engelliyor." (Ö23)

"Camiler haftasında, konumuzda bir değer olarak camiye, çocukları Camii Kebir'e götürmek istedim. İdarecilerin tersliğinden mi kaynaklanıyor yoksa sınıfa göre mi değişiyor hala 5.sınıfları götüremedim. Her fırsatta söylüyorum hocam götürelim, artık vazgeçtim söylemekten, dilekçe yazdım hocam şunları camiye götürelim diye, istiyorum bu benim eğitimim, caminin ne demek olduğunu içinde anlatmak istiyorum, yaşayarak anlatmak istiyorum." (Ö24)

"Dışarıya çıkıp birlik ve beraberliği artırıcı oyunlar oynamak çok eğlenceli oluyor fakat idare tarafından buna pek müsaade edilmedi. 14.30 da dersler bitiyor, ek etkinlik yapmak istiyorum bazen. Okul idaresi kalmıyor, okuldan hemen çekip gidiyor. Ben burada piknik düzenlemek istediğime dair dilekçemi müdür yırttı attı. Hocam başımıza iş mi alacağız bahanesiyle. Bu türlü etkinlikler birlik, beraberlik, dayanışma, vb. değerlerin öğrenilmesinde önemlidir, destekliyorum ama okul yönetiminden destek görmüyorum. Ayrıca tiyatro, drama çok mutlu ediyor çocukları. Fakat gürültü biraz fazla olduğu için idareden uyarılar alıyoruz." (Ö18)

"Bazen grupta öğretim yolunu uygulamaya çalıştım değer öğretiminde. Sınıfta düzenleme yaptık. Bu yöntemden kaynaklanan sebeplerden dolayı ses ve uğultu biraz fazla oluyor. Sonra müdür sınıfa geliyor, ne bu ses diye uyarıyor. Ondan sonra öğ-

rencinin etkin katılımını sağlayacak etkinlikler yapamıyoruz.”
(Ö5)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 6 öğretmen, okul yönetiminden kaynaklanan çeşitli sorunlara temas etmişlerdir. 6 öğretmen, öğrencilerin değerleri yaparak yaşayarak öğrenmelerini önemli katkılar sağlayacak ders dışı etkinlikleri okul yönetiminin çeşitli engeller çıkarmasından dolayı gerçekleştiremediklerini ifade etmişlerdir. Ö5 ve Ö18 kodlu öğretmenlerin ifadelerinde görüleceği üzere 2 öğretmen ise grup çalışması ve tartışma, drama gibi yöntemleri kullanırken sınıfta gürültü olduğu gerekçesiyle idarecilerin kendilerini uyardıklarını ifade etmişlerdir. Okul yöneticileri değer öğretiminde ders içi ve dışı etkinlikler gerçekleştirmek isteyen öğretmenlere engeller çıkarmak yerine okulun tüm imkânlarını seferber ederek öğretmenlerin değer öğretiminde çeşitli ders içi ve dışı etkinlikler düzenlemesine yardımcı olmalıdır. Her şeyden önce okul yöneticileri, öğretmenleri motive edecek ve onlara yardımcı olacak pozitif bir kurum kültürü yaratmak için gerekli çabayı göstermelidir. Bu doğrultuda, sürekli olarak öğretmenlerle iletişim kurmak suretiyle onların sorunlarına kulak kesilmeli ve çözüm üretmek adına çalışmalar yapılmalıdır (Bakioğlu, 2009: 236-237). Böylece öğretmen, değer öğretiminde çeşitli etkinlikler gerçekleştirirken yalnız olduğunu hissetmeyecek, okula karşı aidiyet duyguları pekişecek ve okulu daha fazla benimseyecektir. Ayrıca okul yöneticileri ve öğretmenlerin karşılıklı işbirliğiyle okulda daha sistemli ve bütüncül bir değer öğretimi yürütülme imkânı doğacaktır.

1.10.8. Sosyal Çevreden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan sekizinci tema, sosyal çevreden kaynaklanan sorunlardır. 5 öğretmen (%20.8), öğrencilerin ahlaki değerleri kazanmalarını sosyal çevrenin olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Arkadaş çevresi çocuğun değerlerini aşındırıyor. Tabiri caizse bir sürahide ki suyu temizlemek için mücadele ediyorsun ama bir taraftan da pis su akıyor.” (Ö17)

“Baktığımda toplum hiç iyiye gitmiyor. Biz anlatıyoruz, telkin ediyoruz da etrafında da görmesi lazım. Sosyal çevrede görmeyince anlatım çok etkili olmuyor. O an dinliyor, belki etkileniyor. Ama geri vazgeçiyor.” (Ö16)

“Ailede başlayan öğretmenlerle sürdürülmeye çalışılan süreçtir. Öğretmenlerin çokta fazla katkısı olduğunu düşünmüyorum. Aile yüzde 60, çevre yüzde 20 ve öğretmende yüzde 20 diye düşünüyorum. Biz burada istediğimiz kadar iyilikten, güzellikten

bahsedelim, örnek olalım ama çocuk çevresini baktığı zaman her şey tepetaklak oluyor.” (Ö18)

“Cocuğun kötü arkadaşları var çevresinde, bu bölgede çok fazla böyle, çeteler şunlar bunlar. Onlara takılıyor, sigara içiyor bu çocuk altıncı sınıfta. Değerlerin pek çoğunu kazanamıyor.” (Ö20)

“Sen çocuğu başkasının malına el uzatmaması konusunda teşvik ediyorsun, sokak onu olumsuzla teşvik ediyor. Bir arkadaşı ona geliyor, gel şu bahçede elmaları aşıralım, diyor. Bununla ilgili yaşadığım olay var. Bizim dört beş öğrenci gitmiş. Çağmaları koparmış bahçeden. Duydum bunu ben.” (Ö4)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 5 öğretmen, öğrencilerin değerleri öğrenmesini sosyal çevrenin olumsuz etkilediğini ifade etmişlerdir. Olumsuz çevre koşulları, öğrencinin ahlaki gelişimini düzeyini olumsuz yönde etkileyerek ahlak dışı davranışlar içerisinde bulunmalarına zemin hazırlayabilir (Atkinson, Atkinson, & Hilgard, 1995: 111). Okulda kazandırılmaya çalışılan ahlaki değerlerin sosyal çevre tarafından desteklenmesi ve onaylanması, öğrencilerin okulda öğrendiği ahlaki değerlerin öğrenilme ve yaşatılma sürecinin devam ettirilebilmesi için önemlidir. Ayrıca öğrencilerin sosyal çevresi- özellikle arkadaş çevresi- tarafından öncelenen değerlerle okulda kazandırılmaya çalışılan değerlerin birbiriyle çelişmesi durumunda değer öğretiminin etkililiği ve verimliliği azalabilir. Yapılan başka araştırmalarda çocuk üzerinde özellikle akran grubu olmak üzere sosyal çevrenin olumsuz etkide bulunduğu sonucuna ulaşılmıştır. DKAB öğretmenlerine yöneltilen “DKAB öğretmenin öğrencisine olumlu değerler kazandırmasını çevre koşulları olumsuz etkilemektedir” şeklinde bu görüşe DKAB öğretmenleri çok büyük oranda katılmışlardır (Kaymakcan & Meydan, 2011: 43). Akbaş tarafından 2004 yılında yapılan başka bir araştırmada da genel olarak öğretmenlerin değer öğretimi konusunda çevresel faktörlerin olumsuz etkisini dile getirdikleri görülmüştür (Akbaş, 2004). Bu durum öğretmenlere göre okulda kazandırılmak istenen değerlerle öğrencinin sosyal çevresinde maruz kaldığı değerler sistemlerinin zıtlıklar teşkil ettiğini göstermektedir. Nitekim benzer bir duruma ‘aileden ve medyadan kaynaklanan sorunlar’ adlı temalarda da daha önce rastlanılmıştı.

1.10.9. Hizmet Öncesi Eğitimden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan dokuzuncu tema, hizmet öncesi eğitimden kaynaklanan sorunlardır. 4 öğretmen (%16.6), hizmet öncesinde değer öğretimine yönelik yeterli pedagojik formasyon eğitimi alamadıklarını ifade etmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde

görülmektedir:

“Maalesef üniversitede öğretmenlere hizmet öncesi eğitim alırken hiç bu konulara değinilmiyor. Okullarda değer öğretiminde kullanılacak yöntem ve teknikleri, sınıf yönetimi şeklinin nasıl olacağı verilebilir öğretmenlere. Bunları nasıl öğreteceğine dair yöntem ve teknikler verilmiyor maalesef. Bu konuda yeterliliğimiz çok zayıf. Bununla ilgili hizmet öncesinde herhangi bir eğitim almadık.” (Ö15)

“Bir çok öğretmenimiz bu değerler eğitiminin nasıl yapılacağı ile ilgili bir alt yapıya sahip değil yani formasyon bilgisi anlamında. Hizmet öncesinde özellikle aldığımız eğitim değerler eğitimi üzerine odaklanmıyor ve nasıl yapacağımız bu konuda inanın bilmiyoruz, yetersiz kalıyoruz. Kaş yapalım derken göz çıkarıyoruz.” (Ö13)

“Üniversitede verilen eğitim hiçbir işe yaramıyor. Çocuklara sevgiyle yaklaşın, vb. telkinler gerçek okul ortamına uymuyor bu duruma göre değişiyor.” (Ö18)

“Genelde bizim dönemimizde aldığımız değerler eğitimi ve anlayışlarını öğrenciye aktarmak şeklinde oluyor. Ve çoğu zamanda bunda başarısız oluyoruz.” (Ö12)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere 4 öğretmen, hizmet öncesinde değer öğretimine yönelik yeterli pedagojik formasyon eğitimi almadan değer öğretimini gerçekleştirmek durumunda kalmalarından yakınmaktadır. Yapılan başka bir araştırmada da ahlaki konuların öğretimi konusunda öğretmenlerin hizmet öncesinde aldıkları eğitimin yeterli olmadığı sonucuna ulaşılmıştır (Aydın, 1998: 52). Buradan değer öğretimini gerçekleştirmekle yükümlü olan bazı öğretmenlerin hizmet öncesinde aldıkları genel eğitimin, ne yazık ki, hizmet esnasında karşılaşacakları problemleri çözebilecek yeterlilikte olmadığı söylenebilir. Nitekim araştırmamızda yer alan öğretmenlerin hizmet öncesi eğitimlerinde “Ahlak ve Değer Öğretimi” ne yönelik hususi bir dersin olmaması, onların bu konuda yeterlik problemi yaşamalarının önemli bir nedeni olabilir. Araştırmamızda yer alan bazı öğretmenlerin değer öğretimine yönelik pedagojik formasyon konusunda yaşadıkları yetersizlikleri ifade etmeleri ve bilgiye ihtiyaç duyduklarını söylemeleri oldukça önemlidir. Bu görüşleri dile getiren öğretmenlerin değer öğretimine yönelik pedagojik formasyon konusundaki eksikliklerinin farkında oldukları, dolayısıyla, ihtiyaç duydukları alanlarda düzenlenecek nitelikli hizmet içi eğitimlerle daha iyi bir duruma gelecekleri ön görülebilir.

3.13.10. Hizmet İçi Eğitimden Kaynaklanan Sorunlar

Öğretmenlerin değer öğretiminde yaşadıkları sorunlar kategorisinde yer alan onuncu tema, hizmet içi eğitimden kaynaklanan sorunlardır. 4 öğretmen (%16.6), hizmet içi eğitimden kaynaklanan çeşitli sorunlara değinmişlerdir. Öğretmenlerle yapılan mülakatlarda bununla ilgili elde edilen veriler, aşağıdaki örneklerde görülmektedir:

“Bu konuda bizim kullanabileceğimiz hizmet içi seminerlere ihtiyacımız var ama maalesef olmuyor. Mevcut olan seminerler ise alanında uzman olmayan kişilerin verdiği seminerler, istifade edemiyoruz. Bugüne kadar katıldığım hiçbir hizmet içi seminerden memnun olduğum ve istifade ettiğim seminer olmadı. Bu profesyonel bir hazırlıkla ve içerikle verilmiyor.” (Ö11)

“Değerler eğitimi konusunda hiçbir hizmet içi eğitim olmadı. Ama genel anlamda hizmet içi eğitimlerin faydalı olduğunu da düşünmüyorum. Çünkü eğitimi yapılacak alanın uzmanı bu konuyu vermiyor. Orada saat doldurulmak için yapılıyor. Mesela yöntem ve teknikle ilgili eğitim veriyorsun. Koy onun örneğini bir ortaya ya. Önce bir öğretmene sor bununla ilgili neleri uyguluyorsun diye sonra somut örnekler ortaya koy ki bizde uygulamada istifade edelim.” (Ö4)

“Keşke öğretmenleri hizmet içi eğitime almış olsalardı. Ben kendimce dersi işliyorum ama doğru mu işliyorum, tamam müfredat doğrultusunda gidiyoruz ama başka nasıl anlatabiliriz şeklinde örnekleri yok.” (Ö7)

“Değerler eğitimi ile ilgili hizmet içi eğitimi hiç yok. Öğretmenlerin hizmet içi eğitim ihtiyacı var, değerler eğitimiyle ilgili programdaki ders işlenişin daha da zenginleştirilmesine ihtiyacımız var. Örnek modellere, etkinliklere ihtiyacım var.” (Ö1)

Yukarıdaki öğretmen görüşlerinde de örnekleri görüleceği üzere, değer öğretimiyle ilgili hizmet içi eğitim yapılmadığına ve düzenlenen çeşitli hizmet içi eğitimlerinin yeterli olmadığına değinmişlerdir. Araştırmamızda yer alan dört öğretmenin ifade ettiği üzere Milli Eğitim Bakanlığı'nın düzenlediği hizmet içi eğitim programlarına bakıldığı zaman, iki şehir dışında (Ankara ve İstanbul) diğer şehirlerde değer öğretimine yönelik herhangi bir hizmet içi eğitim düzenlenmediği tespit edilmiştir. MEB, değer öğretimine yönelik birkaç ilde düzenlediği hizmet içi eğitim seminerlerini Türkiye'nin diğer şehirlerinde de düzenlemek ve tüm öğretmenlere ulaşmak suretiyle öğretmenlerin bu konudaki ihtiyaçlarını karşılayabilir. Ö4 ve Ö11 kodlu öğretmenlerin görüşlerinde de anlaşılacağı üzere 2 öğretmen, kendileri için düzenlenen genel hizmet içi eğitimlerin niteliğini sorgulamakta; söz konusu

eğitimlerde işlenen konuların işlevselliğini ve eğitimi veren kişilerin etkililiğini eleştiri konusu yapmaktadırlar. Hizmet içi eğitimlerine yönelik öğretmen eleştirilerine başka araştırmalarda da rastlanılmıştır. Bu araştırmalarda hizmet içi eğitimler vasıtasıyla öğretmenlerin değer öğretiminin teorik ve pratik boyutları konusunda eksikliklerinin kapatılmasına ihtiyaç olduğu belirtilmiştir (Halstead & Taylor, 2000; Powney, 1995; Reynolds, 2001; Stephenson, 2000; Williams, 1993). Değer öğretiminde hizmet içi eğitimlerin etkili ve verimli olabilmesi için, seminerlerde işlenen içeriğin ihtiyaç ve beklentilere uygun olması, bunları verecek kişilerin alanında uzman olması, vb. hususlara dikkat edilmesi gerekir. Aksi takdirde yapılacak olan hizmet içi eğitimle değer öğretiminin nitelikli bir şekilde gerçekleştirilmesine katkı sağlanamayabilir. Ayrıca değer eğitimi alanında yapılacak hizmet içi eğitimlerin sadece teorik bilgilendirmeden ibaret olmamalı, örneklerle ve etkinliklerle desteklenerek, “uygulamalı” bir şekilde yapılmalıdır.

Sonuç

“İlköğretim Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretmenlerinin Gözüyle Değer Öğretiminde Karşılaşılan Sorunlar-Nitel Bir Araştırma-” adlı bu araştırmada yer alan 23 öğretmen (%95.8) aileden kaynaklanan muhtelif sorunlara, 19 öğretmen (% 79.1) medyadan kaynaklanan çeşitli sorunlara, 13 öğretmen (%54.1) sınıflardaki öğrenci sayısının fazla olmasının değer öğretiminin niteliğini etkilediğine, 13 öğretmen (%54.1) değer öğretiminde araç ve gereçleri bulma konusunda sıkıntı yaşadıklarına, 12 öğretmen (% 50) ilköğretim DKAB ders saatinin azlığına, 8 öğretmen (%33.3) sınav odaklı eğitim sistemi içerisinde yapılmaya çalışılan değer öğretiminin pek etkili olmadığına, 6 öğretmen (%25) okul yönetiminden kaynaklanan muhtelif sorunlara, 5 öğretmen (%20.8) öğrencilerin ahlaki değerleri kazanmalarını sosyal çevrenin olumsuz etkilediğine, 4 öğretmen (%16.6) hizmet öncesinde değer öğretimine yönelik yeterli pedagojik formasyon eğitimi alamadıklarına ve 4 öğretmen (%16.6) ise hizmet içi eğitimden kaynaklanan çeşitli sorunlara değinmişlerdir. Araştırmamızda yer alan öğretmenlerin dile getirdikleri muhtelif sorunlar, öğrencilerin değerleri kazanmasını ve ahlaki gelişimini olumsuz etkileyebilir. Örneğin araştırmamızda yer alan öğretmenlerin büyük çoğunluğu, okulda kazandırılmaya çalışılan değerler ile aile ortamında önemsenen değerler ve medyada sunulan yanlış değer anlayışları arasında çatışma olduğunu ifade etmişlerdir. Zira ailede ve medyada öncelenen değerlerle okulda kazandırılmaya çalışılan değerlerin birbiriyle çelişmemesi, değer öğretiminin etkililiği ve verimliliği açısından çok önemlidir. Bu durum, öğrenciyi ya değer öğretimine karşı ilgisizliğe itebilir, ya öğrencinin değerler konusunda ikilem yaşamalarına yol açabilir ya da öğrenciler, medyada ve ailede telkin edilen yanlış değer anlayışına göre tutum ve davranışlarını şekillendirebilir. Ayrıca araştırmamıza katılan öğretmenlerin aile ve medya dışında değindikleri diğer sorunlara da bakıldığı zaman, değer öğretiminin çok boyutlu ve zor bir süreç olduğu sonucu çıkarılabilir. Bu nedenle okul ortamındaki tüm öğelerin değer öğretimini destekleyecek biçimde düzenlenmesi öğrencilerin amaçlanan değerleri

kazanması bakımından önemlidir.

KAYNAKÇA

Akbaş, O. (2004). *Türk Milli Eğitim Sisteminin Duyuşsal Amaçlarının İlköğretim II.Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi*. Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Ankara.

Akyürek, S. (2009). *Din Öğretimi*. Ankara: Nobel Yayınları.

Arthur, J. (2003). *Education with Character*. New York: Routledge.

Atkinson, R. L., Atkinson, R. C., & Hilgard, E. R. (1995). *Psikolojiye giriş*. İstanbul: K.Sosyal Yayınları.

Aydın, M. Z. (1998). *İlköğretimin ikinci kademesi Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Ders Programındaki Ahlaki Amaç ve Konuların Program Geliştirme Açısından İncelenmesi* (Yayınlanmamış Araştırma). Sivas: MEB Earged.

Bakioğlu, A. (2009). *Çağdaş sınıf yönetimi*. Ankara: Nobel Yayınları.

Bandura, A. (1977). *Social Learning Theory*. Englewood Cliffs,N.J.: Prentice-Hall.

Çelenk, E. (1995). *Televizyonda Gösterilen Çizgi Filmlerin İlkokul Çağı Çocukları Üzerindeki Etkileri* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir.

Çelik, V. (2003). *Sınıf Yönetimi*. Ankara: Nobel Yayınları.

Çetinkaya, Y. (2005). Bir "Manipülasyon Aracı" Olarak Medya, Medya ve Gençlik. *Bilim ve Aklın Aydınlığında Eğitim Dergisi*, (57), 10-12.

Demircan, N. P. (2005). *Okul Mevcudunun Okul Yönetimine Etkisi* (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi). Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimler Ens., İstanbul.

Ekşi, H., & Katılmış, A. (2011). *Karakter eğitimi el kitabı*. Ankara: Nobel Yayınları.

Erden, M. (1998). *Öğretmenlik Mesleğine Giriş*. Ankara: Alkım yayınları.

Erden, M., & Akman, Y. (2007). *Eğitim psikolojisi* (16.baskı). Ankara: Arkadaş Yayınevi.

Erjem, Y., & Çağlayandereli, M. (2006). Televizyon ve gençlik: Yerli dizilerin gençlerin model alma davranışı üzerindeki etkisi. *C.Ü.Sosyal Bilimler Dergisi*, 30(1), 15-30.

Gidwani, P. (2002). Television Viewing and Initiation of Smoking Among Youth. *Pediatrics*, 110(3), 505–508.

Günindi-Ersöz, A. (2002). Popüler kültür ürünlerinden müzik videolarının gençler üzerindeki olumsuz etkileri. *Aile ve Toplum Dergisi*, 5(2), 61–68.

Gür, B. S., Dalmış, İ., & Çelik, Z. (2012). *Türkiye'nin Gençlik Profili*. Ankara: SETA Yayınları.

Gürkaynak, İ., Üstel, F., & Gülgöz, S. (2008). *Eleştirel Düşünme*. İstanbul: Sabancı Üniversitesi: Eğitim Reformu Girişimi.

Haller, J. E., & Strike, K. A. (1986). *An Introduction To Educational Administration, Social, Legal, and Ethical Perspectives*. New York: Longman.

Halstead J.M. (1987). Muslims and worship in the maintained school. *Westminster Studies in Education*, (10), 21–36.

Halstead, J. M., & Taylor, M. (2000). Learning and Teaching about Values: a review of recent research. *Cambridge Journal of Education*, 30(2), 169–202.

Kaymakcan, R. (2009). *Öğretmenlerine göre Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri*. İstanbul: Değerler Eğitimi Merkezi.

Kaymakcan, R., & Meydan, H. (2011). Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Programları ve Öğretmenlerine Göre Değerler Eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*, 9(21), 29–55.

Kochanska, G., Aksan, N., & Koenig, L. (1995). A Longitudinal study of the roots of preschoolers' conscience: Committed compliance and emerging internalization. *Child Development*, (66), 1752–1769.

Küçükahmet, L. (1998). *Öğretim İlke ve Yöntemleri* (9.Baskı baskı). İstanbul: Alkım yayınları.

MEB. (2004). *Sosyal bilgiler programı ve kılavuzu (4-5)*. Ankara.

MEB. (2010). *İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersi Öğretim Programı ve Kılavuzu*. Milli Eğitim Bakanlığı.

Özdemir, S., & Öğülmüş, S. (1999). Sınıf ve Okul Büyüklüğünün Öğrenciler Üzerindeki Etkisi. *Eğitim Yönetimi*, 1(2).

Özdiker, C. (2006, Ocak 16). Televizyon Yayınlarındaki Mafya(!) Tiplerini Ve Dizilerin Bireysel Ve Toplumsal Etkileri [http://www.egm.gov.tr/apk/dergi/43/web/makaleler/Dr_Cengiz_OZDIKER.htm].

Powney, J., & Scottish Council for Research in Education. (1995). *Understanding values education in the primary school*. Edinburgh: Scottish Council for Research in Education.

Pressy, S. L., & Robinson, F. P. (1991). *Psikoloji ve yeni eğitim I (Çev.:H.Tan)*. İstanbul: MEB Yayınları.

Reynolds, P. (2001). A Disjunction Between Personal, Professional and Societal Values in Pre-Service Teacher Education. *Australian Journal of Teacher Education*, 26(2).

Stephenson, J. (2000). Whose knowledge? Values education across national boundaries. İçinde *Education, culture and values*. New York: Falmer Press.

Tahiroğlu, A. Y., Çelik, G. G., Bahalı, K., & Avcı, A. (2010). Medyanın çocuk ve gençler üzerine olumsuz etkileri; şiddet eğilimi ve internet bağımlılığı. [www.yenisymposium.net/fulltext/2010%281%29/03.PDF].

Tamuri, H. (2007). Islamic Education teachers' perceptions of the teaching of akhla Malaysian secondary schools. *Journal of Moral Education*, 36(3), 371-386.

Topçuoğlu, A. (1990). *Kitle İletişim Araçları ve Yabancılaşma*. Konya: Çizgi Kitabevi.

Türkdoğan, O. (1996). *Sosyal giddet ve Türkiye Gerçeği*. İstanbul: Timaş Yayınları.

Uberos, D. J. (2001). Television and Childhood Injuries: Is There a Connection? *Arch Pediatr Adolesc Med*, 152, 712-714.

UNICEF. (2004). Children, youth and media around the world: An overview of trends and issues. [www.unicef.org/videoaudio/intermedia_revised.pdf].

Williams, M. M. (1993). Actions Speak Louder than Words: What Students Think. *Educational Leadership*, 51(3), 22-23.

Yavuz, K. (1998). *Günümüzde Din Eğitimi*. Adana: Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fak. Yay.

Yörükoğlu, A. (1981). Ruh Sağlığı, Ahlak Değerleri ve Din Eğitimi. İçinde *Türkiye'de 1.Din Eğitimi Semineri* (ss. 211-214). Ankara: Ankara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları.

SONUÇ BİLDİRİSİ

2. Uluslararası Dini Araştırmalar Ve Küresel Barış Sempozyumu 19-21 Mayıs 2016 tarihleri arasında Bosna Hersek Sarajevo'da gerçekleştirilmiştir. Açılış oturumunun ardından çeşitli ülkelerden katılımlarla 30 farklı oturumda 99 bildiri sunulmuştur. Sempozyum, dini araştırmalar, küresel barış ve din, kültürel barış temaları etrafında şekillenmiş; ana tema olarak ise küresel barışın sağlanmasında STK'ların rolü olarak belirlenmiştir. Sempozyumda sunulan bildiriye göre aşağıdaki sonuçlara ulaşılmıştır:

1. Şiddet, korku ve tehditlerle anılan bir çağın içinde barışın konu edilmesi, İslam'ın tarihsel ve güncel barış tecrübesi ile yeni bir perspektif arayışı, sempozyumun amacını belirlemektedir.
2. Dünyanın barış, iyilik, ihsan, izzet, onur, birlikte yaşama, saygı, tahammül gibi kavramlarla yeniden düşünülmesi gerekirken, maalesef aksi kavramlarla bir düşünce darlığına ve gelecek karamsarlığına düştüğüne şahit oluyoruz. Bu sempozyumun katkısı ise yeni bir barış dilinin tahsis edilmesi adına çok boyutlu bir tartışma zemini oluşturmaktadır. Umulur ki, bu dil tüm ötekileştirmelerin ve yok saymaların üstesinden gelecek bir eylem pratiğinin habercisi/işareti olacaktır.
3. Günümüz toplumlarının karşı karşıya kaldıkları sorunların başında farklılıkların eşitlik ve barış temelinde birlikte yaşamalarını gerçekleştirebilme gelmektedir. Bugün bütün ülkelerin hemen tamamının etnik, dinsel ve mezhepsel açıdan heterojen olduklarını dikkate aldığımızda bu sorunun evrensel olduğu görülecektir. Bu durum çok sıra dışı sorunlara yol açmaktadır.
4. Gerek İslam dünyasının entelektüel anlamda ürettiği bilgide gerekse insanlığa sunduğu küresel barış anlayışının tesisinde kendisini yeniden kurguladığı alan olarak mazi (nostalji) önemli bir yer tutmaktadır. Bugün İslam coğrafyasında kendi köklerine dönüşün farklı tezahürleri dikkat çekicidir. İslam'ın ilk dönemlerinden bugünü kurgulayan anlayış spesifik olayların genelleştirildiği katı bir İslam yorumunu üretebildiği gibi hiçbir aidiyet bağı ile konumlandırılmamış soft bir anlayışın adı da olabilmektedir. Bu anlamda geçmiş ile olan bağımız geçmişin tüm yönleri ile betimleyerek hazmetmiş ve günümüz toplumsal gerçekliğinin yeniden inşasına temel teşkil edecek bir okumaya tabi tutulmalıdır.
5. Yaşanan çağ, mekan, kültürel formlar ve toplumsal yapıya ilişkin farklılıkları göz ardı etmeyen bir perspektifle bugün İslam kardeşliğinin pratikte nasıl tesis edileceği üzerine yeniden kafa yormak ve bu kardeşliğin günümüz toplumsal gerçekliğinin yeniden inşasında rolü ve konumuna ilişkin toplumsal formasyonu yeniden tasarlamak toplumsal barışın öncelikli konu başlıkları arasındadır.
6. Kendini "İslami" olarak niteleyen, İslam'ın ana kaynağı Kur'an üzerinden kendini ve eylemlerini meşrulaştırmaya çalışan, söylemleri ve iddiaları ile muhatabının zihnini ifsada uğratarak amaçlarına ulaşmayı

hedefleyen şiddet yanlıları, İslam'ı ve Müslümanları terörist olarak gösterme çabasına hizmet etmektedir. Bu durum, başta Batı olmak üzere dünya genelinde İslam'ı terörle özdeş görme ve İslamofobizmi normalleştirme/haklı gösterme çabalarına zemin hazırlamaktadır.

7. Kültürel ve ekonomik sorunları çözmek ve toplumun çeşitli kesimlerine hizmet etmek amacıyla kurulan STK'lar bir yandan çok başarılı çalışmalar gerçekleştirirken maalesef diğer yandan da toplumlarda bazı farklılıkların kaynağını da oluşturmaktadır. STK'lar hak elde etme arayışı üzerinden de birçok ayrışmaları ortaya çıkarmıştır. Bu durum STK'ların ayrışmayı değil bütünleşmeyi temel alan yeniden inşasına ihtiyaç olduğunu ortaya çıkarmaktadır.

8. Kendi dünya görüşünü kurumsallaştıran bir STK anlayışından insanı merkeze alan, ilgilendiği alan bağlamında farklı toplumsal kesimleri muhatap alabilen bir STK anlayışına ulaşılmalıdır.

9. Farklı coğrafyalara hitap eden STK'lar, söz konusu ülkenin sosyo-kültürel yapısını dikkate alan ve kendi toplumsal kodlarını dayatmayan bir hizmet anlayışı benimsemelidirler.

10. Küresel barışın tesisinde Batının kavramları, kurumları ve uygulamalarını bir yöntem olarak benimsemek yerine kendi medeniyet müktesebatımızı temel alan bir model geliştirilmelidir.

11. Toplumsal cinsiyeti negatif ya da pozitif gibi kavramsallaştırmalarla ayrıştırıcı bir unsur olarak sunan yaklaşımlardan kurtularak kadını ve erkeği ontolojik bağlamda tanımlayan İslami/insani bir okumaya ihtiyaç vardır.

12. İçinde bulunduğumuz çağda hemen her gün karşılaştığımız farklı kimliklere karşı tahammülsüzlüğün yerine bir arada yaşamayı öğrenmeye ihtiyaç duyulmaktadır. Nasıl ki farklı olanı düşmanlaştırma ve türdeşlik öğretilmiş ve öğrenilmiş bir şey ise farklılıklara saygı ve birlikte yaşama da yeniden öğrenilebilir ve öğretilir.

13. Barışçıl bir dünya için İlahi dinler günümüzde çoğulcu evrensellik tasarımları geliştirmeli ve çokkültürlülüğün teolojisinin yeniden inşasında dinler diğer dinlerin hakikatlerine bakışta yeni bir paradigma üretmelidir.

CONCLUSIONS OF THE SYMPOSIUM

The 2nd International Symposium on Religious Studies and Global Peace took place in Sarajevo, Bosnia Herzegovina between 19-21 May 2016. Following the opening session, 99 papers were presented in 30 sessions with scholarly attendance from various countries. The symposium included topics like religious research, global peace and religion, and cultural peace themes; while the main theme is the role of NGOs in ensuring global peace.

The following conclusions and recommendations emerged from the symposium:

1. The subject of peace in an age characterized by violence, fear and threats; the historical and current peace experience of Islam and the search for a new perspective determine the purpose of the symposium.

2. While humanity today needs to rethink the world with concepts such as peace, goodness, benevolence, honor, dignity, coexistence, respect, endurance, unfortunately we are witnessing a narrowing of thought and pessimist future preview due to counter-concepts. The contribution of this symposium is to create a multidimensional discussion space for the allocation of a new language of peace. Hopefully this language will be a practical sign of ending all kind of discriminations and ignorance.

3. At the forefront of the problems facing today's societies is the ability to live together on the basis of equality and peace. When we consider that today almost all of the countries are heterogeneous in terms of ethnicity, religion and sect, we will realize that this problem is universal. This situation leads to very unusual problems.

4. The past (nostalgia) holds an important place in a field in which the Islamic world intellectually produces the information and redefines itself in its establishment of a global understanding of peace offered to mankind. Today, different manifestations of transformation into their own roots in the Islamic geography are striking. The understanding that claims to shape the present from the early periods of Islam can be a name of a soft understanding that is not positioned with any ties of belonging as it can produce a strict interpretation of Islam in which specific events are generalized. In this sense, the dependence on the past must be balanced by describing all aspects of the past and subjecting it to a reading that can be the basis for the reconstruction of contemporary social reality.

5. It is one of the main topics of social peace to rethink how Islamic brotherhood is to be established in practice today with a perspective that does not ignore the differences of the modern age, place, cultural forms and social structure. Another important topic is to redesign the social formation of this brotherhood's role and position in the reconstruction of contemporary social reality.

6. Violent groups, that acclaim themselves as "Islamic", aiming to reach their goals by inflicting the minds with their discourse and allegations and

trying to legitimize themselves and their actions through the Qur'an, serve the struggle to show Islam and Muslims as terrorists. This is laying the ground for efforts to equate Islam with terrorism and to normalize or justify Islamophobia, especially in the West but globally throughout the world.

7. NGOs while established to solve cultural and economic problems and to serve various segments of the society, on the other hand, have also been unfortunately also sources of some discrimination in society. NGOs have also revealed many divergences through the search for rights. This reveals that NGOs need a re-construction based on integration, not disintegration.

8. We must shift from an NGO understanding that institutionalizes its own world view to an understanding that is human centered and able to address different social segments in the context of the area of interest.

9. NGOs addressing different geographies should adopt a service understanding that considers the socio-cultural structure of the country and does not impose its own social codes.

10. Instead of adopting the concepts, institutions and practices of the West in the establishment of global peace, a model based on our own civilization history should be developed.

11. There is a need for an Islamic / humanitarian reading that defines women and man in the ontological context by getting rid of approaches that present gender as a separating element with negative or positive conceptualizations.

12. In the present age, we need to learn to live together, instead of intolerance against different identities that we encounter almost every day. Just as discrimination and differentiation is something learned and taught, respect for differences and coexistence can also be learnt and taught.

13. For a peaceful world Divine religions should develop pluralistic designs of universalism and produce a new paradigm in the re-establishment of the theology of multiculturalism while looking at the truths of other religions.