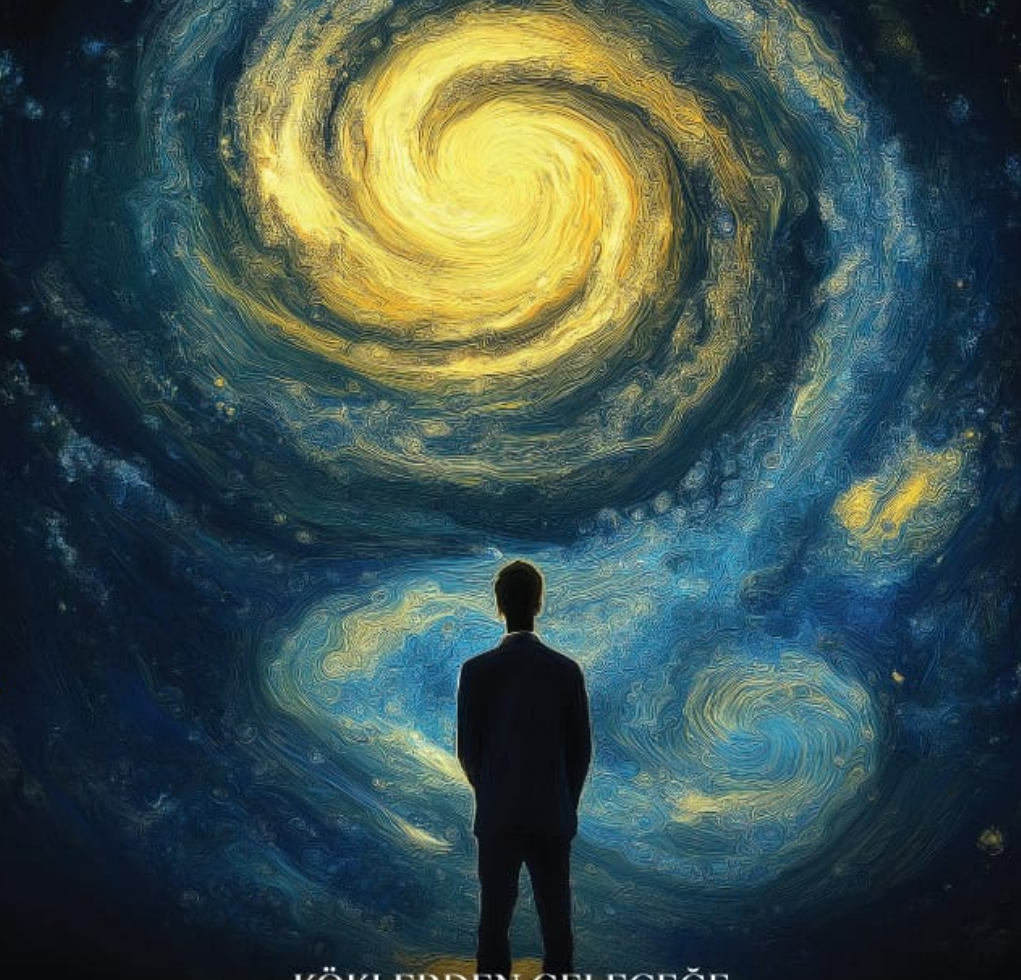


KÖKLERDEN GELECEĞE
YENİ BİR DÜŞÜNCE HARİTASI

SANAT, TARİH, FELSEFE VE DİN

Editörler:
Dr. Mehmet Keleş – Dr. Metin Çetin

Kitap Dünyası

KÖKLERDEN GELECEĞE
YENİ BİR DÜŞÜNCE HARİTASI
SANAT, TARİH, FELSEFE VE DİN

Editörler:
Dr. Mehmet KELEŞ – Dr. Metin ÇETİN

Kitap Dünyası

Köklerden Geleceğe Yeni Bir Düşünce Haritası
Sanat, Tarih, Felsefe ve Din

Editörler:
Dr. Mehmet KELEŞ – Dr. Metin ÇETİN

Genel Yayın Yönetmeni:
Mustafa ÇALIŞKAN

KİTAP DÜNYASI YAYINLARI
Yayın No: 726

T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayıncı Sertifika No: 51889

ISBN 978-625-5980-33-5

Bu eserin tüm yayın hakları saklıdır. Yayınevinin/Yazarın izni olmadan eserin herhangi bir bölümü yeniden basılamayacağı gibi, kayıt, fotokopi ve bilgi depolama da dahil elektronik ya da mekanik yöntemle yeniden çoğaltılıp dağıtılması yasaktır.

Kapak Tasarım: DİZGİMİZANPAJ.COM
Baskı Öncesi Hazırlık: **Mehmet ATEŞ**
meh_ates@hotmail.com

E-KİTAP

Aralık 2024 / İstanbul

Kitap Dünyası Yayınları
Alayköşkü Cad. Küçük Sk. Civan Han No. 6/D:4
Cağaloğlu – İSTANBUL
Tel: 0212 514 93 05

www.kitapdunyasi.com.tr
bilgikitapdunyasi@gmail.com

ÖNSÖZ

İslam medeniyeti, tarihin en zengin ve derinlikli kültürel birikimlerinden birine ev sahipliği yapmıştır. Bu medeniyet, yalnızca dini ve felsefi düşünce alanında değil, sanat, bilim ve edebiyat gibi pek çok alanda insanlık tarihine ilham veren eserler ve fikirler ortaya koymuştur. Elinizdeki kitap, İslam tarihinin bu çok yönlü mirasını anlamak ve bugünün dünyasına taşımak için bir rehber olma amacı taşımaktadır.

İslam, yalnızca bir inanç sistemi değil, aynı zamanda bir yaşam ve düşünce biçimidir. Din, bireyin içsel dünyasına hitap ederken, felsefe ve sanat, bu dünyanın dışa vurum yollarını oluşturur. Bu kitap, İslam tarihini ve sanatlarını, dini ve felsefi düşüncenin nasıl şekillendirdiğini; aynı zamanda bu iki alanın birbiriyle nasıl etkileşim halinde olduğunu incelemektedir.

Bu kitap, bu farklı perspektifleri bir araya getirerek, çağdaş bir bakış açısıyla değerlendirmeyi amaçlamaktadır. Bu açıdan bu çalışma, sanat, tarih, felsefe ve din felsefesi alanlarındaki güncel tartışmalara yeni bir bakış açısı getirmeyi amaçlamaktadır. Disiplinlerarası bir yaklaşımla ele alınan bu çalışma, sanatın evrensel dilinden tarihin derinliklerine, felsefenin soyut kavramlarından dinin temel sorularına uzanan kapsamlı bir yolculuktur.

Bu kitap, İslam tarihini ve sanatlarını yalnızca geçmişin bir yansıması olarak değil, bugün için de anlam taşıyan bir zenginlik olarak görmektedir. Günümüz dünyasının hızlı değişimleri içinde, bu derin mirası anlamak, modern insanın

kendine ve çevresine dair daha geniş bir perspektif kazanmasına yardımcı olacaktır.

Okuyucuyu, kendi düşüncelerini sorgulamaya ve yeni ufuklara açılmaya davet eden bu kitap hem akademik çevreler hem de genel okuyucu kitlesi için ilgi çekici bir kaynak olacaktır.

Bu vesile ile çalışmada emeği geçen tüm yazarlara ve bu eserin meydana gelmesinde gayretlerini esirgemeyen tüm akademisyen arkadaşlarımıza teşekkürlerimizi sunarız.

Tarihi ve kültürel bir yolculuk olan bu kitabın, okuyucularına İslam'ın sanatsal ve düşünsel derinliğini keşfetme fırsatı sunması dileğiyle…

Dr. Mehmet KELEŞ
Dr. Metin ÇETİN

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ 3
İÇİNDEKİLER 5
KISALTMALAR 7

Ergenlerde Dindarlık Algısının Değerlendirilmesi **9**
Mehmet TEYFUR

Çağdas Kanada Eğitim Sistemi İçinde Geleneksel İslami İlimler Eğitimi: Al-Rashıd İslam Enstitüsü **29**
Mustafa SAFA

Modernleşme ve İslâmi Bilincin Dönüşümü: Beyzâvî ve Elmalılı Özelinde Karşılaştırmalı Bir Analiz **69**
Mehmet Furkan ÖREN

Din Sosyolojisi Disiplininin Dini Kaynaklı Sosyal Problemlerde Çözüm Olma İmkânı **97**
Ersin SAVAŞ

Batı Felsefesinin Muhammed İkbal'in Felsefesi Üzerindeki Etkisi: Analitik Bir İnceleme **115**
Mahmud NEFİSE

Sultan II. Abdülhamid Döneminde Çarşafın Yasaklanması **131**
Makul YILDIRIM

Divan Edebiyatında İslâmî İlimler ve Taşlıcalı Yahyâ Bey Örneği **149**
Arif GÜRGEN

Modern Dünyada Müslümanlar ve İslam'ın Geleceği **173**
İsmail KIRAN

Kudüs'ün Fethinde Hakkârililer **189**
Ahmet ÖNER

Ayet ve Hadisler Işığında Hitâbetin Edebî Boyutu **216**
Ünzile KARADENİZ

Osmanlı Taşrasında Müslüman Çocukların Eğitimi İle İlgili Bazı Tespitler: 1864-1913 (Van, Bosna, Rumeli, Taşöz, Bulgaristan, Saraybosna, Kigalı, Toskalık Örnekleri) **243**
Faysal UZKAN

Türk İslam Dünyası ve Bilimin Gelişimi Açısından Astronomi ve Gözlemevlerinin Rolü Üzerine Tespitler **257**
Mertkan MERT

Doğal Afetlere Karşı Din Dilinin Doğru Kullanılması **281**
Fatih KAZĞIN

KISALTMALAR

Bk./bk.	Bakınız
çev.	Çeviren
DİA	Diyanet İslâm Ansiklopedisi
ed.	Editör
haz.	Hazırlayan
hş.	Hicri Şemsî
neşr.	Neşreden
ö.	Ölümü
trc.	Tercüme
tsh.	Tashih eden
TDV	Türkiye Diyanet Vakfı
ty.	Tarih yok
by./b.y.	Basım yeri yok
s.	Sayfa
S.	Sayı
vd.	ve diğerleri
Vol.	Volume
Öl.	Ölüm tarihi

ERGENLERDE DİNDARLIK ALGISININ DEĞERLENDİRİLMESİ*

Mehmet TEYFUR**

Giriş

İnsanoğlunun yaşamının her dönemi önemlidir. Bu dönemler içinde en karmaşık dönemin ergenlik dönemi olduğu düşünülmektedir. Ergenlik dönemi, genellikle 10-19 yaşları arasında gerçekleşen, bireylerin fiziksel, duygusal ve sosyal olarak büyük değişim yaşadığı bir süreçtir. Bu dönemde hormonların etkisiyle bedensel değişiklikler, kimlik arayışı ve bağımsızlık isteği gibi durumlar ön plana çıkar. Ergenlik dönemi çeşitli aşamaları içerir. Ergenlerde fiziksel değişimler cinsiyet farklarına göre boy uzaması, vücut şeklinin değişmesi, akne gibi cilt sorunları ve cinsel olgunlaşma gibi değişiklikler görülür. Ergenlerin duygusal gelişim döneminde duygusal dalgalanmalar sık yaşanır. Ergenler, kendilerini bulma çabası içindedirler ve duygusal tepkileri daha yoğun hissedebilirler. Ergenlerde sosyal ilişkiler, aileden uzaklaşma ve arkadaşlık ilişkilerine daha fazla önem verme

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Prof. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, Eğitim Fakültesi, Eğitim Bilimleri Bölümü, e-posta: mteyfur@agri.edu.tr

dönemi başlar. Ergenler, grup kimliği ve sosyal kabul arayışı içindedir. Ergenlerde kimlik gelişimi kendini keşfetme süreci olarak başlar. Ergenler, değerlerini, inançlarını ve hedeflerini belirlemeye çalışırlar. Ergenlerde dindarlık algısı içinde bulunduğu dönem bağlamında önelidir.

Ergenlerde dindarlık algısı, bireylerin dini inançlarını ve pratiklerini nasıl anladıkları ve yaşadıklarıyla ilgilidir. Bu algı, birçok faktörden etkilenir:

1. Aile Etkisi: Aile, ergenlerin dini değerleri ve inançları benimsemesinde büyük rol oynar. Ailedeki dindarlık düzeyi, ergenin dinle olan ilişkisini şekillendirebilir.

2. Arkadaş Çevresi: Ergenlik döneminde arkadaşlar, bireylerin kimlik gelişiminde önemli bir rol oynar. Arkadaşların dinle olan tutumları, ergenin dindarlık algısını etkileyebilir.

3. Eğitim ve Bilgi: Okulda alınan eğitim ve dini bilgiler, ergenlerin din hakkında daha derin bir anlayış geliştirmelerine yardımcı olabilir. Dini eğitim, ergenlerin inançlarını sorgulamalarına ve derinleştirmelerine olanak tanır.

4. Kültürel Faktörler: Bireyin yaşadığı toplumun dini ve kültürel yapısı, dindarlık algısını şekillendirir. Bazı toplumlar daha geleneksel ve dindar iken, bazıları daha seküler olabilir.

5. Kişisel Deneyimler: Ergenlerin yaşamları boyunca yaşadıkları deneyimler, dinle olan ilişkilerini derinleştirebilir veya sorgulamalarına yol açabilir.

6. Kişisel Deneyimler: Ergenlerin yaşamları boyunca yaşadıkları deneyimler, dinle olan ilişkilerini derinleştirebilir veya sorgulamalarına yol açabilir. Kriz anları, kayıplar veya dönüşüm süreçleri bu algıyı etkileyebilir.

7. Medya ve Teknoloji: Sosyal medya ve dijital platformlar, din hakkında farklı görüşlerin paylaşılmasına olanak ta-

nır. Bu, ergenlerin dindarlık algısını etkileyen yeni bir boyut ekler. Ergenlik dönemi, bireylerin kimliklerini bulma sürecinde önemli bir aşama olduğu için, dindarlık algısı da bu süreçte sürekli bir değişim ve gelişim gösterebilir. Ergenlik dönemi, bireylerin kimliklerini bulma ve dünyayı anlama sürecinin önemli bir parçasıdır. Bu dönemde dini duygular, gençlerin kendilerini ifade etmeleri ve anlam arayışları açısından büyük bir rol oynar. Ergenler, dini inançları sorgulama, farklı görüşler ile tanışma ve kendi inanç sistemlerini oluşturma aşamasındadır. Ergenlikte dini duygu, bireyin gelişiminde karmaşık bir rol oynar ve her birey için farklı bir anlam taşır. Bu süreçte destekleyici bir ortam sağlamak, gençlerin sağlıklı bir dini kimlik geliştirmelerine yardımcı olabilir.

Gençlerde din algısının şekillenmesi, aile, eğitim, sosyal çevre ve medya gibi çeşitli faktörlerden etkilenir. Bu nedenle, dinin rolü ve etkisi bireyden bireye farklılık gösterebilir.

Araştırmanın Önemi

Din, insan hayatının her noktasında kendine yer bulan bir olgudur. Gençlik dönemi, bireylerin kimliklerini oluşturmaya çalıştığı kritik bir dönemdir. Din, bu süreçte bireylere aidiyet hissi ve anlam arayışı sunabilir. Din, gençlere ahlaki değerler ve etik kurallar konusunda rehberlik edebilir. Bu, onların karar verme süreçlerinde ve sosyal ilişkilerinde önemli bir rol oynar. Din, toplumsal dayanışmayı ve birlikteliği pekiştirebilir. Gençler, dini topluluklar aracılığıyla sosyal ilişkiler geliştirebilir ve sosyal sorumluluk bilinci kazanabilir. Bu bağlamda gençler toplumların geleceğini inşa etme özelliğine sahiptirler. Geleceğimizi yapılandıran gençlerin algıları konunun önemini oluşturmaktadır.

Araştırmanın Amacı

Bu çalışma gençlerin din ile ilgili ne düşündüklerini anlamanın yanında din psikolojisi literatürüne katkı sağlamayı amaçlamasının amaçlamaktadır. Gençlerin din ile algılarını değerlendirmeyi amaçlayan bu çalışma aşağıdaki sorulara yanıt bulmayı amaçlamaktadır:

1. Ergenlerin dindarlık düzeyleri nasıldır?
2. Ergenlerin din ile ilgili algıları nelerdir?
3. Ergenler dindarları nasıl değerlendirmektedirler?
4. Ergenler gelecekte dini yaşantıyı nasıl değerlendirmektedirler?
5. Ergenlerde cinsiyet ile din algısı arasında nasıl bir ilişki vardır?
6. Ergenlerin dini duyguların şekillenmesinde etkili olan kurumlar nelerdir?

Ergenlerde Duygusal Gelişim

Ergenlik dönemi, bireylerin fiziksel, bilişsel ve duygusal gelişimlerinin en hızlı olduğu dönemlerden biridir. Bu süreç, kimlik arayışı, bağımsızlık ihtiyacı ve sosyal ilişkilerin yeniden şekillenmesi gibi dinamiklerle karakterizedir. Ergenlerde duygusal gelişim, bu dönemin en kritik unsurlarından biridir. Bu makalede, ergenlerde duygusal gelişim süreçleri, etkenleri ve sonuçları ele alınacaktır.

Duygusal Gelişim Nedir?

Duygusal gelişim, bireylerin kendi duygularını anlama, ifade etme ve yönetme yeteneklerinin gelişmesini kapsar. Ergenlikte bu süreç, bireyin kendilik algısını ve sosyal ilişkilerini derinden etkileyen bir evredir. Ergenler, duygusal karmaşıklıklarla başa çıkmak ve kendi kimliklerini oluşturmak için çeşitli stratejiler geliştirmektedirler.

Ergenlerde Duygusal Gelişimi Etkileyen Faktörler

1. Aile Dinamikleri: Aile, ergenin duygusal gelişiminde önemli bir rol oynar. Destekleyici aile ortamları, ergenlerin duygusal regülasyon becerilerini artırırken, çatışmalı aile yapıları kaygı ve depresyon gibi olumsuz duygusal sonuçlara yol açabilir.[1]

2. Arkadaş İlişkileri: Ergenlik döneminde arkadaş ilişkileri, duygusal gelişim açısından kritik bir öneme sahiptir. Arkadaşlardan alınan destek, özsaygıyı artırabilir ve sosyal becerilerin gelişmesine katkıda bulunur.[2]

3. Medya ve Teknoloji: Günümüzde sosyal medya, ergenlerin duygusal gelişimlerini etkileyen önemli bir faktör haline gelmiştir. Sosyal medya etkileşimleri, ergenlerde kaygı, depresyon ve benlik saygısı gibi duygusal durumları şekillendirebilir.[3]

4. Kültürel Faktörler: Kültürel değerler ve normlar, ergenlerin duygusal deneyimlerini ve bu deneyimlere verdikleri tepkileri etkileyebilir. Farklı kültürlerde, duyguların ifade edilme biçimi ve duygusal regülasyon stratejileri değişiklik göstermektedir.[4]

5. Duygusal Gelişimin Sonuçları: Ergenlikte sağlıklı bir duygusal gelişim, bireylerin yetişkinlik dönemlerinde psiko-

---

1 Sheldon Cohen, & Thomas A. Wills, "Stress, Social Support, And The Buffering Hypothesis." *Psychological Bulletin*, 98(2), (1985) 310-357.

2 Bradford Brown (1990). (*Peer Relationships İn Adolescence*. In *Handbook Of Adolescent Psychology)* (Pp. 619-654). Wiley.

3 Jean M. Twenge, Thomas E. Joiner, Matthew L. Rogers, G. Neil Martin. "Increases İn Depressive Symptoms, Suicide-Related Outcomes, And Suicide Rates Among US Adolescents After 2010 And Links To İncreased New Media Screen Time." *Clinical Psychological Science*, 6(1), (2018), 3-17.

4 Mesquita, B., & Karasawa, M. "Culture And Emotion: A Cultural Approach To Emotion Regulation." *Emotion*, 4(3), (2004), 256-268.

lojik sağlamlık ve olumlu sosyal ilişkiler kurabilme yeteneklerini artırır. Aksi takdirde, ergenler, duygusal sorunlar, düşük özsaygı ve sosyal izolasyon gibi olumsuz sonuçlarla karşılaşabilirler.[5]

Ergenlerde duygusal gelişim, bireyin hayatı boyunca sürecek olan duygusal ve sosyal becerilerin temelini oluşturur. Aile, arkadaş ilişkileri, medya etkileri ve kültürel faktörler, bu süreci şekillendiren önemli unsurlardır. Ergenlik dönemindeki duygusal zorluklarla başa çıkabilme yeteneği, bireyin gelecekteki psikolojik sağlığı üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Bu nedenle, ergenlerin duygusal gelişim süreçlerine destek vermek, toplumsal bir sorumluluktur.

Ergenlik Döneminde Dini Gelişim

Ergenlik dönemi, bireylerin kimlik arayışında olduğu, duygusal ve sosyal değişimlerin yoğun olarak yaşandığı bir süreçtir. Bu dönemde dini inançlar ve değerler, ergenlerin dünyayı anlama biçimlerini etkileyen önemli bir faktör haline gelir. Dini gelişim, bireylerin manevi ve etik anlayışlarını şekillendirmekte, toplumsal ilişkilerini ve kendiliklerini belirlemekte kritik bir rol oynar.

Dini Gelişimin Temel Aşamaları

Erik Erikson'un gelişim teorisi, bireylerin farklı aşamalarda kimliklerini nasıl geliştirdiklerini açıklar. Erikson'a göre ergenlik dönemi, kimlik karşıtlığı (identity vs. role confusion) evresidir. Bu süreçte bireyler, inanç sistemlerini sorgulamakta ve kendi kimliklerini oluştururken dini unsurları değerlendirmektedirler.

---

[5] Jeffrey Jensen Arnett (1999). (*Adolescence And Emerging Adulthood*: A Cultural Approach), Prentice Hall.

Ergenlikte Dini İnançların Oluşumu

Ergenler, ailelerinden edindikleri dini değerlerle sosyal çevrelerinden aldıkları etkilere göre inançlarını şekillendirirler. Bu dönemde;

Aile Etkisi: Ailelerin dini pratiği ve inancı, ergenlerin dini gelişimini önemli ölçüde etkiler. Araştırmalar, ergenlerin çoğunun dini inançlarını ailelerinden edindiğini göstermektedir.[6]

Arkadaş ve Sosyal Çevre: Arkadaş grupları ve sosyal çevre, ergenlerin dini tutumlarını ve inançlarını etkileyen bir diğer önemli faktördür. Özellikle akran baskısı, dini inançların benimsenmesinde belirleyici olabilir.[7]

Kişisel Deneyimler: Ergenlik dönemi, bireylerin yaşamında çeşitli zorluklarla karşılaştıkları bir dönemdir. Bu zorluklar, ergenlerin dini inançlarını sorgulamalarına ve derinleştirmelerine neden olabilir.

Dini Gelişimin Psiko-sosyal Boyutları

Dini inançların ergenler üzerindeki etkileri, sadece bireysel düzeyde kalmaz; toplumsal ilişkilerde de önemli rol oynar. Dini değerler, ergenlerin ahlaki gelişimini ve sosyal sorumluluk bilincini güçlendirebilir. Ayrıca, toplumda aidiyet hissi oluşturur ve bireylerin kendilerini güvende hissetmelerine yardımcı olur.[8]

Ergenlik dönemi, bireylerin dini inançlarını sorguladıkları ve bu inançları yeniden şekillendirdikleri kritik bir süreçtir.

---

6 Lee A. Kirkpatrick (1998). (God's Presence İn The Daily Life: A Developmental Perspective), *Journal of Psychology and Theology*.

7 Christian Smith, Melinda Lundquist Denton (2005). "*Soul Searching: The Religious And Spiritual Lives Of American Teenagers.*" Oxford University Press.

8 Pew Research Center. (2010). "*Religious Affiliation And Participation*." Pew Research Center.

Aile, sosyal çevre ve kişisel deneyimler, bu gelişimde belirleyici faktörlerdir. Ergenlerin dini gelişimlerini desteklemek, sağlıklı bir kimlik oluşumuna katkı sağlayarak onların genel psikolojik ve sosyal sağlığını olumlu yönde etkileyebilir.

Türkiye'de Ergenlerin Dine İlişkin Algıları

Türkiye, tarihi ve kültürel bağlamında dinin önemli bir yer tuttuğu bir ülkedir. Bu bağlamda, ergenlik dönemi, bireylerin din ile olan ilişkilerinin şekillendiği kritik bir dönemdir. Bu makalede, Türkiye'deki ergenlerin dine ilişkin algıları, çeşitli araştırmalara ve kaynaklara dayalı olarak incelenecektir.

Dine İlişkin Algıların Gelişimi

Ergenlik dönemi, bireylerin kimliklerini oluşturma sürecinde önemli bir aşamadır. Bu dönemde, ergenler, aile, arkadaşlar ve toplum gibi çeşitli faktörlerin etkisi altında dine yönelik algılarını geliştirmektedir.

Türkiye'de yapılan araştırmalar, ergenlerin dini değerleri genellikle ailelerinden aldıklarını, ancak arkadaş çevrelerinin ve sosyal medyanın da bu algıları şekillendirmede önemli rol oynadığını göstermektedir.[9]

Dine Yaklaşım Biçimleri

Türkiye'deki ergenler, dine yönelik çeşitli yaklaşım biçimleri sergilemektedir. Araştırmalar, ergenlerin çoğunun dini inançları benimsediğini, ancak bu inançların bireysel yorumlara ve sorgulamaya açık olduğunu ortaya koymaktadır.[10] Gençler, dinin günlük yaşamlarındaki etkilerini sor-

---

9 Ahmet Çelik "Ergenlik Döneminde Din Ve İnanç: Aile Ve Sosyal Çevrenin Rolü." *Dini Araştırmalar Dergisi.* (2020).

10 Mustafa Öztürk"Türkiye'de Gençlerin Din Algıları: Sorgulama Ve Yeniden Yorumlam*a" Sosyoloji Dergisi.* (2019).

gularken, bazıları dini pratiklere bağlı kalmayı sürdürmekte, bazıları ise daha seküler bir yaşam tarzını benimsemektedir.

Dijital Medyanın Etkisi

Dijital medya, ergenlerin din algıları üzerinde büyük bir etkiye sahiptir. Sosyal medya platformları, gençlerin dini içeriklere ulaşımını kolaylaştırmakta ve farklı görüşlerin paylaşımına olanak tanımaktadır. Bu durum, ergenlerin din konusunda daha açık fikirli olmasına ve farklı bakış açılarına maruz kalmasına yol açmaktadır.[11] Ancak, bazı ergenler, bu tür içeriklerin yanıltıcı olabileceği konusunda da endişe duymaktadır.

Türkiye'deki ergenlerin dine ilişkin algıları, çok boyutlu ve dinamik bir yapıya sahiptir. Aile, arkadaş çevresi ve dijital medya gibi faktörler, bu algıların oluşumunda önemli rol oynamaktadır. Ergenlerin dini inançları ve pratikleri, kişisel deneyimlere, sosyal etkilere ve çağdaş dünyanın gereksinimlerine göre evrim geçirmektedir. Gelecekte, bu konuda daha derinlemesine araştırmaların yapılması, ergenlerin dine ilişkin algılarının daha iyi anlaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Türkiye'de Ergenlerin Dindarlık Algıları: Güncel Eğilimler ve Etkileyen Faktörler

Türkiye, dini ve kültürel çeşitliliğin yoğun olduğu bir ülkedir. Ergenlik dönemi, bireylerin kimlik arayışında önemli bir evre olduğu için, dindarlık algıları bu dönemde şekillenmektedir. Bu çalışmada, Türkiye'deki ergenlerin dindarlık algılarını etkileyen faktörler ve güncel eğilimler incelenecektir.

Dindarlık ve Ergenlik Dönemi

Dindarlık, bireylerin dinle olan ilişkisini ve bu ilişki doğrultusunda geliştirdikleri inanç sistemlerini kapsar. Ergenlik

[11] Fatma Aydın "Dijital Medya ve Gençler: Dine İlişkin Algılar Üzerine Bir İnceleme" *İletişim Araştırmaları Dergisi.* (2021).

dönemi, bireylerin sosyal, duygusal ve bilişsel gelişimlerinin hızlandığı bir dönemdir. Bu süreçte, aile, arkadaş grubu, eğitim ve medya gibi faktörler dindarlık algısını etkileyebilir.

Araştırmalar ve Bulgular

Çeşitli araştırmalar, Türkiye'deki ergenlerin dindarlık algılarının, aile yapısı ve sosyal çevre ile doğrudan ilişkili olduğunu göstermektedir. Örneğin, Dinler Tarihi araştırmaları üzerine yapılan bir çalışmada, ergenlerin %60'ının ailelerinin dini tutumlarını benimsemiş olduğu bulunmuştur.[12] Ayrıca, arkadaş çevresi ve sosyal medya, ergenlerin dindarlık algılarını şekillendiren diğer önemli faktörlerdir.

Medyanın Rolü

Günümüzde sosyal medya, ergenlerin dindarlık algıları üzerinde önemli bir etkiye sahiptir. Gençler, sosyal medya aracılığıyla farklı din ve inançlarla tanışmakta ve bu durum, dindarlık algılarını çeşitlendirmektedir.[13] Sosyal medya platformları, gençlerin dini içeriklere ulaşmalarını kolaylaştırmakta, ancak aynı zamanda dinin daha yüzeysel bir anlayışla benimsenmesine de yol açabilmektedir.

Türkiye'deki ergenlerin dindarlık algıları, aile yapısı, sosyal çevre ve medya gibi faktörlerden etkilenmektedir. Bu durum, ergenlerin dinle olan ilişkilerini ve inanç sistemlerini şekillendirmektedir. Gelecekte bu alandaki araştırmaların devam etmesi, ergenlerin dindarlık algılarının daha iyi anlaşılmasına katkıda bulunacaktır.

---

12 Ahmet Yılmaz "Dindarlık ve Aile: Türkiye'deki Ergenler Üzerine Bir Araştırma." *Din ve Toplum Dergisi.* (2021).

13 Murat Aydın "Sosyal Medya ve Dindarlık: Gençlerin İnanç Algıları Üzerine Etkiler." *Medya ve İletişim Araştırmaları Dergisi.* (2022)

Yöntemi

Araştırma Deseni

Bu çalışmada nitel araştırma yöntemi kullanılacaktır. Bu amaçla çalışmada olgu bilim yönteminden yararlanılmıştır. Nitel araştırma desenlerinden olgu bilim deseni, bireyin belli bir olguyu deneyimlemesi sonucu oluşturduğu anlamlara odaklanmaktadır.[14] Bu şekilde yaşantıları ortaya çıkartmamız mümkündür. Olgu bilim çalışmaları nitel araştırma kriterlerine uygun olmakla birlikte kesin sonuçlar vermeyebilir fakat bir olguyu daha iyi anlamamıza fayda sağlayabilecek veriler elde etmemize yardımcı olur.[15]

Çalışma Grubu

Bu araştırmada araştırma amacına uygun olduğu düşünülen amaçlı örnekleme yönteminden yararlanılmıştır. Araştırmanın amacının doğrultusunda nitel araştırmalarda konuyla ilgili zengin bilgiye sahip bireylere ulaşmak hedeflendiği için amaçlı örneklem tercih edilmektedir.[16] Amaçlı örnekleme, sınırlı verilerin en iyi şekilde değerlendirilmesi için bilgi açısından en verimli birey ya da koşulların kullanılması amacıyla nitel çalışmalarda en çok tercih edilen örnekleme türüdür.[17]

Amaçlı örnekleme yöntemlerinden ölçüt örnekleme kullanılmıştır. Ölçüt örneklemede araştırmanın örnekleminde sorunun belirlenen kriterler doğrultusunda bireyler, nesne-

---

14 Süleyman Tekindal (2021). (Nicel, *Nitel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri Ve İstatistik*.) Ankara: Nobel Yayınevi.

15 Ali Yıldırım, Hasan Şimşek (2011). (*Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.) Ankara: Seçkin Yayıncılık.

16 Şener Büyüköztürk vd (2022). (*Bilimsel Araştırma Yöntemleri*.) Ankara: Pegem Yayınevi.

17 Fikret Yağar, Selma Dökme "Niteliksel Araştırmaların Planlanması." *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi, 3(3),* (2018), 1-9.

ler veya koşullardan oluşması hedeflenmektedir. Bu araştırmada ölçüt aynı okulda çalışan farklı kuşaktan öğretmenler olarak belirlenmiştir. Ayrıca amaçlı örnekleme türlerinden maksimum çeşitlilik örneklemesi kullanılmıştır. Maksimum çeşitlilik örneklemesinde amaç, problemle bağlantılı olarak örneklemin kendi içinde birbirine benzeyen farklı durumlarla maksimum çeşitliliği sağlamaktır.[18] Maksimum çeşitlilik örneklemesinde farklı durumlar içinde ortak paydaların olup olmadığını tespit etmek önemlidir.[19]

Bu araştırmada maksimum çeşitlilik; farklı okul kademelerindeki farklı öğrencilerin tercih edilmiş olmasıdır. Araştırmanın çalışma grubunu 2024-2025 eğitim öğretim yılında Ağrı merkezde bulunan Millî Eğitim Bakanlığı'na bağlı farklı kamu okullarında bulunan 35 öğrenci oluşturmaktadır.

Bulgular ve Yorumlar

Tablo 1: Ergenlerin Dindarlık Düzeyleri

Ergenlerin genel olarak dindar olmadıklarını düşünüyorum	33
Ergenlerin dindarlığa eğilimli olduklarını düşünüyorum	27
Ergenlerde dini öğrenme istekleri fazla olmadıklarını düşünüyorum	23
Ergenlerde kulaktan dolma bilgiler çok olduğunu düşünüyorum	21
Ergenler çok dindar olmadıklarını fakat dine saygılı olduklarını düşünüyorum	19
İslami yaşantısı düzgün olan ergen sayısının fazla olmadığını düşünüyorum	18

Ergenlerin dindarlık düzeyine ilişki görüşlerine bakıldığında ergenlerin genel olarak dindar olmadıklarını düşünüyorum K33, ergenlerin dindarlığa eğilimli olduklarını düşü-

[18] Şener Büyüköztürk (2011). (*Veri Analizi El Kitabı*, Ankara.) Pegem Akademi

[19] Çalışkan, A., & Yılmaz, M (2017). "Aile İçindeki Dini Değerlerin Ergenlerdeki Yeri Ve Önemi." *Dini Sosyoloji Dergisi*, 12(2), (2017), 45-67.

nüyorum K27, ergenlerde dini öğrenme istekleri fazla olmadıklarını düşünüyorum K23, ergenlerde kulaktan dolma bilgiler çok olduğunu düşünüyorum K21, Ergenler çok dindar olmadıklarını fakat dine saygılı olduklarını düşünüyorum K19 ve İslami yaşantısı düzgün olan ergen sayısının fazla olmadığını düşünüyorum K18 kişi oldukları görülmektedir.

Tablo 2: Ergenlerin Din İle İlgili Algıları

İslamiyet çok güzel bir din olduğunu düşünüyorum	35
Din toplumsal hayat için çok önemli olduğunu düşünüyorum	34
Din olmasa yaşam çok zor olacağını düşünüyorum	33
Her şeyin cevabını dinde bulmanın zor olduğunu düşünüyorum	28
Aslında dinin hepsini anlamaya ömrümüzün yetmediğini düşünüyorum	21
Bu konuda çok karmaşık duygular yaşadığımızı düşünüyorum	16

Araştırmaya katılan öğrencilere göre, İslamiyet çok güzel bir din olduğunu düşünüyorum K35, din toplumsal hayat için çok önemli olduğunu düşünüyorum K34, din olmasa yaşamın çok zor olacağını düşünüyorum K33, her şeyin cevabını dinde bulmanın zor olduğunu düşünüyorum K28, aslında dinin hepsini anlamaya ömrümüzün yetmediğini düşünüyorum K21 ve bu konuda çok karmaşık duygular yaşadığımızı düşünüyorum K16 olduğu görülmektedir.

Tablo 3: Ergenler Dindarları Nasıl Değerlendirmektedirler

Dindar olmanın bu çağda çok zor olduğunu düşünüyorum	25
Dini yaşantısı olanların çok samimi olduklarına inanmıyorum	23
Dindarları sadece imamlar olarak düşünmemek gerekir	21
Dindar insanları sosyal ilişkilerde daha samimi buluyorum	19
Dindar insanların dini makam aracı olarak kullandıklarını düşünüyorum	18
Dindar insanların dini ticarette aracı olarak kullandıklarını düşünüyorum	15
Bazı dindar görünen insanların toplumu sömürdüklerini düşünüyorum	11

Ergenlerin dindarları nasıl değerlendirdiklerine baktığımızda dindar olmanın bu çağda çok zor olduğunu düşünüyorum K25, dini yaşantısı olanların çok samimi olduklarına inanmıyorum K23, dindarları sadece imamlar olarak düşünmemek gerekir K21, dindar insanları sosyal ilişkilerde daha samimi buluyorum K19, dindar insanların dini makam aracı olarak kullandıklarını düşünüyorum K18, dindar insanların dini ticarette aracı olarak kullandıklarını düşünüyorum K14, bazı dindar görünen insanların toplumu sömürdüklerini düşünüyorum K11 olduğu görülmektedir.

Tablo 4: Ergenler Gelecekte Dini Yaşantıyı Nasıl Değerlendirmektedirler

Gelecekte İslamiyet'in daha iyi anlaşılacağına inanıyorum	31
Gelecekte gerçek dindarlara daha çok ihtiyaç duyacağını düşünüyorum	28
Teknoloji çok hızlı değişiyor bunun dini olumsuz etkileyeceğini düşünüyorum	25
Tahmin yürütmek çok zor olduğunu düşünüyorum	25
Gelecekte böyle devam ederse sosyal medyanın dinin içine çok hurafe yerleştireceğine inanıyorum	23
Gelecekte ahlaki normların daha fazla yıpranacağına inanıyorum	21
Gelecekte din algısının bugünden çok farklı olacağını düşünüyorum	20

Ergenlerin gelecekte dini yaşantıyı nasıl değerlendirdiklerine verdikleri yanıtlara baktığımızda gelecekte İslamiyet'in daha iyi anlaşılacağına inanıyorum K31, gelecekte gerçek dindarlara daha çok ihtiyaç duyacağını düşünüyorum K28, teknoloji çok hızlı değişiyor bunun dini olumsuz etkileyeceğini düşünüyorum K25, tahmin yürütmek çok zor olduğunu düşünüyorum K25, gelecekte böyle devam ederse sosyal medyanın dinin içine çok hurafe yerleştireceğine inanıyorum K23, gelecekte ahlaki normların daha fazla yıprana-

cağına inanıyorum K21, gelecekte din algısının bu günden çok farklı olacağını düşünüyorum K20 olduğu görülmektedir.

Tablo 5: Ergenlerde Cinsiyet İle Din Algısı Arasındaki İlişki

Toplumdaki cinsiyet normları, ergenlerin din algısını şekillendirdiğini düşünüyorum	30
Erkekler ve kadınların, dinin öğretilerini ve uygulamalarını farklı şekillerde deneyimlediklerini düşünüyorum	28
Ergenlerin ailelerinin dini inanç ve uygulamalarından farklı şekillerde etkilendiklerini düşünüyorum	26
Ergenlik döneminde hem kızların hem de erkeklerin dini kimlik oluşumunda karmaşa yaşadıklarını düşünüyorum	25
Ergenlik döneminde kızların din ile ilişkisinde daha duygusal davrandığını düşünüyorum	23

Araştırmaya katılanları bu soruya verdikleri yanıtların, toplumdaki cinsiyet normları, ergenlerin din algısını şekillendirdiğini düşünüyorum K30, erkekler ve kadınların, dinin öğretilerini ve uygulamalarını farklı şekillerde deneyimlediklerini düşünüyorum K28, ergenlerin ailelerinin dini inanç ve uygulamalarından farklı şekillerde etkilendiklerini düşünüyorum K26, ergenlik döneminde hem kızların hem de erkeklerin dini kimlik oluşumunda karmaşa yaşadıklarını düşünüyorum K25, ergenlik döneminde kızların din ile ilişkisinde daha duygusal davrandığını düşünüyorum K23 bu şekilde olduğu görülmektedir.

Tablo 6: Ergenlerin Dini Duyguların Şekillenmesinde Etkili Olan Kurumlar

Ergenlik döneminde dini duyguların şekillenmesinde en önemli kurumun aile olduğunu düşünüyorum	32
Okul ortamının, dini eğitim ve farklı inançlarla tanışma fırsatı sunduğunu düşünüyorum	31
Dini toplulukların toplumsal bağları güçlendirdiğini ve dini pratikleri öğrenme fırsatı sunduğunu düşünüyorum	29
Ergenler, arkadaş gruplarından ve akran ilişkilerinden etkilenir. Ortak inançlar, değerler ve grup dinamiklerini belirlediklerini düşünüyorum	27
Medya içeriklerinin, ergenlerin dini algılarını şekillendirdiğini düşünüyorum	25
Ergenlerin dini duygularını toplumun genel dini yapısı ve kültürel normlarının etkilediğini düşünüyorum	25

Araştırmaya katılanların ergenlik döneminde dini duyguların şekillenmesinde en önemli kurumun aile olduğunu düşünüyorum K32, okul ortamının, dini eğitim ve farklı inançlarla tanışma fırsatı sunduğunu düşünüyorum K31, dini toplulukların toplumsal bağları güçlendirdiğini ve dini pratikleri öğrenme fırsatı sunduğunu düşünüyorum K29, ergenler, arkadaş gruplarından ve akran ilişkilerinden etkilenir. Ortak inançlar, değerler ve grup dinamiklerini belirlediklerini düşünüyorum K27, medya içeriklerinin, ergenlerin dini algılarını şekillendirdiğini düşünüyorum K25 ergenlerin dini duygularını toplumun genel dini yapısı ve kültürel normlarının etkilediğini düşünüyorum K25 şeklinde yanıt verdikleri görülmektedir

Tartışma ve Öneriler

Bu çalışmanın amacı, ergenlerin dindarlık algısını çeşitli sosyo-kültürel, psikolojik ve bireysel faktörler ışığında değerlendirmektir. Elde edilen bulgular, ergenlerin dindarlık algılarının karmaşık ve çok yönlü bir yapı oluşturduğunu,

aynı zamanda bireysel inançlar ile toplumsal normlar arasında bir etkileşim olduğunu göstermektedir. Çalışmamızda elde edilen sonuçlar, daha önce yapılan araştırmalarla benzerlikler ve farklılıklar göstermektedir.

Araştırmamız, ergenlerin dindarlık algılarının gelişiminde aile yapısı, eğitim düzeyi ve arkadaş çevresinin etkili olduğunu ortaya koymaktadır. Bu bulgu,[19] araştırmasında vurgulanan aile içi dini pratiklerin önemine paralel bir şekilde, ergenlerin dini değerleri ailelerinden daha fazla aldıklarını göstermektedir. Bunun yanı sıra, arkadaş çevresinin etkisi, gençlerin toplumsal kimliklerini inşa etme süreçlerinde önemli bir rol oynamaktadır. Ergenlik dönemi, bireyin toplumsal aidiyet ve kimlik arayışı içinde olduğu bir süreç olduğundan, dindarlık algısı da bu sürece bağlı olarak şekillenebilmektedir.[20]

Toplumsal faktörlerin, ergenlerin dindarlık algısını şekillendirmedeki rolü de önemli bir bulgu olarak karşımıza çıkmaktadır. Özellikle modernleşme ve sekülerleşme süreçlerinin etkisiyle, ergenlerin dini değerlere bakış açılarının değiştiği görülmüştür. Modern toplumlarda, dini inançlar genellikle bireysel bir tercih haline gelirken, toplumsal normların ve medyanın etkisiyle gençler daha eleştirel ve sorgulayıcı bir bakış açısı geliştirebilmektedirler. Bu bağlamda ve arkadaşları da gençlerin dindarlık algılarındaki değişimlerin, toplumsal dönüşümle paralel olarak hızlandığını vurgulamaktadır.[21]

Dindarlık algısının ergenlerin psikolojik iyi oluşları ile ilişkisinin de ele alınması gerekmektedir. Bu çalışmada, yük-

---

20 Sibel Dönmez "Ergenlik Dönemi Ve Dini İnançlar: Kimlik Arayışı Bağlamında Bir İnceleme." *Psikolojik Araştırmalar Dergisi*, 6(1), (2015), 23-35.

21 Yılmaz, M. "Modernleşme Ve Dindarlık: Ergenlerde Dini Algıların Değişimi." *Toplumsal Değişim Dergisi*, 15(3), (2018), 113-129.

sek düzeyde dindarlık algısına sahip ergenlerin daha düşük düzeyde depresyon ve anksiyete belirtileri gösterdiği bulunmuştur. Bu bulgu, önceki çalışmalarda da dile getirilen, dini inançların stresle başa çıkmada bir araç olarak kullanılması ve bireysel huzur sağlama fonksiyonu ile örtüşmektedir.[22] Bununla birlikte, dindarlık algısının aşırı şekilde dogmatik bir hal alması, ergenlerde içsel çatışmaların artmasına ve sosyal uyum sorunlarına yol açabileceği için dikkatli bir denge gözetilmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, ergenlerde dindarlık algısının çok faktörlü bir yapıya sahip olduğu ve hem bireysel hem de toplumsal düzeyde birçok etkileşimin ürünü olduğu söylenebilir. Çalışmamızın bulguları, dini eğitim ve değerlerin gençlerin psikolojik gelişimleri üzerinde önemli bir rol oynadığını gösterirken, aynı zamanda toplumun genel dini normlarının da bu algıyı şekillendirdiği ortaya çıkmıştır. Bu bağlamda, din eğitiminin, bireysel özgürlükleri ve sorgulama becerisini teşvik eden bir şekilde yeniden yapılandırılması gerektiği vurgulanabilir. Gelecek araştırmaların, farklı sosyo-ekonomik ve kültürel bağlamlarda ergenlerin dindarlık algılarındaki farklılıkları daha derinlemesine incelemesi faydalı olacaktır.

Kaynakça

Arnett Jeffrey Jensen. (*Adolescence And Emerging Adulthood*: A Cultural Approach), Prentice Hall, 1999.

Aydın Fatma "Dijital Medya ve Gençler: Dine İlişkin Algılar Üzerine Bir İnceleme" *İletişim Araştırmaları Dergisi.* (2021).

Aydın Murat "Sosyal Medya ve Dindarlık: Gençlerin İnanç Algıları Üzerine Etkiler." *Medya ve İletişim Araştırmaları Dergisi.* (2022)

[22] Harold G. Koenig "Dini İnançlar Ve Psikolojik Sağlık: Ergenlik Dönemi Üzerine Bir İnceleme." *Journal of Religion and Health*, 51(3), (2012), 743-758.

Brown Bradford. (*Peer Relationships İn Adolescence*. In *Handbook Of Adolescent Psychology)* (Pp. 619-654). Wiley. 1990.

Büyüköztürk Şener vd (*Bilimsel Araştırma Yöntemleri*.) Ankara: Pegem Yayınevi, 2022.

Büyüköztürk Şener. (*Veri Analizi El Kitabı*, Ankara.) Pegem Akademi, 2011.

Center Pew Research. "*Religious Affiliation And Participation*." Pew Research Center, 2010.

Cohen Sheldon, & Wills Thomas A., "Stress, Social Support, And The Buffering Hypothesis." *Psychological Bulletin*, 98(2), (1985) 310-357.

Çalışkan, A., & Yılmaz, M. "Aile İçindeki Dini Değerlerin Ergenlerdeki Yeri Ve Önemi." *Dini Sosyoloji Dergisi*, 12(2), (2017), 45-67. 2017.

Çelik Ahmet "Ergenlik Döneminde Din Ve İnanç: Aile Ve Sosyal Çevrenin Rolü." *Dini Araştırmalar Dergisi.* (2020).

Dönmez Sibel "Ergenlik Dönemi Ve Dini İnançlar: Kimlik Arayışı Bağlamında Bir İnceleme." *Psikolojik Araştırmalar Dergisi*, 6(1), (2015), 23-35.

Kirkpatrick Lee A. (God's Presence İn The Daily Life: A Developmental Perspective), *Journal of Psychology and Theology*. 1998.

Koenig Harold G. "Dini İnançlar Ve Psikolojik Sağlık: Ergenlik Dönemi Üzerine Bir İnceleme." *Journal of Religion and Health*, 51(3), (2012), 743-758.

Mesquita, B., & Karasawa, M. "Culture And Emotion: A Cultural Approach To Emotion Regulation." *Emotion*, 4(3), (2004), 256-268.

Öztürk Mustafa "Türkiye'de Gençlerin Din Algıları: Sorgulama Ve Yeniden Yorumlam*a" Sosyoloji Dergisi.* (2019).

Smith Christian, Denton Melinda Lundquist. "*Soul Searching: The Religious And Spiritual Lives Of American Teenagers."* Oxford University Press. 2005.

Tekindal Süleyman. (Nicel, *Nitel, Karma Yöntem Araştırma Desenleri Ve İstatistik*.) Ankara: Nobel Yayınevi.

Twenge Jean M., Joiner Thomas E., Rogers Matthew L., Martin G. Neil. "Increases İn Depressive Symptoms, Suicide-Related Outcomes, And Suicide Rates Among US Adolescents After 2010 And Links To İncreased New Media Screen Time." *Clinical Psychological Science*, 6(1), (2018), 3-17.

Yağar Fikret, Dökme Selma "Niteliksel Araştırmaların Planlanması." *Gazi Sağlık Bilimleri Dergisi, 3(3),* (2018), 1-9.

Yıldırım Ali, Şimşek Hasan. (*Sosyal Bilimlerde Nitel Araştırma Yöntemleri*.) Ankara: Seçkin Yayıncılık 2011.

Yılmaz Ahmet "Dindarlık ve Aile: Türkiye'deki Ergenler Üzerine Bir Araştırma." *Din ve Toplum Dergisi.* (2021).

Yılmaz, Murat. "Modernleşme Ve Dindarlık: Ergenlerde Dini Algıların Değişimi." *Toplumsal Değişim Dergisi*, 15(3), (2018), 113-12.

ÇAĞDAS KANADA EĞİTİM SİSTEMİ İÇİNDE GELENEKSEL İSLAMİ İLİMLER EĞİTİMİ: AL-RASHID İSLAM ENSTİTÜSÜ*

Mustafa SAFA**

Giriş

Kanada, 19. yüzyılın sonlarından itibaren Müslüman göçmenlere kapılarını açarak, farklı kültür ve dinlere ev sahipliği yapan bir ülke haline gelmiştir. Özellikle 20. yüzyılda artan göçlerle birlikte Müslüman nüfus hızla büyümüştür. Bu durum, eğitim alanında İslami değerlerin korunması ve geleceğe aktarılması ihtiyacını da beraberinde getirmiştir. Geleneksel İslami ilimler eğitimi, göçmen toplulukların dini kimliklerini ve kültürel miraslarını koruma çabalarının bir parçası olarak dikkat çekmektedir.

Bu bağlamda, Ontario eyaletinin Cornwall şehrinde 1985 yılında kurulan Al-Rashid İslam Enstitüsü, çağdaş Kanada'da geleneksel İslami ilimler eğitiminin nasıl sürdürülebildiğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir. 2023 yılı

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi, Din Bilimleri Anabilim Dalı. Ağrı/Türkiye. msafa@agri.edu.tr Orcid: 0000-0002-6202-2315.

Eylül ayında, Kanada'nın Kuzey Kutbu'nda yer alan İnuvik kasabasında yaşayan göçmen Müslümanların dini ve sosyal hayatını incelemek üzere Montreal Üniversitesi'ne araştırmacı olarak gittim. Bu süreçte, Kuzey Kutbu'ndaki Müslüman göçmenlerin yaşamlarını araştırırken, Cornwall'da faaliyet gösteren Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün eğitim sistemini de yerinde inceleme fırsatı buldum.

Kanada, yalnızca doğal güzellikleri ve geniş coğrafyasıyla değil, aynı zamanda kültürel çeşitliliğiyle de öne çıkan bir ülkedir. Doğudan Atlantik Okyanusu'ndan batıda Pasifik Okyanusu'na kadar uzanan bu geniş ülke, farklı kültür ve dinlere ev sahipliği yapan toplumsal yapısıyla benzersiz bir konuma sahiptir. Bu çeşitlilik, dini özgürlüklerin ve farklı inanç gruplarına tanınan eğitim olanaklarının bir arada var olmasına imkân tanımaktadır. Kanada'nın bu çokkültürlü yapısı, ülkede yaşayan dini cemaatlere, ortaöğretim seviyesinde yerel eğitim kurumlarının müfredatıyla uyumlu olmak şartıyla kendi dini eğitimlerini verme fırsatı sunmaktadır. Bunun yanı sıra, dini cemaatlerin inançlarına uygun şekilde özerk yükseköğretim kurumları kurabildikleri de gözlemlenmektedir.

Bu çalışmada, çağdaş Kanada'da İslami ilimler eğitimi veren Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün konumu, eğitim metodu ve Müslüman toplum üzerindeki etkileri incelenmiştir. Araştırma, yerinde gözlem ve mülakat yöntemleriyle gerçekleştirilmiştir. Enstitünün kurucusu ve baş müderrisi Muhammed Mazharu'l-Alem ile yapılan görüşmelerde, enstitünün kuruluş gayesi, hedefleri, Kanada eğitim sistemi içindeki yeri ve Müslüman toplumu için önemi ele alınmıştır. Ayrıca, enstitü hocalarından Ömer Hoca ile yapılan görüşmelerde, enstitüde uygulanan İslami ilimler eğitimi metotları hakkında bilgi alınmıştır.

Araştırma, enstitünün eğitim müfredatının Hindistan Alt Kıtası'nda yaklaşık yüz yıl önce Muhammed Zekeriya Kandehlivi tarafından başlatılan medrese eğitimine dayandığını ve bu müfredatın Kanada şartlarında aynen uygulandığını tespit etmiştir. Enstitünün bu yöntemi, geleneksel İslami ilimler eğitiminin çağdaş Kanada'da nasıl sürdürülebildiğini anlamak açısından önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Araştırma, yerinde gözlem ve mülakat yöntemiyle gerçekleştirilmiştir. Enstitünün eğitim müfredatının pedagojik yaklaşımı ve Müslüman toplum üzerindeki etkileri ele alınmıştır. Çalışma, Al-Rashid İslam Enstitüsü örneği üzerinden, Kanada'daki Müslümanların geleneksel İslami ilimler eğitimini nasıl sürdürdüklerini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Bu bağlamda, çağdaş Kanada'da İslami ilimler eğitimi veren Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün konumu, eğitim metodu ve Müslüman toplum üzerindeki etkileri incelenmiştir. Yerinde gözlem ve mülakat yöntemleri kullanılarak gerçekleştirilen araştırma kapsamında, enstitünün kurucusu ve baş müderrisi Muhammed Mazharu'l-Alem ile görüşmeler yapılmıştır. Bu görüşmelerde, enstitünün kuruluş gayesi, hedefleri, Kanada eğitim sistemi içindeki yeri ve Müslüman toplumu için önemi ele alınmıştır. Ayrıca, enstitü hocalarından Ömer Hoca ile yapılan görüşmelerde, enstitüde uygulanan İslami ilimler eğitimi metotları hakkında bilgi alınmıştır.

Çalışmada, enstitünün Hindistan Alt Kıtası'nda yaklaşık yüz yıl önce Muhammed Zekeriya Kandehlivi tarafından başlatılan medrese eğitimi müfredatını Kanada şartlarında aynen uyguladığı tespit edilmiştir. Bu bağlamda, araştırma, Kanada'daki Müslümanların geleneksel İslami ilimler eğitimini nasıl sürdürdüklerini ve bu eğitimin pedagojik yaklaşımını ortaya koymayı hedeflemektedir.

Kanada ve Kanada'da Müslümanlar

Kanada, Kuzey Amerika kıtasında 9.984.670 km²'lik yüzölçümü ile Rusya'dan sonra dünyanın en büyük ikinci toprak parçasına sahiptir.[1] Kanada, güneyde ılıman iklimden kuzeydeki donmuş topraklara kadar geniş bir coğrafi çeşitliliğe sahiptir. Doğudan batıya, Atlantik'ten Pasifik'e kadar uzanan yaklaşık 7.000 kilometrelik genişlik, farklı bitki örtüleri ve yaşam biçimlerini barındırır. Bu çeşitlilik, ülkenin iklim ve coğrafyasındaki farklılıklarla birlikte, soğuk kuzey bölgelerinden ılıman okyanus kıyılarına kadar uzanır.[2]

Kanada'nın siyasi toprak yapılanması, güneyde 10 eyalet ve kuzeyde 3 bölgeden (territory) oluşur. Eyaletler ve bölgeler, Kanada'nın geniş coğrafi alanını yönetmek için farklı yetkilere sahiptir. Eyaletlerin kendi hükümetleri ve daha geniş yetkileri vardır. Bölgeler ise daha çok federal merkezi hükümetin doğrudan kontrolü altındadır. Nüfus büyüklüğüne göre Kanada'nın eyaletleri, büyükten küçüğe şöyle sıralanabilir: Ontario, Quebec, British Columbia, Alberta, Manitoba, Saskatchewan, Nova Scotia, New Brunswick, Newfoundland and Labrador, Prince Edward Island. Kanada'nın kuzey topraklarının tamamını oluşturan üç bölge ise Nunavut Toprakları, Kuzeybatı Toprakları ve Yukon Toprakları'ndan oluşmaktadır.[3] Tarıma elverişsiz olan bu kuzey topraklarında, "Eskimo" olarak adlandırılan Inuit halkları yaşamaktadır. Zorlu iklim ve donmuş permafrost toprak yapısı nedeniyle düşük nüfus yoğunluğuna sahip olan bu topraklarda önemli petrol ve doğalgaz rezervleri vardır.[4] Kanada,

1 Onedio, "Kanada'nın Yüzölçümü ve Nüfusu Kaçtır? Kanada'nın Dili Nedir?" (Erişim 24 Kasım 2024).

2 The Canadian Encyclopedia, "Boreal Forest" (Erişim 28 Eylül 2024).

3 T.C. Dışişleri Bakanlığı, "Kanada Siyasi Görünümü" (Erişim 18 Eylül 2024).

4 Enerji Atlası, "Dünya Petrol Rezervi" (Erişim 25 Eylül 2024).

kültürel çeşitliliği, büyük bir coğrafyası ve çok düşük 39.872.315 kişilik nüfusu[5] ile dikkat çeken bir ülkedir.

Kanada'nın tarihi, 16. yüzyılda Fransız ve Britanyalı kaşiflerin kolonizasyon süreciyle şekillenmiştir. Fransızlar St. Lawrence Nehri boyunca yerleşim kurarak, Britanyalılar ise Atlantik kıyılarında koloniler inşa etmiştir.[6] Bu iki kültürel miras, Kanada'nın kimliğini oluşturmuştur. Kanada, 1 Temmuz 1867'de kabul edilen İngiliz Kuzey Amerika Yasası ile bağımsız yönetim yapısına geçmiştir. Bu tarih, Kanada Konfederasyonu'nun kurulmasını ve federal yönetim sisteminin başlamasını simgeler.[7] Bu tarihi gün, "Kanada Günü" olarak kutlanır.

Kanada, parlamenter demokrasi ve anayasal monarşi ile yönetilen siyasi bir sisteme sahiptir. İki meclisli Kanada Parlamentosu, Avam Kamarası ve Senato'dan oluşur. Avam Kamarası, halk tarafından seçilen üyelerden oluşurken, Senato, Başbakan tarafından atanan üyelerden meydana gelir ve denetleyici bir rol üstlenir. ve devletin başı kabul edilen Kraliyet temsilcisi Genel Vali, Britanya Kraliyet ailesinin bir üyesi sayılır. Ancak yürütme yetkisi tamamen seçilmiş hükümetin kontrolündedir. Başbakanın tavsiyesi ile atanan[8] Genel Vali, beş yıl görev yapar. İnuit asıllı Mary Simon, 2021 yılında bu göreve atanan ilk yerli halktan kişi olmuştur. Bu atama, Kanada'nın çok kültürlü yapısının ve yerli halkların daha fazla temsil edilmesinin simgesi olmuştur.[9]

Kanada, 1960'lı yıllarda göç yasalarını ırk temelli kotalardan arındırarak, eğitim ve yeteneği dikkate alan göçmen se-

5 Population Today, "Canada" (Erişim 28 Ekim 2024).
6 Britannica, "New France" (Erişim 20 Eylül 2024).
7 The Canadian Encyclopedia, "Constitution Act, 1867" (Erişim 20 Eylül 2024).
8 T.C. Dışişleri Bakanlığı, "Kanada Siyasi Görünümü" (Erişim 18 Eylül 2024).
9 Independent Türkçe, "Dünya" (Erişim 10 Ekim 2024).

çim kriterlerini uygulamaya başlayarak Müslüman göçmenlere kapılarını açmıştır.[10] 1960'lardan itibaren Pakistan ve Hindistan gibi Güney Asya, Uganda, Kenya ve Tanzanya gibi Doğu Afrika ülkelerinden Müslüman topluluklar Kanada'ya yerleşmiştir. Daha öncesinde 19. yüzyılın sonlarından itibaren bazı Müslüman göçmenler Kanada'ya gelmiş olsa da bu göçler daha sınırlı ve bireysel düzeyde olmuştur. Ancak, 1960'lardan sonra Müslüman göçmenlerin sayısında belirgin bir artış yaşanmıştır.[11]

Kanada'nın 1980'ler ve 1990'lardaki çokkültürlülük politikaları, Müslüman toplulukları da dahil olmak üzere göçmenlerin entegrasyonunu kolaylaştıran önemli düzenlemeler içermekteydi. 1971'de Pierre Trudeau hükümeti tarafından başlatılan resmi çokkültürlülük politikası, Kanada'nın kültürel çeşitliliğini teşvik etmeyi ve çeşitli etnik grupların kültürel katkılarını tanımayı hedefledi. Müslüman göçmenlerin Kanada toplumuna entegrasyonunu desteklemek amacıyla dil öğrenimi, kültürel grupların gelişimi ve ayrımcılığın azaltılması gibi konularda yapılan iyileştirme politikaları Müslüman göçmenler için Kanada'yı cazip bir göç merkezi haline getirmiştir.[12]

1867 yılında konfederatif bir devlet olan Kanada, dört yıl sonra 1871'de ilk nüfus sayımını yapmıştır. Kanada yerlilerinin ve kölelerin sayıma dahil edilmediği bu sayım, Ontario, Quebec, New Brunswick ve Nova Scotia eyaletlerinde yapılmış ve o günkü yeni devletin nüfusu 3.485.761 olarak tespit edilmiştir. Nüfus sayımında, yaşayan her bir bireyin

10 INSAMER, "Kanada Müslümanları" (Erişim 20 Eylül 2024).

11 Davut Dursun, "Kanada", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 24 (2001), ss. 292-293.

12 The Canadian Encyclopedia, "Canadian Refugee Policy" (Erişim 10 Ekim 2024).

isim, cinsiyet, yaş, doğduğu ülke veya il, din, köken, meslek ve medeni durum bilgileri tespit edilmiştir.[13] Dini inançların da sorulduğu bu nüfus sayımında Kanada'da 12 Avrupa kökenli Müslümanın yaşadığı tespit edilmiştir.[14] Halbuki, 15. yüzyılda Amerika kıtasını ilk keşfeden denizcinin Müslüman olduğu, 16. yüzyılda Kanada'ya Afrika kökenli birçok Müslümanın köle olarak getirildiği bilinmektedir.

15. yüzyılda Ming Hanedanı döneminde yaşamış olan Çinli Müslüman denizci Zheng He, büyük deniz seferleri gerçekleştirmiş bir Amiral'dir. 1492 yılında Amerika kıtasına ulaşan Kristof Kolomb'dan (Christopher Columbus) 71 yıl önce Müslüman Amiral Zheng He'nin Amerika Kıtası'na ulaştığı bilinmektedir.[15] Güney Amerika kıtasına gelen ve yerleşen ilk Müslümanların 1500'lü yıllarda Endülüs'ten gelen Moors veya Moorishler olduğu, bu Müslümanların Puerto Rico'ya yerleştikleri bilinmektedir. Puerto Rico'nun Old San Juan şehrinde, o döneme ait Arap tarzı süslemelerle de-

13 MyHeritage, "1871 Canadian Census" (Erişim 5 Eylül 2024).

14 Davut Dursun, "Kanada", TDV İslâm Ansiklopedisi.

15 PBS LearningMedia, "The Voyage of Zheng He" (Erişim 5 Eylül 2024); Not: 7 Ocak 2021 tarihinde İpekyolu Web Sitesi, 7 Ocak 2021 tarihli "Kolomb'dan 50 yıl önce Amerika kıtasına ulaşan Çinli Müslüman Amiral Zheng He" başlığı ile yayınladığı makalede, başlıkta verdiği tarih Zheng He'nin Amerika Kıtası'na 1442 yılında ulaştığına dikkat çekmektedir. Aynı zamanda, ipekyolu.org web sitesi makale içeriğinde, "Kaşif Amiral Zheng He (1371–1433), dev boyuttaki gemileriyle birlikte Malezya'daki bir tapınakta resmedilmiş." bilgisini verirken, Zheng He'nin 1371'de doğduğunu ve 1433'de vefat ettiğini yazıyor. Bu şartlarda Kolomb'un Amerika'ya 1492'de ulaşmasından 50 yıl öncesi Zheng He'nin vefatından dokuz yıl sonrasına işaret ediyor (Bkz. Çin Amirali Zheng He'nin Biyografisi, www.greelane.com). Halbuki, ipekyolu.org makalesinin Zheng He'den "87 yıl sonra Atlas Okyanusunu aşıp Amerika'yı keşfeden Kolomb'un en büyük gemisi kayık gibi kalacaktı" bilgisi olayların yaşandığı tarihe uygun düşüyor.

kore edilmiş bir lokanta olduğu ve Old San Juan Kalesi'nin duvarlarında Arapça metinler bulunduğu söylenir.[16]

Kuzey Amerika'ya ilk gelen Müslümanlardan biri, Fas'ın Azemmour kentinde 1500 yılında doğan Mustafa Zemmuri veya diğer adıyla Mustafa Estavenico'dur. 1522'de İspanyol soylusu Andres Dorantes de Carranza'ya köle olarak satılan Estavenico, 1527'de Florida'ya getirilmiş, Körfez Sahilleri, Meksika ve New Mexico bölgelerini bir köle olarak dolaşmıştır.[17] 1550'li yıllarda ise Hudson Nehri kıyısına yerleşmiş olan Nassereddine adında bir Mısırlı'dan bahsedilmektedir. 1630 yılında İspanya'dan New York'a ailesi ile birlikte gelen ve burada bir çiftlik kurarak yerleşen Anthony Janszoon Van Salee, sırf Müslüman olduğu için yerel halk tarafından "Türk" olarak adlandırılmıştır.[18] 1803 yılında Gine'den Georgia'ya esir olarak getirilen Bilali Mohammad'in fes takıp uzun bir ceket giymesi, namaz kılması, oruç tutması ve domuz eti yememesi ile içki içmemesi, onun Müslüman kimliğini ortaya koyan özelliklerinden olmuştur. Gine'nin Timbo Futa-Jallon bölgesinden gelen bir Fula Müslümanı olan Bilali, Amerika'da köle olarak çalışırken, aynı zamanda Müslüman topluluğun lideri ve imamı olarak da görev yapmıştır.[19]

Kuzey Amerika'da İslam'ın ayak izleri, 16. yüzyılda Afrika'dan zorla getirilen kölelerin yanı sıra Mısırlı ve İspanyol kökenli hür Müslümanlarla başlamıştır. Bu öncü Müslümanlar ister zorunlu olarak ister kendi iradeleriyle kıtaya gelmiş olsunlar, kimliklerini ve dini değerlerini koruma noktasında

16 AKWA, "Amerika'nın Keşfi ve İlk Müslümanlar" (Erişim 30 Ağustos 2024).

17 Mepa News, "Amerika Kıtasının Siyahi Müslümanları: Kaybolmayan Bir Miras" (Erişim 30 Ağustos 2024).

18 AKWA, "Anthony Jansen Janszoon van Salee" (Erişim 5 Eylül 2024).

19 AIH Museum, "Belali Muhammad" (Erişim 30 Ağustos 2024).

büyük bir kararlılık göstermişlerdir. Günümüzde Kuzey Amerika, özellikle de Kanada, Müslüman nüfusundaki dikkat çekici artışla öne çıkmaktadır. 2001 yılında yaklaşık 600 bin olan Kanada'daki Müslüman nüfus, günümüzde ülke nüfusunun %4,9'u oranında[20] yaklaşık 2 milyona ulaşmıştır. Bu büyüme, sadece sayısal bir artış değil, aynı zamanda İslam'ın Kanada'daki güçlü varlığının bir yansımasıdır.

Müslüman topluluklar, Kanada genelinde artan nüfus ile birlikte, ibadet ve sosyal ihtiyaçları karşılamak amacıyla birçok cami, mescit ve namazgah inşa etmişlerdir. Günümüz itibarıyla, ülke genelinde bu amaçla hizmet veren 1.712 ibadethane bulunmaktadır.[21] Bu hızlı artış, Müslümanların Kanada'nın sosyal hayatında giderek daha etkin bir şekilde yer aldıklarını ve kültürel miraslarını koruma hususunda önemli adımlar attıklarını göstermektedir.

Kanada'da Anaokulu'ndan Ortaöğretim'e Eğitim Sistemi

Kanada'da anaokulu eğitimi, dört yaşında başlayan çocuklar için iki yıl, beş yaşında başlayan çocuklar için ise bir yıl sürer. Birçok eyalet "tam gün" anaokulu programı uygularken, bazı eyaletlerde "yarım gün" programlar tercih edilmektedir. Anaokulunda, çocukların sosyal, duygusal, fiziksel ve bilişsel gelişimlerini desteklemeye yönelik çeşitli etkinlikler düzenlenir. Oyun temelli öğrenme yaklaşımı esas alınmakla birlikte, özellikle çocukların dil gelişimine odaklanılmaktadır.[22]

---

20 Statistics Canada, "The Daily — Population Estimates, July 1, 2022" (Erişim 28 Ekim 2024).

21 Dr. Data Stats, "Hangi Ülkede Kaç Cami Var?" (Erişim 15 Ekim 2024).

22 Edu Canada, "K-12 Maternelles" (Erişim 15 Ekim 2024).

Çocuklar genellikle 6 yaşında ilkokula başlar. İlkokul eğitimi, eyaletlere göre farklılık göstermekle birlikte, bazı eyaletlerde 6. sınıfta, bazı eyaletlerde ise 8. sınıfta sona erer. Bu eğitim, çocukların temel akademik beceriler edinmesini ve sosyal gelişimlerini desteklemeyi amaçlar. İki dilli bir ülke olan Kanada'da, ilkokul eğitiminde eyaletlere göre İngilizce ya da Fransızca ana dil olarak öğretilirken, diğer dil ikinci dil olarak öğretilir. Bazı eyaletler ise çift dilli eğitim sistemini benimseyerek dersleri %50 oranında İngilizce, %50 oranında Fransızca vermektedirler. Bu yaklaşım, öğrencilerin her iki dilde de yetkinlik kazanmalarını ve kültürel anlayışlarını geliştirmelerini hedefler. Özellikle Ontario ve Quebec eyaletlerinde, İngilizce-Fransızca iki dilli eğitim modelleri yaygındır. İlkokul müfredatı; matematik, fen bilimleri, sosyal bilgiler, beden eğitimi ve sanat dersleri gibi alanlarda akademik ve sosyal becerileri geliştirmeye yönelik derslerden oluşur.[23]

Ortaokul, Ontario, Alberta, British Columbia gibi eyaletlerde genellikle 6. sınıfta başlar ve üç yıllık bir eğitimden sonra 8. sınıfta sona erer. 9. sınıftan itibaren başlayan lise (High School) eğitimi 12. sınıfta sona erer. On ikinci sınıfı tamamlayan öğrenciler, Ontario Ortaöğretim Diploması (OSSD) alırlar. Bu diploma ile Kanada'daki ve dünya çapındaki üniversitelere başvurabilirler.[24] Kanada dışından Kanada Üniversitelerine girebilmek için dil barajını aşmak ve belirli derslerden başarılı olmak gerekir. Bunun için Kanada dışından gelmiş lise mezunu öğrenciler, dil barajını aştıktan ve iki yıllık kolej eğitimini tamamladıktan sonra üniversiteye girebilirler.

---

23 Kanada Kültür Merkezi, "Kanada'da İlkokul ve Ortaokul Eğitimi" (Erişim 15 Ekim 2024).

24 CC Kanada'da Eğitim, "University of Toronto" (Erişim 15 Ekim 2024).

Kanada'da kolejler, ortaöğretim ile üniversite eğitimi arasında önemli bir köprü işlevi görmektedir. Bu kurumlar Mesleki Eğitim, Üniversiteye Hazırlık, kısa süreli sertifika programları ya da Diploma programları sunarak öğrencilere çeşitli eğitim seçenekleri sağlarlar. Özellikle üniversiteye devam etmek isteyen öğrenciler için üniversiteye hazırlık programları oldukça yaygındır. Kanada'nın Quebec eyaletine özgü bir sistem olan CEGEP (Collège d'enseignement général et professionnel) ise, lise ile üniversite arasında farklı bir eğitim kademesidir. Quebec'te ortaöğretim, 7. sınıftan 11. sınıfa kadar toplam beş yıl sürer. Bu nedenle, öğrenciler lise eğitimini tamamladıktan sonra CEGEP'te iki yıllık üniversiteye hazırlık eğitimi ya da üç yıllık mesleki eğitim programlarına katılırlar. Öğrenciler CEGEP programını başarıyla tamamladıktan sonra üniversiteye geçiş hakkı elde ederler.[25]

Ontario, Alberta ve British Columbia gibi anadili İngilizce olan Anglofon (Anglophone) eyaletlerde kolejlerin diploma ve sertifika programları vardır. Bu kolejler, iki ya da üç yıl süren diploma programları uyguladıkları gibi daha kısa süreli sertifika programı eğitimleri de verirler. Sertifika programları genellikle uygulamalı ve iş odaklıdır. Lisans programları üniversiteye hazırlık mahiyetinde iki yıllık olabildiği gibi, öğrencilere daha derinlemesine bir eğitim veren dört yıllık lisans programları da vardır. Uygulamalı eğitim yapan kolejlerde programlar iş piyasasının ihtiyaçlarına göre tasarlanır. Öğrenci, teorik bilginin yanı sıra pratik beceriler kazanmak için staj, iş yerinde eğitim ve laboratuvar çalışması gibi uygulamalar yapar. Bundan dolayı mezunlar genellikle iş bulma konusunda avantajlıdır. Kolej mezunları, üniversi-

25 Cégeps Québec, "Qu'est-ce qu'un Cégep?" (Erişim 21 Ekim 2024).

telere de geçiş yapabilir ve kazandıkları kredileri üniversite programlarına aktarabilirler.[26]

Kanada'da Dini Yükseköğretim

Kanada'da yüksek din öğretimi, Frankofon üniversitelerde Teoloji ve Din Bilimleri Fakültelerinde (Faculté de théologie et de sciences religieuses) ve Anglofon üniversitelerde çeşitli Teoloji Kolejlerinde yapılmaktadır. Bu fakültelerde ortaöğretim (lise) 12. sınıfı bitiren öğrenciler, lisenin son yılında aldıkları derslerin yanı sıra, başvurdukları programın kabul şartlarını yerine getirerek eğitim alabilmektedirler. Uluslararası öğrenciler ise, IELTS veya TOEFL dil yeterliliği belgesi sunmak zorundadır.

McGill Üniversitesi Din Bilimleri Fakültesi'nde dini yüksek öğrenimine devam eden bir öğrenci, fakültede birinci sınıftan dördüncü sınıfa kadar süren dört yıllık eğitim sürecinde, antik dinlerden modern din teorilerine kadar geniş bir yelpazede dersler alır. Bu dersler, tarihsel metin analizlerinden dinler arası etkileşimlerin incelenmesine kadar farklı konuları kapsar.

Öğrenci, ilk yılda antik Yakın Doğu dinlerinden İncil'e kadar geniş bir temel oluşturur ve dini metinler üzerine düşünme yeteneği kazanır. İkinci yılda, dünya dinleri ve teolojik temalar üzerine yoğunlaşarak, farklı dini inançların toplumsal ve bireysel etkileri hakkında derinlemesine bilgi sahibi olur. Üçüncü ve dördüncü yıllarda ise, öğrenciler daha ileri düzeyde dini çalışmalara odaklanır. Bu yıllarda dinin toplumsal yapı ve felsefe ile ilişkileri, tarihsel dinamikler ve çağdaş dini fenomenler üzerine kapsamlı bir eğitim verilir.

McGill Üniversitesi'nin disiplinler arası yaklaşımı, öğrencilerin dinleri yalnızca akademik bir çerçevede değil, aynı

[26] Atlas Eğitim, "Kanada Hakkında" (Erişim 25 Eylül 2024).

zamanda kültürel ve toplumsal bağlamda da anlamalarını sağlar. Üniversite, öğrencilerine analitik düşünme ve eleştirel değerlendirme becerileri kazandırarak, onları dini ve kültürel araştırmalarda liderlik yapabilecek bir seviyeye taşır.[27]

McGill Üniversitesi Din Bilimleri Fakültesi'nde okuyan öğrencilerin dört yıllık lisans eğitiminde almaları gereken dersler, üniversitenin web sitesinde sınıflara göre aşağıdaki şekilde detaylandırılmıştır.[28]

Birinci Sınıf Dersleri: McGill Üniversitesi Din Bilimleri Fakültesine kabul edilen öğrenciler birinci sınıfta, toplamda beş ders alırlar. Bu dersler, antik dinlerden, İncil'in Batı kültüründeki etkilerine, ölüm ve ölüm sonrası inançlardan, Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam'ın karşılaştırmalı olarak incelenmesine kadar geniş bir yelpazede yer alır. "Antik Yakın Doğu Dinleri" dersinde, antik Mezopotamya, Mısır ve Doğu Akdeniz çevresindeki bölgelerde ortaya çıkan dinlerde çoktanrıcılık, kozmogoni mitleri, kutsal ritüeller, tapınak organizasyonları ve antik dönemde din ile devlet ilişkileri konuları incelenir. "Eski İsrail Dini" dersinde, eski İsrail'in dini yaşamı, Yahudilik öncesi inanç ve uygulamalarına odaklanılır; Eski Ahit metin analizi yapılarak İsrail'in teolojisi, peygamberlik gelenekleri ve ibadetleri üzerinde çalışmalar yapılır. "İncil ve Batı Kültürü" dersinde, İncil'in Batı kültürüne, sanatına, edebiyatına, müziğine ve felsefesine etkileri tartışılır. "Yahudilik, Hıristiyanlık ve İslam" dersinde, bu üç semavi dinin tarihsel gelişimleri, temel öğretileri, kutsal metinleri, karşılaştırmalı teolojik yönleri ve birbirleriyle olan etkileşimleri ile ortak tarihleri ele alınır. "Ölüm ve Ölmek" (Death and Dying) isimli derste, ölüm kavramı dini, felsefi ve

---

27 Wikipedia. "McGill University School of Religious Studies". (Erişim, 30 Ekim 2024)..

28 McGill Religious Studies, (n.d.). Religious Studies Programs

kültürel bir perspektiften incelenir; ölümle ilgili ritüeller, öteki dünya inançları ve ölümün bireyler ile toplumlar üzerindeki etkileri tartışılır.

İkinci Sınıf Dersleri: Öğrenciler ikinci sınıfta, her biri 3 kredi olan yedi ders alırlar. Bu derslerde, dünya dinleri ve teolojik konular çok yönlü bir müfredat kapsamında farklı perspektiflerle ele alınır. Müfredat, dinlerin tarihsel, teolojik ve etik boyutlarıyla birey ve toplum üzerindeki etkilerini anlamaya odaklanır: "Nasıralı İsa" dersi, İsa'nın yaşamını ve etkisini, antik ve modern kaynakları inceleyerek ele alır. Hz. İsa'nın kişiliği, hedefleri, inanç ve tarih arasındaki ilişkiler farklı yaklaşımlarla anlatılır. "Kurgu Yoluyla Teoloji" dersinde, kurgu edebiyatı üzerinden teolojik temaların keşfi, teolojik kavramların karakterler ve hikâyeler aracılığıyla nasıl inceleneceği öğretilir. "Hinduizm ve Budizm" dersinde, Hinduizm ve Budizm'in temel öğretileri, ritüelleri, tarihçesi ve felsefesi tartışılarak, her iki dinin modern dünyadaki etkileri ele alınır. "Doğu Asya Dinleri" dersi, Çin ve Japonya'nın Konfüçyüsçülük, Taoizm, Şintoizm ve Budizm gibi dini geleneklerini tarihsel ve kültürel olarak inceler. "Yoga Geleneklerine Giriş" dersi, Yoga uygulamalarının ve felsefesinin tarihsel kökenlerini, yoga geleneklerini, metinlerini ve uygulamalarını ele alır. "Dini Etik ve Çevre" dersi, çevre sorunlarına dini ve etik yaklaşımları; farklı dini geleneklerin çevreye ilişkin ahlaki ilkelerini ele alır. "Din ve Cinsellik" dersi, din ve cinsellik arasındaki ilişkiyi inceler; dini geleneklerin cinsiyet ve cinsellikle ilgili tutumlarını araştırır.

Üçüncü Sınıf Dersleri: Din Bilimleri Fakültesi üçüncü sınıf öğrencileri, disiplinler arası yaklaşımlarla dinlerin tarihine, teolojisine ve toplumsal etkilerine dair altı ders alırlar. Bu dersler, farklı dini gelenekleri ve tarihsel süreçleri derinlemesine anlamayı amaçlar. "Katolikliğe Giriş" dersi, Katolik-

liğin entelektüel, dini, ahlaki ve kültürel boyutlarını ele alır. Aynı zamanda, Katolik geleneklerinin Batı medeniyetine etkisi disiplinler arası bir yaklaşımla incelenir. "Katolik Çalışmalarında Seçilmiş Konular" dersi, dönemsel olarak değişen Katolik teolojisi, kültürü ve tarihindeki önemli meseleleri detaylı bir şekilde tartışır. "Yahudi Tarihi: MÖ 400 – MS 1000" dersi, geç dönemdeki kutsal metinlerden Orta Çağ'ın başına kadar Yahudi tarihini kapsar. Yahudi dini ve toplumsal yaşamının tarihsel süreçteki değişimleri incelenirken, kutsal metinlerin ve dini pratiklerin etkisi analiz edilir. "Yahudi Tarihi: 1000 – 2000" ise Orta Çağ'dan modern döneme kadar olan süreçte Yahudilerin tarihini ele alır. Bu ders, Aydınlanma, göç ve Holokost gibi önemli olayların Yahudi toplumları üzerindeki etkilerini tartışır. "İslam Medeniyeti" Hz. Muhammed döneminden erken modern döneme kadar İslam toplumlarının tarihsel ve kültürel gelişimini inceler, İslam toplumunda dini uygulamalar, sanat, bilim ve yönetim konuları anlatılır. "Müslüman Toplulukları" dersi, dünya genelindeki Müslüman toplulukların çeşitliliğini, dini pratiklerini, toplumsal yapısını ve diğer toplumlarla olan tarihsel ilişkilerini analiz eder.

Dördüncü Sınıf Dersleri: Yüksek dini eğitim lisans programının son sınıfında, öğrenciler her bir dersin 3 kredi olduğu sekiz ders alırlar. Bu sekiz derste şu konular ele alınır: "Yahudi Hukuku" dersi, Yahudi hukukunun tarihsel gelişimi, temel ilkeleri ve uygulamaları incelenir. Tora ve Talmud gibi kutsal metinler üzerinden Yahudi hukukunun dini yasalarla olan ilişkisi analiz edilir. "Yahudi Çalışmaları I: İncil Dönemi" dersi, İncil dönemi Yahudi toplumunun dini, kültürel ve toplumsal yapısı ele alınır. Hristiyanlıkla olan ilişkiler ve bu dönemdeki önemli Yahudi düşünürlerinin etkileri tartışılır. "Yahudi Çalışmaları II: MÖ 400 – 1000" dersi, Eski

Yahudi toplumunun tarihi, dini ritüelleri ve kültürel evrimi incelenir. Yahudi düşüncesinin erken dönem gelişimleri detaylandırılır. "Yahudi Çalışmaları III: 1000 – 2000" dersi, Orta Çağ'dan modern döneme kadar Yahudi toplumunun tarihi ele alınır. Aydınlanma, göç hareketleri, Holokost ve modern dönemdeki Yahudi kimliği üzerine kapsamlı bir inceleme yapılır. "İslam Dünyasında Yahudi Hayatı" dersi, İslam dünyasında Yahudi topluluklarının tarihsel gelişimi ve kültürel yapıları ele alınır. Yahudi-Müslüman ilişkileri ve bu toplulukların sosyal yapıları üzerine bir araştırma sunulur. "Yahudi Kutsal Günleri" dersi, Yahudi dini takvimi ve kutsal günlerinin ritüelleri, anlamları ve Yahudi yaşamındaki önemi tartışılır. Pesah, Yom Kippur gibi bayramlar derinlemesine incelenir. "Yahudi Felsefesi ve Düşüncesi Tarihi" dersi, Yahudi felsefesinin tarihsel evrimi, önemli Yahudi filozoflar ve bunların dini düşünceye katkıları ele alınır. "Din Antropolojisi" dersi, dinlerin antropolojik bir bakış açısıyla incelenmesini sağlayan bu ders, farklı kültürlerdeki dini inançlar ve uygulamaların toplumsal işlevlerini araştırır. Din ile toplum arasındaki etkileşimler detaylı bir şekilde ele alınır.

Kanada Al-Rashid İslam Enstitüsü ve İslami İlimler Eğitimi

Al-Rashid İslam Enstitüsü, Ontario eyaletinin Cornwall şehrinde yer alan ve İslami ilimler eğitimi veren bir yükseköğretim kurumudur. Enstitü, 1985 yılında kurucusu ve Baş Müderrisi Muhammed Mazharu'l-Alem tarafından daha önce hastane ve huzurevi olarak kullanılmış tarihi bir binada kurulmuştur. Enstitü, 1980 yılında Hindistanlı hadis alimi Muhammed Zekeriya Kandehlevi'nin talimatları doğrultusunda ilk olarak Montreal'de kurulmuş, 1985 yılında ise Cornwall kentine taşınmıştır. Cornwall, Montreal'in 114 ki-

lometre güneyinde ve başkent Ottawa'nın 97 kilometre doğusunda, ABD ile Kanada arasındaki sınırı oluşturan St. Lawrence Nehri'nin kuzey yakasında yer alır. Bu stratejik konumu sayesinde enstitünün hem Kanada hem de ABD'deki Müslüman topluluklara hizmet verme imkanı bulduğu görülmektedir.

1985 yılından 2003 yılına kadar, yüksek İslami İlimler eğitimi yapan enstitü, 2003 yılında enstitünün yanında kapanan bir ilkokulu satın alarak ilkokul ve lise eğitimini de kendi öğretim kadrosu ile yapmaya başlamıştır.[29] Enstitünün ortaöğretim seviyesindeki eğitimi, İslam dini bilimleri ile modern Kanada eğitim müfredatını bir araya getiren entegre bir yapıya sahiptir. Bu program, öğrencilerin dini kimlikleriyle kendi dinlerini öğrenerek yetişmelerini amaçlamaktadır. Programın dikkat çekici yönlerinden biri, öğrencilerin modern akademik Ontario eyalet müfredatı ile eş zamanlı olarak Urduca, Kur'an-ı Kerim, hafızlık ve temel İslam dini bilgileri almalarıdır. Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün ortaöğretim programı, Ontario Eğitim Bakanlığı'nın standart yönergelerine uygun şekilde yapılandırılmıştır. 9. sınıftan 12. sınıfa kadar olan lise eğitimi, öğrencilerin Kanada'daki herhangi bir kolej veya üniversiteye geçiş yapabilecekleri akademik altyapıyı kazanmalarını sağlar.

Mezun olan öğrenciler hem dini bilimlerde yetkinlik kazanmış hem de Ontario Eğitim Bakanlığı tarafından onaylanan bir lise diplomasına sahip olarak mezun olurlar. Bu durum, mezunların ister dini alanlarda eğitimlerini sürdürmelerine ister Kanada'daki veya uluslararası düzeydeki üniversitelere devam ederek farklı akademik alanlarda kariyer yapmalarına imkan verir.

---

[29] Al Rashid Islamic Institute, "About Us". (Erişim 15 Ağustos 2024).

Ortaöğretim programında, 1. sınıftan 12. sınıfa kadar olan Müslüman öğrenciler, Ontario Ortaöğretim programına tabi olmakla birlikte, Urduca ve İslam Dini Dersleri almaktadır. Lise kısmındaki öğrenciler, Kur'an-ı ezberleme (Hıfz) programını da lise eğitimi ile birlikte yürütmektedirler. Hıfz programı, öğrencinin durumuna göre 3 ila 4 yıllık bir süreye yayılmaktadır. Hafızlık yapan öğrenciler, lise diploması ile birlikte hafızlık sertifikası da alırlar. Ortaöğretim okul müfredatı ve kursları, Ontario Eğitim Bakanlığı'nın yönergelerine ve standartlarına göre yapılandırılmıştır. Bu şekilde mezunlar, herhangi bir ana akım kolej veya üniversite eğitimine kolayca devam edebilmektedirler.[30]

Ortaöğretimden sonra İslam dininin temel bilimlerinde derinlemesine bilgi sahibi âlimler yetiştiren enstitü, eğitim kapasitesini artırarak, yedi yıllık alim programını bitiren bazı öğrencilerin İslam hukuku alanında uzmanlaşarak fetva verebilecek seviyede alimler (müftü) olmaları için Daru'l-İfta programını başlatmıştır.[31]

Enstitü, 2004 yılında şehir merkezinde satın aldığı bir binayı camiye dönüştürerek Jami Masjid Zakariya'yı kurmuştur. Bu cami, Cornwall Müslümanlarına ibadet mekanı sunmanın yanı sıra, enstitü öğrencileri için bir uygulama merkezi işlevi görmektedir. Öğrenciler burada vaizlik, hatiplik ve imamlık gibi görevleri yerine getirerek mesleki pratik yapma imkanı bulurlar. 2005 yılında enstitü, 72 dönümlük bir araziyi Müslüman mezarlığı olarak tahsis etmiştir. Bu mezarlık, Kanada'da vefat eden Müslümanların defnedildiği bir mekan olarak hizmet vermektedir ve Müslüman topluluğun kimlik ve aidiyet duygusunu pekiştirmektedir.

30 Al Rashid Islamic Institute, "Curriculum". (Erişim 6 Ekim 2024).
31 Al Rashid Islamic Institute, "About US".

24 Haziran 2024 tarihinde bir Toronto-Montreal yolculuğum esnasında bu enstitünün mescidinde ikindi namazı kılmış ve namazı kıldıran imamın bu ensititüyü kuran Şeyh Muhammed Mazharu'l-Alem olduğunu öğrenmiştim. Kendisi ile yaptığım kısa görüşmede bana enstitünün misyonu ve işlevi hakkında şu bilgileri vermişti: "Enstitü'nün amacı, İslam'ı derinlemesine anlamış, ahlaklı İslam alimleri yetiştirmektir. Burada öğrencilere sadece dini ilimleri öğretmekle kalmıyoruz, onların topluma faydalı bireyler olarak yetişmeleri için gayret ediyoruz. Öğrencilerimizin ilmi ve kişisel gelişimlerine çok önem veriyoruz. Onlara liderlik, hizmet ve sorumluluk bilincini aşılamak için çok gayret ediyoruz." Hoca bu sözleriyle, Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün yalnızca ilmi donanımı yüksek alimler yetiştirmekle kalmayıp, aynı zamanda sünnete uygun bir yaşamı benimseyen ve toplumda liderlik yapabilecek sorumluluk sahibi bireyler yetiştirmek hedefinde olduğuna vurgu yapıyordu.

2 Eylül 2024 Pazartesi günü, Kanada'da İşçi Bayramı olması münasebetiyle her yer tatil idi. Enstitü'ye gittiğimde enstitünün eğitime devam ettiğini gördüm. Öğle vaktinde enstitüye ulaştığımda, cemaat öğle namazı için hazırlanıyordu. Namazı, daha önceki ziyaretimde de imamlık yapan enstitünün kurucusu ve Başmüderrisi Şeyh Muhammed Mazharu'l-Alem kıldırdı. Namazın ardından kendisiyle selamlaştım ve enstitünün eğitim sistemi hakkında bilgi almak istediğimi belirttim. Ancak, Müslim dersi okutmak üzere öğrencilerin kendisini beklediğini ifade etti. Enstitünün eğitim sistemiyle ilgili detaylı bilgileri enstitünün web sitesinde bulabileceğimi ve ders programlarının da okul girişinde asılı olduğunu söyleyerek derse gitmek için izin istedi. Bu görüşmeden sonra, enstitüdeki diğer öğretmen ve öğrencilerle konuşarak bilgi edinmeye çalıştım.

Al-Rashid İslam Enstitüsü binası giriş katındaki mescitte öğle namazını kıldıktan sonra, mescit girişindeki öğrencilere enstitünün kaçıncı sınıfında olduklarını hangi dersleri okuduklarını sordum. 17 yaşlarında bir öğrenci düzgün bir Türkçe ile, "Siz Türk müsünüz?" diyerek yanıma yaklaştı. Suriyeli olduğunu öğrendiğim Muhammed Semir, kısaca hayat hikayesini ve buradaki öğrenciliğini şöyle anlattı: "Biz ailece Suriye'den Türkiye'ye göç ettiğimizde ben 9 yaşında idim. 6 yıl Sivas'da Fatih Mahallesi'nde İlkokul ve Ortaokul okudum. Bir yıl önce Toronto'ya geldik. Ben Alim olmak için bir ay önce bu medreseye geldim ve İngilizce bilmediğim için buradaki Hight School'un 9'uncu (lise-1) sınıfından başladım. Aynı zamanda hafızlık yapmaya başladım. Dört yılda hem liseyi hem de hafızlığımı tamamladıktan sonra bu enstitüde Alim programına başlayacağım."

Al-Rashid İslam Enstitüsü "Alim" Programı

Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün Arapça hocalarından ve öğrenciler tarafından "Mevlana Ömer Alim Sahib" olarak saygıyla anılan Ömer Hoca'ya Enstitü'ye öğrencilerin nasıl başladıklarını ve burada nasıl bir eğitim gördüklerini soruyorum. Ömer Hoca, bu süreci şu sözlerle anlatıyor: "Öğrenciler, enstitümüze 12 yıllık İngilizce ortaöğretim programını, yani liseyi (High School) tamamladıktan sonra kabul ediliyor. Enstitünün yanında bulunan Al-Rashid High School'dan gelen öğrenciler genellikle Urduca diline hâkim oluyor. Urduca bilmeyenler ise enstitümüzdeki ilk yıllarında Arapçanın yanı sıra Urduca öğreniyorlar. Enstitümüzde disiplin son derece önemlidir. Öğrencilerin telefon kullanmalarına izin verilmez; telefonları idareye teslim edilir. Ders sırasında hocalar dahi telefon kullanmaz. Veliler, öğrencileriyle yalnızca idare üzerinden iletişim kurabilirler. Tüm öğrenciler, vakit namaz-

larını enstitünün içinde yer alan camide cemaatle ve vaktinde kılmakla yükümlüdür. Namazları genellikle, camide bulunduğu zamanlarda, Baş Müderris Şeyh Muhammed Mazharu'l-Alem kıldırır. Eğitim programımız, Cuma günü haricinde haftanın altı günü kesintisiz olarak devam eder. Eğitim yılı, Eylül ayının başında başlar ve Ramazan ayında bir buçuk ay, Kurban Bayramı'nda ise on beş gün olmak üzere toplamda iki ay tatil yapılır. Bunun dışında diğer zamanlarda Ağustos ayının sonuna kadar 10 ay boyunca yoğun bir şekilde ders yapılır."

Bir öğrencinin günlük eğitim hayatını sorduğumda, Ömer Hoca şu bilgileri paylaştı: "Enstitüde, cuma günleri hariç dersler sabah namazından sonra saat 07.00'de başlar ve öğle namazı vaktine, yani saat 12.45'e kadar devam eder. Öğrenciler, sınıflarına uygun olarak belirlenmiş ders programını her gün aynı saatlerde sırasıyla takip ederler. Altıncı sınıf öğrencileri, öğle namazından sonra ikindi namazına kadar ders okuyorlar. Yedinci sınıf öğrencileri ise öğle, ikindi ve akşam namazından sonra derslere devam ediyorlar; yatsı namazına kadar ders yapıyorlar. Enstitümüzün kurucusu ve baş müderrisi Hazreti Muhtemim Sahib Muhammed Mazharu'l-Alem, oldukça ileri yaşına rağmen her gün son sınıf öğrencilerine sabah ilk iki derste Buhari Şerif ve öğle namazından sonra Müslim Şerif dersleri veriyor."

Ömer Hoca'ya, yedi yıllık süreçte enstitüde nasıl bir eğitim yöntemi uyguladığını soruyorum. Ömer Hoca, enstitünün ilan panosunda asılı olan Hicri 1446 yılına ait müfredatı göstererek şu açıklamayı yapıyor: "Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün yedi yıl boyunca öğrencilere okuttuğu dersler şu müfredat programında gördüğünüz sıra ile okutuluyor. Birinci, ikinci, üçüncü ve dördüncü sınıfta öğrencilerin Arapça imla, metin okuma, Arapça konuşma bilgi ve becerileri geliş-

tirilmeye çalışılıyor. Beşinci sınıfta Tefsir, Fıkıh Usulü ve Belagat ağırlıklı bir program uygulanıyor. Altıncı sınıfta Akaid ve Hadis Usulü dersleri öne çıkıyor. Yedinci sınıfta Kütübü Sitte'nin (Buhari, Müslim, Tirmizi, Ebu Davud, Nesai, İbn Mace) tamamı okutuluyor. Kütübü Sitte'ye ek olarak "Muvattaeyn Şerifeyn" isimli derste İmam Malik'in "Muvatta" isimli eserini ve İmam Muhammed'in İmam Malik'in Muvattasına şerh olarak yazdığı diğer Muvatta kitabı okutuluyor. Bu yedi yıllık süreçte öğrenciler, Arapçada uzmanlaşmanın yanı sıra Akaid, Tefsir ve Fıkıh'ta temel konuları öğreniyorlar. Özellikle hadis ilminde derinleşiyorlar. Enstitünün eğitim programı, teorik bilginin yanı sıra, öğrencilerin metin yorumlama ve analiz becerilerini geliştirecek şekilde düzenlenmiştir."

Enstitüde Baş Müderris Muhammed Mazharu'l-Alem'in yanı sıra sekiz hoca daha ders veriyor. Dersler, her gün aynı saatlerde yedi sınıfta eş zamanlı olarak yapılıyor. Ömer Hoca'nın anlattıkları ve müfredatta belirtilen zaman çizelgesine göre, birinci, üçüncü ve dördüncü sınıflar günde yedi saat ders görüyorlar. İkinci ve beşinci sınıflar günde sekiz saat ders yapıyorlar. Her beş sınıf öğle namazına kadar dersleri bitirmiş oluyorlar. Altıncı sınıflar, öğle ve ikindi namazlarından sonra da ders yapıyor. Yedinci sınıflar ise akşam namazından sonra da ders yapıyorlar.

Ömer Hoca'nın açıkladığı yedi yıllık Al-Rashid İslam Enstitüsü eğitim müfredatında, her sınıfta okutulacak dersler kitap isimleri üzerinden belirlenmiş ve her kitabı farklı bir hoca okutmaktadır. Bu sistem, İslam tarihinde ve geleneksel Osmanlı Darü'l-Ulum medreselerinde uygulanan, öğrencinin bitirdiği kitaplara göre sınıf atladığı medrese eğitim modelinin modern bir benzeri niteliğindedir. Al-Rashid İslam Enstitüsü, özellikle Muhammed Zekeriya Kandehle-

vi'nin Hindistan'da başlattığı Sünni Hanefi eğitim geleneğini takip ederek, tamamlanan kitaplar üzerinden seviyelendirilen bir sınıflandırma sistemi uygulamaktadır. Eğitim modelini daha iyi anlamak için yedi yıllık müfredatın sınıf sınıf incelenmesi gereklidir.

Enstitüdeki eğitim sistemi, her sınıf için belirlenmiş kitapların baştan sona okunması ve müzakere edilmesi esasına dayanmaktadır. Öğrencilerin seviyelerine göre her yedi sınıfta okutulan kitaplar (dersler), hazırlanan ders müfredatında kademeli olarak birinci sınıftan yedinci sınıfa kadar şu şekilde belirlenmiştir.

Birinci Sınıf Ders Programı

Eğitim müfredatına baktığımızda birinci sınıfta özellikle Kur'an-ı Kerim ve Arapça eğitimine yoğunlaşıldığı görülmektedir. Birinci sınıfların ders programı, enstitünün genel yedi yıllık müfredat programında aşağıdaki tabloda olduğu gibi belirlenmiştir.

Tablo-1: Birinci Sınıf Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Ta'limu'l-İslam (Urduca)	İnşa ve Tecvid	Kur'an-ı Şerif	Kur'an-ı Şerif	Kur'an-ı Şerif	El-Kıraatu'l-Vadıha 1-2 ----- Kısasu'n-Nebiyyin 1-2 ----- El-Kıraatu'r-Raşide-1	Temrinu's-Sarf ----- Temrinu'n-Nahv	(Serbest Zaman)

Birinci sınıf öğrencileri, sabah namazından sonra saat 07.00'de başlayan 45 dakikalık ilk derste, Mufti Muhammad Kifayatullah tarafından Urduca yazılmış Ta'limu'l-İslam kitabını okuyor. Bu kitap, öğrencilerin hem Urduca dil becerilerini geliştirmesi hem de temel İslami bilgileri öğrenmesi amacıyla okutulmaktadır. İkinci derste, öğrenciler Arapça imla pratiği yapıyor ve Kur'an-ı Kerim'i tecvid kurallarına uygun olarak okumayı öğreniyor. Üçüncü, dördüncü ve beşinci dersler tamamen Kur'an-ı Kerim'i doğru okuma, tilavet ve ezberlemeye ayrılmıştır.

Altıncı derste, öğrenciler Arapça öğrenimine giriş niteliğindeki eserlerden faydalanarak okuma ve anlama becerilerine yönelik dersler işliyor. Bu derste El-Kıraatu'l-Vadıha (Cilt 1 ve 2), Kısasu'n-Nebiyyin (Cilt 1 ve 2) ve El-Kıraatu'r-Raşide (Cilt 1) gibi metinler kullanılmaktadır. Son ders olan yedinci saatte ise, Arapça gramerinin temeli olan sarf (fiil çekimleri ve kelime türetme) ve nahv (cümle yapısı) konuları işlenmektedir. Bu derslerde Temrinu's-Sarf ve Temrinu'n-Nahv kitapları kullanılmaktadır.

İkinci Sınıf Ders Programı

İkinci sınıf dersleri, Kur'an-ı Kerim, tecvid ve imla dersleri yanında Arapça ağırlıklı devam ediyor. Arapça gramer (sarf ve nahiv) dersleri ve Arapça okuma dersleriyle Fıkha Giriş, imla ve inşa dersleri yapılıyor.

Tablo-2: İkinci Sınıf Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Kitabu's-Sarf ----- Kitabu'n-Nahv	İmla ve Tecvid	Kur'an-ı Şerif	Kur'an-ı Şerif	El-Kuraatu'r-Raşide-2 ----- Kısasu'n-Nebiyyin-3 ----- El-Kıraatu'l-Vadıha-3	(Serbest Zaman)	El-Fıkhul-Müyesser ----- Nuru'l-Izah	Muallimu'l-İnşa-1 ----- Bimar-ı Padişahi

İkinci sınıf öğrencileri, ilk derste Arapça kelime ve cümle yapısıyla ilgili olarak Sarf ve Nahiv kitapları işleniyor. Ardından, Arapça imla ve tecvid dersi yapılıyor. Üçüncü ve dördüncü derslerde, iki saatlik blok halinde Kur'an-ı Şerif dersi yapılıyor. Beşinci derste, El-Kıraatu'r-Raşide-2, Kısasu'n-Nebiyyin-3 ve El-Kıraatu'l-Vadıha-3 kitapları okutuluyor. Altıncı saat serbest etkinlik saati olarak kullanılıyor. Yedinci derste, fıkıh ilmine giriş niteliğinde El-Fıkhu'l-Müyesser ve Nuru'l-İzah kitapları okutuluyor. Sekizinci derste ise Muallimu'l-İnşa-1 kitabı okutuluyor.

Üçüncü Sınıf Ders Programı

Üçüncü sınıfta öğrenciler, Arapça, İslam tarihi, fıkıh ve dil bilgisi alanlarında derinlemesine eğitim alıyorlar. İlk derslerde Arapça okuma ve yazma becerileri geliştirilirken, Arapça grameri ile ilgili Şezzü'l-Uref, Cürcani'nin Avamil ve

Hidayetü'n-Nahv kitapları okutuluyor. Peygamberler tarihi ve İslam tarihi dersleri alıyorlar. Fıkıh dersinde ise Hanefi mezhebi fıkıh kitaplarından olan Kuduri kitabı üzerinden ibadet, ticaret, aile hukuku, ceza hukuku ve miras konularında kapsamlı çalışmalar yapılıyor.

Tablo-3: Üçüncü Sınıf Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	El-Kıraatu'r-Raşide-3 ----- Muallimu'l-İnşa-2	Şezzu'l-Uref	Kısasu'n-Nebiyyin 4-5	Tarihu'l-İslam	Şerhu Mieti Amil ----- Hidayetu'n-Nahv	(Serbest Zaman)	Kuduri	(Serbest Zaman)

Üçüncü sınıfta öğrenciler, Arapça, İslam tarihi, fıkıh ve dil bilgisi alanlarında derinlemesine bir eğitim alıyorlar. İlk derste, El-Kıraatu'r-Raşide-3 ve Muallimu'l-İnşa-2 kitapları üzerinden Arapça okuma ve yazma becerilerini geliştirmektedirler. İkinci derste, sarf ilminde önemli bir eser olan Şezzü'l-Uref kitabını okuyarak Arapça dil bilgisi üzerine yoğunlaşmaktadırlar. Üçüncü ve dördüncü derslerde ise tarihsel bilgiye ağırlık verilmekte; Peygamberler Tarihi (Kısasu'n-Nebiyyin 4-5) ve İslam Tarihi (Tarihu'l-İslam) kitaplarından dersler yapılmaktadır. Beşinci derste, Arapça dilbilgisinde ileri düzey bir çalışma yapılarak Cürcani'nin Avamil kitabının şerhi (Şerhu Mieti Amil) ve Hidayetü'n-Nahv kitapları okunmaktadır. Bu dersin uzayabileceği dikkate alınarak serbest bir zaman konulmuştur. Altıncı saat serbest zaman olarak değerlendirildikten sonra, yedinci derste Hanefi mezhebinin önemli bir fıkıh eseri olan Kuduri kitabı okutulmaktadır. Bu derste, ibadetler, ticaret, aile hukuku, ceza hukuku ve

miras gibi konulara dair kapsamlı bir fıkıh çalışması yapılmaktadır.

Dördüncü Sınıf Ders Programı

Dördüncü sınıf öğrencileri, daha önceki Arapça, fıkıh altyapısını daha da zenginleştirirken, belagat, mantık ve kelam bilimlerine giriş yapıyorlar.

Tablo-4: Dördüncü Sınıf Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Usulu'ş-Şaşi Riyazu's-Salihin	Şezzu'l-Uref	Kenzu'd-Dekaik	El-Belagatu'l-Vadıha	Kadru'n-Neda	Mensurat Mualli-mu'l-İnşa III	Tercüme-i Kelam Pak Mantık	(Serbest Zaman)

Dördüncü sınıf öğrencileri, Arapça, fıkıh, belagat, mantık ve kelam gibi temel İslami ilimlerde derinlemesine bir eğitim görmektedir. İlk derste, İslam hukuku ve ahlakını ele alan "Usulu'ş-Şaşi" ve "Riyazu's-Salihin" kitaplarını okumaktadırlar. İkinci derste, Arapça kelime bilgisi (sarf) üzerine yoğunlaşarak "Şezzu'l-Uref" kitabından ders yapıyorlar. Üçüncü derste "Kenzu'd-Dekaik" denilen Hanefi fıkıh kitabını okuyorlar. Dördüncü derste "El-Belagatu'l-Vadıha" modern belagat kitabını okuyorlar. Beşinci derste nahiv ağırlıklı, sarf konularından da bahseden "Katru'n-Neda ve Belli's-Sada" isinli Arapça kitabı okuyorlar. Altıncı derste, Arap edebiyatının çeşitli türlerinden örnekler sunan, seçilmiş metinleri içeren "El-mensurat" isimli kitabı okuyorlar. Yedinci derste öğrenci, İslam'ın temel inanç esaslarını ve kelam ilminin bazı ana konularını içeren, ayrıca İslam felsefesi ve kelam ilminin metodolojisi hakkında bilgiler veren "Tercüme-i Kelam-ı

Pak" kitabını okuyorlar. Aynı ders saatinde ayrıca klasik mantık dersi de veriliyor.

Beşinci Sınıf Ders Programı

Beşinci sınıfta, ilk dört yıldaki Arapça dilbilgisi eğitiminden daha üst bir seviyede Belagat dersine ağırlık verilerek, Muhtasaru'l-Meani kitabı okunurken, Arap edebiyatıyla ilgili seçme metinler üzerinde yoğun bir çalışma yapılıyor. Bu alet ilimleri ile birlikte günde iki saat fıkıh ve iki saat da tefsir dersi yapılıyor.

Tablo-5: Beşinci Sınıf Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Hidaye-1	Hidaye-2	(Serbest Zaman)	Muhtasaru'l-Meani	Celaleyn-i Şerif	Celaleyni Şerif	Muhtarat	Nuru'l-Envar

Beşinci sınıf öğrencisi Tunuslu Muhammed, eğitimine dair şunları anlatıyor: "Biz beşinci sınıfta altı öğrenciyiz. Bu seviyede sabah ilk iki ders, fıkıh alanında temel kaynak olan "Hidaye" kitabının 1. ve 2. cildini okuyoruz. Üçüncü saatte mütalaa yapabilmemiz için bir ders saati serbest zamanımız var. Dördüncü derste Taftazani'nin Muhtasaru'l-Meani adlı belagat kitabını okuyoruz. Beşinci ve altıncı ders tefsir dersi, bu derste Celaleyn-i Şerif tefsir kitabını okuyoruz. Yedinci derste "Muhtarat" isimli Arap edebiyatından seçilmiş metinlerden oluşan kitaptan edebi metinler okuyoruz. Sekizinci derste İmam Ebu'l-Berekât Abdullah bin Ahmed en-Nesefî'nin "el-Menâr" adlı eserinin Şerhi "Nuru'l-Envar" isimli Hanefi alimi Molla Cîvân Ahmed bin Ebi Said el-Emitevi el-Hindi'nin Fıkıh Usulü kitabını okuyoruz."

Altıncı Sınıf Ders Programı

Altıncı sınıf, "Mevkufun Aleyh" olarak isimlendirilmektedir. Bu isimlendirme özellikle öğrencilerin temel ilimlerde derinleştikleri bir dönem için kullanılmaktadır. Bu dönem, öğrencilerin önceden öğrendikleri bilgileri pekiştirdikleri, belirli ilmi alanlarda daha kapsamlı bir eğitim aldıkları bir dönemdir. Bu dönemde okunan kitaplar (dersler) ve bu kitapları okutan hocaların isimleri aşağıdaki tabloda görülmektedir.

Tablo-6: Altıncı Sınıf (Mevkufun Aleyh) Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Mişkat-ı Şerif (Müfti Taki Ahmed Sahib)	Mişkat-ı Şerif ----- Şerhu Nuhbeti'l-Fiker (Mevlana Semi Ahmed Sahib)	Tefsir Beydavi (Mevlana Ömer Alim Sahib)	Mişkat-ı Şerif - Son üçte bir- (Mevlana Ömer Alim Sahib)	El-Akidetu't-Tahaviyye ----- Şerhu'l-Akaid (Ma'sum Vükeyli)	Hidaye-3 (Mevlana Ömer Alim Sahib)	(Serbest Zaman)	(Serbest Zaman)

Öğle Namazından Sonra	İkindi Namazından Sonra
Dersler	Hidaye-4 (Müfti Muhammed Alim Sahib)	Siraci (Müfti Taki Ahmed Sahib)

Altıncı sınıfta tefsir ve Mişkat dersleri okutan Ömer Hoca, altıncı sınıf derseleri için şunları söylüyor: "Altıncı sınıf bir nevi uzmanlık sınıfı oluyor. Temel İslam ilimleri (Tefsir, Hadis-Fıkıh, Akaid) üzerinde yoğunlaşılan bu döneme

"Mevkufun Aleyh" dönemi diyoruz. Bu dönemde öğrenciler her gün sabah iki ders hadis usulü "Mişkat-ı Şerif" ve İbn Hacer el-Askalani'nin "Nuhbetü'l-Fiker" adlı eserine yazdığı "Şerhu Nuhbeti'l-Fiker" isimli hadis usulü kitaplarını okuyorlar. Öğrenciler, üçüncü derste, Beydavi tefsiri okuduktan sonra, dördüncü derste yine Mişkat kitabının son üçüncü bölümünü okuyorlar. Beşinci derste, İmam Ebu Ca'fer Et-Tahavi tarafından yazılmış olan "El-Akidetu't-Tahaviyye" ve "Şerhu'l-Akaidi'n-Nesefiyye" okuyorlar. Altıncı derste, Hanefi fıkhının en önemli kaynaklarından Hidaye kitabının üçüncü cildini ben okutuyorum. Öğle namazından sonra Hidaye kitabının dördüncü cildini Müfti Muhammed Alim Sahib okutuyor. İkindi namazından sonra Feraiz dersi yapılıyor. Bu derste, Müfti Taki Ahmed Sahib, miras taksimini konu edinen "Siraci" isimli fıkıh kitabını okutuyor."

Yedinci Sınıf Ders Programı

Enstitünün müfredat programında yedinci sınıf, "Devre-i Hadis" olarak isimlendirilmiştir. Bu sınıf öğrencileri, sabah namazından yatsı namazı vaktine kadar altı hadis külliyatını (Kütübü Sitte) ve yine iki farklı Muvatta hadis kitabını okuyorlar. Ayrıca, öğle namazından sonra okunan Müslim-i Şerif dersinin ardından Mevlana Semi Ahmed Sahib isimli hoca "Tahavi" isimli dersinde, İmam Tahavi'nin hadisle ilgili "Müşkilü'l-Asar"[32] isimli hadis kitabını okutuyor. Yedinci sınıfın ders programı dersleri okutan hocaların isimleri ile birlikte müfredatta şöyle yazılmıştır:

[32] Davut İldaş, "Tahavi", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 39 (2010), ss. 385-388.

Tablo-7: Yedinci Sınıf Hadis Dönemi (Devre-i Hadis) Ders Programı

Saat	07.00-07.45	07.45-08.30	09:00-09:45	09:45-10:30	10:30-11:15	11:15-12:00	12:00-12:45	12:45-13:30
Dersler	Buhari Şerif (Hazreti Muhtemim Sahib)	Buhari Şerif (Hazreti Muhtemim Sahib)	Tirmizi Şerif (Müfti Taki Ahmed Sahib)	Tirmizi Şerif (Müfti Taki Ahmed Sahib)	Ebu Davud Şerif (Mevlana Rebi' Ahmed Sahib)	Ebu Davud Şerif (Mevlana Rebi' Ahmed Sahib)	Nesai Şerif (Müfti Taki Ahmed Sahib)	(Serbest Zaman)
Öğle Namazından Sonra			İkindi Namazından Sonra		Akşam Namazından Sonra			
Dersler	Müslim-i Şerif (Hazreti Muhtemim Sahib) -------- Tahavi Şerif (Mevlana Semi' Ahmed Sahib)		Muvattaeyn-i Şerifeyn (Mevlana Omer Alim Sahib)		İbn-i Mace-i Şerif (Mevlana Refi' Ahmed Sahib)			

Enstitüde yedinci sınıf öğrencilerine ikindi namazından sonra İmam Malik ve İmam Muhammed Eş-Şeybani'nin Muvatta isimli kitaplarını okutan Ömer Hoca, yedinci sınıf eğitim programı ile ilgili şu bilgileri veriyor: "Yedinci sınıfta bu sene beş öğrencimiz var. Bu sınıfın bütün dersleri hadis okumalarından oluşuyor. Onun için enstitünün son sınıfına Hadis Dönemi (Devre-i Hadis) diyoruz. Bu bir yıllık dönemde öğrencilerimiz sabah ilk iki saatte enstitümüzün kurucusu ve baş müderrisi Muhammed Mazharu'l-Alem'den Buhari Şerif kitabını okuyorlar. Yine hergün öğle namazından sonra Hocamız Müslim-i Şerif okutuyor. Üçüncü ve dördüncü derslerde Müfti Taki Ahmed Sahib öğrenclire iki saat Tirmizi'den hadis dersi yapıyor. Beş ve altıncı saatlerde Mevlana Refi Ahmed Sahib, Ebu Davud hadis kitabını okutuyor. Yedinci derste öğrenciler yine Müfti Taki Ahmed Sa-

hib'den Nesai hadis kitabını okuyorlar. Öğle namazından sonra Hazreti Muhtemim (Muhammed Mazharu'l-Alem) Müslim-i Şerif dersi yaptıktan sonra Mevlana Semi' Ahmed, "Tahavi Şerif" okutuyor. Ben ikindi namazından sonra Muvattaeyn Şerifeyn (İki Muvatta) isimli bir ders yapıyorum. Bu derste İmam Malik'in Muvatta isimli hadis kitabını ve İmam Muhammed bin Hasan eş-Şeybani'nin "Muvattaü'l-İmam Malik Rivayetü Muhammed"[33] isimli eserlerini okuttuğum bu dersi, "Mavattaeyn Şerifeyn" şeklinde isimlendiriyoruz. Yine son sınıf öğrencileri, Akşam Namazı'ndan sonra İbn Mace hadis kitabını (İbnu Mace-i Şerif) okuyorlar. Görüldüğü gibi son sınıfta bütün altı hadis kitabı (Kütüb-ü Sitte) okutulduğu gibi, ayrıca iki hadis kitabı daha okutuluyor."

Al-Rashid İslam Enstitüsü'nde görev yapan hocalar, enstitüde uygulanan yedi yıllık programın geleneksel İslam medrese eğitimini modern bir bağlamda yeniden yorumlayarak öğrencilerin dini ve akademik alanlarda donanımlı yetişmelerini hedeflediğini belirtiyorlar. Programın ilk yıllarında Arapça dil becerilerine odaklanarak temel İslami ilimlerin anlaşılması sağlanmakta, ayrıca akaid, fıkıh, tefsir ve hadis gibi derslerde uzmanlaşma amaçlanmaktadır. Hint-Pakistan medrese geleneklerini devam ettirmeyi esas alan bu disiplinli programın, öğrencilere derin dini bilgi ve güçlü bir manevi temel kazandırmayı hedeflediği ileri sürülmektedir.

Sonuç

Kanada, çokkültürlülük ilkesine dayalı olarak dini özgürlükleri güvence altına alan ve farklı dini toplulukların kendi dini eğitimlerini yapmalarına imkan veren bir ülkedir. Müs-

[33] Aydın Taş, "Şeybani, Muhammed b. Hasan," TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 39 (2010), ss. 38-42.

lüman, Yahudi, Hıristiyan ve diğer dini cemaatler, Kanada'nın eğitim standartlarına uyarak kendi inançlarına uygun müfredatlar oluşturabilir ve dini okullar açabilirler. Kanada'daki Müslüman varlığı, 16. yüzyılda Amerika kıtasına köle olarak getirilen ilk Müslümanlarla başlar. O günden bugüne kadar, Müslüman topluluklar kimliklerini ve kültürlerini koruma konusunda büyük bir kararlılık göstermişlerdir. Bugün Kanada'daki Müslüman nüfus, %5 gibi önemli bir orana ulaşmıştır ve bu Müslüman topluluklar kendi dini inanç ve ibadetlerini sürdürebilmek için eğitim kurumları açmışlardır.

Kanada'da dini kimliklerini koruma çabalarının önemli bir parçası olan Al-Rashid İslam Enstitüsü, geleneksel medrese eğitimini Kuzey Amerika'ya taşımış bir eğitim kurumudur. 1985 yılında Cornwall şehrinde kurulan enstitü, Müslüman toplulukların dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak, geleceğin alimlerini yetiştirmek amacıyla faaliyet göstermektedir. Enstitü, 12. sınıf ortaöğretim mezunu öğrencilere 7 yıllık bir yüksek İslami ilimler eğitimi veriyor.

Hindistan ve Pakistan asıllı Müslümanlar tarafından kurulan Al-Rashid İslam Enstitüsü'nün diploması, Kanada'daki resmi yükseköğretim kurumlarının diplomaları gibi kabul edilmemektedir. Ancak Kanadalı Müslümanlar, dini ibadetlerini ve geleneklerini koruyacak, yeni nesillere İslam'ı öğretecek alimlerin yetiştirildiği bu kurumun hayati bir öneme sahip olduğuna inanmaktadır. Enstitüde öğrenciler, yatılı eğitim alırken disiplinli bir program çerçevesinde öğrenim görmektedir. Bu eğitimin yalnızca akademik başarıyı değil, aynı zamanda dini ve manevi gelişimi de desteklediği belirtilmektedir. İslam tarihindeki geleneksel medrese eğitim sistemini benimseyen bu kurum, öğrencilere kitap bazlı öğrenme yöntemiyle Arapça gramer, fıkıh, tefsir ve hadis gibi

kapsamlı bir müfredat sunmakta ve mezunlarını hadis alanında uzman alimler olarak yetiştirdiğini iddia etmektedir.

Geleneksel medrese eğitimi uygulayan Al-Rashid İslam Enstitüsü'nde eğitim gören öğrencilerin tamamı yatılı olarak öğrenim görmektedir. Enstitüde, eğitim ve ibadet disiplinine büyük önem verilmektedir. Günlük dersler, programa uygun olarak belirlenen saatlerde düzenli bir şekilde yapılmakta, öğrencilerin dış dünya ve medya ile ilişkileri tamamen kesilmektedir. Ramazan ayı ve bayram tatilleri dışında, bir yıl boyunca dersler aksatılmadan devam etmektedir. Dersler, rahle sistemiyle sınıflarda yüz yüze ve müzakere usulüyle gerçekleştirilmektedir. Al-Rashid İslam Enstitüsü'nde yaptığım gözlemler, bu kurumun eğitim metodunun köklerini geleneksel İslam medrese modeline dayandırdığını, ancak bu yöntemi çağdaş bir bağlamda yeniden yorumladığını göstermektedir. Bu durum, geleneksel eğitim modellerinin modern dünyada nasıl sürdürülebileceğine dair önemli bir örnek teşkil etmektedir.

Kaynakça

AIH Museum. "Belali Muhammad". Erişim 30 Ağustos 2024. https://aihmuseum.org/belali-muhammad/.

AKWA. "Amerika'nın Keşfi ve İlk Müslümanlar". Erişim 30 Ağustos 2024. https://www.akwa.us/amerikanin-kesfi-ve-ilk-muslumanlar/.

AKWA. "Anthony Jansen Janszoon van Salee". Erişim 5 Eylül 2024.https://www.akwa.us/anthony-jansen-janszoon-van-salee/.

Al Rashid Islamic Institute. "Curriculum". Erişim 6 Ekim 2024.https://alrashid.ca/curriculum.php.

Al Rashid Islamic Institute. "About". Erişim 15 Ağustos 2024.https://alrashid.ca/about.php.

Atlas Eğitim. "Kanada Hakkında". Erişim 25 Eylül 2024.https://atlas-edu.com/blog/kanada-hakkinda/.

Britannica. "New France". Erişim 20 Eylül 2024. https://www.britannica.com/place/New-France.

CC Kanada'da Eğitim. "University of Toronto". Erişim 15 Ekim 2024.https://www.cc-kanadadaegitim.com/post/university-of-toronto.

Cégeps Québec. "Qu'est-ce qu'un Cégep?". Erişim 21 Ekim 2024.https://www.cegepsquebec.ca/nos-cegeps/presentation/quest-ce-quun-cegep/.

Dursun, Davut. "Kanada". *TDV İslâm Ansiklopedisi.* C. 24. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2001, ss. 292-293.

T.C. Dışişleri Bakanlığı. "Kanada Siyasi Görünümü". Erişim 18 Eylül 2024. https://www.mfa.gov.tr/kanada-siyasi-gorunumu.tr.mfa.

Dr. Data Stats. "Hangi Ülkede Kaç Cami Var?". Erişim 15 Ekim 2024. https://www.drdatastats.com/hangi-ulkede-kac-cami-var/.

EduCanada. "K-12 Maternelles". Erişim 15 Ekim 2024. https://www.educanada.ca/start-commencez/k-12-maternelles.aspx?lang=tur.

Enerji Atlası. "Dünya Petrol Rezervi". Erişim 25 Eylül 2024 https://www.enerjiatlasi.com/rezerv/dunya-petrol-rezervi.html.

Independent Türkçe. "Dünya". Erişim 10 Ekim 2024. https://www.indyturk.com/node/384166/dunya/.

INSAMER. "Kanada Müslümanları". Erişim 20 Eylül 2024. https://www.insamer.com/tr/kanada-muslumanlari_166.html.

İldaş, Davut. "Tahavi", TDV İslâm Ansiklopedisi, C. 39. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010, ss. 385-388.

Kanada Kültür Merkezi. "Kanada'da İlkokul ve Ortaokul Eğitimi". Erişim 15 Ekim 2024. https://www.kanadakulturmerkezi.com/kanadada-ilkokul-ve-ortaokul-egitimi/.

Mepa News. "Amerika Kıtasının Siyahi Müslümanları: Kaybolmayan Bir Miras". Erişim 30 Ağustos 2024. https://www.mepanews.com/amerika-kitasinin-siyahi-muslumanlari-kaybolmayan-bir-miras-13805yy.htm.

McGill Religious Studies. "Religious Studies Programs". Erişim 30 Ekim 2024. https://www.mcgill.ca/study/2024-2025/faculties/arts/undergraduate/programs

MyHeritage. "1871 Canadian Census". Erişim 5 Eylül 2024.https://www.myheritage.com/wiki/1871_Canadian_Census.

Onedio. "Kanada'nın Yüzölçümü ve Nüfusu Kaçtır? Kanada'nın Dili Nedir?". Erişim 27 Eylül 2024. https://onedio.com/haber/kanada-nin-yuzolcumu-ve-nufusu-kactir-kanada-nin-dili-nedir-1034494.

PBS LearningMedia. "The Voyage of Zheng He". Erişim 5 Eylül 2024.https://www.pbslearningmedia.org/resource/vtl07.la.rv.text.zhengi/the-voyage-of-zheng-he-i/

Population Today. "Canada". Erişim 28 Ekim 2024.https://populationtoday.com/tr/ca-canada/.

Statistics Canada. "The Daily — Population Estimates, July 1, 2022". Erişim 28 Ekim 2024.https://www150.statcan.gc.ca/n1/daily-quotidien/221026/dq221026b-eng.htm.

Taş, Aydın (2010). Şeybani, Muhammed b. Hasan, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 39, ss. 38-42.

T.C. Dışişleri Bakanlığı. "Kanada Siyasi Görünümü". Erişim 18 Eylül 2024.https://www.mfa.gov.tr/kanada-siyasi-gorunumu.tr.mfa.

The Canadian Encyclopedia. "Boreal Forest". Erişim 28 Eylül 2024.https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/boreal-forest.

The Canadian Encyclopedia. "Constitution Act, 1867". Erişim 20 Eylül 2024.https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/constitution-act-1867.

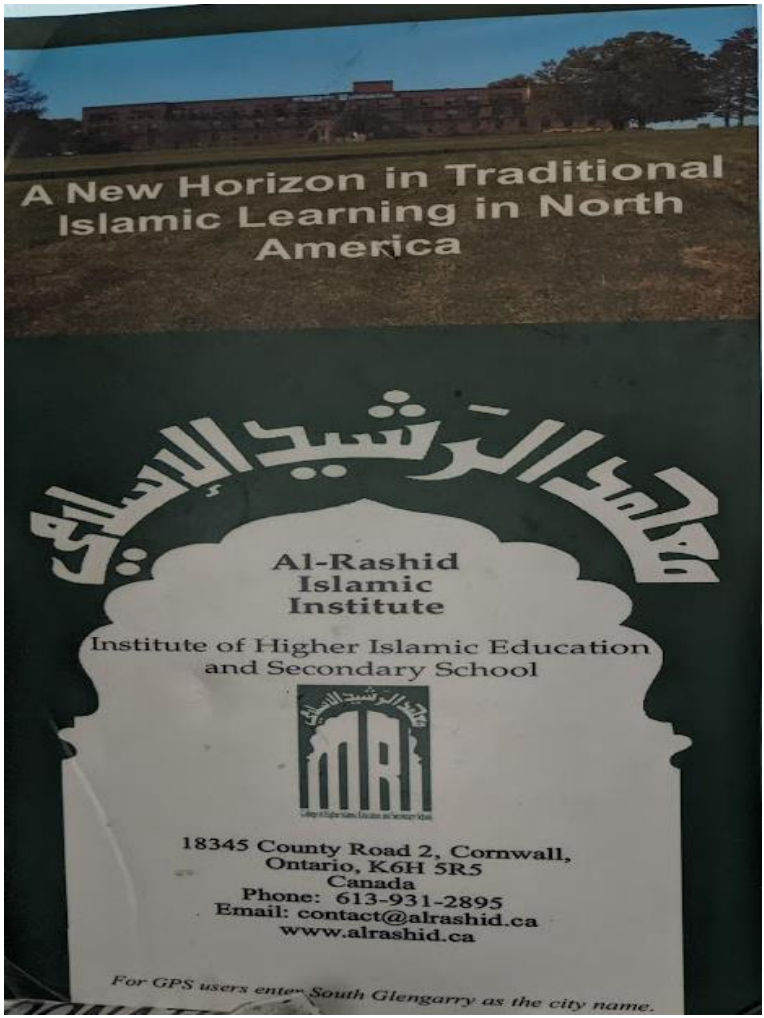
The Canadian Encyclopedia. "Canadian Refugee Policy". Erişim 10 Ekim 2024.https://www.thecanadianencyclopedia.ca/en/article/canadian-refugee-policy.

Wikipedia, "Al Rashid Islamic Institute". Erişim 25 Eylül 2024.https://en.wikipedia.org/wiki/Al-Rashid_Islamic_Institute

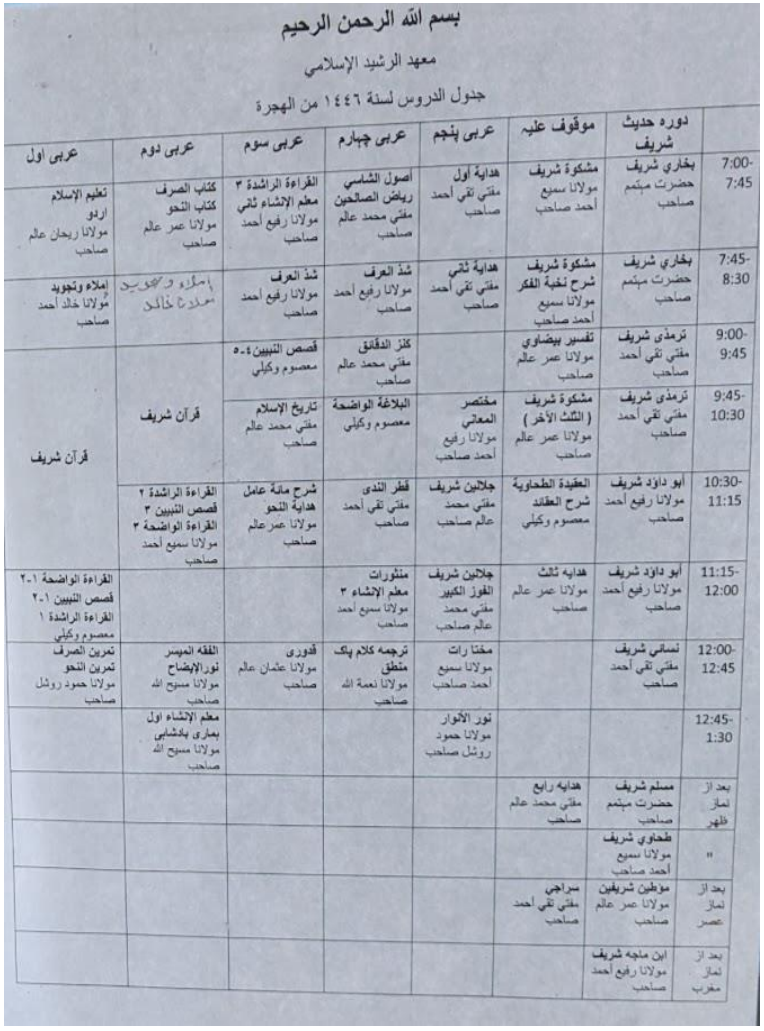
Wikipedia, "McGill University School of Religious Studies". Erişim 30 Ekim 2024. ttps://en.wikipedia.org/wiki/McGill_University_School_of_Religious_Studies.

EKLER:

Ek-1: Al-Rashid İslam Enstitüsü Afişi



Ek-2: Al-Rashid İslam Enstitüsü 1-7. Sınıf Ders Programı (Orijinal Nüsha Fotokapi)



بسم الله الرحمن الرحيم

معهد الرشيد الإسلامي

جدول الدروس لسنة ١٤٤٦ من الهجرة

	دوره حديث شريف	موقوف عليه	عربى پنجم	عربى چهارم	عربى سوم	عربى دوم	عربى اول
7:00-7:45	بخاري شريف حضرت مہتمم صاحب	مشكوة شريف مولانا سميع أحمد صاحب	هداية أول مفتي تقي أحمد صاحب	أصول الشاشي رياض الصالحين مفتي محمد عالم صاحب	القراءة الراشدة ٣ معلم الإنشاء ثاني مولانا رفيع أحمد صاحب	كتاب الصرف كتاب النحو مولانا عمر عالم صاحب	تعليم الإسلام اردو مولانا ريحان عالم صاحب
7:45-8:30	بخاري شريف حضرت مہتمم صاحب	مشكوة شريف شرح نخبة الفكر مولانا سميع أحمد صاحب	هداية ثاني مفتي تقي أحمد صاحب	شذ العرف مولانا رفيع أحمد صاحب	شذ العرف مولانا رفيع أحمد صاحب	إملاء وتحويد مولانا خالد أحمد صاحب	
9:00-9:45	ترمذى شريف مفتي تقي أحمد صاحب	تفسير بيضاوي مولانا عمر عالم صاحب	كنز الدقائق مفتي محمد عالم صاحب		قصص النبيين ٤-٥ معصوم وكيلي		
9:45-10:30	ترمذى شريف مفتي تقي أحمد صاحب	مشكوة شريف (الثلث الأخر) مولانا عمر عالم صاحب	مختصر المعاني مولانا رفيع أحمد صاحب	البلاغة الواضحة معصوم وكيلي	تاريخ الإسلام مفتي محمد عالم صاحب	قرآن شريف	قرآن شريف
10:30-11:15	أبو داؤد شريف مولانا رفيع أحمد صاحب	العقيدة الطحاوية شرح العقائد معصوم وكيلي	جلالين شريف مفتي محمد عالم صاحب	قطر الندى مفتي تقي أحمد صاحب	شرح مائة عامل هداية النحو مولانا عمر عالم صاحب	القراءة الراشدة ٢ قصص النبيين ٣ القراءة الواضحة ٣ مولانا سميع أحمد صاحب	
11:15-12:00	أبو داؤد شريف مولانا رفيع أحمد صاحب	هدايه ثالث مولانا عمر عالم صاحب	جلالين شريف الفوز الكبير مفتي محمد عالم صاحب	منثورات معلم الإنشاء ٣ مولانا سميع أحمد صاحب			القراءة الواضحة ١-٢ قصص النبيين ١-٢ القراءة الراشدة ١ معصوم وكيلي
12:00-12:45	نسائي شريف مفتي تقي أحمد صاحب		مختارات مولانا سميع أحمد صاحب	ترجمه كلام پاك متطق مولانا نعمة الله صاحب	قدوري مولانا عثمان عالم صاحب	الفقه الميسر نورالإيضاح مولانا مسيح الله صاحب	تمرين الصرف تمرين النحو مولانا حمود روشل صاحب
12:45-1:30			نور الأنوار مولانا حمود روشل صاحب			معلم الإنشاء اول بمارى بادشابى مولانا مسيح الله صاحب	
بعد از نماز ظهر	مسلم شريف حضرت مہتمم صاحب	هدايه رابع مفتي محمد عالم صاحب					
"	طحاوي شريف مولانا سميع أحمد صاحب						
بعد از نماز عصر	موطين شريفين مولانا عمر عالم صاحب	سراجي مفتي تقي أحمد صاحب					
بعد از نماز مغرب	ابن ماجه شريف مولانا رفيع أحمد صاحب						

Ek-3: Al-Rashid İslam Enstitüsü 1-7. Sınıf Ders Programının Türkçesi

SAAT	I. SINIF	II. SINIF	III. SINIF	IV. SINIF	V. SINIF	UZMANLIK (Mevkufun Aleyh)	HADİS İLMİ DEVRESİ
07.00-07.45	Talimu'l-İslam (Urduca)	Kitabu's-Sarf / Kitabu'n-Nahv	El-Kıraatü'r-Raşide-3 Mualli-mü'l-İnşa-2	Usulü'ş-Şaşi Riyazu's-Salihin	Hidaye-1	Mişkat-ı Şerif	Buhari Şerif
07.45-08.30	İmla ve Tecvid	İmla ve Tecvid	Şezzü'l-Uref	Şezzü'l-Uref	Hidaye-2	Mişkat-ı Şerif	Buhari Şerif
09.00-09.45	Kur'an-ı Şerif	Kur'an-ı Şerif	Kısasu'n-Nebiyyin 4-5	Kenzu'd-Dekaik		Tefsiru Beydavi	Tirmizi Şerif
09.45-10.30			Tarihu'l-İslam	El-Belağatü'l-Vazıha	Muhtasaru'l-Meani	Mişkat-ı Şerif (Son Bölüm)	Tirmizi Şerif
10.30-11.15		Kıraatu'r-Raşide-2 Kısasu'n-Nebiyyin-3 El-Kıraatu'l-Vadıha-3	Şerhu Mieti Amil Hidayetü'n-Nahv	Kadru'n-Neda	Celaleyn-i Şerif	El-Akidetü't-Tahaviyye Şerhu'l-Akaid	Ebu Davud Şerif
11.15-12.00	Kıraatu'l-Vadıha 1-2 Kısasu'n-Nebiyyin 1-2 El-Kıraatu'r-Raşide			Mensurat Mualli-mu'l-İnşa-3	Celaleyn-i Şerif	Hidaye-3	Ebu Davud Şerif
12.00-12.45	Temri-nu's-Sarf / Temri-nu'n-Nahv	Fıkhu'l-Müyesser (Nuru'l-Izah)	Kuduri	Tercümetü Kelam Pak Mantık	Muhtarat		Nesai Şerif
12.45-13.30		Mualli-mu'l-İnşa-1			Nuru'l-Envar		

Öğle Namazından Sonra						Hidaye-4	Müslim Şerif Tahavi Şerif
İkindi Namazından Sonra						Siraci	Muvattaeyn Şerifeyn
Akşam Namazından Sonra							İbn Mace Şerif

MODERNLEŞME VE İSLÂMİ BİLİNCİN DÖNÜŞÜMÜ: BEYZÂVÎ VE ELMALILI ÖZELİNDE KARŞILAŞTIRMALI BİR ANALİZ*

Mehmet Furkan ÖREN**

Giriş

Düşünce ve bilgi üretimi üzerinde çalışmalar yapan düşünürlerin üzerinde durdukları önemli hususlardan birisi objektiflik ya da hakikattir. Herhangi bir objenin ya da düşüncenin gerçekliği konusu, aynı zamanda bilgi sorunudur. Bilgi tartışmalarının gerçeklik veya hakikatle ilgili olması herhangi bir fenomene ilişkin bilginin doğruluğunun nasıl test edileceğiyle de ilgilidir. Bir olguyla ilgili elde edilen bilginin gerçekliğinin test edilmesi için çeşitli araçlara başvurulması, metotların geliştirilmesi ve öne sürülen bilginin doğruluğu ile ilgili çeşitli kanıtların sunulmaya çalışılması yansıra hakikate ilişkin bilginini belli bir sabiteye bağlı kılınmaya çalışılması insanlığın kadim bir sorunudur. Öte yandan insani bilginin doğruluğu ile ilgili çeşitli kanıtlara

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Doç. Dr., Trakya Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü, Din Bilimleri Anabilim Dalı, e-posta: mfurkanoren@trakya.edu.tr.

başvurulmasının bilginin öznesi olan insanın sınırlı bir yetiye sahip olmasıyla da ilişkisi olduğu söylenebilir. Doğada bilgi üreten tek canlı insandır ve insansa içinde yetiştiği ve yaşadığı sosyal yapının bir parçasıdır. Bu gerçek Suje ile obje arasındaki ilişki olarak tanımlanan bilginin bireyden bağımsız olup olamayacağı tartışmalarını gündemleştiren önemli nedenlerden biridir. Bilgi onu üreten öznenin sınırları, kapasitesi, yaklaşımları ve eğilimlerine bağlı olduğu oranda subjektifleşir, ondan bağımsızlaşıp belli bir entelektüel, düşünsel gruba mal olduğu oranda ise objektif özellikler kazanmaya başlar.

Bilgi üzerindeki tartışmaların önemli nedeni, eldeki bilginin aynı zamanda gerçeğin niteliğini ve ne olabileceğini belirliyor olmasıdır. Gerçek ve objektif bir bilgi var mıdır? Bilgiler bireylerle mi ilgilidir yoksa bireyler üstü bir gerçekliğe mi tekabül eder? Şayet bireyüstü bir bilgi varsa neden herhangi bir fenomene ilişkin çeşitli yaklaşım biçimleri ortaya çıkmaktadır?

Bu tartışmalar dini meseleler söz konusu olduğunda daha anlamlı hale gelmektedir. Belli bir hakikat örüntüsü etrafında şekillenen dinler içerisinde yüzlerce mezhep, fraksiyon ve düşüncenin ortaya çıkması ve kimi zaman bu fraksiyonlar arasında bilgiden kaynaklı olarak çatışmaların yaşanması gerçek ve doğru bilginin mahiyetini önemli hale getirmektedir. Elbette ki bilginin doğası ile ilgili yüzlerce çalışma, tartışma ve analiz yapılmış/yapılmaktadır. Ancak tarihsel olarak filozofların ve bilgi üzerinde çalışan düşünürlerin gündeminde olan bilgi tartışmalarının farklı boyut kazandığı dönemin ikinci dünya savaşı ve sonrası olduğu söylenebilir. İkinci dünya savaşı ve 1960'lı yılların başlarına kadar sosyal bilimlerde egemen olan eğilim, gerçekliğin ve hakikatin ulaşılabilir bir şey olduğudur. Modernleşme sürecinin başların-

da kısmen de pozitivist yaklaşımların etkisiyle gerçekliğin ölçülebilir bir şey olduğu ile ilgili kanaatler yaygınlık kazanmıştır. Diğer bir ifadeyle Orta Çağ'da dinsel merkezli ve tümden gelimci bir hakikat arayışı belirginken 18. yüzyılda dönüşen bilgi paradigmaları, aynı zamanda yeni bir hakikat arayışının da çıkış noktası olmuştur. Bu yüzyılla birlikte yaygınlık kazanan pozitivist anlayışın etkisinde kalan düşünürler, bilimin ve bilimsel bilginin hakikate ulaşılmasında önemli bir yere sahip olacağı bir yaklaşımla hareket etmekteydi. Bu çerçevenin içerisine insan bilimleri de yerleştirilmekteydi. Aguste Comte, Saint-Simon, Harbert Spencer, Emile Durkheim gibi düşünürler sosyal meseleleri de tıpkı doğa bilimleri mantığıyla ele almakta, toplum çözümlemelerinde objektif kurallar bulmaya çalışmaktaydılar. Bu sosyal bilimcilerin ana motivasyonları sosyal oluşumların mantığına sinmiş olan temel formülleri keşfetmekti. Oysa sonraki gelişmeler sadece sosyal bilimcilerin değil, aynı zamanda doğa bilimcilerinin de içinde bulundukları zamanın ve sosyo-kültürel dokunun bir parçası olduğu yönündeki analizler, bilgi ve hakikat ilişkisine yeni bir açılım kazandırmıştır.

Bu alana değinen önemli çalışmalardan birisi Peter Berger ve Thomas Luckmann tarafından kaleme alınan "The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge" başlıklı çalışmadır.[1] Bu çalışmada yazarlar temel olarak bilginin sosyal boyutuna dikkat çekmektedirler. Post modern olarak kabul edilen düşünce biçiminin savunucularından olan Berger ve Luckmann'a göre bilginin öznesi olan insan, içinde bulundukları sosyo-kültürel şartlara göre bilgi yapmaktadırlar. Pek çok sosyal bilimcinin kabul ettiği

[1] Peter L. Berger - Thomas Luckmann, *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (London: Penguin Books, 1991).

ve Berger'in gerçekliğin sosyal inşası olarak adlandırdığı tez gerçekse eğer, o zaman farklı dönemlerde ve kültürde bilgi üreten iki öznenin aynı fenomene bakış açılarında da dramatik farklılıkların oluşması kaçınılmaz olacaktır. Berger ve Luckmann sosyal inşacı tezlerinden yola çıkan bu çalışma bu alandaki tartışmaları örnekler üzerinden analiz etmektir. Diğer bir ifadeyle makalenin temel problemi sosyal gerçekliğin sosyal bağlamın yorumcunun yorumunu etkilediği tezi doğru ise eğer, o zaman aralarında zaman farkı bulunan Elmalı ve Beyzâvî'nin yorum biçimleri arasında farklar belirgin olmalı ve içinde bulundukları zamanın bilgi yapısından özellikler taşımalıdır. Bu makale bilginin sosyal boyutlarına işaret eden ve bilgi üreten öznenin kendi sosyolojisinin bir parçası olduğunu iddia eden gerçekliğin sosyal inşası tezini örnekler üzerinden kritik ederek İslâmi bilincin dönüşümünü analiz etmektedir. Makalenin temel amacı modernleşme dönemlerinde meydana gelen İslâmî tartışmaların sosyal bağlamdan bağımsız bir şekilde değerlendirilmemesi gerektiğini vurgulamaktır. Çalışmada modernleşme süreçlerinin İslâm entelektüellerinin bilinçlerini dönüştürme süreçlerinin özellikleri örnek üzerinden ortaya konulmaktır. Bunun için Elamlılı Muhammed Hamdi Yazır ile Kadı Beyzâvî'nin tefsirlerindeki Fatih'a yorumları karşılaştırmalı olarak analiz edilmektedir. Buna göre modern dönemdeki dini bir yorumla klasik dönemdeki dini yorum karakteristik olarak analiz edilmektedir. Tarihin farklı dönemlerinde yaşamış, farklı iki düşünürün aynı konuyu ele alış biçimleri içinde yaşadıkları sosyal bağlam etrafında kritik edilmekte, örtüşen ve farklılaşan yönleri analiz edilmektedir.

1. Amaç ve Yöntem

Bilginin sosyal boyutlarına işaret eden tezlere yüzlerce örnek vermek mümkündür. Ancak bunları göstergeler üzerinde test eden araştırmalar sınırlıdır. Doğrudan bilgi sosyolojisi konusuna giren bilginin sosyal gerçekliği, dini yorum alanını büyük oranda ilgilendirse de bu alandaki çalışmalar sınırlıdır. Sadece dini alan değil, kimi açılardan din sosyolojisi ile eş değer olarak değerlendirilen bilgi sosyolojisini başka alanlarda pratik örnekler üzerinden analiz eden çalışmalar da sınırlıdır. Öte yandan din alanında kaleme alınmış kimi araştırmaların bilginin sosyal gerçekliği tezinden ilham alarak yola çıktığı söylenebilir. Örneğin son zamanlarda Türkiye'de çeşitli biçimleriyle tartışılan Thomas Bauer'in "Müphemlik Kültürü ve İslâm" başlıklı çalışması bunun örneklerinden birisidir.[2] Netice'de Bauer bu çalışmada modern dönemlerin İslami bilinci ve entelektüel yaklaşımı değiştirdiği tezini işlemektedir. Belli eserlere sinik bir şekilde yer edinmiş örneklere rağmen bilgi sosyolojisinin dini analiz alanında yeterince değer görmediği söylenebilir. Bu açıdan farklı dönemlerde yaşamış iki müellifin ürettiği bilginin örnekler üzerinden karşılaştırılarak ele alınması dini yorum alandaki tartışmalara da katkı olacaktır.

Çalışmada söylem analizi yöntemi kullanılmıştır. Söylem analizi, belli bir özne tarafından söyleme yansımış olan bilgilerin belli çerçeveler etrafında kritik edilmesidir.[3] Elbette ki çalışmada konuyu analiz ederken literatüre yansımış tartışmalara da yer verilmektedir. Bu açıdan makalede bir taraftan araştırma için örneklem seçilen metinlerin konuyu ele

---

2 Thomas Bauer, *Müphemlik Kültürü ve İslâm*, çev. Tanıl Bora (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019).

3 Hilal Çiçek - Halil Ekşi, "Söylem Analizi", *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 99-117.

alış biçimleri, kullandıkları argümanlar, sergiledikleri yaklaşım biçimlerinin farklılaşan boyutları tahlil edilirken, öte yandan özne ile bilgi arasındaki ilişkiyi analiz eden çalışmalara da eğilmektedir.

1.1. Örneklem Seçimi

Makalede söylem analizi için dini alanda öne çıkan iki isim belirlenmiştir. Elbette ki bu iki dönemde tefsir kaleme almış pek çok isim birlikte analiz edilebilirdi. Ancak bu çalışmayı uzatacağından analizler iki isimle sınırlı tutulmuştur. İsimler belirlenirken dini alanda asgari düzey de de olsa bilinir olmaları ve ilgili alanda kabul görmüş olmalarına dikkat edilmiştir. Bu bağlamda öncelikli olarak Tefsir alanı seçilmiştir, nihayetinde İslâm yorum geleneğinde belli bir metne bağlı olarak gelişen en önemli alan Tefsir alanıdır. Bu açıdan örneklem seçilen isimlerin İslâm yorum geleneğinin temel kaynağı olan Kur'an'a yönelik tefsir çalışmalarında eserler verilmiş olmasına dikkat edilmiştir. Diğer bir ifadeyle bu araştırma nitel bir yönteme dayalı olduğundan araştırılan isimlerin alanı yansıtacak nitelikte olmasına dikkat edilmiştir. Bu çerçevede Elmalılı Hamdi Yazır (ö.1942) ve Kadı Beyzâvî (ö.1286) örneklem olarak seçilmiştir. İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'an bağlamında tefsir alanında eserler veren ve aralarında yüzlerce yıllık zaman farkı olan bu iki düşünürün meseleleri ele alma biçimleri yazdıkları tefsirler üzerinden ele alınmaktadır. Netice de İslâm'ın temel kaynağı olan ve bağlayıcılığı olan bir metne ilişkin iki düşünürün bakış açılarının verilmesi post-modern bir tez olarak kabul edilebilecek bilginin sosyal gerçekliği tezlerinin daha sağlıklı analizine katkı olacaktır. Elbette ki yüzlerce sayfayı bulan bu iki yazarın tefsirlerinin tamamını karşılaştırmak bir makalenin sınırlarını zorlayacağı için Kur'an'dan belli bir sure se-

çilmiş ve kapsamda Fatiha süresi merkeze alınmıştır. Dolayısıyla örneklem tefsir➔ tefsir alanında çalışma yapan nitelikli iki isim (Elmalılı ve Beyzâvî)➔ Fatiha süresi şeklinde yapılandırılmıştır.

Öte yandan iki ismin seçilmesinde ele aldıkları tefsirlerin dirayetçi karaktere sahip olmasının da etkisi olmuştur. Dirayet tefsiri nakli delillerle birlikte yorum yapan öznenin analiz becerisi, yorumlaması ve tahlil etme yeteneği gibi süreçlere de işaret etmektedir.[4] Dirayet tefsirinde müfessir daha aktiftir, rey ve analitik düşünce daha belirgindir. Bu tefsirde yorumcu nakilleri bir araya getirir, aralarındaki çelişki ve uyumlara değinir, gerektiği yerlerde kendi görüş ve düşüncelerini ifade eder. Burada müfessir vahiy metni karşısında edilgen değildir, etkendir. Bu çerçeve dirayet tefsirlerinde müfessirin etkinliğini artıran bir boyuta sahiptir. Bu özelliğinden dolayı dirayet tefsirlerinde yorumcunun öznelliği, bakış açısı ve olguları değerlendirme biçimi de etkilidir. Dolayısıyla Elmalılı ve Beyzâvî'nin tefsirlerinin dirâyetçi bir karaktere sahip olması bu eserlerin müfessirlerin bireysel yaklaşımlarında da işaret etmesi, aynı zamanda sosyo-kültürel şartların, içinde yaşanılan zamanın bilgiyi dönüştürücü karakterinin anlaşılması açısından da önem arz etmektedir.

1.2. Elmalılı Hamdi Yazır ve Muhammed el Beyzâvî

İran havzasında yer alan Beyza kasabasında doğan Beyzâvî İslâm düşün alanında önemli bir yere sahiptir.[5] Benzer şekilde Elmalılı da Osmanlı modernleşmesinin geçiş dönemlerine tanıklık eden bir isim olarak İslâm düşün alanında ağırlığı olan bir isimdir. Farklı yüz yıllarda yaşamış ve

4 Abdülhamit Birışık, "Tefsir", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011), 40/286.

5 Yusuf Şevki Yavuz, "Beyzâvî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992), 9/200.

farklı İslâm kültür coğrafyalarında yetişmiş bu iki düşünür, aynı zamanda kadılık görevlerinde bulunmuş ve çeşitli İslâm bilim dallarında eserler vermiştir. Bu özelliklerin yanı sıra iki düşünür de tefsir alanında eserler vermiştir. Elmalılı tarafından kaleme alınan "Hak Dini Kur'an Dili" tefsiri alandaki önemli eserlerden birisidir. Beyzâvî'nin yazmış olduğu "Envârü't -Tenzil ve Esrârü't - Te'vîl" başlıklı tefsir, günümüz açısından da önemini koruyan bir eserdir. Hem Hamdi Yazır'ın hem de Beyzâvî'nin yazmış oldukları tefsirlerin az miktarda rivayetle birlikte dirayet karakterlerinin belirgin olması dikkate değerdir. Aslında İslâm tarihinde Dirayet tefsirine örnek verilebilecek pek çok çalışma bulunmaktadır. Örneğin Fahreddin er Râzî'nin kaleme aldığı Miftah'ül Gayb bunlardan bir tanesidir.[6] Ancak Beyzâvî'nin tefsiri hem Razi'nin tefsirinden hem de Zemhaşerî'nin yazmış olduğu Keşşâf'tan doneler taşıdığı ve aynı zamanda dirayet ağırlıklı olduğu için önemlidir. Elbette ki Yazır'ın tefsiriyle karşılaştırıldığında Beyzâvî'nin tefsirinde rivayetçi karakter daha belirginidir.[7] Bunun da ana nedeni aşağıda detaylandırılacağı üzere sosyal bağlamla birlikte yorum yapan öznenin bilincinin dönüşmesidir. Yazır tarafından kaleme alınan tefsir Cumhuriyet yönetiminin talebi üzerine yazılan bir metin olarak, modern şartlara çözüm üretmeyi hedefleyen bir varsayımla yola çıkmıştır.[8]

---

6 Yusuf Şevki Yavuz, "Fahreddin er-Râzî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995).

7 İsmail Cerrahoğlu, "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995), 11/261.

8 Mustafa Bilgin, "Hak Dini Kur'an Dili", *Diyanet İşleri Başkanlığın İslam Ansiklopedisi* (Diyanet Vakfı Yayınları, 1997), 15/153.

2. Kavramsal Çerçeve: Hakikatin Sosyo-Kültürel Boyutu

Uzunca bir süredir sosyologlar sosyal yapı ile bilgi arasındaki ilişkiyi tartışmaktadır. Bu tartışmaların ana sorunu herhangi bir yorumcu tarafından yorumlanan bir fenomenin hangi bağlamlarda içinde bulunduğu sosyo-kültürel şartlardan bağımsız bir şekilde ele alınacağı meselesidir. Bilgiyi yorumlayan özne içinde yaşadığı/yetiştiği toplumsal dokunun bir parçasıdır ve yorumcunun öznelliği, sahip olduğu benlik, özneleşmesi belli bir topluluğun "üyesi" olmasıyla mümkündür.[9] Berger ve Luckmann gibi düşünürler bilginin şu ya da bu şekilde sosyal boyutuna vurgu yapmakta ve bireysel bilincin yetiştiği/yaşadığı ortama vurgu yapmaktadırlar.[10] Bu düşünce biçimi İslâm üzerinde çalışmaları olan Bauer'in de önemli bir çıkış noktasıdır. Onun "Müphemlik Kültürü ve İslâm" başlıklı çalışması modernleşme sürecinin toplumsal değişime, toplumsal bilgisel değişiminse bilgi yapan öznenin yorumuna olan ektisine dair argümanlar taşımaktadır. Burada hakikatin kendisi ve tartışma biçiminde önemli bir unsur olarak toplumsal yapı ve sosyo-kültürel şartlar belirleyici olarak kodlanmaktadır. [11] Bu teze göre birey sosyal bir varlıktır, ancak sosyal bir yapının içerisinde anlam örgüsü inşa eder ve o sosyal yapının karakterine göre bilgi üretir.[12] Toplum baskı ve yaptırım gücü olan bir müessesedir. Tekil

---

9 George Herbert Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, çev. Yeşim Erdem (Ankara: Heretik Y., 2019), 187.

10 Anthony Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", çev. Hüsamettin Arslan, *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*, ed. Hüsamettin Arslan (İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002), 31.

11 Robert N. Bellah, "Din ile Sosyal Bilim Arasında", çev. Ali Köse (İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002), 181.

12 George Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, çev. Tuncay Birkan (İstanbul: Metis Y., 2015), 134.

bireylerin belli bir bütünlük içerisinde anlam örgüsü oluşturması kontekstle ilgilidir. Bireyin içinde yaşadığı sosyal kontekst bireysel perspektifi belirler, pusula oluşturur ve onun terminolojik çerçevesini şekillendirir. Fikir geliştiren düşünür, kendi sosyal bağlamına göre konumlanır. Mead'ın yaklaşımıyla bireyler anlam örgüsü ve hayat anlayışı örüntülenmiş belirli bir aile, sosyal, siyasal ve coğrafi şartlar içerisinde doğar. Bireyin içerisinde doğduğu bu unsurlar "sosyal beni" ve o benin sahip olduğu düşünsel bağlamı oluşturur. Benlik apriori bir unsur değildir, daha çok aposterioridir ve toplumsal bir dinamiklerin ve şartların bağlamına şekillenir, olayları ve olguları oluşan bağlamlar çerçevesinde değerlendirir.[13] Müfessirler bireyler olarak belli bir sosyal zeminin, düşünsel biçimin, eğitsel faaliyetin, dünya görüşünün içinde doğar, doğduğu toplumun bir parçası olarak toplumun ve içinde yaşadığı dönemin renklerinden, özelliklerinden, kavramsal terminolojisinden, siyasal ve kültürel şartlarından etkilenerek, onlardan bir şeyler kazanarak yorumsal çözümlemeler getirirler.

Sosyal bir varlık olan insan kendin döneminden soyutlanan bir özelliğe sahip değildir. Kendi şartları ve döneminin bilgi dağarcığını kabul ederek, kimi zaman eleştirerek ya da bir öteki düşünceyle müzakere ederek şekillendirir. Bu durum sosyal bağlama, ötekiyle müzakere biçimine işaret eder. Benlik ve kişilik bile ancak bir ötekinin olduğu, müzakerenin yapılabildiği bir çerçeve içerisinde yapılanabilir.[14] Yorumcu bu açıdan kendisinden daha fazlasıdır. Yorumcuyu anlamak, kullandığı kavramsal terminolojiyi çözümlemek, kendi döneminde ilişkili olduğu genel bağlamla da ilgilidir. İnsan

13 Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 203.

14 Judıth Butler, *Savaş Tertipleri*, çev. Şeyda Öztürk (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020), 48.

yapısı gereği toplumsaldır ve belli bir kendilik inşa etmek için toplumsal bir alana ihtiyaç duyar.[15]

İnsanlar kendi şartlarını ve çerçevesini çizmediği bir sosyal dokunun içerisinde doğarlar. Bireyler öznesi olmadığı bilgi şablonları, toplumsal normlar, bilgi kabulleri ve dogmaların olduğu bir çerçevenin içerisinde hayatı anlamlandırmaya başlarlar. Emile Durkheim gibi düşünürler bireyin bu şartlar içerisinde çok sınırlı bir tercih özgürlüklerinin olduğunu düşünmektedir. Kendi seçimi, tercihi ve beklentileri doğrultusunda olmayan bir sosyal çevrede var olma durumunu spontane bir fırlatılmışlık olarak kodlayan Heiddeger, fırtlatılan yerin bireyin önsel düşünceleri, temel kavramları, hayatı anlamlandırma şekli üzerindeki etkisine işaret etmektedir. [16]En basitinden insanların anlam öbeklerini oluşturacağı, hayatı boyunca kullanacağı anlamlandırılma sürecinde kritik olan dil ancak toplumsaldır ve toplumsal olarak tevarüs edinir.[17] Düşünür kendi şartlarının, koşullarının ve sosyal bağlamının mecz edildiği bir bütündür. Yorumcunun zekâsı, bireysel kabiliyeti ve yetenekleriyle içinde yaşadığı dönemlerin bilgi paradigmalarının etkileşimli hali yorumsal çerçevenin şekillenmesinde etkili olur. Simmelci bir yaklaşımla *"Her insan yazgı ile tesadüfün; hayatı için devraldığı malzeme ile hayatının benzersiz formasyonunun; toplumsal miras ile bu mirası bireysel olarak kullanma tarzının belli bir bileşimini sergiler.*[18] Bu yönüyle öznel yorumların toplumsal ve sosyal bağlamları önemlidir. Birey kendi düşüncesinin üreticisi olsa da içinde yaşadığı zamanın repertuarı, anlayış biçimi ve fikirsel çıktıları eserlerine yansır.

---

15 Mead, *Zihin, Benlik ve Toplum*, 245.

16 bk. Martin Heidegger, *Varlık ve Zaman*, çev. Kaan H. Ökten (İstanbul: Agora, 2006).

17 Giddens, "Hermeneutik ve Sosyal Teori", 24.

18 Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 206-207.

Toplum hegemonik bir karaktere sahiptir. Bireylerin karşısına kimi zaman zorlayıcı emirlerle çıkmaz, birey kimi zaman direnç gösterse de zaman içerisinde sinik bir şekilde de olsa düşünsel ve davranışsal reflekslerine yansıtır.[19] Eğitim ve bireyin içerisinde yaşadığı sosyal tabaka üzerinde çalışmalar yapan İngiliz düşünür Bernstein sosyo-ekonomik durumunun düşük olduğu mahallelerde yetişen çocukların kullandıkları terminoloji, kavramsal çerçeve ve yorum şekillerinin basit ve sıradan olduğunu gözlemlerken, elit ve zenginlerin olduğu muhalle ve kültürde yetişen çocukların kavramsal çerçevesinin de çok daha zengin ve derinlikli olduğunu ortaya koymuştur.[20] Dolayısıyla *"Yorum bir zihnin kendiliğinden edimi olarak zuhur etmez, kendini bize dayatan dünyaya karşı tepkilerimizi biçimlendirip tertip etmeye yardımcı olan bir kavranabilirlik alanının bir sonucu olarak zuhur eder."*[21] Burada sosyo-kültürel yapı *"beyinsel yeterlilikleri besleyebilen, bulgusal stratejileri yönlendirebilen, toplumsal davranışları programlayabilen bir kayıt bandı, düzenleyici bir birikim, enformasyonel bir matristir."*[22]

Kuşkusuz ki sosyal ortam, yetişilen çevre ve bilgi üreten özne arasındaki ilişkinin doğası sosyal bilimler açısından karmaşıktır ve aynı toplum içerisinde her insanın kendine özgü karakterle sergilemesi paradogsal bir resim sunmaktadır. Toplum belirleyici ise bireylerin nasıl olup da öznel durumlar sergiledikleri sosyal bilimlerin halen nihayete erdirmediği bir tartışma alanıdır. Reel olarak bakıldığında top-

---

19 Simmel, *Bireysellik ve Kültür*, 127.

20 Basil Bernstein, *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language: Class, Codes and Control* (London: Routledge, 2010).

21 Butlr, *Savaş Tertipleri*, 39.

22 Edgar Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, çev. Devrim Çetinkasap (İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019), 86.

lum tekil bireylerden oluşmaktadır, oysa bireyler de toplumun bir parçası olarak anlam oluşturabilmektedirler. Burada özenenin hem belirlenen hem de belirleyen olduğunun vurgulanması önemlidir. Bilginin ve bilincin dönüşümünün sosyal bağlamında vurgu yapan çalışmalar, sosyal bağlamın ve dönemlerin de bilincin oluşmasındaki etkisinin altını çizme amacına dönüktür. Birey *"kendini hem özne hem de bilgi nesnesi olarak görür ve nesnel çevreyi, kendi öznel varoluşunu dâhil ederek kavrar."*[23] Burada toplum ve bireysellik karşılıklı bir sinerji çerçevesinde birbirini inşa eden ikili bir sistem gibidir ve birini diğerinden soyutlamak indirgemeci bir yaklaşım olacaktır.[24] Toplumsal yapı ve birey arasındaki ilişki arasındaki tartışmaların anlamlı olduğu durum bir yorumcunun ürettiği bilginin sosyo-kültürel yapısıdır ve İslâm düşün geleneğinde önemli bir yeri olan tefsir geleneği bu durumun örneklerinden birisidir.

3. Teoriyle Gerçeklik Arasındaki Uyuşma

İslâm düşünürleri herhangi bir olgu ile ilgili yorum geliştirdiklerinde, geliştirilen yorumun İslâmîliğini genelde sırasıyla vahiy, sünnet ve icmâya uygunluğu ölçüt alarak karar vermişlerdir. Peygamber döneminde yorum meselesi nispeten rahat, kimi açılardan konforluydu. Herhangi bir sorun karşısında vahyin bizzat aktarıcısı, yorumcu olarak en üst otoritesi ve sorun çözücü olarak devreye girerdi ve onun verdiği kararlar bağlayıcıydı. Hem İslâm toplumunun henüz oluşmasından dolayı karmaşık olmayan yapısı, hem peygamberin hayatta olmasından dolayı vahyin devamlılığı kriz esnasında yeni ayetlerin gelmesi bir şekilde bilgi ile toplumun senkronize olmasına kaynaklık etmekteydi. Ne var ki

23 Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, 140.
24 Morin, *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*, 30.

peygamberin vefatından sonra İslâm coğrafyasının genişleyip farklı kültürel havzalarla karşılaşması, yeni siyasi ve iktisadi meselelerin ortaya çıkması, sorunların çeşitlenmesi yegâne kaynak olarak Kur'an'ın tekrar tekrar yorumlanması ile sonuçlanmıştır. İslâm tarihi boyunca kimisi doğrudan telif edilecek şekilde ciltlerce kitaba dönüşerek, kimisi ise belli yorumlarla sınırlı kalarak yüzlerce açıklama ve tefsir biçimi ortaya çıkmıştır ve bu tefsir çalışmaları Kur'an'ın daha sağlıklı bir şekilde anlaşılması motivasyonuyla hareket etmiştir.

Müfessirler yaptıkları yorumları mutlak bir bilgi pustulatı olarak görmemiş, Kur'an bağlamındaki kesin muradın ancak Allah tarafından bilineceğine hükmetmiş olsalar da en doğru bilgiye ulaşmak için de çabalamışlardır. Onlarca sayıya ulaşmasına rağmen her tefsirin müfessirinden kaynaklı olarak kendine özgü yapısı olmuştur. Kimi tefsirler daha çok nakilci bir karakteri benimserken, kimisi ise daha çok yorumcu bir bakış açısıyla ele alınmıştır. Nakli öne çıkaran tefsirler açısından dramatik farklılıklar ortaya çıkmasa da yorumsal tefsirlerin, tefsiri yapan özneden kaynaklı olarak özgünlük ve öznellikleri daha fazladır ve yorumcunun bakış açısı daha belirgindir. Bu bağlamda yorum (dirayet) tefsirleri içinden çıktıkları sosyal yapının özelliklerinden daha fazla bilgi taşımaktadırlar. Dirayet tefsirleri tefsir yapanın öznel yapısı ve bilincine, müfessirin bilinci ve yaklaşım tarzı da dönemin sosyal yapısı ve bilgisel şablonuna dair işaretler taşır. Aynı yorumsal geleneğin bir parçası olan Elmalılı ve Beyzâvî bu konuda öğretici içerikler sunmaktadır.

3.1. Klasik Dönem Düşün Geleneği İçerisinde Yetişen Bir Âlim: Kadı Beyzâvî

Tarihte olan olaylar ve bu olayların tasnif ediliş şekli tarihçinin düşünsel, sosyal ve kültürel duruşuna göre değişe-

bilmektedir. Örneğin daha çok Batı merkezli bir okuma olan İlkçağ, Orta çağ gibi dönemsellendirmelere eleştirel yaklaşan düşüncelerden yola çıkarak İslâm toplumu için yeni bir dönemsellendirme yapmaya çalışan "İslâm Düşünce Atlası", İslâm düşün geleneğini klasik dönem, yenilenme dönemi, muhasebe dönemi ve arayışlar dönemi şeklinde kategorize etmektedir. [25] Vurgulamak gerekir ki tarihi herhangi bir şekilde başladı bitti şeklinde kategorize edilmesi indirgemeciliktir. Çünkü tarihin hiçbir döneminde belirgin kopukluklar olmamıştır. Tarih sürekliliğe sahiptir ve bu süreklilik belli bir zaman dilimi içerisinde oldu-bitti şeklinde kategorize etmek aynı dönemdeki binlerce farklılığı tek bir biçime ya da kalıba sokmaktır.[26]

Bununla beraber tarihin çeşitli karakteristik yapılara göre kategorize edilmesi en azından belli dönemlerdeki bilgi paradigmalarının anlaşılması adına önemlidir. Bu tarz dönemsellendirmeler farklı dönemlerde farklı kültürel, sosyal ve siyasi kodlara göre yapılanan toplum modellerini ve bilgi yapma biçimlerini anlamada rehberlik edebilmektedir. Örneğin İslâm düşünce biçimi ve geleneği içerisinden klasik dönem şeklinde bir dönemden bahsedildiğinde aynı zamanda belli bir toplumsal yapı ve bilgi yapma süreci kastedilmektedir. Klasik dönem belli bir siyasi, iktisadi, düşünsel ve epistemolojik çerçeveye ve düşünceye göndermede bulunulmaktadır. Klasik dönem İslâm düşüncesinin dini değer ve yargıların baskın olduğu, dini metinlerin yorum üzerinde belirleyici olduğu dönemle ilgilidir ve modern öncesi topluma göndermede bulunmaktadır. Klasik dönemin bilgi yapma biçiminin karakteristik özelliği tümdengelimciliktir

[25] https://islamdusunceatlasi.org/ (Erişim, 9.27.2024)

[26] Thomas Bauer, *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?*, çev. Hülya Yavuz Akçay (Ankara: Runik Kitap, 2021).

ve tümdenciliğin üzerinde vahyin ve nakli bilginin belirleyici bir etkisi vardır. Düşünür her ne kadar akli muhakemelere önem verse de bu akli muhakemelerin dayandığı yer naklin karakteristik özelliğidir. Düşünür akli süreçlerle yapılandırdığı bilgileri mutlaka nakli verilerle de destekleme ihtiyacı duymaktadır. Klasik dönemlerde kaleme alınan metinlerin dirayetçi olsa dahi bu dönemin bilgi yapma biçiminin karakteristik yapısıyla paralel olduğu söylenebilir. Nitekim klasik dönem düşünürleri arasında yer alan Beydâvî'nin karakteristik olarak bu dönemin paradigmasıyla paralel olabilecek yorumlarda bulunduğu söylenebilir. Beydâvî, bu tür bir dönemin içerisinde yetişmiş bir düşünür olarak genelde kendi döneminin bilgi yapma süreçleri ve tarzıyla paralel bir profil göstermektedir. Onun tefsir anlayışı dirayet tefsiri örneklerinden olarak zikredilse de metin ve geleneksel düşüncenin öznenin ürettiği bilgi üzerindeki etkileri belirgindir. Burada savunulan görüşler mantıksal tutarlılık, argüman ve mantıksal süpekülasyonlardan ziyade metnin genel çerçevesi içerisinden temellendirilir. Bilgi belli bir geleneksel mantık örgüsü içerisinde tedavüle sokulup ulemanın söylemleri üzerinden temellendirilir. Örneğin Fatiha'nın ilk yorumunda şu şekilde bir kayıt düşülmektedir:

> *"Besmele, Fatiha'ya dâhildir. Her surenin başında yer alan besmele de o sureden sayılır. Mekke ve Kufe'nin kurraları ve fakihleri bu görüştedirler. İbn-i Mübarek ve imam Şafii de meseleye böyle bakar. Medine, Basra ve Şam kurra ve fakihleri, imam Malik ve İmam Evza-i de böyle kabul eder."*[27]

Elbette ki Beydâvî kendi görüş, yorum ve düşüncelerini de tefsire katmaktadır. Zaten dirayet tefsirinin esprisi yo-

[27] Kâdı Beydâvî, *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*, çev. Şadi Eren (İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011), 1/20.

rumsal olmasıdır. Bu açıdan Beydâvî'nin kendi bakış açısından yola çıktığı anlaşılan ifadeleri de bulunmaktadır. Bu yorumsal ifadeler de kimi açılardan Zemahşerî'nin tefsirinin birer alıntısı mesabesindedir. Yine de özne yorumun dışında değil belli bir parçası olarak varlığını sürdürmektedir. *"Allah'ın isimleri, bu isimlerin nihayeti olan fiilleri itibariyle düşünülmesi uygun olur, yoksa fiilden etkilenme (infial) tarzında başlangıç yönünden ele alınmaması lazımdır."*[28] Ancak mantıksal çıkarımların dayandığı temeller klasik mantığın kendi içsel mekanizmaları ile ilgilidir.

İslâm tefsir geleneğinde gramer ve dilsel çözümlemeler önemli bir yere sahiptir. Aslında tefsirin ilk kritik özelliklerinin gramere dayalı çözümlemelere dayandığını söylemek yanlış olmayacaktır. Özelde klasik dönem medrese eğitim öğretim faaliyetlerinde gramere dönük eğitimlerin yaygın olması Kur'an'ın sağlıklı bir şekilde anlaşılması motivasyonuyla da ilgilidir. Bu durumun Beyzâvî'nin de yorumsal çabalarına yansıdığını söylemek mümkündür. Beyzâvî'nin tefsirinde klasik dönemler boyunca etkili olan gramer ve dil bilgisi kurallarına da önem verdiği görülmektedir:

> *"Arapların belagatteki adetlerinden biri de kelamda tefennün, yani çeşitlilik ve bir üsluptan başka bir üsluba yönelmektir. Bunda muhatabı dinç ve dinamik tutmak vardır. Mesela, birisine hitap ederken ardından ondan gıyaben bahsedilir veya gıyaben bahsedilen birine birden hitap edilir. Veya burada denilenin tersi de yapılır."*[29]

Yine klasik dönemlerin belirgin özelliklerinden birisi olan Tasavvuf özelliği ve bu özellikten kaynaklı olarak batıni yorumların göze çarpması dikkat çekçidir. Aslında Beyzâvî ge-

---

28 Beydâvî, *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*, 1/23.

29 Beydâvî, *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*, 1/27.

leneksel tefsir geleneği içerisinde kadılık yapması dolayısıyla bürokratik görevlerde bulunması, tarihsel süreçte "rasyonel" bir profil sergilediğini göstermektedir. Bununla birlikte tasavvuf kültürünün gelişmeye başladığı ve İslâm düşün geleneğinde tasavvufi ve işârî birtakım düşüncelerin ortaya çıkması dolayısıyla onun da tefsirinde Tasavvufi yorumlar geliştirmesi dikkat çekicidir. Nitekim Beyzâvi tefsirde rüya ve diğer oluşumlarla ilgili de görüşlere yer verilmektedir:

> *"Allah'ın insanların kalplerine sırları açması ve eşyayı gerçekte olduğu gibi onlara göstermesidir. Bu da vahiy, ilham ve sadik rüyalarla olur. Bu tarz hidayet, özellikle enbiya ve evliya içindir. "İşte bunlar, Allah'ın hidayet ettiği kimselerdir." (En'am, 90) ve "Uğrumuzda cihat edenleri mutlaka yollarımıza sevk edeceğiz." (Ankebut, 69) ayetleri bu manayı gösterir."*[30]

Beyzâvî'nin yaklaşımında mantıksal bütünlük kendi içinde kategori ve sistematik çözümlemelere dayalıdır. Ancak mantıksal çözümleme ve gözlemler onun kendi dönemindeki özelliklerle ilgilidir. Bu açıdan çözümlemeler bilimsel veriler, rasyonel çözümlemeler yerine mantıksal analizler, klasik mantığın kendi içerisinde tutarlı tasnif özellikleriyle öne çıkmaktadır. Onun Allah tarafından verilen nimetleri kategorize ediş ve analiz şekli bu açıdan öğreticidir. Buna göre nimetler:

> *"1-Dünyevi nimetler, 2-Uhrevi nimetler. Dünyevi nimetler de iki kısımdır:1-Vehbi nimetler, 2-Kesbi nimetler. Vehbi nimetler de iki kısımdır: 1-insana ruh üflenmesi, akılla ve ona tabi fehim, fikir ve nazar gibi kuvvelerle ruhun aydınlatılması gibi ruhani nimetler. 2-insana beden ve o be-*

30 Beydâvî, *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*, 1/30.

dende yerleşen kuvveler verilmesi, bunların sağlıklı olmas1 ve azaların eksiksiz yaratılması gibi cismani nimetler."[31]

Bu açıdan Beyzâvî'nin Fatiha tefsirinde ortaya çıkan yorumsal özellik klasik dönem İslâm bilgi yapma süreciyle paraleldir. Burada düşünür içinde yetiştiği sosyal, kültürel ve siyasi yapının bir parçası olarak dönemin özellikleriyle paralel şekilde tahlillerde bulunmaktadır. Aslında bilgi kendi mantıksal örgüsü içerisinde belli bir "pazar" anlayışına dayalıdır. Üretilen bilgiler dönemin bilgi merkezleri, özneleri ve kurumları tarafından kabul edildiğinde ya da bilgi "piyasasınca" satın alındığında işlevsel olabilmektedir. Bu durum dikkate alındığında kendi dönemindeki analiz süreçlerinin temel karakterleri olan nakilci, gramer ve dil analizi ile kısmen hikmete yaslanan tasavvufi donelerin Beyzâvî'nin tefsirine yansıması anlaşılabilir bir durumdur.

3.2. Modern Dönemlerde Yetişen Bir Düşünür: Elmalılı Hamdi Yazır

Elmalılı modern dönemlerde yetişmiş, şeyhülislamlık görevini yapmış, Osmanlı Devlet'inin son dönemlerine tanıklık etmiş, ayrıca Cumhuriyet döneminde de yaşamış ve bu dönemlere dair de gözlem yapma imkanı elde etmiş önemli bir düşünürdür. Kendi döneminin oluşturduğu şartlarının bir düşünürü olarak Elmalı'nın yorumlarında da onun içinde yaşadığı dönemlerin, terminolojik, kavramsal ve epistemik çerçevelerinin izlerini görmek mümkündür. Aslında Elmalılı'nın tefsiri bizzat modern paradigmanın bir ürünü olan, modern şartların tüm özelliklerini sergileyen bir siyasal organizasyonun teklif ve teşvikiyle yazılmış olması Yazır'ın tefsirin çok da anlamlı hale getirmektedir. Bu tefsir anlayı-

31 Beydâvî, *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*, 1/31-32.

şından beklenen şey yeni zaman ve zemine göre yorum geliştirmek ve farklı bir bilinçle metni ele almaktır. Elbette ki Yazır'ın tefsir çözümlemesi majör bir dönüşüme, radikal bir değişime işaret etmemektedir. Genel İslâm bilgi çerçevesi içerisinde kalmaktadır. Ancak meseleleri tahlil ve analizindeki modern öğeler dikkate değerdir. Kuşkusuz ki modern dönem denildiğinde bilginin rasyonel, bilimsel, mantıksal tutarlılık ve istatistiki verilerle temellendirilmesi akla gelmektedir. Modern dönemlerin bir düşünürü olarak Elmalılı'nın Fatiha tefsirinde bu anlamda kullandığı argümanlar dikkate değerdir. Örneğin Fatiha süresinin ilk girişinde yer alan bir açıklamada şu şekilde ifadelendirilmektedir:

> "*Bilindiği gibi yaratılıştaki geometrik şekiller sonsuz, sanattaki geometrik şekiller ise sınırlıdır.*"[32] Yazır, evrendeki müthiş dengeye işaret etmekte ve "*fakat bir mimarın sanat eseri olan, çok güzel bir binadaki dengeleri sağlayan ölçüleri, belli ve bilinen noktalar arasında mevcut olan nispetlerin uyumunu, basit ve sınırlı ölçü aletlerinin yardımıyla tamamen ölçebiliriz.*[33]

Burada geometri, ölçüm, sanat ve alet gibi kavramların geçmesi modernleşmenin terminolojisiyle ilgilidir. Yazır, Kur'an'daki uyum ve güzelliği açıklarken sanattan, geometriden ve mimariden örnekler vermektedir. Yazır modern bilgi karakterini örnekleyecek şekilde soft benzetmeler ve teşbihler kullanmaktadır.

> *"Kur'an varlık bahçesinde açılmış gerçek ve benzersiz bir gül farzedilirse, en güzel tercümesi, usta bir elle yapılmış bir resmine benzetilebilir ki, bu resimde aslının ne mad-*

---

32 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. Sıtkı Gülle (İstanbul: Huzur Yayınları, 2005), 13.

33 Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, ed. İsmail Karaçam vd. (İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2007), 1/34.

desi ne kuvveti ne yumuşaklığı ne gelişmesi, özetle ne yağı ne kokusu hiçbiri, bulunamaz."[34]

Resim ve sanat genel anlamda modernleşme sürecinin önemli bir saç ayağı olan Rönesansın karakteristik özelliğidir. Klasik dönemlerde haramlığı konusunda görüşler olan bir faaliyetin modern dönemler içerisinde bir düşünürün benzetmelerinde kullanılması dönemin şartlarının yorumcunun kavramsal repertuarını etkileme gücünü göstermesi bakımından örnekleyicidir.

Kuşkusuz ki Hak Dini Kur'an Dili tefsirinde modern döneme yaslayan yüzlerce örnek bulmak mümkündür. Yazır'ın sahip olduğu repertuar, kavram ve zamanın ruhunu yansıtan iyi örneklerinden bir tanesi şu pasajlarında görülmektedir:

"Cisim konusunda madde ve kuvvet ile hareket ve durgunluk oranında, birleştirilemeyen bir tabiat ilmi; uzaklık, yer ve zamana göre, nicelik kavramında toplanmayan bir matematik ilmi; bilim mefhumunda cisim ve ruh oranında toplanmayan bir psikoloji ilmi; dış dünya ve zihine göre doğruluk mefhumunda toplanmayan bir mantık ilmi; iyilik ve kötülüğe oranla güzellik ve çirkinlik mefuumunda toplanmayan bir ahlak; nihayet nedensellik oranında ve varlık mefuumunda toplanmayan bir hikmet ve felsefe bulamayız."[35]

Yazır burada açık bir şekilde matematik, psikoloji gibi bilimler, madde, hareket cisim gibi kavramlara değinmekte ve yorumlamasını modern bir terminoloji üzerinde inşa etmektedir. Yine Yazır argümanlarını nedensellik ilişkisine işaret ederek temellendirmekte ve sebep sonuç ilişkisine vurgu yapmaktadır. [36] Ona göre *"Nedensellik, sebebin müsebbebi ile*

34 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/35.
35 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/39.
36 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/39.

bağlantısı, orantısı ve kalıcılığı kanunu, asrımızda bütün ilimlere hâkim olan en büyük kanundur. Bunun için nedensellik alanında birleştirilemeyen hiçbir ilim bulamayız."[37] Onun bu argümanını sürdürürken kullandığı kavramların yanı sıra astronomiyi örnek vermesi sosyal bağlamla bilincin dönüşümü arasındaki bağlantıyı anlama açısından iyi bir örnektir:

> *"Bugün biliyoruz ki; astronomi ilminin bütün konusu, çekim kanununu anlatmaktır. İlim dilinde biz buna ve daha doğrusu bu itibarla "gök cisimleri"ne astronomi ilminin konusudur deriz. Yalnız gök cisimleri ve parçacık yığınları arasındaki karşılıklı ilişkileri anlatan ve genel çekim kanunu adıyla birleştikleri bu yünle biz, kainatın otomatik hareketlerini, cisimleriyle gezegenlerin birbirini çekimlerini ve itmelerini ve bu arada gökcisimlerinin hareket etmesinden ve durmasından; inme ve yükselmesinden; birbirine yaklaşma ve uzaklaşmasından, çarpma ve patlamasından meydana geldiğini kabul ettiğimiz kainatın şekli üzerinde düşünürüz ve gezegenlerimizin durumlarını bir dereceye kadar hesap ederiz."* [38]

Şüphesiz ki bu tarz bir analizin klasik dönem ulemasından birisi tarafından yapılması radikal bir devrim ve hayret verici bir durum olarak kodlanırdı. Çünkü bu müfessirlerin içerisinde yaşadıkları klasik dönemin bilgiyi konumlandırma ve hayatı anlamlandırma şekilleri bu tarz bir yorum yapmaya elverişli değildir. Onlar farklı bir dönem şekillendirdiği ve etkilediği bir bilince sahiptiler Elmalı ise bilinçlerin dönüştüğü, bilimsel söylemlerin arttığı modern dönem de fikir üretmekteydi. Dolayısıyla Yazır, tefsirinde bilimsel örnekler vermesi kendi dönemi düşünüldüğünde makul bir

37 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/40.
38 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/63.

durum olarak belirmektedir. Nitekim Yazır, tefsiri şöyle sürdürmektedir:

> *"Mesela, astronomide genel çekim kanununun, yalnızca ay, güneş ve dünya üçlüsü arasındaki düzen ve orantısını dahi tam anlamıyla ölçüp aydınlığa kavuşturamamış olan teknolojimiz, elde ettiği verilere dayanarak ne güneş sisteminde ne de galaksiler sisteminde ve bunların düzen ve işleyişinde ilme, mantığa ve estetiğe ters düşen hiçbir nokta bulunmadığını bütün gücüyle savunmaktadır."*[39]

Sadece Fatiha süresinin yorumunda bu tarz bir analizi kullanmak bile asgari seviyede modern terminolojiye ve bilgi analiz biçimine sahip olmayı gerektirmektedir. Burada dikkat çeken hususlardan birisi Beydâvî'nin genel olarak klasik İslâm ulemasından alıntı yapmasına karşılık, Yazır'ın yer yer Batı kaynaklarına da yer vermesidir. Bu durum modernleşme dolayısıyla iletişim olanaklarının artması ve Batı irtibatının ortaya çıkmasıyla da ilgilidir. Klasik dönemler de özelde Abbâsiler dönemindeki Beytülhikme'de Yunan felsefesine dayalı çeşitli eserler tercüme edilmiş olsa da herhangi bir müfessirin başka bir dine sahip olan birinden üstelik onun repertuarı, kavramsal çerçevesi ve analizleri dâhilinde Kur'an ayetlerini temellendirmesi kolay bir şekilde rastlanılabilecek bir şey değildir. Örneğin bütün bir kitabı bir şekilde Platon'un Devlet kitabıyla paralel olan Farabi bile el-Medînetü'l-Fâzıla adlı eserinin hiçbir yerinde Plato'a gönderme de bulunmamaktadır. Oysa Yazır modern bir düşünürden beklenilebilecek şekilde kendi argümanları için Batı kaynaklı düşüncelere de yer vermekte, bunlara reddiye ya da destekleyici analizler ortaya koyabilmektedir:

---

39 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/64.

"Bunu farkeden bazı düşünürler -bunlardan biri de müellifin zamanında yaşayan Fransız Güstav Löbon'dur- insanlar üzerinde hayalin, gerçekten daha fazla bir egemenliği olduğu sonucuna varmışlardır. Fakat bu görüş doğru değildir. Çünkü hayalde görülen o egemenlik, gerçeği temsil edebilmesinden dolayıdır. Yoksa hayale hayal diye sanılan kimse görülmemiştir. Bundan dolayı asıl egemenlik hayalin değil yine gerçeğindir."[40]

Yazır'ın psikolojik ve bireysel süreçlerle kimi argümanları tahlil etmesi dikkat çekicidir. Onun, psikoloji, pedagoji ve bireye göre yorumlama becerilerinin de tefsirde kullanıyor olması insani özellikler merkezli tahliller yapması dikkat çekicidir.

"Bu mananın psikoloji ilmi açısından açıklaması: İnsanın hayatı, tat ile acının güzergahı (geçidi) dır. İnsan ruhu; acıdan gocunur, tattan hoşlanır. Acı sebepleri karşısında öfkelenir veya kızar, insan faaliyetlerini düzenleyen işte şimdiki zamandan geleceğe bu korku ile ümidin ard arda karşılaşması ve çarpışmasıdır."[41]

Modernleşme özünde metafizikten arınık matematik, fen ve fiziktir. Bununla birlikte bu bilimlerden hareketle Kur'an ayetlerinin temellendirilmesi, hatta "bilimsel" tefsir şeklinde bir alana evirilmesini bilişsel dönüşümün bir örneği olarak okumak mümkündür. Doğrudan bilimsel bir tefsir olmasa da tefsirindeki argümanlarını bilimsel argümanlarla da temellendirmeye çalışması modern süreçlerin İslâm düşün alanını etkilediğinin bir karinesi olarak değerlendirilebilir. Yazır'ın argümanlarında bu bilimleri refere etmesi modernleşme sürecinin bilinci dönüştürme sürecindeki etkisine dair örneklerden birisidir. Onun

40 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/72.
41 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/104.

> *"İlim ve fendeki her hak kanunu da böyle değil midir? Mesela iyi matematik bilen bir adam muamelelerinde o hesabı yapmaya üşenir de uygulamazsa kabahat matematiğindir denebilir mi? Ve mesela pis mikropların zararlarını bilen kimse sokaklarda gezdiği papuçlarla oturduğu veya yattığı odanın içine kadar girmeyi alışkanlık haline getirirse, sonunda etkisinde kalacağı felaketten mikrop ve koruyucu hekimlik ilmini sorumlu tutmaya hak kazanabilir mi?"*[42]

şeklindeki yorumu isim ve diğer özellikler gizlense bile modern bir bilincin kaleminden çıktığı kolaylıkla anlaşılabilir cinstendir. Tefsirdeki bu yorumu okuyan birisi bu metnin modern süreçlerin içerisinde yetişmiş bir özne tarafından kaleme aldığını fark edebilecektir. Bu tarz bir yorum bilginin merkezinin Batı'ya kaydığı bir süreçte modernleşmenin etkilerinin tefsir alanındaki kavramsal çerçeveye de yansıdığının bir işareti olarak okunabilir. Buradaki argümanlar ancak modern bir sosyal yapının içerisinde yetişmiş bilinci bu kavramlarla hemhal olmuş bir müfessir tarafından yapılabilirdi. Özü itibarıyla her düşünür kendi zamanının çocuğudur ve temellendirmelerini kendi zamanının şartlarına göre yapması da beklenilebilir bir durumudur. Bu açıdan modern dönemlerde bilgi üreten bir öznenin her şeyden önce modern bir bilinç olduğunun bilinmesi en azından temele aldığı mantıksal çerçevenin anlaşılması açısından önemlidir.

Sonuç

Yazı boyunca modern bilincin dönüşümü bağlamında toplumsal yönleri de olan iki düşünürün Fatiha süresini tefsirlerine sinen yorumsal karakter analiz edildi. Çalışmada da görüldüğü gibi Beyzâvî'de daha çok geleneksel ve klasik bir

42 Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, 2007, 1/140.

yorum biçimi göze çarparken, Elmalılı yorumsal ve modern terminolojilere yönelmektedir. Bu da modern dönemlerde İslami bilincin dönüşümünün bir örneği olarak kabul edilebilir. Beyzâvî ve Elmalı'nın tefsirlerinde ortaya çıkan karakteristik farklılıklar toplumsal yapının, içinde yaşanılan dönemin bilgi paradigmalarının ve sosyo-kültürel dokunun yorumcunun bilinci üzerindeki etkisine dair iyi örnekler barındırmaktadır. Herhangi bir metinde ya da kaynakta klasik dönem veya modern dönem gibi kategorizasyonlar kullanıldığında işaret edilen durum, bütün bir yorumsal farklılığıyla yorumcunun kendi toplumunun bir parçası olduğudur. Bu açıdan modern dönem İslâm bilgi anlayışı analiz edilirken dikkat edilmesi gereken önemli hususlardan birisinin de yorumcunun felsefi tartışması ve yorumsal analizleri merkeze alındığından bir şekilde modern şartların bilgi pusulalarının ve bilgi yapma biçimlerinin farklı olduğu kullanılan terminolojinin de değişik olacağı gerçeğinin göz önünde bulundurulması gerektiğidir. Modern bilinç modern argümanlar ve temellendirmeler kullanmaktadır, Klasik bilinç klasik argüman ve temellendirmeler kullanmaktadır.

Bu yönüyle çağdaş dünya kavramı, çağdaş dünya söylemi ya da sıklıkla kullanılan modernleşme gibi ifadeler, sadece belli bir sosyal dokunun değişmesi değil, aynı zamanda bu şartlar içerisinde yetişmiş olan öznelerin kavramsal terminolojilerinin de değişebildiğine işaret etmektedir. Bunun somut örneği, ikisi de Sünni İslâm geleneği içerisinde yer alan, aynı vahyi yorumlamaya çalışan Beyzâvî ve Elmalılı Hamdi Yazır'ın tefsirlerinde ortaya koyduğu kavramsal farklılık ve terminolojik dönüşümdür. Beyzâvî klasik dönemlerin düşünürüydü bu yüzden kullandığı kavramsal çerçeve de dönemin izlerini görmek mümkündür. Elmalılı ise modern şartların içerisinde yetişmiş bir düşünürdü bu

durumu onun kaleme aldığı tefsirde rahatlıkla görülmektedir. Netice de her düşünür kendi zamanının, şartlarının, toplumsal bağlamının, bilgi yapma biçiminin bir parçasıdır. Bugünün İslâm dini bilimleri her ne kadar geçmiş dönemlerde inmiş ve geleneksel olarak tevarüs edilmiş bir düşünce biçiminin "bilimini" yapsa da ortaya konulan ürünler çağdaş bilincin ürünü ve "müşteriler" de çağdaş toplumun bir parçasıdır. Bugünün bir düşünürü klasik dönemlerin terminolojisi ve bakış açısıyla Kur'an'a ve dini bilimlere bakmakta zorlanacaktır. Benzer şekilde önceki dönemlerin düşünürleri de günümüz terminolojisiyle Kur'an'ı açıklayamazdı. Çünkü bilgi sadece özneye değil, öznenin yetiştiği şartlara göre de kendisini konumlayabilmekte ve kavramsal çerçevesi değişebilmektedir.

Kaynakça

Bauer, Thomas. *Müphemlik Kültürü ve İslâm*. çev. Tanıl Bora. İstanbul: İletişim Yay, 2019.

Bauer, Thomas. *Neden İslam'ın Orta Çağı Yoktu?* çev. Hülya Yavuz Akçay. Ankara: Runik Kitap, 2021.

Bellah, Robert N. "Din ile Sosyal Bilim Arasında". çev. Ali Köse. 161-188. İstanbul: Ufuk Kitapları, 2002.

Berger, Peter L. - Luckmann, Thomas. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. London: Penguin Books, 1991.

Bernstein, Basil. *Theoretical Studies Towards a Sociology of Language: Class, Codes and Control*. London: Routledge, 2010.

Beydâvî, Kâdı. *Envârü't- Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl: Beydâvî'nin Tefsîri*. çev. Şadi Eren. İstanbul: Selsebil Yayınları, 2011.

Bilgin, Mustafa. "Hak Dini Kur'an Dili". *Diyanet İşleri Başkanlığın İslam Ansiklopedisi*. 15/153-163. Diyanet Vakfı Yayınları, 1997.

Birışık, Abdülhamit. "Tefsir". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/281-290. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 2011.

Butler, Judıth. *Savaş Tertipleri*. çev. Şeyda Öztürk. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2020.

Cerrahoğlu, İsmail. "Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't- Te'vil". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 11/260-261. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Çiçek, Hilal - Ekşi, Halil. "Söylem Analizi". *Marmara Üniversitesi Eğitim Bilimleri Dergisi* 27/27 (2008), 99-117.

Giddens, Anthony. "Hermeneutik ve Sosyal Teori". çev. Hüsamettin Arslan. *Retorik, Hermeneutik ve Sosyal Bilimler: İnsan Bilimlerinde Retoriğe Dönüş*. ed. Hüsamettin Arslan. İstanbul: Paradigma Yayınları, 2002.

Heidegger, Martin. *Varlık ve Zaman*. çev. Kaan H. Ökten. İstanbul: Agora, 2006.

Mead, George Herbert. *Zihin, Benlik ve Toplum*. çev. Yeşim Erdem. Ankara: Heretik Y., 2019.

Morin, Edgar. *Yitik Paradigma: İnsan Doğası*. çev. Devrim Çetinkasap. İstanbul: İş Bankası Yayınları, 2019.

Simmel, George. *Bireysellik ve Kültür*. çev. Tuncay Birkan. İstanbul: Metis Y., 2015.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Beyzâvî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. C. 9. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1992.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Fahreddin er-Râzî". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/89-95. Ankara: Diyanet Vakfı Yayınları, 1995.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. Sıtkı Gülle. İstanbul: Huzur Yay, 2005.

Yazır, Elmalılı Hamdi. *Hak Dini Kur'an Dili*. ed. İsmail Karaçam vd. İstanbul: Zehraveyn Yayınları, 2007.

DİN SOSYOLOJİSİ DİSİPLİNİNİN DİNİ KAYNAKLI SOSYAL PROBLEMLERDE ÇÖZÜM OLMA İMKÂNI*

Ersin SAVAŞ**

Giriş

Bilindiği üzere insanoğlunun var olduğu her zaman ve mekânda fikir farklılıkları hep olagelmiştir. Bu durum son derece olağan ve hatta olması gereken olarak telakki edilmiştir. Çünkü bireyin var olduğunun en önemli göstergesi düşünmesidir.[1] Bu bakımdan düşünme olgusu, var olmayı isteyen diğer bir ifade ile varlığını kendi ufku üzerine kurmayı arzulayan herkes için zaruri olmaktadır. Ancak bu durumun neticesinde düşünen birey arttıkça farklı fikirler de çoğalmaktadır. Hali hazırda düşünen her birey; kendini, sahip olduğu şeyleri, içinde yaşadığı dünyayı kendi düşünce ufkuyla inşa etmeyi hedeflemektedir.

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğretim Üyesi, Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Bilimleri Anabilim Dalı, esavas@agri.edu.tr. https://orcid.org/0000-0002-9603-2749.

1 René Descartes, *-Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Korumak İçin- Yöntem Üzerine Düşünme*, çev. Murat Erşen (İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020), 38.

Düşünmek ve düşünerek dünya inşa etmek zannedildiği kadar kolay ve hemen yapılabilen bir durum değildir. Söz konusu eylem çoğunlukla derin bir düşünme yetisi ve acı gerektirmektedir. Özellikle felsefi metinlerde ilgili duruma önemli işaretler bulunmaktadır. Örneğin Schopenhauer, insanın mutsuzluğuna vesile olması hasebiyle derin düşünme ile acı arasında bir ilinti olduğuna değinmektedir. İncil'den yaptığı bir referansla da bunu teyit etmektedir. Başka bir ifade ile kişinin idrak seviyesi arttıkça yaşayacağı acı ve mutsuzluk da artacaktır.[2] Belki de sırf bu sebepten kimi insanlar bu süreçten kaçınıp düşünmeyi ve kendi dünyalarını inşa etmeyi başkalarına bırakmaktadır. Bu bakımdan düşünmenin ve derin bir kavrayışa sahip olmanın maliyeti her zaman göz önünde bulundurulmalıdır.

İnsanlar düşünme yetilerini birçok farklı noktada kullanmaktadır. Bunlardan biri de şüphesiz din olgusudur. Dolayısıyla din alanında da gerek zorunluluklar[3] gerekse de dinin fıtratla olan irtibatı nedeniyle[4] olsun düşünme ve bu düşünmenin üzerine inşa var olmuştur. Bu durumun doğal bir sonucu olarak din üzerine düşünme ya da dini kaynaklı fikir farklılıkları ortaya çıkmıştır.

Dini kaynaklı fikir ayrılıkları bazı zaman insanın doğası gereği olan normal bir durum olarak karşılanıp söz konusu duruma olumlu dini referanslar da gösterilmiştir.[5] Ancak bazı zamanlarda da ilgili durum sosyal buhranlara kadar

---

2 Arthur Schopenhauer, *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya*, çev. A. Onur Aktaş (Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2020), 451-452.

3 Zeki İşcan, *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015), 44.

4 Şaban Ali Düzgün, *Din Birey ve Toplum* (Ankara: Akçağ Yayınları, 2012), 47.

5 H. Yunus Apaydın, "İctihad", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/433.

varmıştır. Bu konuda Avrupa'da vuku bulan ve etkileri günümüze kadar devam eden *Protestan Hareketi* örnek olarak gösterilebilmektedir. İlgili dönemde Hıristiyanlık içindeki bir ayrımdan kaynaklanan fikir farklılığı kısa zamanda mezhep ayrılığına evrilip Avrupa'ya ciddi bir sosyal sorun oluşturmuştur.[6]

Avrupa'daki Reform ya da Protestanlık hareketi örneğinden de anlaşılacağı üzere dini kaynaklı sosyal problemler toplumlar için oldukça yıkıcı olabilmektedir. Bu noktada Din Sosyolojisi disiplininin sosyal problemleri özellikle de dini kaynaklı sosyal problemleri ele alış biçimi ilgili sorunların çözümünde katkı sunabilme potansiyeline sahiptir.

Her ne kadar Sosyal Bilimlerden olan Sosyoloji ve onun bir alt dalı olan Din Sosyolojisi disiplininin problemleri çözmekten çok onları ele alıp değerlendirme amacı[7] olsa da Din Sosyolojisi disiplini sadece sorunları yorumlama tekniği açısından bile meselelerin çözümü bakımından önemli bir ihtimali bünyesinde barındırmaktadır. Bu araştırma da ilgili durumu ele alma gayesi gütmektedir.

Din Sosyolojisi Disiplininin Objektivitesi

Din Sosyolojisi disiplininin kurucu isimlerinden Durkheim'in din olgusunun kökenine yönelik yaptığı araştırmada özellikle ilkel dinlere odaklanması tesadüfi bir seçim değildir. Durkheim, farklı kültürler ve zaman olguları ile gelişen ve değişen günümüz karmaşık yapıya sahip dinlerindense ilkel kabilelerde cari olan dinleri araştırma örneklemi olarak seçmiştir. Durkheim söz konusu ilkel yapılarda bulunan di-

---

6 Richard Stauffer, *Reform,* çev. Cem Muhtaroğlu, (İstanbul: İletişim Yayınları, 1993), 30-56.

7 Zygmunt Bauman-Tim May, *Sosyolojik Düşünmek,* çev. Akın Emre Pilgir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2019), 191-192.

nin de bilhassa ritüeller kökenine yönelik yaklaşımlara dikkat çekmektedir. Çünkü Durkheim'e göre, bu yöntemle dinlerde objektif olan yapılar ortaya çıkacak ve dinin kökenine yönelik analiz daha da analitik biçimde şekillenecektir. Bunun sonucunda da dinin kökeninde yer alan asıl unsur ortaya çıkarılmış olacaktır. Özellikle yakın döneme ve günümüz kompleks dinleri mahiyetlerinden ötürü kökenlerindeki asıl umdeyi görmeyi imkansızlaştırmaktadır.[8]

Yukarıda referans yapılan Durkheim'in fikirlerinde asıl olan nokta objektif bir sonuca varma gayretidir. Böylece Durkheim, kimsenin itiraz edemeyeceği bir sonuca ulaşma amacı gütmektedir. Çünkü bilindiği üzere din olgusunun kökeninde gerek Dinler Tarihi disiplini gerekse de Din Sosyolojisi disiplini bağlamında farklı birçok görüş ileri sürülmüştür. Söz konusu farklı birçok görüş de neticede tabiri caizse yorum enflasyonuna sebep olarak asıl meselenin orijininden kopmasına neden olmaktadır. Durkheim de böylece kültür ve zaman yoluyla ya da farklı coğrafyalardan gelen etkilerin çarpan etkisinin olmadığı bir bölge seçerek yapacağı analize muhtemel itiraz yollarını kapatma amacı gütmektedir.

Durkheim'in önerdiği objektiflik kriteri Din Sosyolojisi disiplininde tatbik edilir diğer bir tabirle işletilirse tarafgirlikten uzak bu yöntem dini kaynaklı meselelerin çözümünde yardımcı olabilmektedir. Örneğin herhangi bir coğrafyada yaşanan dini kaynaklı bir sorun objektiflik kriterine uymak koşuluyla ilgili sorunun taraflarından bağımsız bir bakış açısı sunacağından sadece sorunun kaynağını tespit vazifesiyle dahi çözüme önemli açılımlar getirecektir.

---

8 Emile Durkheim, *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2009), 24-25.

Sosyolojinin kuruluş çağında yaşanan yöntem veya bilgi kaynağı bunalımını da yukarıdaki kıstaslar çerçevesinde okumak yerinde olacaktır. Şöyle ki gerek Saint Simon'un gerekse de Comte'un Fen Bilimlerinin bilgi üretme mekanizmasını Sosyal Bilimlere uyarlama gayreti de kesin ve itiraz kabul etmez bir bilim arayışına işaret etmektedir. Çünkü söz konusu iki bilim insanının da gayesi bu genç yeni bilim olan Sosyoloji vasıtasıyla sosyal sorunları çözmektir.[9]

Benzer bir durum Spencer'da da görülmektedir. Spencer, Sosyal Bilim disiplininin mahiyetinden bahsetmektedir. Ona göre Sosyal Bilim ya da Sosyoloji, kişi ve toplum arasındaki ilişkiyi açıklamalıdır. Ayrıca Sosyal Bilim, toplumu etkileyen sosyal yapı ve sosyal etkiyi değerlendirmelidir. Bunlara ek olarak yine Sosyal Bilim, her toplumun içinde bulunduğu ve sosyal evrimlerini etkileyen koşulları da dikkate almalıdır. Spencer, Sosyal Bilimlerin ya da Sosyolojinin tüm bunları yaparken aynı zamanda Fen Bilimlerinin yöntemini de kullanması gerektiğini belirtmektedir. Bu noktada Spencer maden örneği vermektedir. Nasıl ki maden patlatılması gerektiğinde patlama sonrası olacaklar bilim sayesinde değerlendirilip olası bir kanıya varılabilirse aynı durum Sosyal Bilimlere de uygulanabilmektedir. Gerek Sosyal Bilimlerde gerekse de Fen Bilimlerinde uygulanan metot sonrası kestirilemeyen durumlar elbette olacaktır. Çünkü ilgili durumlar verilerle doğru orantılıdır. Bir şey hakkında ne kadar veri sahibi olunursa söz konusu olayın sonrasında olacaklarla ilgili o kadar doğru ve kesin bilgi sahibi olunacaktır. Nitekim Spencer'ın kendi fikir sistemini desteklemek adına insan anato-

[9] Cemil Meriç, *Saint- Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist,* yay. haz. Mahmut Ali Meriç, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2019), 128-133; Auguste Comte, *Pozitivizm İlmihali,* çev. Peyami Erman, (İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 1986), 154-160.

misi ile sosyal sistemlerin arasında özellikle de çalışma biçimleri yönünden önemli bir bağ olduğunu savunduğu görülmektedir. Bir bakıma bu örnekle Spencer, somut olarak Fen Bilimleri yöntemi ile Sosyal Bilimler yöntemi arasındaki irtibata örnek vermektedir.[10] Dolayısıyla onun söz konusu yaklaşımı da bu çalışma açısından oldukça dikkate değerdir.

Durkheim'de olduğu gibi Spencer'da da amaç objektif ve itiraz edilemez bir sonuca varma gayretidir. Söz konusu gayretin Sosyoloji disiplinini pozitif bir bilim yapma amacına matuf olduğu anlaşılmaktadır. Burada çalışmamız için esas olan noktanın ise; tarafsız, itiraz edilemeyen yöntemi ile Sosyolojinin ve onun bir alt dalı olan Din Sosyolojisinin sadece meselelere yaklaşma ve ele alma biçimiyle dahi ilgili problemlerin çözümünde önemli bir araç olması durumudur. Çünkü her problemde olduğu gibi dini kaynaklı problemlerde de taraflar olacaktır. Din Sosyolojisi disiplini de tarafsız yöntemi ile anılan tarafların dışında üçüncü bir göz veya bakış olarak önemli bir görev ifa edebilecektir.

Din Sosyolojisi disiplininin dini kaynaklı sosyal problemlerde sadece yöntem itibariyle dahi çözüm olabilme imkânı dâhilinde gündeme gelme ihtimali olan şeylerden biri de neyin dini kaynaklı olduğu neyin kültürel doku ile ilgili olduğu sorunudur. Bu bağlamda bazen dini kaynaklı olarak zannedilen bir husus aslında tamamen beşerî, dünyevi bir durumdan kaynaklanabilmektedir. Bu noktada özellikle Yahudi ilahiyatını anlama ve yorumlamada kullanılan bir kavram çifti yardımcı olabilmektedir. Söz konusu kavram çifti Dinler Tarihi disiplininde kullanılan *vahyi öz/geleneksel yüz* terimleridir. Vahyi öz, ilahi kaynaklı olan ve dinin aslında

[10] Herbert Spencer, *The Study of Sociology*, (Oregon: University Press of Pacipic, 2002), 52-71.

bulunan unsur olarak düşünülebilmektedir. Geleneksel yüz ise, aslında kültürel bir durum iken zamanla dini olan diğer bir ifade ile kutsallaşan şey olarak konumlandırılabilmektedir. Ancak özellikle dikkat çeken durumun ise din denince akla gelen çoğu şeyin aslın bu geleneksel yüz kısmına ait olduğu da bilinmelidir.[11]

Vahyi öz/geleneksel yüz kavram çifti bazen sorunun kaynağını saptamada oldukça yardımcı olabilmektedir. Çünkü özellikle sosyal problemlerde bazen sorunun kaynağını tespit bile çözüm için önemli bir ufuk sunmaktadır. Bu bağlamda ilgili kavram çifti de en azından neyin dini kaynaklı neyin kültürel kaynaklı sorun olduğunu ortaya koymada değerli bir mikyas olarak düşünülebilir. Böylece dini kaynaklı sosyal sorun ilgili kavram çiftinin söz konusu araştırma konusuna uygulanmasıyla ortaya çıkarılabilir.

Din Sosyolojisi Disiplininin Seküler Analiz Biçimi

Din Sosyolojisinin analiz özelliklerinden bir tanesi de seküler tarzda bir yaklaşıma sahip olmasıdır. Bilindiği üzere Sosyolojinin doğuşundan itibaren seküler bir tarafı bulunmaktadır. Üstelik bu seküler taraf da bizzat insanlığın iyiliği için var olmuştur. Özellikle Fransa'da yaygın olan bu anlayışın sonrasında Amerika'ya kadar ulaştığı da bilinen başka bir nokta olarak dikkat çekmektedir. Her ne kadar Sosyolojinin bir şeylere çözüm olma yönüne günümüzde artık eskisi kadar rağbet olmasa da yine de ihtiyaç halinde ilgili refleksin tekrardan ortaya çıktığı görülmektedir.[12]

---

11 Baki Adam, "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: VI, sayı: 1, (1992), s. 44-51.

12 Peter L. Berger, *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*, çev. A. Erkan Koca, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2020), 17-18.

Sosyolojinin doğal olarak da Din Sosyolojisinin seküler analiz biçiminin de dini kaynaklı problemlerin çözümünde önemli bir artısı olacağı muhakkaktır. Çünkü dini kaynaklı sosyal problemlerin dini orijinden bağımsız seküler bir platformda tartışılması ilgili problemlerin sağlıklı olarak çözümlenmesinde anahtar bir noktadır. Aksi takdirde söz konusu dini kaynaklı problemler çözülmek şöyle dursun ciddi bir kısır döngüye girecektir. Bu bağlamda meselelerin kısır döngülerden ve taraflı analizler bağımsız olarak ele alınması şarttır. Bu yönüyle Din Sosyolojisinin seküler izahlarının objektif olması özelliğiyle de önemli bir illiyet bağına sahip olduğu iddia edilebilir. Neticede görüldüğü üzere biri diğerinin tamamlayıcısı gibi konumlandırılabilmektedir.

Araştırmanın bu noktasında Din Sosyolojisinin dini kaynaklı problemlere seküler bakışla yaklaşmasının öneminin anlaşılması bakımından seküler dönüşümün yaşandığı bazı ülkelerde ne gibi değişim olduğuna yönelik bazı örnekler verilmesi gerekmektedir. Zaman ve mekân mefhumuyla beraber din olgusunun dönüşüm yaşaması da oldukça önemli bir noktadır. Bu bakımdan farklı zaman ve mekânlardan örneklerle beraber ilgili durumun daha somut şekilde biçime getirilmesi elzemdir. Bu bağlamda söz konusu duruma ilk örnek olarak İspanya'da kilise ile devlet arasındaki ilişkinin nasıl şekillendiğine bakmak uygun olacaktır. İspanya'da devlet ve kilise irtibatına bakıldığında ilk olarak dikkat çeken şeyin devletin kuruluşunda özellikle de zaman olarak 15. yüzyılda kilisenin devletin ortaya çıkmasına mühim bir katkısı olduğu görülmektedir. İlgili zaman ve mekânda kilise milli birliğin sağlanıp İspanyol Devleti'nin kurulmasında önemli bir rol üstlendiği anlaşılmaktadır. Ancak zamanla yaşanan seküler dönüşüm neticesinde başlarda devleti kuran bir unsur olan din olgusu yani Katolik Hristiyanlık sonrasında devletten ayrılarak vicdani ve bireysel hayatta kal-

maya başlamıştır. İlgili geçiş sürecinde Kilise'nin yardımcı bir pozisyon alması oldukça dikkate değerdir.[13]

Bir diğer ve son örnek de Polonya üzerinden verilebilmektedir. Polonya'da; Ortodoksluk, İslam ve komünizm gibi faktörlerinin yoğun etkileri sebebiyle Polonya halkı da milli olmayı Katolik inancı ile perçinleme yaklaşımı geliştirmiştir. Bu bakımdan Polonya Katolikliğinin kendine has bir yapısından dahi bahsedilebilmektedir. Fakat zamanın değişimi ve getirdikleri ile tıpkı İspanya'da olduğu gibi Polonya'da da dönüşüm kaçınılmaz olmuştur. Polonya'da olan değişim daha çok Katolik halk ile komünist rejim arasında olan gerilimle şekillendi dense yeridir. Bu bağlamda komünist rejim ile olan söz konusu gerilim şu aşamalardan geçmiştir:

Komünist rejimin Polonya Halkı'nın Katolik inancına baskısına dini bağlamda karşı çıkış, aynı amaca matuf milli karşı çıkış, son olarak ise yine aynı amaca hizmet etmek üzere sivil toplum olarak karşı çıkış.

Yukarıda işaret edilen üç farklı karşı durma eylemi neticesinde devletin dayatması ile halkın inançları arasındaki ihtilaf Polonya'da çözülmeye çalışılmaktadır. Burada özellikle komünist rejimin yıkılması sonucunda Katolik Kilisesi'nin nasıl bir pozisyon alacağı merak konusudur.[14]

İspanya ve Polonya örnekleri dini kaynaklı sosyal problemlere oldukça güzel iki örnek olarak değerlendirilebilmektedir. Çünkü her iki ülkede de başlarda din oldukça önemli bir fenomen ve belirleyici ilke iken sonradan problemin kaynağı olmaya başlamıştır. Başka bir ifade ile önceleri so-

---

13 José Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler,* çev. Ed. Mehmet Murat Şahin, çev. Ahmet Kaylı, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014), 101-116.

14 Casanova, *Modern Dünyada Kamusal Dinler,* çev. Ed. Mehmet Murat Şahin, çev. Gülriz Şen, 123-144.

run çözen din veya dini anlayış sonrasında asıl sorun olarak belirmiştir. İlgi durumun oluşmasında Avrupa'da egemen olan seküler dönüşümün etkisi neredeyse tartışılamayacak derecede belirgindir. Bu bağlamda gerek İspanya gerekse de Polonya deneyimleri dini kaynaklı sosyal problemlerde üçüncü bir taraf ya da göz olarak seküler bakışın ne kadar önemli olduğunu göstermesi bakımından dikkate değerdir. Çünkü sorunun kaynağında din veya dini anlayış olması nedeniyle çözümün din dışı bir etkene irca edilmesi gerekmektedir.

Din Sosyolojisi disiplininin genel anlamda seküler bir bakış açısına sahip olması dine ya da dini anlayışlara değer vermemesi anlamına gelmemektedir. Aksine ilgili disiplinin din olgusunu ya da dini anlayışı anlayıp sonrasında anlamlandırabilmesi ve neticede bunları açıklayabilmesi için söz konusu fenomenlere dışarıdan bakabilmesi gerekmektedir. Farklı bir durumda yani dışarıdan bakma eğilimi olmadığında ya da istenilen ölçüde gelişmediğinde konunun içinde boğulma riski çok yüksek görünmektedir.

Gelinen noktada değinilmesi gereken bir diğer yön de Sosyoloji disiplininin başlangıcından itibaren hangi konulara odaklandığı meselesidir. Öncelikli olarak Sosyolojinin özellikle kurucu şahıslar döneminde ekonomi ve sanayinin toplum üzerine etkilerine daha fazla odaklanmışlardır. Bu bağlamda dini kaynaklı sosyal problemlerin en azından ilk dönem için ötelendiği dikkat çekmektedir. İlgili durumun başka bir ifade ile anlatılması gerekirse, asıl problem olarak görülen sanayi ve ekonomi gibi dinamiklerin yapıları ve toplumlara etkilerinin incelenmesinden din olgusuna pek fırsat kalmadığı da söylenebilir. Fakat bilhassa endüstri sonrası toplum anlayışında yani kurucu dönemin sonrasında gelişen fikir akımlarında dinin sosyal üzerindeki çarpan etkisi daha

fazla dikkate alınmaya başlamıştır. Bu anlayışın gelişmesinde dinin yaşadığı dönüşümü de hesaba katmak gerekmektedir. Çünkü gelinen noktada dünyanın bazı yerlerinde yaşanan problemlerde ana kaynağın dini anlayışın bizzat kendisi olduğu ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla ilgili durumlar araştırmalarda artık din faktörünü de önemli ölçüde dikkate almayı zaruri kılmaktadır. Nitelim söz konusu perspektif kazanıldığında da dini grupların analiz noktasında belirgin şekilde öne çıktıkları ileri sürülebilmektedir. Ancak bazı çalışmalarda iddia edildiği üzere kimi Din Sosyologları din olgusunun olumsuz olarak addedilebilecek söz konusu yönlerini ele almada oldukça isteksiz görülmektedir.[15]

İlgili yaklaşımın gelişmesinde söz konusu olumsuz yönler ele alındığında toplumun önemli sayılabilecek kesimlerden gelecek ya da gelmesi muhtemel tepkilerden kaçınma gayretinin önemli ölçüde belirleyici olduğu bilinmektedir. Bu durum veya süreç bazı ülkelerde oldukça ciddi bir şekilde de cereyan edebilir. Tüm bu sebeplerden ötürü kimi araştırmacılar bu konulardan uzak kalabilmektedir.

Din Sosyolojisi Disiplininin Akıl Merkezli Çözümlemesi

Din Sosyolojisi disiplininin dini kaynaklı sosyal problemi akıl yoluyla nasıl analiz ettiğinden önce insanın dinle olan irtibatına kısaca değinmek yerinde olacaktır. Çünkü biraz sonra açıklanacağı üzere kimilerine göre bireyin din ile olan ilişkisinin temelinde de rasyonel yani akılcı bir seçim yatmaktadır. Söz konusu yaklaşımı genişletmek için literatüre bakıldığında ilgili yaklaşımla alakalı kurucu dönemden dikkat çeken ilk kişinin Weber olduğu görülmektedir. Weber,

[15] James A. Beckford, "The Sociology of Religion and Social Problems", *Sociological Analysis*, Vol. 51, No. 1, (Spring, 1990), 1.

bireyin din ile olan ilişkisini rasyonel/akılcı bir zeminde ele almaktadır. Bu bağlamda ona göre, insanın dine yönelmesi ve iyi işlerde bulunma gayreti öncelikli olarak bireyin kendi dünyasını "kazançlı" şekilde imar etme çabası üzerine oturmaktadır. Söz konusu minvalde ifadelere kutsal metinlerde de rastlamak mümkündür.[16]

Bireylerin seçimleri genel anlamda mevcutlar arasından en iyiyi seçmeye yönelik olarak şekillenmektedir. Her ne kadar bireyler kendi bilgi birikimleri ve ufukları kadar "akılcı" seçimler yapsa da ilgili durum genel yargıyı değiştirmemektedir. Bu bağlamda bireyler sonradan yanılsalar veya yanıldıklarını anlasalar dahi içinde bulundukları durumda kendilerince en makul olanı seçme iradesi gösterdikleri vakit rasyonel bir tercih yapmış olarak değerlendirilmektedir. Bu durum maddeleştirilmek istenirse şöyle sıralanabilir:

İnsanlar kendilerine sunulan seçenekler içerisinden kendilerince en iyiyi seçmeye yatkındır.

İnsan sahip oldukları düşünme becerileri sayesinde nereden kazanacağını ve nereden kayıp yaşayacağını kestirebilecek seviyededir.

İnsanlar meseleleri sonuçlarına göre kategori etmektedir. Bir şeyin sonucu iyiyse o şey iyidir. Neticede iyi olan da elde edilmeye çalışılır.

Kazançlar sınırlıdır. İnsanlar ise her zaman ellerinde olanın daha fazlasını isterler. Ancak bu konuda herkesin yeteneği farklı farklıdır.

Bir şeyin elde edilmesi zorsa ve o şeyin şimdiden uzak bir zamanda elde edilme muhtemel ise o şeyle ilgili açıklama da bu duruma yönelik olacaktır. Başka bir ifade ile kişi hali ha-

[16] Max Weber, *Din Sosyolojisi*, çev. Latif Boyacı, (İstanbul: Yarın Yayınları, 2012), 85-86.

zırda bir şeyi elde edemiyorsa ve elde etmesi de zor görünüyorsa söz konusu durumu izah ya da açıklamaya ihtiyaç duyar.

Yukarıda işaret edilen maddeler çerçevesinde insanların dinle ilgili olan seçimleri de söz konusu durumlara dahildir. Örneğin dünyaya yönelik bir istek belli bir zamana ertelenmişse o zaman gelene kadar kişi kendisine vaat edileni denetleyememektedir. Dini vaatlerin bu durumdan farkı ise ahiret inancı ile şekillenmektedir. Çünkü dinin bireye yönelik vaat ettiği en kuvvetli şeyler ahiret inancı kapsamındadır.[17]

Görüldüğü üzere farklı Sosyologların ortak kanısı, bireylerin gerek din olgusunu gerekse de dinin emirlerini benimseme ve uygulamasında rasyonel faktörlerin rol oynadığı düşüncesidir. Dolayısıyla temelinde rasyonel olarak adlandırılan bir eylemin de incelenirken akılcı bakış açısından farklı biçimlerde ele alması mümkün gözükmemektedir. Bu sebeple Din Sosyolojisinin de dini kaynaklı sosyal problemleri akılcı bir bakışla analiz etmesi gerekmektedir. Çünkü daha önce işaret edildiği üzere her ne kadar birey subjektif bir biçimde karar verse de verdiği karar "kendince" en makul olan olarak nitelendirilip o sebeple seçildiğinden ilgili eylemin temelinde rasyonel olma gayesi bulunmaktadır.

Din Sosyolojisi rasyonel bakış açısını eldeki somut veriler üzerinden sağlamaktadır. Söz konusu somut verilerin başında da bizzat sahadan elde edilen veriler gelmektedir. Din Sosyolojisi, farklı disiplinlerin bilgi türlerini malzeme olarak kullanmaktadır. Ancak özellikle saha verisi olarak değerlendirilen sonuçlar Din Sosyolojisi açısından oldukça kıymetli

[17] Dedong Wei-Zhifeng Zhong, *Sociology of Religion A Rodney Stark Reader,* (Texas: Baylor University Press, 2015), 60-64.

olarak addedilmektedir. Örneğin; dini ibadetlerde hassasiyet, ekonomik ve siyasi ilişkilerin din üzerine etkisi gibi bağlantıları sayısal ilinti üzerinden okuyan sonuçlar söz konusu kapsamda değerlendirilebilmektedir. Bu tür araştırmaların geniş ölçekli kitlelere uygulanması ise varılacak sonuçlar açısından daha fazla değer taşımaktadır. Bu bağlamda geniş kitlelere ulaşan çalışmalar ile daha küçük ölçekli araştırmaların hem verilerini hem de sonuçlarını karşılaştırılarak genel anlamda bir yargıya varılması daha doğru bir seçenek olarak belirmektedir. Neticede elde edilen verilerin denetleme sürecinden geçmesi ise en önemli noktadır. Aslında verilerin somut kısmı bir nevi burada başlamaktadır. Verilerin kontrol edilmesiyle hangi sonuca nasıl ulaşıldığı hem somutlaştırılmakta hem de kanıtlanmaktadır. Böylece itiraz olmayan bir yolla üretilen bilgi herkesi ikna edecektir.[18]

Görüldüğü üzere Din Sosyolojisi, sahadan olduğu şekliyle elde ettiği somut verilerle analizlerini yapmaktadır. İlgili durumun neticesinde herhangi bir itirazın ya da ihtilafın vuku bulması ise oldukça yerel ve sınırlı kalacaktır. Söz konusu durum bir örnekle şöyle açıklanabilir. Herhangi bir yerde var olan dini kaynaklı bir sosyal problem, Din Sosyolojisi disiplininin araştırma konusu olursa ilgili problem, araştırmacı tarafından söz konusu problemin vuku bulduğu sahadan gelen verilerle anlaşılıp açıklanacaktır. Böylece problemin taraflarından elde edilen veriler karşılaştırılıp[19] bir sonuca varılacaktır. Bu durumun doğal bir sonucu olarak rasyonel olarak işleyen analiz süreci ilgili sorunun doğru tespitine neticede de doğru çözümüne katkı sağlayacaktır.

---

18 Günter Kehrer, "Din Sosyolojisinin Metodları", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi,* der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş, (Ankara: Vadi Yayınları, 2007), 27-28.

19 Ünver Günay, *Din Sosyolojisi,* (İstanbul: İnsan Yayınları, 2012), 84-86.

Sonuç

Dini kaynaklı sosyal problemler dünyanın her yerinde görülmektedir. İnsanların dini olgulara diğer dünyevi inanç biçimlerinden daha farklı ve yoğun bağlanmaları nedeniyle din, doğası gereği insan hayatında ona inanlar için sanıldığından daha fazla belirleyicidir. Bu bakımdan din olgusunu insanın bir başka bağlanma biçimi olan aşka benzetmek mümkündür. Nasıl ki aşk, karşılık görmediğinde kimi bünyelerde yoğunluğu oranında nefrete dönüşüyorsa benzer şekilde din de birleştirici olduğu ölçüde bazen sosyal ayrışmalara sebep olabilmektedir. Gerek bazı dinlerin teolojik yapılarından olsun, gerek bazı coğrafyaların; siyasi, ekonomik ve jeostratejik özelliklerinden olsun din bazı zamanlarda ciddi sosyal problemlerin temelinde yer alabilmektedir. Özellikle bazı zamanlarda söz konusu ciddi sosyal problem, bizatihi dini metinlerin kendisinden kaynaklanırken bazen de kültür yoluyla dine giren obje ya da olgulardan neşet edebilmektedir. Dini metinlerden kaynaklanan problemlerde ilgili metinleri okuyup anlayan insan faktörü asla unutulmamalıdır. Burada inanan ve inandığını yorumlayan bireylerin psikolojik durumları da oldukça önem kazanmaktadır.

Dini kaynaklı sosyal problemlerde bilindiği üzere en az iki taraf bulunmaktadır. Söz konusu taraflar bazen aynı din mensubu olurken bazen de farklı dinlere inanabilmektedir. Bu bakımdan ihtilafın kaynağına inip ayrışmayı temelinde çözümleyip analiz edecek üçüncü bir tarafa her zaman ihtiyaç duyulacaktır. Bu noktada Din Sosyolojisi disiplini, -her ne kadar kimi çevrelerce amacı sadece sosyal problemleri analiz etmekle sınırlandırılsa da- doğası ve yöntemi itibariyle çözüm anlamında katkı sunma potansiyeli barındırmaktadır. İlgili potansiyelin ortaya çıkmasında bu araştırmada

da değinildiği üzere Din Sosyolojisi disiplininin özellikle şu üç vasfının rol oynadığı anlaşılmaktadır:

Din Sosyolojisi disiplininin tarafsız, objektif bakış açısı,

Din Sosyolojisinin meseleleri seküler, dünyevi bir bakışla ele alması,

Din Sosyolojisi disiplininin hiçbir zaman rasyonel, akılcı ve tutarlı çözüm yaklaşımından taviz vermemesi.

Yukarıda işaret edilen üç yaklaşım ne zaman sağlıklı bir biçimde dini kaynaklı bir sosyal probleme uyarlansa ya da adapte edilse o zaman ilgili problemin oldukça yüksek bir oranla nesnel değerlendirildiği ifade edilebilir. Bir problemin kaynağının sağlıklı bir biçimde teşhis edilmesi de onun çözülmesinde oldukça etkili bir çarpan etkisi yaratacaktır. Bu bakımdan dünyanın farklı birçok noktasındaki hangi dini kaynaklı sosyal problem dikkate alınırsa alınsın orada var olan sorunun çözümünde üçüncü ve nesnel, tarafsız bir göz olarak Din Sosyolojisinin bakış açısına ihtiyaç her zaman duyulacaktır. Nitekim Din Sosyolojisi alan yazını dikkatle incelendiğinde söz konusu iddianın isabet oranı daha da iyi kavranabilir.

Meseleyi sahadan bir örnekle desteklemek yerinde olacaktır. Bu bakımdan araştırma metninde de değinildiği şekliyle tekrardan Polonya tecrübesi öne çıkmaktadır. Bilindiği üzere Polonya'da, Katolik Kilisesi ile Polonya Devleti arasındaki ihtilaf hala güncelliğini korumaktadır. Özellikle anayasal düzlemde kimin nerede yer alacağı yönünde gelişen dini kaynaklı bu sosyal problemde, Din Sosyolojisi disiplinine oldukça iş düşmektedir. Nitekim İspanyol Din Sosyoloğu José Casanova, ilgili durumun farkında olduğundan söz konusu problemi çalışmasında (2014) ele almıştır. Böylece hem sorunun yaşandığı yerden hem de sorunu gündeme

getiren Casanova'dan farklı coğrafyalarda yaşayan birçok birey söz konusu durumla ilgili önemli bilgiler edinmiştir. Başka bir ifade ile Din Sosyolojisi alan yazınında önemli bir çalışma olan Casanova'nın *Modern Dünyada Kamusal Dinler* (2014) isimli eseri Polonya'daki dini kaynaklı sosyal probleme yönelik ciddi bir farkındalık oluşturmuştur.

Netice itibariyle Din Sosyolojisi disiplini sadece metodik birtakım vasıfları yönünden bile dini kaynaklı problemlerin çözümünde önemli bir imkân sunmaktadır. Bu bakımdan ilgili disiplin, dünyanın herhangi bir yerinde vuku bulan ve bulması muhtemel dini kaynaklı sosyal problemleri öncelikli olarak konu edinip onları nesnel, seküler ve akılcı bir biçimde analiz etmek suretiyle söz konusu problemlerin çözümüne önemli katkılar sunmaktadır.

Kaynakça

Adam, Baki. "Yahudilerde Din ve Gelenek Üzerine", *İslâmî Araştırmalar*, cilt: VI, sayı: 1, (1992), s. 44-51.

Apaydın, H. Yunus "İctihad". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 21/432-445. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Bauman, Zygmunt- May, Tim. *Sosyolojik Düşünmek,* çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, Yeni Edisyon 21. Basım. 2019.

Beckford, James A. "The Sociology of Religion and Social Problems", *Sociological Analysis*, Vol. 51, No. 1, (Spring, 1990), 1-14.

Berger, Peter L. *Sosyolojiye Çağrı Hümanist Bir Perspektif*. çev. A. Erkan Koca. İstanbul: İletişim Yayınları. 3. Baskı. 2020.

Casanova, José. *Modern Dünyada Kamusal Dinler,* çev. Ed. Mehmet Murat Şahin, çev. Ahmet Kaylı, Sakarya: Sakarya Üniversitesi Kültür Yayınları, 2014.

Comte, Auguste. *Pozitivizm İlmihali*. çev. Peyami Erman. İstanbul: Millî Eğitim Basımevi, 2. Basılış. 1986.

Descartes, René -*Aklını İyi Yönetmek ve Bilimlerde Hakikati Korumak İçin-Yöntem Üzerine Düşünme*, çev. Murat Erşen, İstanbul: İş Bankası Kültür Yayınları, 2020.

Durkheim, Emile. *Dinî Hayatın İlk Şekilleri*, çev. İzzet Er. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları. 2009.

Düzgün, Şaban Ali *Din Birey ve Toplum,* Ankara: Akçağ Yayınları, Gözden Geçirilmiş 2. Baskı, 2012.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi.* İstanbul: İnsan Yayınları, 11. Baskı, 2012.

İşcan, Zeki. *Gelenekten Geleceğe İslami Düşüncede Yenilik* (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2015.

Kehrer, Günter. "Din Sosyolojisinin Metodları", çev. M. Emin Köktaş, *Din Sosyolojisi,* der. Yasin Aktay-M. Emin Köktaş. 27-28. Ankara: Vadi Yayınları, Genişletilmiş 3. Baskı, 2007.

Meriç, Cemil. *Saint- Simon İlk Sosyolog, İlk Sosyalist*. Yay. Haz. Mahmut Ali Meriç. İstanbul: İletişim Yayınları, 21. Baskı, 2019.

Schopenhauer, Arthur. *İsteme ve Tasavvur Olarak Dünya.* çev. A. Onur Aktaş. Ankara: Doğu Batı Yayınları, 2. Basım, 2020.

Spencer, Herbert. *The Study of Sociology*. Oregon: University Press of Pacipic. 2002.

Stauffer, Richard. *Reform,* çev. Cem Muhtaroğlu, İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.

Weber, Max. *Din Sosyolojisi,* çev. Latif Boyacı. İstanbul: Yarın Yayınları. 2012.

Wei, Dedong- Zhong, Zhifeng. *Sociology of Religion A Rodney Stark Reader.* Texas: Baylor University Press. 2015.

BATI FELSEFESİNİN MUHAMMED İKBAL'İN FELSEFESİ ÜZERİNDEKİ ETKİSİ: ANALİTİK BİR İNCELEME*

Mahmud NEFİSE**

"أثر الفلسفة الغربية على فلسفة محمد إقبال: دراسة تحليلية"

مدخل

بدأت العلاقة المباشرة بين أوروبا والهند في العصر الحديث مع وصول الرحالة البرتغالي ''فاسكوداغاما'' في نهاية القرن الخامس عشر، واستمرت حتى انسحاب القوات البريطانية بعد ما يقرب من 450 عامًا. خلال هذه الفترة، تركت هذه العلاقة آثارًا ثقافية واجتماعية وسياسية عديدة[1]. فقد أصبحت اللغة الإنجليزية اللغة الرسمية للتعليم في المدارس والجامعات، وتم إنشاء نظام تعليمي جديد على الطراز الغربي. ونتج عن ذلك ظهور نخبة من المثقفين درسوا في هذه المدارس والجامعات، وارتحل بعضهم إلى الغرب ودرسوا في جامعاته، مما مكنهم من معرفة أعمق للحضارة الأوربية حيث تعرفوا عليها عن قرب، فتشكل من خلالهم جسر للتواصل بين الشرق والغرب والتفاعل مع الفكر والفلسفة الغربية من خلال التثاقف والدراسة المقارنة للدين والفلسفة والنظم الاجتماعية والقانونية والسياسية.

وبرزت في مطلع القرن العشرين، ملامح نهضة فكرية في الهند سعى روادها إلى تحسين أوضاع بلادهم عبر الاستفادة من الأفكار الفلسفية الغربية مع المحافظة على انتماءاتهم الثقافية. فقد أسس

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr. Öğr. Üyesi, Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri e-posta mahmudnefise@gantep.edu.tr Orcid: 0000-0003-0334-7686.

1 علي أدهم. *الهند والغرب* (القاهرة: دار المعارف، دون بيانات أخرى)، ص: ٣٠

"سيد أحمد خان" (1817–1898) "**جامعة عليكرة**" الإسلامية، والجمعية العلمية التي أصدرت مجلة مزدوجة اللغة (الأوردية والإنكليزية) واهتمت بالعلوم التجريبية إلى جانب العلوم الإسلامية التقليدية. وقدم "محمد إقبال" (1877–1938) رؤيته التجديدية في التفكير الديني من خلال التفاعل مع الحضارة الغربية بمختلف اتجاهاتها. كما استفاد "جواهر لال نهرو" (1889–1964) الذي أصبح أول رئيس وزراء للهند فيما بعد من الأفكار الديمقراطية والعلمانية المستلهمة من الغرب، مع الحفاظ على الإرث الروحي الشرقي. وعُرف "رابيندراناث طاغور" (1861–1941) كشاعر وفيلسوف وناقد اجتماعي، وداعية إلى دمج القيم الروحية الشرقية مع التقدم العلمي والاجتماعي.[2]

ويعد محمد إقبال واحد من أهم رواد هذه النهضة، وتميز بمشروعه في تجديد التفكير الديني الذي تشكل في سياق الحضارة الإسلامية وزودته ثقافته الثرية بالتراث الإسلامي والفلسفة الغربية بالأدوات الضرورية لإعادة دراسة التراث الإسلامي وتقييمه وتحديد مواطن القوة والتميز والضعف فيه.

واستطاع من خلال انفتاحه على العناصر المكونة للحضارة الغربية الاستفادة منها وتوظيفها لحسابه الخاص، حيث وقف على العديد من أفكارها موقف المتأمل الناقد المحلل، بعيداً عن الانبهار والتقليد. فقد استفاد من إيجابيات هذه الحضارة، وفي الوقت نفسه، انتقد سلبياتها، محذرًا من أن يؤثر بريقها على المسلمين. بهذا الشكل، استطاع إقبال أن يجمع بين الأصالة والحداثة، مما أضفى عمقًا على مشروعه الفكري والإصلاحي.

وقد تم تقسيم البحث إلى أربعة أقسام تتناول جوانب متنوعة من فلسفة محمد إقبال؛

القسم الأول، بعنوان: من الانفتاح إلى التوظيف، مسار تعرف إقبال على الفلسفة الغربية، تم دراسة تعرف إقبال على الثقافة الغربية، تمهيداً لتفاعله معها لتشكيل رؤيته الخاصة.

أما في القسم الثاني فقد جاء بعنوان: **إقبال والألوهية: تحليل أدلة وجود الله وتجربته الروحية في سياق الفلسفة الغربية**، يبحث في الألوهية لدى إقبال في ضوء تفاعله مع الفلسفة الغربية، وعكس معرفته العميقة بفلسفة كانط وديكارت وبرجسون وغيرهم من فلاسفة الغرب الذين لديهم اهتمام في دارسة هذا الموضوع.

---

2 انظر على سبيل المثال: جواهر لال نهرو، *اكتشاف الهند* (دمشق: الهيئة العامة للكتاب السورية، ٢٠١١)، ٢/ ٣٢١. ٣٢٩. وللوقوف على ترجمة للأعلام الوارد ذكرهم راجع الموسوعة البريطانية، https://www.britannica.com [تاريخ الوصول: ١٢. ١٠. ٢٠٢٤]

وتناول القسم الثالث **إقبال ونيتشه: مفهوم الإنسان المثالي والإنسان الفائق**، وتم تسليط الضوء على نقاط الاتفاق والاختلاف بين الفيلسوفين، مُبرزًا جوانب تداخل وتباين بينهما في هذا السياق.

ثم جاءت الخاتمة، وقد تضمنت أبرز النتائج التي تم الوصول إليها في هذه البحث.

١. من الانفتاح إلى التوظيف: مسار تعرف إقبال على الفلسفة الغربية

تعود معرفة إقبال بالثقافة الغربية إلى مرحلة مبكرة من مراحل حياته، فقد نشأ في أسرة تولي العلم أهمية كبيرة، فقد تعلم في مدرسة إنكليزية في مدينة "**سيالكوت**" مسقط رأسه وإحدى مقاطعات البنجاب، ثم التحق بكليتها، واستفاد من مدرسيها فائدة جمة لاسيما الأستاذ "مير حسن" أستاذ اللغة الفارسية والعربية فيها الذي ترك في إقبال أثراً كبيراً يتصل بحب الثقافة والآداب والانتماء للأمة الإسلامية، ثم غادر "**سيالكوت**" إلى "**لاهور**" حيث درس الفلسفة والآداب وتخرج في جامعتها حاصلاً على ما يعادل درجة الماجستير في الفلسفة.

ولعل من أهم أسباب شهرة إقبال في المجال الفلسفي اتصاله في هذه الفترة ببعض المفكرين الغربيين الذين كان لهم تأثير على توجيه إقبال نحو الفلسفة الغربية. ومن أهمهم المستشرق البريطاني "السير توماس والكر آرلوند" (1930 – 1964) الذي كان عميداً لجامعة "**عليكرة الإسلامية**" التي أسسها السيد "**أحمد خان**" كما أشرنا من قبل[3] . وأمضى فيها عشر سنوات ألف خلالها كتابه المشهور " الدعوة إلى الإسلام"، وكان على صلة وثيقة بالشخصيات الإسلامية المعروفة في الهند في ذلك، مثل السيد أحمد خان، وشلبي النعماني، وأفاد منهم وقدم لهم شكراً خاصاً في كتابه المذكور على جهودهم المبذولة في مساعدته لإتمامه[4]، هذا بالإضافة إلى روح الإنصاف والتواضع اللذين اتسم بهما، اللذين كان لهما أثر كبير في التفاف الطلاب حوله وتأثرهم به، حتى إنهم اعتادوا على تسميته ب " مولانا آرلوند".[5]

انتقل "آرلوند" بعد ذلك لتدريس الفلسفة في جامعة لاهور وهناك تعرف على إقبال، وأعجب به إعجاباً شديداً، وبعث فيه حماساً كبيراً دعاه إلى متابعة دراسته في أوربا، وكان الجسر الذي وصله

---

3 أبو الحسن الندوي. *روائع إقبال* (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠)، ص: ١٥– ١٦.

4 T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faith* (London : Constable & Company, 1913), s. 5

5 زاهدة محمد طه. *المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام* (الدوحة: تبيّن للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، ١٩، ٢٠١٧)، ٥٧.

بالغرب. وصل محمد إقبال أوربا سنة ١٩٠٥، والتحق بجامعة كامبردج في بريطانيا ثم منها إلى جامعة ميونخ في ألمانيا، وتابع دراساته وتفتحت له آفاق جديدة أضافت الكثير إلى ثقافته الواسعة التي كان قد اكتسبها من قبل، ثم عاد إلى الهند عام ١٩٠٨، وبدأ بمزاولة عمله في المحاماة والتدريس في جامعة لاهور، إلى جانب نظم الشعر. غير أنه ما لبث أن استقال من التدريس إيثاراً لحرية الكلمة، على أنه بقي على صلة بالجامعة يشارك في مؤتمراتها وسائر أنشطتها.[6]

لقد كان لصلة إقبال بالسير آرنولد فوائد كثيرة، فبالإضافة إلى الإفادة العلمية المباشرة في مجال الثقافة والفلسفة الغربية فقد أوكل له مهمة التدريس بدلاً منه في جامعة كامبردج لمدة ستة أشهر، تعرف خلالها على عدد غير قليل من رجالات الفكر والأدب وأساتذة الجامعات فاتسعت آفاقه وازدادت تجربته عمقاً، وفي تلك الفترة توسع إقبال في قراءته عن نيتشة وهيجل وشبنهاور وجوته...وغيرهم، وقارن بينهم وبين فلاسفة الشرق كابن سينا وابن رشد وجلال الدين الرومي غيرهم.[7]

وعرفاناً من إقبال بفضل أستاذه ''السير آرنولد'' أهداه رسالته التي حصل بموجبها على درجة الدكتوراه في الفلسفة، من جامعة ميونخ والموسومة باسم '' تطور الفكر الفلسفي في إيران''، حيث جاء فيها: '' عزيزي مستر آرنولد: هذا الكتيب هو الثمرة الأولى لما تلقيته منكم خلال السنين العشر الأخيرة من ثقافة أدبية فلسفية، وإني ألتمس إهداءه إلى اسمكم آية عرفان بالجميل... تلميذكم الودود إقبال''.[8]

ومما يجب ذكره أنه على الرغم من العلاقة الوثيقة بين ''إقبال'' وأستاذه ''السير آرنولد'' وإفادته منه لم يكن إقبال غافلاً عن الدوافع السياسية الكامنة وراء بعض أعمال أستاذه العلمية، سواء في كتابه '' الدعوة إلى الإسلام'' أو غيره، ومما يُذكر أن ''آرنولد'' طلب من ''إقبال'' أن يترجم كتاب ''إدوارد براون'' ''تاريخ الأدب الفارسي''، ولكنه لم يفعل اعتقاداً منه أن هناك دوافع سياسية وراء ترجمة هذا الكتاب، كما صرح بذلك لبعض أصدقائه.[9]

---

6 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، تحقيق: محمد حسن زراقط* (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٥)، مقدمة المحقق، ٨ . ١٠.

7 نجيب الكيلاني، *إقبال الشاعر الثائر* (بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، دون بيانات أخرى)، 27. 7.و صلاح الدين الأزهري، زمخشري طيب. *محمد إقبال وموقفه من التغريب والتجديد* (إندونيسيا: أوندر برس، ٢٠٢٣)، ٥.

8 محمد إقبال. *تطور الفكر الفلسفي في إيران*، ترجمة: حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين (القاهرة: الدار الفنية للطباعة والنشر، ١٩٨٩)، ١١.

9 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، مقدمة المحقق، ٢٨ . ٢٩.

وهكذا تعتبر الفترة التي قضاها إقبال في أوروبا مرحلة محورية في مسيرته الأكاديمية. لم تقتصر هذه المرحلة على تعزيز دراساته الفلسفية وتحقيقه لشهادات عليا فحسب، بل أسهمت أيضاً في تقوية علاقاته مع شخصيات علمية وأكاديمية بارزة، من بين هؤلاء الشخصيات، أستاذ الفلسفة جون مكتاغرت (1925)، وإدوارد براون (1945) و"ينولد نيكلسون(1929)"، الذي كانت له تأثيرات كبيرة في الفكر الفلسفي، وقد دفعه إعجابه بإقبال إلى ترجمة ديوانه الشهير "أسرار الذات"[10]. كان إقبال على وعي تام فيما يجب أن يؤخذ من الغرب وما يجب أن يُترك، فهو يرفض التغريب والمحاكاة والتقليد للحضارة الغربية المادية، وكثيراً ما نبه إلى هذا الجانب القاتم في الحضارة الغربية، في حين أنه يؤكد على الجوانب الإيجابية في تلك الحضارة في مجال تحصيل العلوم والارتقاء الحضاري.[11] وقد عبر عن ذلك بقوله: " وكل الذي نخشاه هو المظهر الخارجي البراق للثقافة الأوربية، الذي قد يشل تقدمنا فنعجز عن بلوغ كنهها وحقيقتها".[12]

٢. إقبال والألوهية: نقد إقبال لأدلة وجود الله التقليدية وتأسيسيه للتجربة الدينية في إطار الاستفادة من الفلسفة الغربية

ناقش محمد إقبال الأدلة المدرسية التي يوردها الفلاسفة والمتكلمون على وجود الله تعالى وقام بنقدها تمهيداً لعرض لمفهومه الخاص لله تعالى وتجلي الإيمان الحقيقي به وأثر ذلك على المؤمن مستبدلاً الإيمان الشهودي بالإيمان النظري من خلال ما يصح أن يُطلق عليه اسم التجربة الدينية. وهو فيما يقدمه سواء في جانبه النقدي أو البنائي مستفيد من الفلسفة الغربية في هذا المجال، وسوف يتضح لنا ذلك، وهو يبدي تحفظه بصورة إجمالية حيال تلك الأدلة إذ يقول: "تسوق الفلسفة المدرسية أدلة ثلاثة على وجود الله، تعرف بـ "الدليل الكوني"، و"دليل العلة الغائية"، و"الدليل الوجودي"، وهذه الأدلة تنطوي على حركة حقيقية للفكر في بحثه وراء المطلق، ولكننا نخشى إذا نظرنا إليها بوصفها أدلة منطقية أن نجدها قابلة للنقد الجدي".[13] وسوف نستعرض نقده التفصيلي لهذه الأدلة فيما يلي:

10 صلاح الدين الأزهري، زمخشري طيب. *محمد إقبال وموقفه من التغريب والتجديد*، ١٣.

11 نجيب الكيلاني، *إقبال الشاعر الثائر*، ٣٣

12 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٥٥.

13 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٧٩.

٢. ١ الدليل الكوني:

وهو أحد الحجج الكونية التي تُستخدم في إثبات وجود الله، ويستند هذا الدليل إلى ما ورد في القرآن الكريم: ﴿وفي الأرض آيات للموقنين، وفي أنفسكم أفلا تبصرون﴾ [الذاريات: 20-21]. يرتكز هذا الدليل على مفهوم العليّة، وهو مفهوم معروف لدى الفلاسفة منذ القدم. يؤكد إقبال، كغيره من المفكرين، على أن الكون هو مخلوق متناهي، ولكل مخلوق علّة. وبالتالي، بما أنه من المستحيل أن تستمر العلل إلى ما لا نهاية، فإن هذا يستدعي وجود علّة أولى.[14]

مع ذلك، يرفض إقبال هذا الدليل، مبررًا ذلك بأن العلاقة بين العلة والمعلول تكون متضايفة، مما يعني أن تناهي المعلول لا يؤدي إلا إلى علّة متناهية أو إلى سلسلة من العلل المتناهية التي لا نهاية لها. ويرى إقبال أن محاولة الوصول إلى علة أولى من خلال وقف السلسلة عند نقطة معينة أو الارتفاع بعلة معينة إلى مقام العلة الأولى يعد إهدارًا لمبدأ العليّة ذاته. علاوة على ذلك، لا يمكن القول إن العلة المشار إليها في هذا الدليل هي واجبة الوجود، لأن العلاقة بين العلة والمعلول تتطلب أن يكون كل منهما واجبًا بالنسبة إلى الآخر. بالتالي، يتوجب الانتقال من المعلول المتناهي إلى علة غير متناهية، وهو ما يتعارض مع المنطق الذي يقوم عليه الدليل.[15] وهذا الانتقال من وجهة نظر كانط، فاسد، وفساده يتمثل في قيام هذا الدليل على التجربة فحسب، وتعميم نتائجها على ما هو خارج التجربة.[16]

٢. ٢ الدليل الغائي:

ينطلق هذا الدليل من فكرة النظام الذي يسود العالم للاستدلال منه على وجود منظم، يرى محمد إقبال أن هذا الدليل ليس بأحسن حال من الدليل السابق، فهو يعتمد على ملاحظة التنظيم الدقيق للموجودات، ومن خلال ذلك يتم استنتاج وجود كائن متسم بالحكمة والعلم والقدرة وسائر الصفات التي تشير إلى كماله، ومشكلة هذا الدليل فيما يرى إقبال أنه يثبتُ وجودَ مخُترع وليس خالقاً بالمعنى الدقيق. وحتى لو افترضنا أن هذا الدليل يفضي بنا إلى الإيمان بخالق للمادة، فهو يواجه الكثير من الصعاب في ترتيبه للمادة وتشكيلها.

---

14 حسن حنفي، محمد *إقبال فيلسوف الذاتية* (بيروت: دار المدار الإسلامي ٢٠٠٩)، ٤٩٢.

15 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٨٠.

16 إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (لبنان: منشورات الإنماء القومي)، ٣٠١.

وهو يرى أن هذا التصور يقود ملاحظة التشابه بين الله والصانع من البشر كالفنان ونحوه، وهذا تبسيط مفرط. فبينما يتعامل الصانع أو الفنان مع المواد كأشياء منفصلة، فإن الطبيعة تُظهر تناغمًا وترابطًا عميقًا لا يمكن تفسيره بنفس الطريقة. ويعزز هذا الفهم ما ورد في القرآن الكريم، حيث يُشير الله إلى إبداعه في خلق السماوات والأرض وما بينهما، دون وجود أي تناقض أو خلل،[17] كما جاء في الآية: ﴿الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَاوَاتٍ طِبَاقًا مَا تَرَى فِي خَلْقِ الرَّحْمَنِ مِنْ تَفَاوُتٍ فَارْجِعِ الْبَصَرَ هَلْ تَرَى مِنْ فُطُورٍ﴾ [الملك: ٣]. وقد أكد كانط من قبل أن هذا الدليل لا يوصلنا إلى الإله الخالق وإنما إلى صانع للعالم أو مهندس صوري على حد تعبيره. [18]

٢. ٣ الدليل الوجودي:

يُعتبر الدليل الوجودي من أبرز الأدلة الفلسفية في العصور الوسطى، وينسب إلى القديس أنسلم، الذي ساهم في تطوير هذا المفهوم بشكل ملحوظ. لقد استعان العديد من الفلاسفة بهذا الدليل وطوّروه ليعكس أفكارهم الفلسفية المختلفة.

يعرض إقبال هذا الدليل وفقًا لما طرحه ديكارت، حيث يُشير إلى أن القول بأن صفة معينة تتعلق بطبيعة شيء ما أو بمفهومه يعادل القول بأن هذه الصفة تصدق عليه، مما يُتيح لنا تأكيد وجودها في ذلك الشيء. وبالتالي، يُعتبر وجود الله، الذي يُصنف كوجود واجب، جزءًا من ماهيته أو مفهومه. وفي هذا يقول: "إن القول بأن صفة ما تنحل في طبيعة شيء أو في مفهومه يُساوي القول بأن هذه الصفة تصدق على هذا الشيء، وأنه يُمكن أن تُؤكد وُجودها فيه، ووُجوب الوُجود داخل في ماهية الله أو في مفهومه وعلى هذا يمكن بحق أن تُؤكّد صفة الوجود الواجب لله وأن الله موجود". [19]

وبحسب كانط فإن العقل يقع في الخطأ عندما ينطلق من فكرة الكائن الكامل بدلاً من أن يستنتجها. فهو يفترض وجودها مسبقًا وبشكل قبلي، ما يجعله يسعى للوصول إليها. والصواب هو أنه ينبغي أن يصل العقل إلى هذه الفكرة لا أن يبدأ منها، وهكذا فإن هذا الدليل يعتمد على فكرة أسبقية الماهية على الوجود، حيث يُقيم الحقيقة انطلاقًا من التصور الذهني للماهية قبل تحقيق الوجود الفعلي،

17 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٨١.

18 وهبة موسى، *المشكلة الكانطية*، (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد ٤٨، ١٩٨٧)، ٢٩. إيمانويل كانط، نقد العقل المحض، مرجع سابق، ٣١٢.

19 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٨١.

ويعرض محمد إقبال ''دليل الكمال'' الذي طرحه ديكارت، موضحًا أنه يرى استحالة استمداد الصورة الذهنية للكمال التام من التجربة البشرية المحدودة، مما يشير، وفقًا لوجهة نظر ديكارت إلى أن هذه الفكرة جاءت إلى الذهن من كائن أسمى في طبيعته وأكمل جمالًا. [20] ووفقًا لهذا الدليل، فإن العقل البشري يتصور الكمال في صورة ذهنية تستدعي مقابلاً لها في الواقع الخارجي، مما يبرر وجود الكائن الكامل الذي يمثل الكمال المطلق، وهو الله. [21]

يتخذ إقبال موقفًا رافضًا أو متحفظًا على أقل تقدير تجاه الأدلة العقلية التقليدية على وجود الله، مشككًا في جدواها ومدى قدرتها على الوصول إلى الحقيقة المطلقة، وهذا الموقف يتقاطع مع توجهات عدد من الفلاسفة الغربيين البارزين، مثل ''ديفيد هيوم'' (١٧٧٦) و''إيمانويل كانط'' (١٨٠٤)، الذين سبقوه في نقد الفلسفات العقلية التي تعتمد على الأدلة العقلية المجردة. ولا يترك إقبال مجالًا للتكهن حول هذا التقارب، إذ يعبر صراحةً عن إعجابه بكانط، ويشيد بمنهجه النقدي الذي يدعم رؤيته الفلسفية حول محدودية الأدلة العقلية في مقاربة المسائل الميتافيزيقية الكبرى. ففي كتابه الشهير ''نقد العقل الخالص''، يضع كانط حدودًا واضحة للعقل، قاصرًا إياه على عالم الظواهر ويقوّض الاستدلال عقلي على وجود الله[22].

وهكذا هدم كانط المحاولات المقدمة لإقامة استدلال يستند فقط إلى العقل المجرد للإيمان بالله مشيراً إلى أن تجاوز العقل لحدود التجربة عبث لا جدوى منه، ولكنه لم يسع من خلال ذلك إلى التدليل على عدم وجوده، فبطلان الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول كما يقول الغزالي، ولذلك لم يبق أمامه سوى اللجوء إلى العقل العملي الأخلاقي ليستدل من خلاله ضرورة وجود الكائن الأسمى، مما يفتح أفقًا جديدًا للدليل الأخلاقي على وجود الله بوصفه ضامنا للأخلاق. أما إقبال فكان يرى أن البراهين العقلية المذكورة لا ترقى إلى معرفة الحقيقة النهائية المتصلة بالذات الإلهية، تمهيداً لتقديم البديل المناسب للوصول إلى الحقيقة والتناغم معها وذلك من خلال **التجربة الدينية**، فمعارضة إقبال للأدلة على وجود الله تكشف لنا مرة أخرى عن مسار جديد في فلسفته لا يخلو من تأثر بالفلسفة الغربية وإن اصبغ بصبغة خاصة.

---

20 رينيه ديكارت، *التأملات في الفلسفة الأولى*، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩)، ١٢٤.

21 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٨٢.

22 إيمانويل كانط، *نقد العقل المحض*، ٢٥.

٢. ٤ إقبال والتجربة الدينية: آفاق الاتصال بالذات الإلهية

يعتقد المتخصصون في مجال فلسفة الدين أن أساس التدين لا يستند إلى المعرفة العقلية كما لا يستند إلى الوحي والتعاليم التي تنسب إليه بقدر ما تستند إلى الوعي الديني، وهو ما يمكننا أن نطلق عليه اسم ''التجربة الدينية'' وهي تشير إلى حالة من الإدراك أو الشعور الشخصي العميق الذي يختبره الفرد ويعبر عنه بوصفه اتصالاً مع المقدس أو الإلهي، بعيدًا عن الأدلة العقلية أو الطقوس الشكلية. ويعد الفيلسوف الألماني ''فردريك شلاير ماخر'' (١٨٣٤)، أول من استخدم هذا التعبير في كتاباته عن الدين، وقد تحولت التجربة الدينية بعده إلى مركز اهتمام العلماء الغربيين إلى أن صار هذا المفهوم من أهم المفاهيم التي يُستند إليها في إثبات وجود الله تعالى. [23]

حظي هذا المفهوم باهتمام محمد إقبال، وحاول من خلاله نقل العلاقة مع الله عز وجل من حيز التأمل المجرد إلى مقام الشهود، حيث تتجلى الحقيقة داخل النفس الإنسانية بصورة مباشرة، وقد أشار في هذا الصدد إلى قيمة ما قدمه العلامة ''ابن خلدون'' في ''المقدمة''، حيث تناول عناصر المعرفة الصوفية، وكان قريباً من تحقيق رؤية تتفق مع العلم الحديث فيما يتصل بما وراء الشعور دفعت المستشرق الأمريكي ''دانكان بلاك ماكدونالد'' للتصريح بأن لابن خلدون بعض الأفكار السيكولوجية المهمة، التي تتفق مع آراء وليام جيمس الواردة في كتابه ''أنواع التجارب الدينية''.

ويعد محمد إقبال أول المفكرين المسلمين الذين قاموا بوضع التجربة الدينية والوحي في الإسلام إلى جانب نوعين آخرين من التجربة هما: التجربة الخارجية، والتجربة التاريخية، فالنبوة من وجهة نظر إقبال، نوع من الوعي الذاتي الداخلي تتجاوز تجربة الاتصال بالواقع حدودها الاعتيادية، ويتمكن النبي بواسطتها من كشف مسارات جديدة للحياة، وفي ذلك يقول: '' إنها ضرب من الوعي الصوفي ينزع ما حصله النبي في مقام الشهود إلى مجاوزة حدوده، وتلمس كل سانحة لتوجيه قوى الحياة الجمعية توجيهاً جديداً، وتشكيلها في صورة مستحدثة''. [24]

والتجربة الدينية من وجهة نظر إقبال تستند إلى معرفة حدسية لا يمكن كشف محتوياتها للغير إلا في صورة حكم، ولضمان صدق هذا الحكم هناك براهين، برهان عقلي تستند لفلسفة ''وايتهد''

---

23 حسن اليوسفيان، *دراسات في علم الكلام الجديد*. ترجمة حسن زراقط (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦)، ٣٠٤.

24 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ١٩٦.

و''برجسون'' النقدية لما يتصل بحتمية الظواهر الطبيعية، وبرهان عملي، يحكم على هذه الحقيقة باعتبار ثمراتها ونتائجها. [25] ويرى إقبال أن الفلسفة تختلف عن الدين في هذا المجال، فإذا كان هدف الفلسفة النظر العقلي في الأشياء، وتسعى إلى بناء منهج أو نظام تفسر من خلاله جميع ما يرد على التجربة من صور خصبة إلى نظام أو منهج، وهي بهذا تنظر إلى الحقيقة عن بعد، أما الدين فتجربة حية تهدف إلى اتصال أقرب وأوثق بالحقيقة، إنه مشاركة واتصال وثيق وينبغي على الفكر لكي يحقق هذا الاتصال أن يسمو فوق ذاته. [26]

لا شك أن إقبال استفاد من مفهوم التجربة الدينية ووظفه لتجاوز حالة الإيمان النظري وصولاً إلى الإيمان الشهودي، وتجاوز المفاهيم المباشرة عن المادة والقوانين التي تحكمها إلى فضاء آخر، ولكن لا يعني ذلك تجاوز البرهان العقلي، فالدين الإسلامي يعلي من شأن كل من العقل والشهود ولا يضحي بأحدهما لحساب الآخر. ومما ينبغي الانتباه إليه في هذا المقام اتساع مفهوم التجربة الدينية حيث يدخل فيها النبوة وغيرها، ولكن لابد من التفريق بين تجربة معصومة ومصونة عن الخطأ وتجربة قد يدخلها الخطأ، وتجربة مفسرة وأخرى غير مفسرة، وتجربة تم اختتامها وتجربة غير مختتمة.

3. إقبال ونيتشه: مفهوم الإنسان المثالي والإنسان الفائق

تحدث الفيلسوف الألماني ''فردريك نيتشه'' في كتاباته العديدة عن الإنسان الفائق، وهو يعتقد أن بعض الأديان كالمسيحية تدمّر شخصية الإنسان بدعوتها إلى قيم أخلاقية مثل الرحمة والشفقة والاستسلام، وتحول دون تفتح الشخصية وتطورها، [27] فمحبة الآخر تودي بتقديس الذات، مما يفضي إلى اندثار الأفراد المتميزين. بدلاً من الدعوة إلى المساواة المطلقة بين الناس، يجب التشجيع على مفهوم ''الإنسان الأسمى'' أو ''السوبرمان''، عبر تعزيز الفروق الفردية الطبيعية بين الأفراد وتنمية شعورهم القوي بالذاتية المتفردة. ويستلزم تحقيق هذه القيم أن يكون الإنسان حراً، وقد تحرر من كافة القيود التي فرضتها المذاهب الأخلاقية والدينية والفلسفية. في هذا السياق، نحن بحاجة إلى فلسفة تعزز من قوة الأقوياء، وتكون وسيلة لتجاوز أولئك الذين أثقلهم عبء الحياة، وهو ما لا تسهم فيه الأديان. [28]

---

25 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ٧٤.

26 محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام*، ١١٩.

27 فريدريك نيتشه، *إرادة القوة*، ترجمة محمد الناجي (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١١)، الفقرة ١١، ١٢، ص: ٢٥.

28 عبد الرحمن بدوي. *نيتشه* (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥)، ٢٥٩ – ٢٦٢.

ولنا أن نتساءل عن مدى ما تحظى به فلسفة نيتشه الأخلاقية في ''الإنسان الفائق'' من قبول في الأوساط العلمية علاوة على أن تكون ملهمة لمحمد إقبال لينسج على غرارها فلسفته حول ''الإنسان الكامل''، وبعض النظر عن التحليلات المتباينة لهذه الفلسفة بين من يقبل ما تفصح عنه النصوص السابقة بشكل مباشر وبين من يرى أنها تصف ما هو كائن لا ما ينبغي أن يكون، [29] ولنا أن نتساءل إلى إي حد يمكن أن تكون هذه الأفكار ملهمة لإقبال في فلسفته للإنسان الكامل على أية حال.

ومن الجدير بالذكر آراء إقبال حظيت بعناية المستشرقين، وادعوا تأثير الفكر الغربي في مسار فكره الفلسفي لإقبال وربطوا بين فكرتي ''نيتشه'' و''إقبال'' حول ''الإنسان الفائق'' و''الإنسان الكامل''، دون التركيز على جانب اختلاف النظرة الفلسفية عند إقبال، بوصفه مفكرًا مسلما، عن مفكري الغرب وفلاسفته. ولم يشفعوا هذه الدعوى بدراسة مقارنة لنقاط التشابه والاختلاف لتتجاوز حدود الدعوى إلى الدراسة العلمية الموضوعية، وكان من الحري بهم أن يثبتوا دعواهم بالأدلة والنصوص، بدلاً من إطلاق الأحكام العامة.

ويمكننا أن نذكر مثالاً على ذلك ما قام به المستشرق البريطاني ''مونتغمري وات'' في كتابه ''الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي'' إلى نقد منهج محمد إقبال في معالجة مسألة تجديد التفكير الديني في الإسلام، مشيراً إلى أن منهج إقبال مستمد من طروحات المفكرين الغربيين المعاصرين، مثل نيتشه. ويشير إلى أن كتاب إقبال ''تجديد التفكير الديني في الإسلام'' يمكن اعتباره مغامرات مسلم في تأمل ديني، وتكييف للعقيدة طموح ومبدع جداً بقلم شخص مسلم. ومع ذلك، أكد وات على أهمية الأفكار التي قدمها إقبال، إذ إنها ساهمت في تشجيع المسلمين على النشاط الاجتماعي والسياسي. [30]

والحقيقة أن هناك نقاط مشتركة بين نيتشه وإقبال على الصعيد العام جعلت كل واحد منها يبحث في كيفية صناعة الإنسان المتميز وإن كان إنسان كل منهما يختلف عن الآخر، في طبيعته ودوره ووظيفته، كما يذكر بعض الدارسين، فكل منهما بدأ عمله بالتدريس في الكلية وحاول تربية الشباب تربية فكرية يبتغي الوصول إلى أذهان العامة، كل منهما له خبرة بعلم اللغة والألسنة، وكلاهما يعتز بتاريخ أمته وماضيها، وكان ينتظر مستقبلا زاهراً، وكل منهما كان متألماً وحزيناً لظروفها القاسية وأيامها العسيرة في وقت حياته، وكل منهما كان يرى أن حل مشكلات أمته وشعبه بتنمية إرادة الفرد وقوته، وكما كان

29 حسن اليوسفيان، *دراسات في علم الكلام الجديد*، ٤٣٨.

30 مونتغمري وات، *الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي*، ترجمة كاظم سعد الدين (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠١٠)، ٢٧٩.

كل منهما ساخطاً وثائراً على بريق الحضارة الغربية وافتنانها الزائف وكان يتكهن بانهيارها وانتحارها من وجهة نظره الخاصة [31].

ولكن رغم ذلك فهناك اختلافات جمة بينهما، ففي حين أعلن نيتشه حربه على الدين بوصفه المكرس لكل ما هو سلبي من وجهة نظره والمعيق لصناعة الإنسان الفرد المتميز الذي يسعى إليه، كان إقبال كما يذكر أبو الحسن الندوي يتمنى للإسلام جيلا جديداً شبابه طاهر نقي وضربه موجع قوي، إذا كانت الحرب فهو في صولته كأسد الشرى، وإن كان الصلح فهو في وداعته كغزال الحمى، يجمع ما بين حلاوة العسل ومرارة الحنظل، هذا مع الأعداء وذاك مع الأولياء، غني القلب في الفقر، فقير الجسم والبيت في الغنى، غيور في العسر، رؤوف كريم عند اليسر، يظمأ إن أبدى له الماء منة، ويموت جوعاً إن رأى في الرزق ذلة... [32]

لهذا، نجد أن إقبال يدافع عن نفسه ضد ما يُشاع حول تأثّره بالفكر الغربي وبنيتشه بشكل خاص. ففي رسالة وجهها إلى المستشرق نيكلسون قال: كل من حاول إثبات إفادتي من نيتشه لا يعرف الحقيقة. إن نظريتي في الإنسان الكامل قد أبديتها وكتبت فيها قبل أن أعرف نيتشه بسنوات طويلة، وقد سبق أن نشرت مقالاً في هذا الصدد منذ فترة بعيدة، ثم ألحقته في رسالتي للدكتوراه عن تطور ما وراء الطبيعة في إيران عام ١٩٠٨، وأهم ما يفرق بيني وبين نيتشه أن نيتشه لا يرى من الضروري أن تتصادم الذات في طريق تنميتها وارتقائها إلى القمة مع العوامل الخارجية، ومن هنا تظهر القوة والحيوية في الإنسان وتظهر عبقريته وتتجلى فيه قوة المقاومة لإبقاء ذاتيته وتنميتها ورقيها. ولذلك خرجت لمعارضة التصوف الذي كان يدعو للقضاء على مواهب الإنسان ومكانه وطاقاته ونبوغه، وإذا أتت بالتصادم والمعارك في تنمية الذات وتطويرها، فلا أقصد بذلك المعارك السياسية وصدامها كما يقصد بذلك نيتشه، بل أنا أؤمن بها في سبيل رفع راية الأخلاق. [33]

لقد استوحى محمد إقبال نظريته في الإنسان الكامل من القرآن الكريم، واستفاد في سبيل ذلك من الصوفية والفلاسفة والحكماء كما صرح إقبال نفسه بذلك، ولكن من الخطأ بمكان أن نعتبر أنها صدى

---

31 خليل الرحمن عبد الرحمن، *محمد إقبال ومواقفه من الحضارة الغربية*، (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى)، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ، ١٤٨.

32 أبو الحسن الندوي، *روائع إقبال*، ٦٦.

33 سيد عبد الماجد الغوري، ديوان محمد إقبال، (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٧)، ١٣٠

لفلسفة هيجل أو نيتشه أو غيرهما، لا شك أن إقبال قرأ لهؤلاء الفلاسفة الكبار ولكنه ينكر أن يكون هؤلاء تركوا أثراً في نفسه وفلسفته الذاتية، فالإنسان الكامل لمحمد إقبال نموذج مثالي للأخلاق الفضيلة التي تكّون مثله العليا، على عكس الرجل الفائق لنيتشه، فإنه يرفض القيم الأخلاقية والدين، وما يميزه هو تلك القوة التي ينتصر بها على البائسين.

٥. الخاتمة: يمكننا أن نخلص مما سبق إلى النتائج الآتية:

يعد إقبال واحداً من أهم شخصيات النهضة الفكرية التي برزت في الهند في مطلع القرن العشرين، وسعى روادها إلى بناء مشروع فكري إصلاحي منطلقاً من القرآن الكريم والثقافة الإسلامية مع الاستفادة من الأفكار الفلسفية الغربية وتوظيفها في مشروعه.

تعود معرفة إقبال بالثقافة الغربية إلى مرحلة مبكرة من حياته، وذلك من خلال دراسته في مدارس البعثات الأجنبية وجامعاتها وإتقانه للغة الإنكليزية واتصاله بالمستشرق البريطاني "السير توماس والكر آرلوند" الذي شجعه على متابعة دراسته في أوربا، وكان الجسر الذي وصله بالغرب وأوكل إليه مهمة التدريس في جامعة كامبردج لبضعة أشهر نيابة عنه إذ ذاك، فاتصل برجالات الفكر والأدب في أوربا في ذلك الوقت.

ناقش إقبال الأدلة المدرسية الكلاسيكية على وجود الله مناقشة تحليلية نقدية مشككًا في مدى صحتها وجدواها، وهذا الموقف يتقاطع مع توجهات عدد من الفلاسفة الغربيين البارزين، مثل "ديفيد هيوم" و"إيمانويل كانط"، الذين سبقوه في نقد الفلسفات العقلية التي تعتمد على الأدلة العقلية المجردة، ولكن لأهداف مختلفة تماماً، فهو يرى أن تلك البراهين لا ترقى في تأسيس الإيمان الذي لا يقف عند حدود المعرفة النظرية، لذلك اقترح البديل المناسب عوضاً عن تلك الأدلة وهو في رأيه التجربة الدينية.

يعكس محمد إقبال فيما قدمه بشأن التجربة الدينية معرفة بالجهود المبكرة في الفلسفة الغربية لاسيما ما ذكره ويليام جيمس في كتابه أنواع التجربة الدينية، بالإضافة إلى نزعته الصوفية، ويعد أول المفكرين المسلمين الذين قاموا بوضع التجربة الدينية والوحي في الإسلام إلى جانب التجربة الخارجية، والتجربة التاريخية، وأكد على إمكانية اختبار صدقها عملياً ونظرياً.

حظيت فلسفة إقبال حول الإنسان الكامل بعناية بعض المستشرقين، وادّعوا استبطانه لفكرة نيتشه المتعلقة بالإنسان الفائق، لكنهم لم يتجاوزا الدعوى المجردة عن الأدلة، ونحن نقول: رغم التشابه بين

إقبال ونيتشه في العديد من النقاط إلا أن هذا التشابه يقع في الإطار العام وليس في جوهر الفكرة، فإنسان إقبال مختلف جد الاختلاف عن إنسان نيتشه، وهو مستوحى من القرآن الكريم في المقام الأول ونموذج مثالي للأخلاق والفضيلة والذي سماه "**جارحة القدرة الإلهية**"، على عكس إنسان نيتشه الذي يرفض الدين والقيم والأخلاق، ويتميز بالقوة التي يبطش بها على الضعفاء والبائسين.

المصادر والمراجع

أدهم، علي. *الهند والغرب* (القاهرة: دار المعارف، دون بيانات أخرى).

الأزهري، صلاح الدين. طيب، زمخشري. *محمد إقبال وموقفه من التغريب والتجديد*.

بدوي، عبد الرحمن. *نيتشه* (الكويت: وكالة المطبوعات، ١٩٧٥).

حنفي، حسن. *محمد إقبال فيلسوف الذاتية* (بيروت: دار المدار الإسلامي ٢٠٠٩).

ديكارت، رينيه. *التأملات في الفلسفة الأولى*، ترجمة عثمان أمين (القاهرة: المركز القومي للترجمة ٢٠٠٩).

طه، زاهدة محمد. *المؤثرات الاستشراقية ودورها في تشكيل الفكر الفلسفي عند محمد إقبال في كتابه: تجديد التفكير الديني في الإسلام* (الدوحة: تبيّن للدراسات الفلسفية والنظريات النقدية، ١٩، ٢٠١٧).

عبد الرحمن، خليل الرحمن. *محمد إقبال وموقفه من الحضارة الغربية*، (أطروحة دكتوراه، جامعة أم القرى)، مكة المكرمة، ١٤٠٥هـ.

الغوري، سيد عبد الماجد. *ديوان محمد إقبال*، (بيروت: دار ابن كثير، ٢٠٠٧).

كانط، إيمانويل. نقد العقل المحض، ترجمة موسى وهبة (لبنان: منشورات الإنماء القومي).

الكيلاني، نجيب. *إقبال الشاعر الثائر* (بيروت: الشركة العربية للطباعة والنشر، دون بيانات أخرى).

لال نهرو، جواهر. *اكتشاف الهند* (دمشق: الهيئة العامة للكتاب السورية، ٢٠١١)

لاهوري، محمد إقبال. *تجديد التفكير الديني في الإسلام، ترجمة: عباس محمود، تحقيق: محمد حسن زراقط* (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٥).

لاهوري، محمد إقبال. *تطور الفكر الفلسفي في إيران*، ترجمة: حسن الشافعي ومحمد السعيد جمال الدين (القاهرة: الدار الفنية للطباعة والنشر، ١٩٨٩).

موسى، وهبة. *المشكلة الكانطية*، (مجلة الإنماء العربي للعلوم الإنسانية، العدد ٤٨، ١٩٨٧.

الندوي، أبو الحسن. *روائع إقبال* (دمشق: دار الفكر، ١٩٦٠).

نيتشه، فريدريك. *إرادة القوة*، ترجمة محمد الناجي (المغرب: إفريقيا الشرق، ٢٠١١).

وات، مونتغمري. *الفلسفة وعلم الكلام الإسلامي*، ترجمة كاظم سعد الدين (بغداد: بيت الحكمة، ٢٠١٠).

اليوسفيان، حسن. *دراسات في علم الكلام الجديد*. ترجمة حسن زراقط (بيروت: مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي، ٢٠١٦).

الموسوعة البريطانية، https://www.britannica.com [تاريخ الوصول: ١٢. ١٠. ٢٠٢٤]

T. W. Arnold, *The Preaching of Islam: A History of The Propagation of The Muslim Faith* (London: Constable & Company, 1913), s. 5

SULTAN II. ABDÜLHAMİD DÖNEMİNDE ÇARŞAFIN YASAKLANMASI*

Makul YILDIRIM**

Giriş

Osmanlı dönemi İstanbul'da devlet yetkililerinin kadınların kamusal alandaki varlığını yakından takip ettiği ve olumsuz bir durum söz konusu olduğunda konuya müdahil olduğu söylenebilir. Oldukça erken dönemlerden itibaren sosyal hayatın renklerine dahil olan kadınların, namahrem erkeklerle mesafelerinin korunması, kamusal düzenin devamlılığı açısından önem arz etmekteydi. Yetkililerin konuya yaklaşımlarının anlaşılabilmesi açısından 1573 yılında çıkarılan kadınların kaymakçı dükkanına girme yasağına değinilebilir. Eyüp beldesinde gündeme gelen bu yasağın gerekçesi olarak bazı hafifmeşrep kadınların türbe ziyareti bahanesiyle buraya gelerek önceden anlaştıkları erkeklerle görüştükleri Eyüp kadısı tarafından hükümete şikâyet edilmiştir.[1] Bu şikâyet üzerine kadınların kaymakçı dükkanlarına girmeleri yasaklanmış, yasağın göz önünde bulundurularak

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Dr., makulyildirim@gmail.com.

1 Reşad Ekrem Koçu, *Osmanlı Tarihinde Yasaklar* (İstanbul: Tarih Dünyası, 1950), 27-28.

kadınların dükkanlara alınmaması konusunda dükkân sahipleri de şiddetle uyarılmıştır.[2] Aynı yüzyılda gündeme gelen bir diğer yasak ise İstanbul'daki çamaşırcı kadınlar ile alakalıdır. Bazı olumsuz duyumlar gerekçe gösterilerek çamaşır yıkayan kadınların dükkanlarda istihdam edilmemesi, vakıflarda çalışan çamaşırcı kadınlar dahil tümünün derhal ihraç edilmesi ve kadınlara bu yönde dükkân verilmemesi konusunda bir hüküm çıkarılmıştır.[3]

Kamusal alanlardaki kadın-erkek ilişkilerinde mesafenin korunması çeşitli yasaklamalarla sürdürülmüştür. XVI. yüzyılda peremeciler kethüdasına genç kadınların erkeklerle beraber peremelere binmemeleri konusunda emir verilmiştir.[4] Erkeklerle beraber deniz vasıtalarına binmeleri yasaklanan kadınların, edebe aykırı olduğu gerekçesiyle erkekler gibi at ve eşeklere binmeleri de yasaklanmıştır. Buna mukabil gerek görüldüğü takdirde arabalarla gezmeleri uygun görülmüştür.[5] İhtiyaç duyulması halinde arabalarla gezmeleri uygun görülen kadınların ilerleyen süreçte arabaya binmeleri konusunda da kısıtlamalar yapılmıştır. Nitekim XVIII. yüzyılın ortalarında gündeme gelen bir yasakta kadınların şehre uzak mesirelere arabalarla gitmeleri ve arabacıların da kadınları alıp oralara götürmeleri yasaklanmış ve yasağa riayet etmeyen arabacıların yakalandıkları gibi İstanbul'dan taşraya sürülecekleri duyurulmuştur.[6] XVIII. yüzyılın sonlarına doğru

2 Nermin Taylan, *Osmanlı'da Yasaklar* (İstanbul: Ekim Yayınları, 2014), 172.

3 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1988), 39-40.

4 Ahmed Refik, *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*, 41.

5 Taylan, *Osmanlı'da Yasaklar*, 163.

6 Koçu, *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*, 30; Sultan Abdülmecit döneminde saray kadınlarının arabaya binmeleri yasaklanmış ve Serasker Rıza Paşa, saray kadınlarının arabaya binmemeleri için saraydaki araba-

bilhassa genç ve güzel olan kadınların gezmek maksadıyla camileri, çarşı ve pazarları dolaşmamaları ancak ihtiyacı için çıkacak olanların uygun biçimde giyinerek çıkmaları gerektiği belirtilmiştir.[7] Kadınların kamusal alanlardaki varlığı sınırlandırılmakla birlikte tam olarak engellenmemiştir.

Mesire alanlarında bazı bölgeler kadınlara tahsis edilmiş veya belirli günler kadınların gitmelerine izin verilmiştir. Kadınlar ve erkeklerin bir araya gelmemeleri için mesire gibi kırsal alanlarda uygulanan bu yasak ilerleyen süreçte sinema ve balo gibi Avrupai eğlencelerde[8] ve şehir içinde yer alan parklar açısından da geçerliliğini koruyarak, kadınların erkeklerle aynı gün girmeleri hoş karşılanmamış ve onlar için ayrı bir gün tayin edilmiştir.[9] Örneklerden de anlaşılacağı üzere Osmanlı döneminde devlet yetkilileri kadınların sokağa çıkmaları konusunda bazı sınırlandırmalar yapmakla birlikte müsaade etmiş ancak sokağa çıkarken nasıl giyineceklerini belirlemiş, bu konuda gerektiğinde oldukça sert tavırlar sergileyerek kadınların geleneksel giysilerini muhafaza etmeye çalışmıştır.

Lale Devri kadınların geleneksel kıyafetlerinden farklı giyinmeye başladıkları ve bu konuda yapılan sınırlandırmalar-

---

ları birbirine zincirlerle bağlatmıştır. Yasağın gerekçesi olarak saray kadınlarının huzursuzluğa neden olan ve gittikçe artan gezintileri, masraflarının artması ve bu durumun hazine üzerinde ciddi bir yük olduğu belirtilmiştir. Ahmed Cevdet Paşa, *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Maruzat)*, haz. Yusuf Halaçoğlu, (İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı, 2019), 29.

7 Taylan, *Osmanlı'da Yasaklar*, 155.

8 Fehminaz Tokmak, "19. Yüzyılda Osmanlı'da Kadın: Yasakların Gölgesinde Kadın Olmak", *Osmanlı'da Toplum, Şehir ve Ticaret I*, ed. Erkan Işıktaş, Muhammet Nuri Tunç, (Ankara: Sonçağ Akademi, 2021), 199.

9 Cemil Topuzlu, *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*, (İstanbul: Arma Yayınları, 1994), 135.

la gündeme gelen bir dönem olmuştur.[10] Bu dönemde kadınların bilhassa mesire alanlarına alışılagelmiş tesettür kurallarının aksine dikkat çeken feraceler ve ince tül yaşmaklar ile gelmeleri muhafazakâr kesimin tepkisine neden olmuştur.[11] Osmanlı Devleti genel itibariyle bu tarz rahatsızlıklara karşı duyarlı davranmış ve bu hususta çeşitli önlemler almaya çalışmıştır. Söz konusu olan tepkiler üzerine, kadınların bu tarz kıyafetler giymelerinin daha evvel de yasaklandığı, yasağa rağmen böyle giyinmeye devam eden kadınların cezalandırılacağı halka duyurulmuştur. Kadınların giymeleri gereken feracelerin teferruatları belirlenmiş ve ince kumaşlardan dikilen feracelerin kullanımı yasaklanmıştır.[12] Bu yasak sadece kadınları ilgilendirmemiş aynı zamanda terzilerin de dikkate almaları gereken bir yasak olmuştur. Zira belirlenen kaidelerin dışında ferace diken terzilerin cezalandırılacağı belirtilmiştir.[13] Kadınların uygunsuz giyinmelerinden terzilerin yanı sıra erkekler de mesul tutulabilirdi. Uzun yakalı kabul görmeyen feraceler ve ince yaşmaklar ile dolaşan kadınların görüldüğü yerde yakalarının kesilerek teşhir edilecekleri ve aynı zamanda kimin eşi veya kızı ise o adamın da cezalandırılacağı halka duyurulmuştur.[14]

Devletin başkenti olan İstanbul'da kadınların giyim kuşamları toplumsal düzen ve huzurun muhafazası adına devlet yetkililerinin yakından takip ettiği ve gerektiği surette müdahalede bulunmaktan çekinmediği bir konu olmuştur.

10 Koçu, *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*, 28-29.

11 Refik Ahmet Sevengil, *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*, (İstanbul: Alfa Tarih, 2014), 171-174.

12 Koçu, "Osmanlı Tarihinde Yasaklar", 28-29.

13 Ebru Boyar-Kate Fleet, *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, çev. Serpil Çağlayan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 199.

14 Taylan, *Osmanlı'da Yasaklar*, 145.

Sokağa çıkan kadınların İslam dininin buyurduğu şekilde örtünmeleri, dikkat çekmeyecek giysileri tercih etmeleri gerekmekteydi. Kadınların geleneksel dış giysisi ferace[15] ve yüzlerini örtmek amacıyla kullanılan yaşmaktı.[16] Ancak vücut hatlarını belli etmeyecek nitelikte olması gereken feraceler ile tanınmalarını olanaksız kılan kalın yüz örtülerinin niteliğinde daha önce de belirtildiği gibi zamanla değişimler yaşanmaya başlamış ve bu durum tepkiyle karşılanmıştır. İlerleyen süreçte konu ile alakalı yapılan bir düzenlemede; kadınların yüzleri görünmeyecek kalınlıkta yaşmak kullanmaları, feracelerin abartılı süslerle donatılmaması ve ince kumaşlardan üretilmemesi, dükkân ve pazarlara gittiklerinde mağazaların içine girmemeleri ve kapıda durarak alışveriş yapmaları, seyir yerlerine gittiklerinde erkeklere mahsus yerlere gitmemeleri ve kadınlara ayrılan yerlerde durmaları gerektiği ve şer'i kurallara uymayanların cezalandırılacağı belirtilmiştir.[17]

Ancak belirtilen bu sınırlandırmalar ile kadınların modaya uygun giyinmeye başlamalarına engel olunamamıştır. Bir yandan kadınların tesettür kurallarına uymaları konusunda çeşitli düzenlemeler yapılırken diğer yandan Avrupai giyim tarzının yaygınlaşmaması adına bazı girişimlerde bulunulmuştur. Bu hususta Batılılara özentinin sembolü olan şapkanın Müslüman ailelerin çocukları için kullanılması ve satılması yasaklanmıştır. Şapka giydiği için Müslüman bir genç

15 Ferace hakkında detaylı bilgi için bkz. Hülya Tezcan, "Ferace", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1995), 12/349-350.

16 Yaşmak hakkında detaylı bilgi için bkz. Mustafa Sabri Küçükaşcı, "Yaşmak", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul, TDV Yayınları, 2013), 43/347-349.

17 Cevdet Paşa, *Tezakir 13-20*, haz. Cavid Baysun, (Ankara: TTK Yayınları, 1960), 87-88.

tutuklanmış[18] bunun dışında bir Osmanlı paşasının kızlarının şapka takmaları tepkiyle karşılanmış ve İslami hissiyatı rencide ettiği gerekçe gösterilerek bu kızların şapka takmaları yasaklanmıştır.[19]

Önceki dönemlerde benzerlerine rastlanılan yasaklamalar Sultan II. Abdülhamid döneminde de devam etmiştir. Sultan II. Abdülhamid döneminde kadınların tesettür kurallarına uygun giyinmeleri için bazı kararlar alınmıştır. 1892 yılında alınan bir karar gereği kadınların çarşaf giymeleri yasaklanmıştır.[20] Sultanın bu kararı daha önce konuyla alakalı olarak alınan kararlarla çelişkili görünmekte ise de kendi içinde farklı saikleri olduğu gözlemlenebilir. Çalışmanın devamında bu kararın alınma gerekçeleri ve toplum nezdindeki yankıları üzerinde durulacaktır.

Sultan II. Abdülhamid Döneminde Çarşafın Yasaklanması

XIX. yüzyılın sonlarına doğru kadınların geleneksel sokak giysisi olan feracenin yerini çarşaf almaya başlamıştır. Özgün tarzıyla konuya değinen Ahmed Rasim; "*Kadınlarımız için eski bir örtü olan ferace, yavaş yavaş nazlı omuzlarımızdan düştü. Adı bile kültür ve sohbet meclisimizde çoğu zaman ağza alınmayan çarşaf, ilgisizlik alanından birdenbire üzerimize sarılarak modanın verdiği renk, biçim, tarza göre taşınmaya başlandı…*"[21] Ahmed Rasim'in belirttiği gibi ferace yavaş yavaş yerini çarşafa bırakmış ancak kullanımı sürmekle birlikte farklı

[18] Deniz Güner, "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kıyafet Yasakları", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*, 37/2023: 602.

[19] Taylan, *Osmanlı'da Yasaklar*, 157.

[20] Osmanlı Arşivi (BOA.) Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye (Y.PRK.DH.) 5/33, H. 05.09.1309 (3 Nisan 1892).

[21] Ahmed Rasim, *Muharrir Bu Ya*, (İstanbul: MEB. Yayınları, 1989), 256.

dönemlerde tekrar moda olan ve kullanılan bir üst giysi olmuştur.

Çarşaf kelimesi, Farsça çâder-şebden (gece örtüsü) bozularak Türkçeye girmiştir.[22] Giysi olarak kullanılan çarşaf üç parçadan oluşmaktadır; yüzü örten peçe, baş ile beraber gövdenin üst kısmını örten pelerin ve gövdenin belden ayaklara kadar olan kısmını örten eteklik.[23] Çarşaf farklı dönemlerde değişik renk ve şekillerde kullanılmış ve biçimlerine göre uçkurlu, yandan yırtmaçlı, dolma, torba gibi adlarla anılmıştır. Çarşaflar önceleri el tezgahlarında dokunan yünlü ve pamuklu kumaşlardan yapılırdı. İlerleyen süreçte ipekli, Avrupa kumaşından yapılan veya hazır satılanları da bulunabilirdi ve kadınlar ekonomik durumlarına göre herhangi birini tercih ederlerdi. Çeşitli renkleri olmakla beraber gençler daha ziyade mavi, turkuaz, yeşim gibi göz alıcı renkleri tercih ederdi. Genç kızlar ilk defa on iki-on üç yaşlarında çarşaf giymeye başlar ve buna da "*çarşafa girmek*" denirdi.[24] Uzun yıllar İstanbul'da yaşayan Alman kökenli Anna Grosser Rilke çarşaf hakkında gözlemlerini aktarmış ve Türk kadınlarının tepeden tırnağa kara çarşafa büründüklerini, kibar kadınların ipek, yoksul olanların ise pamuklu kumaştan yapılmış çarşaf giydiklerini belirtmiştir.[25]

---

22 Sabahaddin Türkoğlu, "Çarşaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1993), 8/231-232.

23 Çarşaf, Müslüman kadınların sokağa çıkarken giydikleri kıyafetin adı olmakla birlikte yorgana kaplanan ve şilteye örtülen yatak örtüsüne de çarşaf adı verilmektedir. Reşat Ekrem Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, (Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları, 1967), 65-66.

24 Türkoğlu, "Çarşaf", 231-232.

25 Anna Grosser Rilke, *Avrupa Saraylarından Yıldız'a İstanbul'da Hoş Bir Sada*, çev. Deniz Banoğlu, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2021), 166

Çarşafın Osmanlı topraklarına Tanzimat döneminde hacca gidip gelenler tarafından getirildiği düşünülmektedir. Osmanlı kadınlarının geleneksel giysisi olan ferace ve yaşmak hakkındaki sınırlamalar çarşafın yaygınlaşmasının önünü açmıştır. Musahipzade Celal, çarşafın Osmanlı topraklarına Suriye'den geldiğini ancak burada geleneksel formundan uzaklaşarak Avrupai dokunuşlarla daha farklı bir dış giysiye dönüştüğünü belirtmiştir.[26]

Çarşafın geleneksel formu göze hitap etmediği gerekçesiyle eleştirilmiştir. Yazar Refik Halid Karay, endamı güzel gösteren feracelerin aksine çarşafı kadınlara kaba ve hantal bir görünüm verdiğini belirterek eleştirmiştir. Karay, "*Çarşafın ilk şekli, İstanbul tarihinin hiçbir devrinde kadının, içine sokulmadığı bir cendere ve bir tulum olsa gerek*" sözleriyle çarşaf hakkındaki görüşlerini dile getirerek zamane çarşaflarını bir ölüm giyim kuşamına, cüzzamlı mantosuna benzetmiştir.[27] Çarşaf, ferace ile yaşmağın yerini almış fakat İstanbul'a geldiği ilk halini muhafaza edemeyerek zamanla değişime uğramıştır. Zira Türk alafranga çevreye mensup hanımlar, çarşaf kesimlerinde gittikçe açılan yeni modalar çıkarmışlardır. Etekleri pelerinleri kısaltmış, peçeleri inceltmiş ve peçenin kullanımını esneterek çarşafın geleneksel formunu değiştirmişlerdir.[28]

Daha önce de belirtildiği gibi İstanbul kadınlarının İslam şiarına uygun giyinmeleri devletin hassasiyetle üzerinde durduğu ve gerektiğinde müdahalede bulunduğu bir konu

---

26 Suphi Paşa'nın Suriye valiliğinden dönüşünden sonra ailesinin çarşafla ilk defa sokağa çıkmasıyla İstanbul'da çarşaf kullanılmaya başlandığı belirtilir. Musahipzade Celal, *Eski İstanbul Yaşayışı*, (İstanbul: Türkiye Yayınevi, 1946), 133.

27 Refik Halid Karay, *Üç Nesil Üç Hayat*, (İstanbul: İnkılap Yayınları, 2018), 110-112.

28 Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, 65-66.

olmuştur. Osmanlı tarihinde padişahların Müslüman kadınların giyim-kuşamına çeşitli hükümlerle nizam verme çabalarına rastlanmakla beraber bizzat şahit oldukları durumlara müdahalede bulunmaları da söz konusu olmuştur. Konu ile alakalı Sultan II. Abdülhamid örnek verilebilir. Sultan II. Abdülhamid (1876-1909) anayasal bir düzen getirebilmek adına Sultan Abdülaziz'i ve Sultan V. Murad'ı tahttan indiren Mithat Paşa ve arkadaşlarıyla anlaşarak 31 Ağustos 1876 tarihinde tahta çıkmıştır. Sultan II. Abdülhamid, Osmanlı Devleti'nin sancılı yıllarına denk gelen saltanat süresi boyunca dış tehlikeler karşısında devletin tabii dayanağı olarak gördüğü Müslüman tebaaya öncelik verme siyasetini benimsemiş, Müslümanlar arasında birliği sağlamak adına girişimlerde bulunmuş ve Panislamizm ideolojisini yaymaya çalışmıştır. Bu girişimler yabancı diplomatların gözünden kaçmamış ve "*İslamiyet yeniden hortluyor*" şeklinde yorumlanmıştır.[29]

Sultan II. Abdülhamid, Cuma selamlığına katılmak gibi gerekçelerle saraydan çıktığında ve araba ile şehirde dolaştığında güzergâh boyunca dikkatli gözlem yaparak şehir intizamını sağlamak amacıyla bazı düzenlemeler yapmıştır. Sultanın dikkatini çeken hususlardan biri de İstanbul sokaklarında kara çarşaf ile dolaşan kadınlar olmuştur. Kadınların bu şekilde giyinmelerinin caiz olmadığı kanaatine sahip olan Sultan II. Abdülhamid, Müslüman kadınların çarşaf giyinmesini yasaklamıştır.

Halife sıfatını sıklıkla vurgulayan Sultan II. Abdülhamid'in kadınların çarşaf giyinmelerini yasaklamasının gerekçeleri ilgili belgede belirtilmiştir. Kadınların uygunsuz

[29] Detaylı bilgi için bkz. Cevdet Küçük, "Abdülhamid II", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV Yayınları, 1988), 1/216-224.

çarşaf giymelerinin yasaklanması ile alakalı belgenin içeriğinde; Sultan II. Abdülhamid'in, Cuma selamlığından sonra Teşvikiye'deki silahhaneyi ziyareti akabinde saraya dönerken yolda tuhaf bir şekilde bellerinden bağlı siyah çarşaflara bürünmüş, yüzlerini de siyah renkli ince peçelerle örtmüş bazı kadınlara rastladığı belirtilmiştir. Devamında bu kadınların örtünmemiş denilecek kadar açık saçık bulunmasının yanı sıra matem elbisesi giymiş Hıristiyan kadınlara da benzediklerinden dolayı Müslüman olmaları konusunda tereddütte bulunulduğu eklenmiştir.[30] Bu hususlar göz önünde bulundurularak ilgili belgede devletin selameti açısından şeriat hükümlerine riayet edilmesi gerektiği, uyulmadığı surette maddi ve manevi birçok zararın hasıl olacağı, Müslüman kadınların tesettür usul ve kaidelerine dikkat etmeleri gerektiği belirtilmiştir. Çarşafın ise örtünmeye müsait olmamasının yanı sıra bazı münasebetsiz erkekler tarafından istedikleri yerlere girmek için bir fesat ve melanet perdesi olarak kullanılabileceğine de dikkat çekilmiştir. Konu bir örnekle de detaylandırılarak bir erkeğin çarşafa bürünmüş vaziyette ve silahlı olarak bir eve girdiği, evdeki kadına saldırarak evi soyduğu ve çaldığı eşyaları pencereden bekleyen arkadaşına atarak kaçtığı belirtilmiştir. Dolayısıyla çarşaf giymenin dindarlık ve maslahat bakımından verebileceği zararlar göz önünde bulundurularak yasaklandığı belirtilmiştir.[31]

Bu yasağın gerekçelerinden birinin de Sultan II. Abdülhamid'den önce tahtta olan V. Murad'ın çarşaflı kadın kılı-

30 BOA. Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye (Y.PRK.DH.) 5/33, H. 05.09.1309 (3 Nisan 1892).

31 BOA. Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.) 1938/106, H. 05.09.1309 (3 Nisan 1892). Kadınların giydikleri çarşaf, İslam edebine mugayir bulunduğundan dolayı daha önceki tarihlerde de yasaklanması gündeme getirilmiştir. BOA. İ.DH. 1071/83993, H. 28.06.1305 (12 Mart 1888).

ğına giren erkekler tarafından kaçırılma girişimi olduğu belirtilir. Sultan II. Abdülhamid'in abisi olan V. Murad 1876 yılında yalnızca birkaç ay tahtta kalarak Osmanlı tahtında en kısa süre kalan padişah olarak tahttan indirilmiş ve yerine II. Abdülhamid geçirilmiştir. Bundan sonraki hayatını gözetim altında geçiren V. Murad'ı yeniden tahta geçirmek için Sultan II. Abdülhamid'in muhalifleri tarafından birkaç başarısız girişimde bulunulmuştur. Bu girişimlerden biri de Çırağan Sarayı'na çarşaf giyerek gelen erkekler tarafından yapılmıştır. Bu girişim Sultan II. Abdülhamid'in çarşaf aleyhtarlığına ve çarşaftan evhamlanmasına gerekçe olarak gösterilir.[32] Yapılan araştırma neticesinde konu ile alakalı resmi bir evraka rastlanmıştır. 1876 yılına tarihlenen belgede; V. Murad ile oğlu Selahaddin Efendi'yi vapur ile Avrupa'ya götürmek maksadıyla kadın kıyafetleri içerisinde Çırağan Sarayı'na birkaç erkeğin geleceğinin hafiyeler tarafından haber verildiği belirtilmiştir. Kısa süre içerisinde haberin asılsız olmadığı anlaşılmış ve araba ile çarşafa bürünen birkaç erkek saraya gelmiştir. Gelen çarşaflıların V. Murad'ın annesinin bilgisi dahilinde geldiklerini belirtikleri halde tutuklanarak girmelerinin engellendiği, yüzleri açılınca da erkek olduklarının anlaşıldığı ve zaptiyeye götürüldükleri belirtilmiştir.[33]

Yasağın gerekçelerinden bir diğerinin bazı münasebetsiz erkeklerin çarşafa bürünerek çeşitli asayiş problemlerine sebep oldukları belirtilmiştir. Buna benzer vakaların da yaşandığını örneklendirmek adına Şubat 1899 tarihinde kayda geçen bir belgeye değinilebilir. Bu hususta gece sokakta kadın kıyafetleriyle dolaşan şahıslardan birinin öldürüldüğü belir-

[32] Rukiye Bulut, "İstanbul Kadınlarının Kıyafetleri ve II. Abdülhamid'in Çarşafı Yasaklaması", *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*, 8 (Mayıs 1968): 36.

[33] BOA. Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.) 22/85, H. 18.11.1293 (5 Aralık 1876).

tilmektedir. Belgenin içeriğinde Hıristiyan ahalisinden olan şahısların gece saatlerinde kadın kıyafetlerine bürünerek dolaştıkları ve devriye tarafından fark edilerek tutuklandıkları ancak olayı duyan ve toplanan ahalinin galeyana gelerek tutuklananlardan birini cebren öldürdükleri belirtilmiştir. Olayla ilgili tahkikat başlatılmıştır.[34]

Sultan II. Abdülhamid'in çarşaf giyimi konusundaki yasağın etkili olup olmadığı tartışılabilir. İstanbul kadınlarının yasaklara karşı çok duyarlı oldukları söylenemez. Zira yasağa rağmen kadınlar arasında çarşaf kullanımı devam edince güvenlik güçlerine çarşaflı kadın görüldüğü takdirde makasla etek ve pelerin kısımlarının kesilmesinin emredildiği belirtilir.[35] Ancak yaptırımlar bu hususta sorunları çözmeye yeterli olmamış görünmektedir. Zira kadınların tesettür kurallarına uygun olmayan giyim tarzları ilerleyen süreçte de gündemi meşgul etmeye devam etmiştir.[36]

Meşrutiyet'in 1908 yılında yeniden ilan edilmesinden sonra çarşaf kullanımında artış yaşanmış, önceleri tek renk olan çarşafların bu dönemde farklı renklerde ve farklı kumaş türlerinden de üretilmeye başladığı gözlemlenmiştir.[37] Çarşaf, bilhassa Meşrutiyet'in ilanından sonra modaya uydurularak etekleri, pelerinleri kısaltılmış ve peçeleri inceltilmek

---

34 BOA. Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.) 2165/92, H. 27.09.1316 (8 Şubat 1899).

35 Mine Topçu, *II. Meşrutiyet Döneminde Tesettür Tartışmaları (1908-1918)*, (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 59-60.

36 Kadıköy cihetleri ile Göksu'da dar çarşaf ve yeldirmelerle açık saçık surette gezen ve orada bulunan ecnebilerin bunları seyrederek fotoğraf makineleriyle fotoğraflarını çekmeye teşebbüs ettikleri bölgedeki kolluk kuvvetleri tarafından bildirilmiştir. BOA. Babıali Evrak Odası (BEO). 2362/177096, H. 20.04.1322 (4 Temmuz 1904).

37 Topçu, II. Meşrutiyet Döneminde Tesettür Tartışmaları (1908-1918), 59-60.

suretiyle kullanılmıştır.[38] Bilhassa XX. yüzyılın ilk çeyreğinde sosyetik hanımlar tarafından peçesi kaldırılmak ve eteği dize, pelerinleri bele kadar kısaltılmak suretiyle kullanılan çarşaf tesettür amacından uzaklaştırılmıştır.[39]



Şekil 1. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru moda dergilerinde yer alan çarşaf modelleri (Toprak, "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise 'Milli Moda' ve Çarşaf", 55.)

Tarihçi Zafer Toprak, Sultan II. Abdülhamid yönetimine karşı modanın bir simgesi olan çarşafın ilerleyen süreçte demode bir giysiye dönüştüğünü ve Osmanlı feminizminin de tavır aldığı, milli modanın karşı çıktığı bir kıyafet olarak değerlendirildiğini belirtmiştir.[40] Çarşaf hakkında Toprak şunları aktarmaktadır:

"Çarşaf diye biline gelen giysi, Batı modasında Ampir'den Arnuvo'ya geçişin Osmanlı'ya yansımasının ürünü oldu. 1890'larda

38 Koçu, *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*, 65, 66.
39 Türkoğlu, "Çarşaf", 231-232.
40 Zafer Toprak, "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise 'Milli Moda' ve Çarşaf", *Tombak*, 19 (Nisan 1998): 54.

Ampir modasının düşük omuzlarına pek uygun gelen ferace, Arnuvo devrinin kabarık kolları gündeme gelince bir kenara atıldı. 19. yüzyılın sonlarına doğru Osmanlı'da çarşaf modası başlamış oluyordu. Arnuvo'yla birlikte Avrupa hanımları kısa süslü şapkalar, "kaplar" giymişlerdi. Osmanlı hanımları Avrupa'daki kaplarının koruduğu kabarık omuzlara en uygun giyimin o sırada Bağdatlı Arap kadınların giydikleri çarşaf olduğuna hükmetmişlerdi. Çarşafı Avrupa kapına göre tadil ederek şapkalara takılan tüle benzettikleri peçeleri yüzlerine örttüler. Böylece yeni bir sokak kıyafeti yaratılmış oluyordu. Çarşaflar, II. Meşrutiyet'e kadar genellikle ipekli kumaşlardan yapıldı. Koyu renkliydi, peçesi kalındı, torba şeklindeydi. Düğünlerde ve özen gerektiren ziyaretlerde çoğu kez siyah çarşaf giyilirdi. Çarşafa giren genç kızların çarşaflarının açık renk olmasına dikkat ediliyordu. 1908'e kadar peçe mutlaka siyahtı. Muhafazakâr çevre çarşafa tepki göstermekte gecikmedi. Nitekim Babıâli de baskılara boyun eğdi. İstanbul polisinin eline makas tutuşturuldu. Nerede çarşaflı kadın görülürse eteğini ve pelerinini boydan boya kesmesi emredildi. Bundan böyle Osmanlı polisi "revolver" ya da "parabellum"un yanı sıra makasla da donatılmış oldu. Erkeklere "revolver", kadınlara "makas", dönemin şiarı oldu. Eli makaslı polisler Kalpakçılar'da, Şehzadebaşı'nda, Köprü'de arabadan inen hanımların eteklerini iki yıl süreyle makasladılar. Ancak "moda" makasa üstün geldi. Ferace ve yaşmak tarihe karıştı. Çarşaf kazandı.[41]

Çarşaf kazandı ve yaygınlaştı ancak kısa denilebilecek bir zaman içerisinde çarşaf da miadını doldurmuş ve bilhassa yüzünü Batı'ya çeviren aydınlar tarafından demode bir giysi olarak nitelendirilmeye başlamıştır. Osmanlı Devleti'nin son dönemlerine doğru başlayan çarşaf karşıtlığı Cumhuriyet'in

[41] Toprak, "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise; Milli Moda ve Çarşaf", 57.

ilanı ile beraber artarak sürmüştür. Nitekim Cumhuriyet dönemine gelindiğinde çarşaf karşıtı çeşitli dernekler kurulmuş hatta çarşafla mücadele haftası ilan edilmiştir.[42] Çarşafın bir kanunla yasaklanmasını isteyenlerin temel dayanakları çarşafın "*gayri dini, gayri medeni ve gayri millî*" bir kıyafet olarak değerlendirilmesidir.[43]

Sonuç

Osmanlı Devleti'nde ve bilhassa başkent İstanbul'da şeriat kurallarının harfiyen yerine getirilmesi devletin temin etmesi gereken hususlardandı. Devlet, halkın duyarlılığını önemsemekte ve herhangi bir huzursuzluğu fark ettiğinde teskin etme yönünde girişimlerde bulunmaktaydı. Muhafazakâr bir toplumun huzursuz olabileceği konuların başında Müslüman kadınların yaşayış ve giyiniş tarzında olumsuz olarak algılanabilecek bir değişimin baş göstermesiydi. Devletin payitahtında yaşayan kadınlar metropol bir kentin nimetlerinden faydalanabilmekle birlikte sıkı bir denetim altında da tutulmaktaydılar. İstanbullu kadınlar evlerinin dışına çıktıklarında uygun bir şekilde giyinmek ve örtünmek zorundaydılar.

Osmanlı padişahları kentin nizam ve intizamı konularına karşı hassas davranmışlar ve gerekli gördükleri düzenlemeleri yapmakla beraber kadınların giyim-kuşamı konusu ile de bizatihi alakadar olarak kadınların İslam şiarına uygun giyinmeleri konusunda gerekli düzenlemelere ön ayak olmuşlardır. Çalışmada bazı yasaklamalarla birlikte kadınların genel olarak belirlenen kurallara uyma ve İslam hissiyatına

---

42 Detaylı bilgi için bkz. Pınar Aydoğan, "İlericilik-Gericilik Tartışmalarında Bir Durak: Çarşafla Mücadele Haftası", *Belgi Dergisi*, 24 (2022 Yaz): 205.

43 Aydoğan, "İlericilik-Gericilik Tartışmalarında Bir Durak: Çarşafla Mücadele Haftası", 210.

uygun davranmaya sevk edilmelerinin yanı sıra Sultan II. Abdülhamid'in 1892 yılında çarşafı yasaklaması üzerinde durulmuştur. Önceki hükümlerle çelişen bir karar olarak görünmekle birlikte belgenin içeriğine bakıldığında geçerli nedenler sunulmaktadır. Öncelikle çarşafın tesettüre uygun olmayan yönü vurgulanmış olmakla birlikte Müslüman kadınlarının geleneksel kıyafeti olmayan çarşaf, gayrimüslim kadınların matem elbisesine de benzetilmektedir. Çarşafın bazı münasebetsiz erkekler tarafından kullanılmak suretiyle çeşitli asayiş problemlerine neden olduğu da vurgulanmıştır. Bununla beraber bu yasağın ardında Sultan II. Abdülhamid'in suikast kaygısının olduğu da belirtilmektedir.

Sultan II. Abdülhamid çarşaf kullanımını yasaklamıştır ancak bu yasak çarşafın kadınlar arasında yaygınlaşmasını önleyememiştir. Bununla birlikte Sultan II. Abdülhamid'in tahttan indirilmesi ile çarşafın daha geniş bir kullanım alanına yayıldığı da belirtilmelidir.

Sultan II. Abdülhamid, çarşaf kullanımını geleneksel bir giysi olmadığı ve beraberinde birtakım asayiş sorunları getirebileceği için engellemeye çalışmıştır. İlerleyen süreçte çarşafı eleştiren aydınların da onu "*gayri dini, gayri medeni ve gayri millî*" bir kıyafet olarak değerlendirip yasaklanmasını talep etmeleri, Sultan II. Abdülhamid ile onları aynı potada birleştiren bir anekdot olarak değerlendirilebilir.

Kaynakça

Ahmed Cevdet Paşa. *Sultan Abdülhamid'e Arzlar (Maruzat)*. Haz. Yusuf Halaçoğlu. İstanbul: Babıali Kültür Yayıncılığı. 2019.

Ahmed Rasim. *Muharrir Bu Ya*. İstanbul: MEB. Yayınları. 1989.

Ahmed Refik. *Onuncu Asr-ı Hicri'de İstanbul Hayatı (1495-1591)*. İstanbul: Enderun Kitabevi. 1988.

Aydoğan, Pınar. "İlericilik-Gericilik Tartışmalarında Bir Durak: Çarşafla Mücadele Haftası". *Belgi Dergisi*. 24 (2022 Yaz), 191-217.

Boyar, Ebru - Fleet, Kate. *Osmanlı İstanbul'unun Toplumsal Tarihi*, Çev. Serpil Çağlayan, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2021.

Bulut, Rukiye. "İstanbul Kadınlarının Kıyafetleri ve II. Abdülhamid'in Çarşafı Yasaklaması". *Belgelerle Türk Tarihi Dergisi*. 8 (Mayıs 1968), 34-36.

Küçük, Cevdet, "Abdülhamid II", 1/216-224, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, İstanbul: TDV Yayınları, 1988.

Cevdet Paşa, *Tezakir 13-20*, haz. Cavid Baysun, Ankara: TTK Yayınları, 1960.

Güner, Deniz. "Osmanlı'dan Cumhuriyet'e Kıyafet Yasakları", *RumeliDE Dil ve Edebiyat Araştırmaları Dergisi*. 37(2023), 598-608.

Koçu, Reşad Ekrem. *Osmanlı Tarihinde Yasaklar*. İstanbul: Tarih Dünyası. 1950.

Koçu, Reşad Ekrem. *Türk Giyim Kuşam ve Süslenme Sözlüğü*. Ankara: Sümerbank Kültür Yayınları. 1967.

Küçükaşçı, Mustafa Sabri. "Yaşmak". 43/347-349. *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013.

Musahipzade Celal. *Eski İstanbul Yaşayışı*. İstanbul: Türkiye Yayınevi. 1946.

Rilke, Anna Grosser. *Avrupa Saraylarından Yıldız'a İstanbul'da Hoş Bir Sada*. Çev. Deniz Banoğlu, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları. 2021.

Sevengil, Refik Ahmet. *İstanbul Nasıl Eğleniyordu*. İstanbul: Alfa Tarih. 2014.

Taylan, Nermin. *Osmanlı'da Yasaklar*. İstanbul: Ekim Yayınları. 2014.

Tezcan, Hülya. "Ferace". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 12/349-350. İstanbul: TDV Yayınları, 1995.

Tokmak, Fehminaz. "19. Yüzyılda Osmanlı'da Kadın: Yasakların Gölgesinde Kadın Olmak". 187-210. *Osmanlı'da Toplum, Şehir ve Ticaret I*. Editör; Erkan Işıktaş, Muhammet Nuri Tunç. Ankara: Sonçağ Akademi. 2021.

Topçu, Mine. *II. Meşrutiyet Döneminde Tesettür Tartışmaları (1908-1918)*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi. 2019.

Toprak, Zafer. "Tesettürden Telebbüse ya da Çarşaf veya Elbise; Milli Moda ve Çarşaf". *Tombak*. 19 (Nisan 1998), 52-63.

Topuzlu, Cemil. *İstibdat-Meşrutiyet-Cumhuriyet Devirlerinde 80 Yıllık Hatıralarım*. İstanbul: Arma Yayınları. 1994.

Türkoğlu, Sabahaddin. "Çarşaf", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 8/231-232. İstanbul: TDV Yayınları, 1993.

Başbakanlık Osmanlı Arşivi (BOA)

Babıali Evrak Odası (BEO.) 2362/177096.

Dahiliye Nezareti Mektubi Kalemi (DH.MKT.) 1938/106; 2165/92.

İrade Dahiliye (İ.DH.) 1071/83993.

Yıldız Esas Evrakı (Y.EE.) 22/85.

Yıldız Perakende Evrakı Dahiliye (Y.PRK.DH.) 5/33.

DİVAN EDEBİYATINDA İSLÂMÎ İLİMLER VE TAŞLICALI YAHYÂ BEY ÖRNEĞİ*

Arif GÜRGEN**

Giriş

Türk edebiyatının tarihsel süreci içerisinde divan edebiyatı 13. yüzyıldan itibaren başlayıp 20. yüzyıl başlarına kadar devam eden bir edebiyat geleneğidir. Divan edebiyatı temel olarak kaynağını ve estetik esaslarını İslâm kültüründen almıştır. İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim başta olmak üzere hadis-i şerifler, peygamber kıssaları, peygamberlerin mucizeleri, tefsir, fıkıh, akaid, kelâm gibi İslâmî ilimler, İslâm tarihi, tasavvuf ve tasavvufî gelenek divan edebiyatının dayandığı temel kaynaklardır.[1]

Türkler, İslâm medeniyeti dairesine girdikten sonra soyut durum ve düşüncelerden gündelik yaşama ait hususlara ka-

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Bu çalışma yazarın Mehmet GÖKTAŞ danışmanlığında 2023 tarihinde tamamladığı Taşlıcalı Yahyâ Bey Şiirlerinin Umumi Tahlili başlıklı doktora tezi esas alınarak hazırlanmıştır (Doktora Tezi, Atatürk Üniversitesi, Erzurum, Türkiye, 2023).

** Dr., Erzurum E Tipi Kapalı Ceza İnfaz Kurumu, Eğitim Biriminde Öğretmen, arifgurgen25@hotmail.com.

1 Ömer Özkan, "Divan Edebiyatı ve Osmanlı Toplum Hayatı", *Muhafazakâr Düşünce* 4/13 (2007), 125.

dar insan hayatına bütün yönleriyle bir nizam veren dinî sistemin etkisine girmiştir. İslâm dininin bu yönü edebî sahada da kendisini göstermiştir. Türkler, İslâmiyet'in vücuda getirdiği yeni telakkileri, yeni mefhumları ve yeni bilgileri kendi kültürleriyle yoğurarak kabul edip benimsemişler ve zamanla bunları edebî eserlere yansıtmışlardır. Böylelikle İslâmiyet'in etkisi altında Türk edebiyatının tarihî seyri içerisinde yeni türler ve eserlerle, muhtelif edebî gelenekler meydana gelmiştir. Bu edebî geleneklerden birisi serüveni yüzyıllarca devam eden ve yüksek estetik seviyeye ulaşan *"Divan edebiyatı"* geleneğidir.[2] Divan edebiyatı dinî konuları çokça kullanan ve dokusunu dinden, dinî kaynaklar olan ayet, hadis, İslâmî ilimler ile tasavvuftan alan bir edebî gelenektir. Bu nedenle divan edebiyatını İslâm kültür ve medeniyetinin dışında değerlendirmek olanaksızdır. Bu vesileyle İslâmî Türk edebiyatı kapsamında değerlendirilen divan edebiyatı hem biçim hem içerik bakımından, İslâm kültür ve medeniyetinin en yoğun ve kalıcı biçimde kendini gösterdiği bir edebiyattır.[3]

Divan edebiyatının temel kaynağı İslâmî gelenektir. İslâmî geleneğin kapsamını dinî hükümler başta olmak üzere İslâmiyet'in belirlediği siyasî, sosyal, kültürel ve edebî alandaki her türlü kültür unsuru oluşturmaktadır. İslâm hukukunun hükümlerine göre yönetilen bir ülkede yaşayan divan edebiyatının şairleri de eserlerini bu kurallara riayet ederek ortaya koymaları gerekmektedir. Bu yönüyle şairlerin İslâmî ilimlere hâkim olmaları hususu kendini gösterir. Nitekim XVI. yüzyılın divan edebiyatı şairlerinden Fuzûlî'nin *"ilimsiz*

---

2 Haluk Gökalp, "İslâm Felsefesinin ve Kelâmın Divan Şiirine Yansımaları", *Osmanlı Araştırmaları* 27 (2006), 47.

3 Ömer Kara, *Divan Edebiyatının Dinî Kaynakları Fuzûlî'nin Tevhid'i ve Neşâtî'nin Hilye-i Enbiyâ'sı,* (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016), 27.

şiir temelsiz duvar gibi olur" sözünden yola çıkarak divan edebiyatı şairlerinin hemen hepsinin çeşitli seviyelerde medrese eğitimi gördükleri göz önüne alınınca İslâmî ilimleri tahsil ettikleri ve bu ilmî birikimlerini eserlerine işledikleri anlaşılacaktır.[4]

Divan şairlerinin beslendikleri kaynaklara baktığımızda edebiyat tarihçilerinden Agâh Sırrı Levend'in şu tespiti konuya açıklık getirmesi bakımından önem arz eder. Levend tespitinde *"İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân'ın; Tanrı'nın zât'ı, dünyanın yaradılışı, insanlar, melekler, cinler, kıyamet günü, cennet ve cehennem hakkında bilgiler ve haberler, eski peygamberler ve tarihsel kıssalar gibi birçok konuyu ihtiva ettiğini" söyler.* Devamında *"Hadîs, tefsir, fıkıh, kelâm, akait ve ibadet gibi birçok ilmin de kaynağı Kur'ân olduğunu, tüm bu yönleriyle de divan edebiyatına kaynaklık ettiğini"* belirtir.[5] Bu bağlamda Kur'ân-ı Kerim divan edebiyatının birinci ve en önemli kaynağıdır. Divan edebiyatının mahsullerinde Kur'an-ı Kerim'in tür, şekil, konu, remiz, mazmun, dil ve üslup bakımından belirleyici tesirleri üzerine birçok ilmî tespit yapılmıştır. Bu hususta yapılan ilmî tespitlere örnek verecek olursak; Orhan Şaik Gökyay, divan edebiyatını anlamak için anlamı bilinmeyen kelimeleri sözlüklerde aramak yerine, öncelikle bu edebiyatın kaynağını teşkil eden ayrıntıların bilinmesi gerektiğini söylerken en önde Kur'an-ı Kerim ayetlerini zikretmiştir. Mine Mengi, divan edebiyatının temelinde dinî inançların olduğunu söyleyerek bunların kaynağı olarak da evvela Kur'an-ı Kerim'i anmıştır.[6]

---

4 Hasan Gültekin, "Ali Nihad Tarlan ve Divan Edebiyatı Meseleleri", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4 (Aralık 2018), 77.

5 Agâh Sırrı Levend, "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları", *TDAY Belleten* 19 (1971), 186-194.

6 Bünyamin Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsirler", *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (Eylül 2015), 102.

Divan edebiyatı geleneğinde yapılan tespitlere göre şairler, Kur'ân-ı Kerim'den dört şekilde faydalanmıştır. Birincisi şiirlerde Kur'an-ı Kerim ayetlerinin orijinal lafızlarıyla iktibas edilmesidir. İkincisi ayetlerin mealen iktibas edilmesidir. Ayetlere telmihte bulunulmasıdır. Dördüncüsü Kur'an-ı Kerim'in farklı isimlerinin ve sure isimlerinin, şiirlerde teşbih unsuru olarak kullanılmasıdır.[7]

Divan edebiyatının Kur'ân-ı Kerim'den sonraki en önemli kaynağı hadislerdir. Hz. Peygamber'in hadisleri de divanlarda iktibas veya telmih yoluyla kullanılmıştır. Hz. Peygamber'in yaşadığı dönemde sözleri, davranışlarıyla meydana gelen sünneti ve hadis-i şerifleri İslâm toplumunun oluşmasını sağlamıştır. Hz. Peygamber'in vefatından sonra sünneti ve hadisleri Müslüman olan toplumlara aktarılmıştır. Kur'ân-ı Kerim ve hadisler Müslüman olan toplumların hayatlarının tüm yönlerini etkileyip değiştirdiği gibi edebiyatlarını da etkilemiştir. Türklerin de Müslüman olmalarından sonra meydana gelen divan edebiyatı geleneğinde de hadis-i şerifler divan şairlerinin önemli ölçüde istifade ettikleri birer hazine ve kendilerine ilham kaynağı olmuştur.[8]

Kur'an-ı Kerim ve hadis-i şeriflerden beslenen divan edebiyatı bu iki temel kaynakla birlikte ortaya çıkan İslâmî ilimlerden de faydalanmıştır. Söz konusu ilimlerin başında Kur'ân-ı Kerim'deki ayetlerin anlamını açıklamak, sure ve ayetler hakkında bilgi vermek, ayetlerin hangi sebeple indiklerini belirtmek, ayetlerdeki kelimelerin tahlil ve izahlarını yapmak üzere gelişen tefsir ilmi gelir. İslâm dininin hüküm-

7 Taş, "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsirler", 103.

8 Zülfikar Güngör, "Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Hadisler", *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu*, ed. Mahfuz Söylemez, (Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007) 2/201.

lerinin bireysel ve toplumsal hayata tatbikini ortaya koyan fıkıh ilmi divan edebiyatının faydalandığı diğer bir İslâmî ilimdir. İslâm dininin inanç esaslarını aklî bir şekilde delil ve ispata dayanarak açıklayan kelâm ve inanç, ibadet esaslarının kurallarını ortaya koyan akâid ilmi divan edebiyatı metinlerinde istifade edilen İslâmî ilimlerdir. Ayrıca Hz. Peygamber'in hayatını anlatan siyer ilmi ve Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin hayatlarını, mücadelelerini, mucizelerini içeren kısâs-ı enbiyâ olarak tabir edilen peygamberler tarihi ile birlikte İslâm tarihi divan edebiyatının beslendiği ilmî kaynaklardandır.[9]

Divan edebiyatı bahsettiğimiz bu dinî kaynaklarla beraber asırlar boyu İslâm dünyasında mevcudiyetini koruyan ve insanları pek çok yönden etkileyen tasavvuf akımından ciddi manada istifade ederek zenginleşmiştir. Tasavvuf kendine özgü eğitim yöntemleri, kurumları, ilkeleri, bilgi ve varlık anlayışına dayalı olarak oluşan dili ve zengin kavram dünyasıyla İslâm medeniyetinin hükümran olduğu bütün coğrafyalarda sosyal ve siyasî müesseseler üzerinde derin tesirler bıraktığı gibi edebiyat alanında da önemli ölçüde etkili olmuştur. Divan şairleri tasavvufun manevi dünyasından istifade ederek eserlerinde bu etkiyi göstermişlerdir.[10]

Divan edebiyatı beslendiği dinî kaynakların vesilesiyle birçok dinî-edebî tür meydana gelmiştir. Bu türlerin başında Allah'ın varlığını, birliğini, yüceliğini, isim ve sıfatlarını, fiilerini anlatan *Tevhîdler* gelir. Divan edebiyatındaki bu tür İslâmî ilimlerden kelâmdaki tevhîd konusunun edebî bir üslupla manzum olarak ifade edilmesidir. Allah'a yalvarma,

---

9 Reyhan Keleş, "Türk-İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği", *Bilimname* 41 (2020), 445.

10 Bilal Kemikli, *Türk İslam Edebiyatı-Giriş*, (İstanbul: Emin Yayınları, 2020), 26.

yakarma ve dua etme anlamına gelen münâcât divan edebiyatında Allah'tan bir dilekte bulunmak için yazılan manzume türüdür. Mensur olarak yazılanlara *Tazarrunâme* denir. Allah'ın isimlerinin edebî metinlerde işlenmesiyle *Esmâ-i Hüsnâ* türü ortaya çıkmıştır. Hz. Peygamber'i övmek, vasıflarını anlatmak için yazılan ve divanların tertibinde tevhîd ve münâcât türlerinden sonra gelen şiirlere *na't* denir. Hz. Peygamber'i konu olarak alan hadis ve siyer ilminden beslenen diğer edebî türler ise Hz. Peygamber'in hayatını anlatan *Sîretü'n-Nebî*, Hz. Peygamber'in doğumunu anlatmak ve doğumunu kutlamak üzere yazılan *Mevlid*, Hz. Peygamber'in dış görünüşünü ve güzel ahlakını anlatan *Şemâil ve Hilye*, Hz. Peygamber'in miraç mucizesini anlatan *Mirâciye* türleri bulunmaktadır. Bunların haricinde Hz. Peygamber'in kırk hadisinin toplanım yorumlanmasıyla oluşan *Kırk Hadis (Hadis-i Erbain)* ve Hz. Peygamber'in mucizelerinin anlatıldığı *Mucizâtnâme* yer almaktadır.[11]

Hz. Peygamber'den önceki peygamberlerin hayat hikâyelerini, mucizelerini, mücadelelerini anlatan *Kısâs-ı enbiyâ* türü divan edebiyatı geleneğinde peygamberler tarihi ilminden istifade edilerek meydana gelmiştir. İslâm tarihinden esinlenerek Hz. Hüseyin'in Kerbelâ'da şehit edilişini anlatan *Makteller*, yine İslâm tarihinde başta Hz. Ali olmak üzere kahramanlıklarıyla meşhur olmuş kişilerin din adına yaptıkları savaşları anlatan Gazavâtnâme türleri vardır. Ramazan ayının ve dinî bayramların edebî metinlerde işlenmesiyle *Ramazaniyye* ve *Bayramiyye* türleri oluşmuştur. İslâm dininin inanç esaslarını, kurallarını öğretmek maksadıyla *Akaidnâme* ve *Fıkıhnâme* türleri meydana gelmiştir. Bu türler genelde

[11] H. İbrahim Şener-Alim Yıldız, *Türk-İslâm Edebiyatı,* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003), 135-213.

manzum olarak yazılmış ancak mensur olarak yazılanları da vardır. İslâm ahlakını insanlara telkin etmek maksadıyla yazılmış, öğütleri içeren Nasihatnâme ya da Pendnâme türünde ahlakî eserler divan edebiyatı geleneğinde verilmiştir.[12]

Divan edebiyatında İslâmî ilimlerin etkisini, yerini ve işlenişini anlatmayı hedeflediğimiz bu çalışmada XVI. yüzyılın önemli divan edebiyatı şairlerinden Taşlıcalı Yahyâ Bey'in şiirlerinden örneklerle ifade etmeye çalışacağız. Ancak öncesinde Taşlıcalı Yahyâ Bey'i kısaca anlatacağız.

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Hayatı

Yahyâ Bey'in hayatı hakkında kaynaklara baktığımızda doğum tarihi ve yerini tam olarak tespit etmek mümkün değildir. Ancak kendisi bizzat *Gencîne-i Râz* isimli mesnevisinde Arnavut asıllı olup doğduğu yerin Arnavutluk'a bağlı Taşlık olduğunu söylemiştir. Arnavut asıllı olduğu Sehî Bey Tezkiresi'nde de belirtilir.[13]

Şairin hayatı hakkında ayrıntılı bilgiye *Âşık Paşa Tezkiresi'*nde rastlamaktayız. *Âşık Paşa Tezkiresi'*nde belirtildiği üzere Arnavutluk'tan devşirilerek İstanbul'a getirilmiş ve acemi oğlanları ocağında eğitilmiştir. Burada ilk olarak yayabaşılığı rütbesine yükselen, daha sonra sipahi sınıfına ayrılan Yahyâ Bey, öğrenme isteği ve yeteneği ile Yeniçeri Kâtibi Şehâbeddin Bey'in dikkatini çekmiş, bu zâtın kendisini çırak edinmesiyle yeniçerilere uygulanan bazı zorunluluklardan muaf tutulmuştur. Yahyâ Bey, askerlik görevi vesilesiyle

---

12 Şener-Yıldız, Türk-İslâm Edebiyatı, 218-247. Rıdvan Canım, *Divan Edebiyatının Kaynakları,* (İstanbul: Paradigma Akademi, 2021), 13-23.

13 Arif Gürgen, *"Taşlıcalı Yahyâ Bey Şiirlerinin Umumi Tahlili"*, (Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023), 1.

Yavuz Sultan Selim'in Çaldıran, Mısır seferlerine ve Kanuni Sultan Süleyman'ın II. Irakeyn seferine katılmıştır.[14]

Yahyâ Bey, dönemin devlet adamlarına sunduğu kasideleriyle şiirde şöhreti artmıştır. Özellikle Kanuni Sultan Süleyman'ın damadı Sadrazam Rüstem Paşa'ya sunduğu kasideyle hem paşanın gönlünü kazanmış hem de paşanın himâyesiyle muhtelif vakıfların idaresi kendisine verilmiştir. Ancak paşa ile aralarındaki bu yakınlık Yahyâ Bey'in, Şehzâde Mustafa'nın 1553'te katli üzerine yazdığı mersiyesinde, şehzâdenin suçsuzluğu yanında padişahın kandırıldığını ve bunda Rüstem Paşa'nın rolü olduğunu belirten ithamları nedeniyle sona ermiştir. Bu durum neticesinde vakıf idareleri kendisinden alınmış ve küçük bir zeâmetle (belirli bir geliri olan toprak parçası) Bosna eyaletinde bulunan İzvornik sancağına sürülmüştür. Yahyâ Bey, bu hadiseden sonra tekrar İstanbul'a geri dönmemiştir. 1582 yılında, yaşı doksanı aşmış bir hâlde iken vefat etmiştir. Mezarı, günümüzde Sırbistan sınırları içinde kalan İzvornik yakınında Lozniçe'dedir.[15]

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Eserleri

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in bir divanı ve beş mesnevisi vardır. Yahyâ Bey beş mesnevi müellifi olması nedeniyle hamse sahibidir. Yahya Bey, bu beş mesnevisini Kanuni Sultan Süleyman devrinde yazmış ve hamseyi oluşturan mesnevilerin tamamını Kanuni'ye sunmuştur. Hamsesi, *Şâh u Gedâ, Gencîne-i Râz, Yûsuf ve Zelîhâ, Kitâb-ı Usûl, Gülşen-i Envâr* mesnevilerinden oluşmaktadır.

Yahyâ Bey'in en önemli eserlerinden birisi olan *Divan* Mehmed Çavuşoğlu tarafından 1977 yılında tenkidli basım

14 Gürgen, *"Taşlıcalı Yahyâ Bey Şiirlerinin Umumi Tahlili"*, 2.
15 Gürgen, *"Taşlıcalı Yahyâ Bey Şiirlerinin Umumi Tahlili"*, 4.

şeklinde yayına hazırlanmıştır. *Divan* Çavuşoğlu'nun tespitine göre Yahyâ Bey tarafından üç defa tertip edilmiş ve her defasında birtakım değişiklikler şair tarafından yapılmıştır. Divan metni hakkında ikinci çalışma Esra Bozyiğit tarafından 2021 yılında *Taşlıcalı Yahyâ Bey Divanı (İnceleme-Tenkitli Metin-Nesre Çeviri-Sözlük)* şeklinde doktora tezi olarak yapılmıştır. *Divan* mürettep bir mahiyettedir.

Şâh u Gedâ mesnevisi aşk konulu olup mecazî aşktan, ilâhî aşka yönelişi anlatır. *Gencîne-i Râz* mesnevisi dinî ve tasavvufî mahiyette kırk makaleden oluşmaktadır. Bu makalelerde anlatılan konu hikâyelerle desteklenir. *Yûsuf ve Zelîhâ* mesnevisi Kur'ân-ı Kerim'de *"ahsenü"l-kasas"* ismiyle anılan Hz. Yûsuf peygamberin kıssasına dayanır. Mesnevi muhteva olarak mecazdan hakikate geçişi ele alan iki kahramanlı bir aşk konusunu içerir. Mesnevide aşk konusundan başka sosyal hayat, dinî ve tasavvufî kavramlar, tarih, efsane gibi konular da bulunmaktadır.

Kitâb-ı Usûl, hamsenin dördüncü mesnevisidir. Mesnevide toplumsal sorunlar anlatılarak insanlara doğru yolu gösterme mahiyeti taşır. Eserde bu yönüyle nasihatnâme niteliği bulunmaktadır. Hamsenin son mesnevisi olan *Gülşen-i Envâr*, dinî, tasavvufî ve ahlakî konulu bir eserdir.

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Edebî Şahsiyeti

Taşlıcalı Yahyâ Bey, divan edebiyatının klasik bir seviyeye ulaştığı XVI. yüzyılın ve genel anlamda divan edebiyatının önemli şairlerinden birisidir. Mürettep bir divanı, beş mesneviden müteşekkil hamsesi olan bir şairdir. Ayrıca Şehzâde Mustafa Mersiyesi gibi çok cüretkâr bir şiiri yazacak kadar orijinal ve cesur bir karaktere sahiptir. Asker olması münasebetiyle ömrünün büyük bir çoğunluğunu seferlerde geçiren Yahyâ Bey, iyi bir sipahi olmanın yanı sıra iyi

de bir şairdir. O, *"sâhib-i seyf ü kalem"* yani *"kalem ve kılıç sahibi"* sıfatına layık görülmüştür.[16] Yaşadığı dönemin askerî, siyasî, içtimaî, dinî ve tasavvufî pek çok özelliğini eserlerine yansıtan şair, devrinin gazel ve mesnevi alanındaki güçlü isimlerinden biri olarak kabul edilmiştir. Yahyâ Bey'in şiir anlayışında toplumsal fayda bulunmaktadır. Nitekim şair bu düşüncesini *Gülşen-i Envâr* isimli mesnevisinde geçen şu beyitte ifade etmiştir.

Nazm-ı kitâb az gerek öz gerek
Hakk'a yarar halka yarar söz gerek (Gülşen-i Envâr-2858)

Yahyâ Bey'e göre şiir, anlatılmak istenileni az sözle veciz olarak ifade etmeli, Allah'ın rızasına uygun ve topluma faydalı olmalıdır. Bu açıdan onun sanat anlayışında toplumu eğitme ve toplumu geliştirme amacı anlaşılmaktadır.

Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Şiirlerinden Örnekler

Yahyâ Bey, divan edebiyatı geleneği içerisinde yetişmiş bir şair olarak dinî kaynakları önemli ölçüde şiirlerine yansıtmıştır. Hatta şairin eserlerinin temel eksenini dinî muhteva etrafında oluştuğunu söyleyebiliriz. Bu bağlamda Allah, Hz. Peygamber ve diğer peygamberler, ayet ve hadis iktibasları, İslâmî ilimlerle ilgili konular, ehl-i sünnet anlayışına vurgu, İslâm ahlakı, ibadetler, mübarek gün, gece ve aylar, İslâm tarihi, muhtelif dinî kavramlar, tasavvuf, tasavvufî kavramlar ve şahsiyetler şairin eserlerinde yer almıştır. Bu bölümde Yahyâ Bey'in şiirlerinden seçtiğimiz beyitler bahsettiğimiz hususları kapsamlı bir şekilde ifade etmeleri açısından tespit edilmiştir.

[16] Arif Gürgen, "Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Divanında Hayâlî Bey Eleştirisi", *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi*, 9/18 (2023), 240.

Besmele kim sözlerin alâsıdur
Söz başınun sünbül-i zîbâsıdur (Divan/Dibâce Kısmı-3)

Rahmân ve Rahîm olan Allah'ın adıyla anlamındaki "*Bismillâhirrahmânirrahîm*" lafzı kısaca *"Besmele"* olarak adlandırılır. Beyitte de besmelenin fazileti ve diğer tüm sözlerden üstünlüğü ifade edilerek aynı zamanda bir işe başlarken Allah'ın adıyla başlamanın ne kadar önemli olduğuna işaret edilmiştir.

Besmeledür sanki sutûra imâm
Ümmete güyâ ki Resûl-i enâm (Gülşen-i Envâr-15)

İslâmî gelenekte bütün hayırlı işlere besmele ile başlamak bir âdet olduğu gibi her türlü kitaba besmele ile başlamak da yaygın bir âdettir. Bu vesile ile beyitte besmeleye bütün yazılan satırların imamı denilmiştir. Ayrıca Müslümanlar bir işe başladıklarında besmele ile başlarlar. Bu şekilde işlerinin hayırlı gitmesi için durumlarını Allah'a arz ederler. Besmele bu yönüyle beyte göre İslâm ümmetinin elçisi olarak ifade edilmiştir.

Kudret anun kudretidür kim be-kavl-i Kâf u Nûn
Eyledi nûn-ı nigûn-ı âsumânı bî-sütûn (Divan/Dibâce Kısmı-7)

Allah'ın kudreti mutlak kudrettir. Bu kudret sınırlı değildir. Başkasına muhtaç değildir. Beyitte geçen Kâf u Nûn tabiriyle Allah'ın bir şeyi yaratmayı dilediğinde ona emir vermesiyle meydana geldiği ve Kur'ân-ı Kerîm'de Bakara suresi 117. ayette *"O, göklerin ve yerin eşsiz-örneksiz yaratıcısıdır; bir şeyin olmasını dilediğinde ona ol der, hemen oluverir"* belirtildiği üzere bu hakikat ifade edilmektedir. Allah'ın yaratma kudretinin sonsuz olduğu ve bu anlamda Allah'ın gökyüzünü, buradaki cisimleri direksiz, sütûnsuz bir şekilde yarattığı beyitte ifade edilmiştir.

Bâğ u gülşen cümle yapraklandı zeyn oldı çemen
Yazılarda Tanrınun yazıldı hatt-ı kudreti

(Divan/Kaside-28/9)

Yahyâ Bey'in şiirlerinde Cenâb-ı Hakk'ı ifade için Tanrı ismi de kullanılmıştır. Tanrı ismi de Allah lafzıyla aynı mahiyette her şeyi yaratan, her şeye gücü yeten anlamlarında kullanılmıştır. Bu anlamda bahar mevsiminde tabiatta meydana gelen değişiklikler, güzellikler hep Tanrı'nın yaratması ve takdiriyle oluşmaktadır.

Âlemi yokdan var iden Hak'dur ol
Rahmeti çok vâhid-i mutlakdur ol

(Gülşen-i Envâr-207)

Cümle cihân yoğ idi sen var idün
Kâdiridün fâil-i muhtâr idün (Gülşen-i Envâr-324)

Allah tüm varlık âlemini yoktan yaratmıştır. Nitekim bir hadis-i şerifte *"Allah vardı hiçbir şey yoktu"* ifade edilerek bu husus belirtilmiştir. Allah varlıkları yaratırken kendi mutlak iradesiyle dilediği gibi yaratmıştır. Varlıkları yaratmasında hiçbir ortağı, yardımcısı olmayan mutlak yaratıcıdır. Ayrıca yaratmış olduğu tüm varlıklara karşı rahmeti sonsuzdur.

Şâhâ başuna gey yaraşur tâc-ı le-amrük
Levlâke lemâ kâmetüne hılat-ı zîbâ (Divan/Kaside-1/48)

Hz. Peygamber için Kur'ân-ı Kerîm'de Hicr suresi 72. ayetin başında geçen "*Hayatına yemin olsun ki*" meâlinde *"le-amrük"* lafzının ifadesi ile ikinci mısrada yine Hz. Peygamber için "*Sen olmasaydın sen olmasaydın felekleri yaratmazdım*" meâlindeki hadis-i kutsî kısmen lafzî olarak iktibas edilmiştir. Beyitte Hz. Peygamber'in hem ayetteki hem hadis-i kutsîdeki övgülere lâyık olduğu ifade edilmiştir.

Resûl-i muhterem hatmü'n-nebiyyîn
Kilîd-i mahzen-i gencîne-i dîn (Divan/Şehrengiz-2/20)

Hz. Peygamber için ifade edilen ünvanlardan birisi *"Hâtemü'l-enbiyâ"* ya da *"Hâtemü'n-nebiyyîn"*dir. Peygamberlerin sonuncusu anlamındadır. Çünkü peygamberlik silsilesi Hz. Peygamber ile son bulmuştur. Hz. Peygamber bu nedenle kendisinden önceki tüm hak dinlerin mirasçısı olması nedeniyle hak dine ait tüm güzelliklerin ve zenginliklerin kendisinde toplandığı bir peygamberdir.

Âdeme esmâsını talîm ide
İlm ile tekrîm ide tazîm ide (Gülşen-i Envâr-141)

Hz. Âdem ilk insan ilk peygamberdir. Hz. Âdem ile ilgili Kur'ân-ı Kerim'de anlatılan önemli bir husus tâlim-i esmâdır. Tâlim-i esmâ hem Allah'ın isimleri hem de eşyanın isimlerinin Hz. Âdem'e öğretilmesidir. Böylelikle insanlık âleminin Hz. Âdem'in şahsında yaratılmış varlıklar içerisinde üstünlüğü belirtilmiştir.

Yaşı Yahyâ'nun çoğaldukça Neciyyu'llâh gibi
Oldı hak deryâsınun gavvâs-ı bağr-i hikmeti

(Divan/Kaside-447/5)

Hz. Nûh Peygamber hakkında *"Neciyyu'llah"* Allah'ın kurtuluşa erdirdiği anlamındaki ünvanı beyitte işlenmiştir. Hz. Nûh uzun ömürlüdür. Bu sebeple Yahyâ Bey de yaşının ilerlemesi yönüyle kendisini Hz. Nûh'a benzetmiştir. Yahyâ Bey'in yaşı ilerlemiş ancak şiir sanatında daha çok maharet kazanmıştır. Çok değerli incileri denizin derinliklerinden bulup çıkaran dalgıçlar gibi Yahyâ Bey de hak deryasından hikmetli sözleri bulup çıkarmaktadır.

Ahsen-i takvîmi gör dîdâr-ı İbrâhîm'e bak
Işk-ı pâki cânib-i Mevlâ'dan ihsândur bize

(Divan/Gazel-382/2)

İnsanın en güzel bir biçimde yaratıldığı Tîn suresi 4. ayette *"Biz, gerçekten insanı en güzel bir biçimde yarattık"* şeklinde ifade edilmiştir. Bu anlamda insan bu yaratılış güzelliğini kavrama hususunda Hz. İbrâhim Peygamber'e bakmalıdır. Çünkü Hz. İbrâhim yaratılış sırrını anlayarak *"Halîlullâh"* yani Allah'ın dostu ünvanına mazhar olarak Allah aşkını elde etmiştir. Hz. İbrâhim bu hâliyle Allah'ın bizlere sunduğu güzel bir örnektir.

Ziyâde ehl-i takvâ idi Yûsuf
Menâhîden müberrâ idi Yûsuf (Yûsuf u Züleyha-942)

Yahyâ Bey'in eserlerinden *Yûsuf ve Zelîhâ* mesnevisinde geçen bu beyitte Yûsuf peygamber köle olarak o dönemin Mısır ülkesinin sarayına satıldıktan sonra güzelliğinden dolayı birçok kadın ona yakınlık göstermiştir. Ancak Yûsuf Peygamber kadınların bu ilgisine hiçbir surette karşılık vermemiştir. Bu husus beyitte Yûsuf Peygamber Allah'ın yasakladığı her türlü davranıştan uzak duran, takva ehli olarak ifade edilmiştir.

Merhabâ ey âfitâb-ı âlem-ârâ kandasın
Yerde buldum gökde isterken seni Îsâ gibi
(Divan/Gazel-437/2)

Hz. İsâ'nın en önemli özelliklerinden birisi de yeryüzünde iken düşmanlarının onu öldürmek istemesi üzerine Allah tarafından göğe alınmasıdır. Bu husus sevgiliyle ilgili bir benzetme unsuru olarak beyitte kullanılmıştır. Sevgili âşık için üstün bir varlıktır. Bu nedenle sevgili de Hz. İsâ Peygamber gibi makamı göktedir. Ancak âşık onu yerde bulduğu için bu husus *"gökde ararken yerde bulma"* deyimiyle ifade edilmiştir.

Rûy-ı nâdâna açılma söyleme virme cevâb
Gel kitâb-ı Hak gibi râz-ı Hudâ'ya mahzen ol
(Divan/Gazel-246/3)

Kitab-ı Hak olan Kur'ân-ı Kerîm Hûda sırlarını bağrında barındırmaktadır. Beyitte aynı zamanda A'raf suresinin *"Sen af yolunu tut, iyiliği emret ve cahillerden yüz çevir"* meâlindeki 199. ayetine telmih yapılmıştır. Şair de bu gerçeklikten hareketle insanın kendisini ilim ve hikmet yoluna vermesini tavsiye eder. İnsan bu şekilde hareket ederse Allah nasıl Kur'ân-ı Kerim'de birçok hikmeti beyan ettiyse ilim ve hikmet yolundaki insana bir takım manevi zenginlikler nasip edecektir. İnsan bu yönüyle Kur'ân-ı Kerim gibi olacaktır. Ancak insan kendisine zarar verebilecek cahillerden uzak durması gerekir.

Sure-i innâ fetahnâda elifler gibidür
İstikâmetle virür dîn emrine zîver livâ (Divan/Kaside-15/10)

Yahyâ Bey'in şiirlerinde iktibas yapılan ayet ve hadisler beyitlerde anlatılmak istenen düşünceye katkı sağlaması ya da delil olması açısından değinilmiştir. Yahyâ Bey'in divanında bir savaş tasviri ile ilgili kasidede geçen bu beyitte *"Biz fetih verdik"* meâlindeki kısım Fetih suresinin birinci ayetinden lafzî iktibas yapılmıştır. İktibas yapılan kısmın yazımında başta, ortada ve sonda *"elif"* harfi bulunmaktadır. Elif harfi doğruluk sembolü olduğu gibi savaş düzenini almış ordunun ellerindeki mızrakları andıran bir görüntü de sergilemektedir.

Tûlicül'l-leyle fi'n-nehâr sana
Yiter izhâr-ı kudret-i Mevlâ (Şâh u Gedâ-51)

Şâh u Gedâ mesnevisinde geçen bu beyitte Âl-i İmrân suresi 27. ayetten *"Geceyi gündüze sokarsın"* meâlindeki kısım lafzen iktibas edilmiştir. Mesnevinin tevhid bölümünde yer alan bu iktibasla, Allah'ın kudretine yeterli bir delil olarak Allah'ın geceyi gündüze çevirmesi ifade edilmiştir.

Eyitdi buyurdı Resûl-i Hudâ
Kişi kim işini danışsa sana (Kitâb-ı Usûl-702)
Senün cânune ne sanursan müdâm
O mefhûm ile eyle feth-i kelâm (*Kitâb*-ı Usûl-703)

Kitâb-ı Usûl mesnevisinde geçen bu beyitlerde ilk önce hadis metniyle ilgili giriş yapılıp akabinde *"Mümin kendisi için sevdiği bir şeyi mümin kardeşi için de sever ve gıyabında onun iyiliğini ister"* meâlindeki hadis muhtasar bir şekilde, nasihat etme üslubuyla ifade edilmiştir.

Fenâ bulur beşeriyyet bu çâr unsurda
Memâtuna melekü'l-mevt eyler isti'câl (Divan/Kaside-20/28)

Melekü'l-mevt ölüm meleğidir. Yani insanların canlarını almakla görevli melektir. Dünyanın ve insanın faniliğine vurgu yapılan bu beyitte ölüm meleğinin asli özelliği dile getirilmiştir. Ölüm meleği insanın ecel vakti geldiğinde görevini beklemeden yerine getirdiği için beyitte bu hususa işaret olarak ölüm meleğinin acele ettiği söylenmiştir.

Ölmedin rûz-ı hisâbı gözümüz gördi bizüm
Konmadı çihremüze bâr-ı gubâr-ı isyân
(Divan/Kaside-22/30)

İslâmî gelenekte Müslümanlara en çok tavsiye edilen önemli bir husus insanın ölmeden önce kendini hesaba çekmesidir. Beyitte de bu husus dile getirilerek şair kendini hesaba çektiğini, kendisinde yanlış durumların bulunmadığını belirtmektedir.

Âdeme rûz-ı kıyamet olur ol Cum'a günü
Yâr ağyâr ile cem' ola perîşân olasın (Divan/Gazel-315/4)

Âşık için sevgilinin yabancılara yakın durması çok kötü bir vaziyettir. Beyitte bu husus kıyametin kopacağı Cuma gününe benzetilmiştir. Beyitte bu şekilde benzetmeyle kı-

yametin Cuma günü kopacağında dair hadis-i şerife işaret edilmiştir.

Gelür ezelde mukadder olan kalîl ü kesîr
Hezâr kayserün oldı leyâl-i ömri kasîr

(Divan/Musammat-8/5)

Allah'ın bütün nesne ve olayları ezelî ilmiyle bilip belirmesi kader, Allah'ın nesne ve olaylara ilişkin ezelî planını gerçekleştirmesi kazâ olarak tarif edilir. İslâm'da imanın altı şartından biri de kadere ve kazaya inanmaktır. Yahyâ Bey'in divanında geçen bu beyitte kader ve kaza inancına değinilmiştir. Allah'ın ezelî ilminde takdir olunan durumlar ne olursa olsun az veya çok mutlaka meydana gelir. Bu takdir neticesinde yönetim makamında olan ve bu makamı âdeta ebedî zanneden binlerce kayserin (Bizans imparatorlarının imparatorluk ünvanı) ömür sürdüğü vakitler birdenbire bitivermiştir.

Çihâr-ı erkân-ı dîn ü çâr gevher
Ebû-Bekr ü Ömer Osmân u Haydar (Divan/Şehrengiz-2/29)

İslâm tarihinde dört halifenin beyitte isimleri verilerek bu dört şahsiyetin dinin erkânı ve incisi olduğu belirtilmiştir.

Nâzır-ı Zemzem ile zâyir-i Beytü'l-hareme
Hacerü'l-esvedi Hak âyine-i ibret ider (Divan/Gazel-75/3)

Kâʿbe'nin çevresinde Allah'ın insanlara sunduğu nimetler vardır. Bunlardan birisi zemzem suyu bir diğeri de Hacerü'l-esved taşıdır. Her ikisi de insanlar için hem bir nimet hem de bir ibret hükmündedir. Hacerü'l-esved taşı Hz. İbrâhim tarafından Kâʿbe inşâ edilirken cennetten geldiğine inanılan bir taştır. Zemzem suyu ise Kâʿbe'nin yakın çevresinde çıkan, bol, bereketli, tatlı bir suyun ismidir.

Âbdest almaz namâza yüz yumaz ehl-i hevâ
Secde emrinde inâd iden kişi şeytanîdür (Divan/Gazel-99/2)

Namazdan insanı uzaklaştıran bir durum insanın hevâ ve hevesine uymasıdır. Çünkü bu durum insandaki ibadet yapma isteğini azaltır. Bunun kötü sonuçları olabilir. Nitekim secdeden sürekli uzak duran kişi şeytana yakın olabilir.

Gâfil olma iricek vakt-i namâz
Eyle Mevlâna hayâyile niyâz (Gencîne-i Râz-567)
Sıdk ile eyle namâza niyyet
Ki virür âdeme nûrâniyyet (Gencîne-i Râz-574)

Beyitlerde namazın vakti girdiğinde hemen kılınması ve hayâ ile Allah'a dua etmenin gerekliliği belirtilmiştir. İnsan bu şekilde samimi bir niyetle namaz ibadetine devam ederse insanın nurlu bir hâl kazanacağı ifade edilmiştir.

İbâdetde elifveş müstakîm it
Salâhiyyet makâmında mukîm it (Yûsuf u Züleyha-44)

İbadetleri yerine getirmek kadar ibadetlerin sürekli ve istikametli yapılması da çok önemlidir. Beyitte bu hususta Arap alfabesinden *"elif"* harfi gibi olunması söylenmiştir. Divan edebiyatı geleneğinde *"elif"* harfinin temsil ettiği özelliklerden birisi doğruluk ve istikametli olmaktır. İnsan ibadetlerinde istikametli olursa sâlih olma hâlini devam ettirir.

Gafleti kılma dîdene hâyil
Yaradılmışları temâşâ kıl (Divan/Dibâce Kısmı-4)

Dinde önemli kavramlardan birisi tefekkürdür. Tefekkür zihinsel bir faaliyet olup hem Kur'ân'da hem hadis-i şeriflerde hakikati anlama ve idrak etme açısından son derece önemlidir. Beyitte tefekkürün en önemli faydalarından birisi olan insandaki gaflet durumunu gidermesi söylenerek bu hususun sağlanması için varlık âlemine bakıp incelenmesi tavsiye edilmiştir.

Pusulan şer'-i şerîf oldı anunla amel it
Gösterür menzil-i maksûda sana râh-ı hasen
(Divan/Kaside-33/9)

Şeriat dinle ilgili bütün kural ve kaideleri ihtivâ eder. Bir Müslüman da bu kurallara riayet ederse gerçek bir rehber edinmiş olur ve bu rehber insanı kurtuluşa ulaştırır.

Pend-i makûle şu kim kâyil olur
Sünnet-i Ahmed ile âmil olur (Gencîne-i Râz-1229)
Cümle Fir'avn hûyin tutmışsın
Sünnet-i Ahmed'i unutmışsın (Gencîne-i Râz-2090)

Yahyâ Bey'in *Gencîne-i Râz* mesnevisinde geçen bu beyitlerde *"nasihat dinleyen akıllı kişi Peygamber'in sünnetiyle hayatında hareket eder"* denilmiştir. Peygamber'in sünnetinden uzaklaşan kişi kötü huy ve alışkanlıklar kazanır. Bu kötü huylardan kurtulmanın çaresi Peygamber'in sünnetini yaşamaktır.

Nâgehân Âdem'e İblîs-i lain
Taatı cânibin eyler telkin (Gencîne-i Râz-793)
Girüben gönline mânend-i hayâl
Zâhidi âl ile eyler izlâl (Gencîne-i Râz-794)

Beyitlerde şeytanın özellikleri belirtilmiştir. İbadet ederken şeytan bir anda insanın kalbine vesvese verir. Böylelikle insanı o ibadetten alıkoymaya çalışır. Ayrıca ibadetle uğraşan bir insanın gönlüne yine hayal gibi girerek hile ile o insanın manevi huzurunu bozar.

Mâl-ı rüşvet kişiye oldı harâm
Lekedür câme-i devletde müdâm (Gencîne-i Râz-2221)
Rüşvet altunın alub dünyâda
Yanma ol âteş ile ukbâda (Gencîne-i Râz-2222)

Beyitlerde rüşvet almanın dinî açıdan haram olduğuna değinilmiştir. Resmî devlet görevinde bulunan bir kişinin bu davranışa yönelmesi o kişi için ömür boyu sürecek bir lekedir. Rüşvet yoluyla bir insan dünya hayatında geçici bir

menfaat elde edebilir. Ancak ebedî ahiret hayatında kişi aldığı rüşvetin karşılığı olarak cehennemde azap görebilir.

Bir gün ey gâfil ecel var dimedün
Ekl ü şürbi koyuben gam yimedün (Gencîne-i Râz-1268)
Âdeme gizlü kazâ oldı ölüm
Cân-ı şîrîne belâ oldı ölüm (Gencîne-i Râz-2764)

Ölümün ve ecelin mahiyetine değinilen beyitlerde insanın ansızın gelen ecel vaktine karşı gafil olma durumu belirtilmiştir. İnsan öleceğinin farkında bir varlıktır. Ancak insanın içindeki yaşama arzusu ecel vaktiyle ilgili dikkatli davranmasına engel olabilir. Ecel ya da ölüm vaktini insan bilemez. Bu hususun bilgisi Allah'a aittir. Ecel vakti geldiğinde ölüm insanın tatlı canını alır.

Ol gice gelüp iki cihân fahrına Cibrîl
Lutf ile didi sana selâm eyledi Mevlâ (Divan/Kaside-1/9)

Hz. Peygamber'in en önemli mucizelerinden biri olan miraç, Hz. Peygamber Kâbe yakınlarında bir dinlenme anında ve son derece mahzun bir hâldeyken Cebrail'in gelip bu kutlu mucizeyi Hz. Peygamber'e haber vermesiyle başlamıştır. Beyitte de bu durum ifade edilmiştir.

Ramazan ayı gibi kadre irerdi ulemâ
Bulsalar soffa-i fazlunda eger saff-ı ni'âl
(Divan/Kaside-18/30)

Ramazan ayı ve içindeki Kadir gecesi çok değerlidir. Sure ve ayetle kutsiyetleri belirtilmiştir. *Divan*'da padişah methiyesine ilişkin kasidede geçen bu beyitte âlimler padişahın çevresinde az da olsa bir yer bulsalar Ramazan ayının içerisinde bulunan Kadir gecesi gibi değerlerinin artacağı ifade edilmiştir.

Der-i dervişe var ahbâb-ı dünyâ bâbına varma
Cünûd-ı evliyâdan ol vücûd-ı eşkıyâdan geç
Divan/Gazel-42/2)

İnsan manevi anlamda gelişmek, dünyasını ve ahiretini ihyâ etmek istiyorsa tasavvuf yolunda olan dervişlerin kapısına gitmeli, evliyâların arasına katılmalıdır. Dünya ehlinden uzak durmalıdır. Ayrıca insan, manevi yönde ilerlemesine engel olan benliğinin kibrine kapılmamalıdır.

Muhassal geçmeyince mâsivâdan
Görinmez nesne dîdâr-ı Hudâ'dan (Yûsuf u Züleyha-216)

Beyitte genel anlamda *"insan mâsivâdan vazgeçmedikçe Allah'a tam bir yakınlık elde edemez"* denilmiştir. Beyitte geçen *"dîdâr-ı Hudâ"* yani Allah'ın yüzü tabiri *"Allah'ın varlık âlemindeki tecellilerini"* anlamına gelir. Allah isim ve sıfatlarıyla varlık âleminde tecelli eder. Kişinin varlık âleminde aklı ve kalbi gaflete daldığı zaman insan Allah'ın varlık âlemindeki tecellirini tam anlamıyla idrak edemez. Beyitte bu husus "*Görinmez nesne dîdâr-ı Hudâ'dan"* ifadesiyle belirtilmiştir.

Suret-i tabîre sığmaz ma'nî-i ışk-ı havâs
Söyleme bu râzı ey Yahyâ avâma rû-be-rû
Divan/Gazel-357/5)

Tasavvuf yolunda yüksek mertebelere çıkan âşıkların elde ettikleri bazı manaları anlatmak mümkün olmamaktadır. Bu hususu tasavvuf erbâbları da eserlerinde dile getirirler. Bu tarz hakikatleri bazen halk ya da tasavvuf ile uğraşmayanlar anlamayabilir. Hatta yanlış anlayıp yanlış değerlendirebilirler. Bu nedenle şair böyle hakikatlerin halkın yüzüne karşı söylenmemesi gereğini belirtir.

Zâhidâ insân-ı kâmilden bi-hakk-ı Müste'ân
Okıyan bir noktayı Mollâ-yı Rûm olur hemân
(Divan/Musammat-13/1)

Divanda Feridüddîn-i Attâr'ın işlendiği musammatın birinci bendinde geçen bu beyitte Attâr'ın meşhur eseri *Mantıku't-tayr'ı* okuyan kişinin bir anda büyük veli Mollâ-yı Rûm

olacağı belirtilir. Şairin böyle bir tespit yapmasında Mevlânâ'nın Attâr'ı âşıkların önderi sayması, tasavvuf yolunda kendisini küçük, onu büyük görmesi, eserlerinden büyük ölçüde faydalanması etkili olmuştur.

Sonuç

Divan edebiyatı yüzyıllar boyu devam ederek eserleri ile İslâm kültür ve medeniyetinin edebî sahada bir ifadesi olmuştur. İslâm dininin hemen hemen bütün yönleriyle edebî metinlerde işlendiği divan edebiyatı geleneğinde İslâmî ilimler önemli bir yer tutmuştur. Başta İslâm dininin kutsal kitabı Kur'ân-ı Kerim ve Hz. Peygamber'in hadis-i şerifleri olmak üzere tefsir, akaid, kelâm, fıkıh, İslâm tarihi, peygamberler tarihi ile tasavvuf divan edebiyatının bel kemiğini oluşturmuştur. Hatta divanların tertibi dinî kutsiyet değerlerine göre düzenlenmiştir. Bu nedenle divanlar tevhîd, münâcât, na't ile başlayarak devam etmiştir. Dinî kaynakların bu şekilde edebiyatın içerisinde yoğun bir şekilde yer almasıyla divan edebiyatında ortaya çıkan türlerin birçoğu dinî mahiyettedir.

Divan şairleri kendi dönemlerinde medrese eğitimi almış ve toplumun genel İslâm kültürü içerisinde yetişmiş kişilerdir. Şairler almış oldukları eğitimi ve kültürü eserlerine ciddi bir seviyede yansıtmışlardır. Divan edebiyatı geleneğinin devam ettirdiği dönemlerde din ve toplumun pratik hayatı arasında sıkı bir ilişki olduğu tarihî bir gerçekliktir. Dolayısıyla din edebiyatı geliştirip zenginleştirmiş, edebî faaliyetler de dinî kültürün toplum içerisinde daha canlı ve estetik olmasını sağlamıştır.

Bu çalışmada divan edebiyatı geleneğinde İslâmî ilimlerin ve dinî kaynakların edebî metinlerde nasıl işlendiği hususunda XVI. yüzyıl divan şairlerinden Taşlıcalı Yahyâ

Bey'in şiirlerinden örnekler verilmiştir. Yahyâ Bey, geniş hacimli bir divan ve beş mesneviden oluşan hamse sahibi bir şairdir. Askerlik mesleğiyle uğraşmıştır. Kendini edebî ve kültürel anlamda yetiştirerek divan edebiyatının önemli şairleri arasına girmeyi başarmıştır. Şair, yaşadığı dönemin dinî kültürünü elde etmiş ve bu birikimini eserlerinin genelinde işlemiştir. Eserlerinde İslâm dininin hemen hemen tüm yönlerini bulmak mümkündür. Ayrıca Yahyâ Bey'in sanatkârlık anlayışında toplum için sanat anlayışı bulunmaktadır. Şair, şiirle toplumu eğitme, geliştirme, toplumun ahlakını düzeltmeyi hedeflemiştir. Yahyâ Bey'in amacını gerçekleştirmede faydalandığı unsur İslâm dinidir. Bu nedenle şairin şiirleri dinî inanç, fikir, kültür, ilim, kavram ve motifler açısından oldukça zengindir.

Yahyâ Bey'in şiirlerinden hareketle diyebiliriz ki divan edebiyatı geleneği içerisinde İslâmî kültür unsurları ve İslâmî ilimlerin hususları edebî bir estetikle topluma faydalı olacak şekilde etkili ve verimli olarak işlenmiştir. Divan edebiyatı bu yönüyle önemli ve büyük bir kültürel mirastır. Bu açıdan günümüz insanlarının ve gelecek nesillerin divan edebiyatının bu zenginliğinden istifade etmesi ciddi bir önem arz etmektedir. Divan edebiyatı eserlerinden ilham alarak modern dönemin edebî faaliyetlerinde de İslâmî kültüre ve İslâmî ilimlere ait kavramların yeniden işlenmesi kültürümüz ve toplumumuz açısından gereklidir.

Kaynakça

Canın, Rıdvan. *Divan Edebiyatının Kaynakları.* İstanbul: Paradigma Akademi Yayınları, 2021.

Gökalp, Haluk. "İslâm Felsefesinin ve Kelâmın Divan Şiirine Yansımaları". *Osmanlı Araştırmaları* 27 (2006), 47-81.

Gültekin, Hasan. "Ali Nihad Tarlan ve Divan Edebiyatı Meseleleri". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 4 (2018), 75-85.

Güngör, Zülfikar. "Türk-İslâm Edebiyatının Kaynağı Olarak Hadisler". *Hz. Muhammed ve Evrensel Mesajı Sempozyumu.* Ed. Mahfuz Söylemez. 2/201-211. Çorum: İslâmî İlimler Dergisi Yayınları, 2007.

Gürgen, Arif. *Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Şiirlerinin Umumi Tahlili.* Erzurum: Atatürk Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora Tezi, 2023.

Gürgen, Arif. "Taşlıcalı Yahyâ Bey'in Divanında Hayâlî Bey Eleştirisi". *Hikmet-Akademik Edebiyat Dergisi* 9/18 (2023), 234-251.

Kara, Ömer. *Divan Edebiyatının Dinî Kaynakları Fuzûlî'nin Tevhid'i ve Neşâtî'nin Hilye-i Enbiyâ'sı.* İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 2016.

Keleş, Reyhan. "Türk-İslâm Edebiyatının Muhteva Kaynakları: Şeyh Gâlib Örneği". *Bilimname* 41 (2020), 443-484.

Kemikli, Bilal. *Türk İslam Edebiyatı-Giriş*, İstanbul: Emin Yayınları, 2020.

Levend, Agâh Sırrı. "İslâmî Edebiyatın Esasları ve Kaynakları". *TDAY Belleten* 19 (1971), 159-194.

Özkan, Ömer. "Divan Edebiyatı ve Osmanlı Toplum Hayatı". *Muhafazakâr Düşünce* 4/13 (2007), 125-140.

Şener, H. İbrahim- Yıldız, Alim. *Türk-İslâm Edebiyatı*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003.

Taş, Bünyamin. "Klasik Türk Edebiyatında Manzum Tefsirler". *The Journal of Academic Social Science Studies* 37 (Eylül 2015), 101-121.

MODERN DÜNYADA MÜSLÜMANLAR VE İSLAM'IN GELECEĞİ*

İsmail KIRAN**

Giriş

Modern dünyanın yaşadığı birtakım kırılmalar karşısında İslam ve Müslümanlar iki sorunla yüzleştiler. Birincisi, modernitenin dayatmaları sonucu yaşanan değerler karmaşasıdır. İkincisi de bunun devamı mahiyetinde ortaya çıkan bireycilik, eşitlik, tüketim talebi, liberalizm ve kapitalizmin yaşattığı sancılardır. Müslümanlar bu iki sorun karşısında onları dışlamadan kendileri için uygun olan teorik çerçeveyi çizemedikleri gibi hayata yeni bir ruh da veremediler.

Buna karşın Müslümanlar, modern dünyada yaşamak istedikleri için karşılarında entelektüel ve pratik arenada konumlanan kesimin takındığı tavra İslamcılık ile cevap vermek istediler. Çünkü İslamcılık, modernitenin beraberinde getirdiği tehditlere karşı bir cevaptı. Ancak İslamcıların laiklik, teknoloji ve modern ulus devlet yaklaşımına karşı geliştirebildikleri fazlaca argümanları da bulunmamaktaydı.

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Arş. Gör., Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, ismayilkiran@yahoo.com.

16. yüzyıldan itibaren başlayan modernite olgusu karşısında kıblesini kaybeden Müslümanlar gerçeği söz konusudur. Oysa Müslüman olmak bir ayrıcalık olduğu gibi Müslümanca bir şuura ve bunu pratiğe yansıtan bir zihne sahip olmayı gerektirir. Çünkü Müslüman; düşüncesini, hayat biçimini ve hayal dünyasında gerçekleştirilmesini istediği ideallerini pratik yaşantısına aksettirmeyi esas alır.

Bütün yıkımlara rağmen modern dünya vardır. Çünkü bu modern dünyayı Batı icat etmiştir. Ama modern Müslüman yoktur. Çünkü Müslümanın çağdaştır bu yüzden de her asırda göstereceği tavır aynıdır. Ayrıca modernliğin ontolojik ve epistemolojik temel kabulleri İslam ile uyuşmamaktadır.

1. İslam ve Modernite

Modernite, Avrupa'da yaklaşık olarak 17. yüzyılda ortaya çıkan aynı zamanda tüm dünyaya yayılan toplumsal değerler sistemine ve organizasyonuna verilen isimdir. Giddens, 17. yüzyılda Batı'da başlayan ve giderek bütün dünyada başat ölçüde etkisini hissettirmeye başlayan yaşam ve örgütlenme şekillerine içkin hadiselere modernite demektedir.[1] Modernite, toplumsal ve bireysel hayatın her aşamasını hem derinden hem de geniş bir açıdan sarsmış ve değiştirmiştir. Felsefi gücünü Aydınlanma felsefesinden alan modernite, aklı ve insanı merkez olarak belirler ve toplumsal yaşamı rasyonalize eder. Dini ise toplumsal yaşamda arka plana iter ve laikliği ilke olarak benimser. Öznenin ve özgürlük fikrinin yaygınlaşıp güçlenmesi ile tüm siyasal ve felsefi düşüncenin merkezi durumuna gelmesiyle hedefine ulaşır.

---

1 Anthony Giddens, *Modernliğin Sonuçları,* Çev.: E. Kuşdil, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994), 9.

Modernite, düşünsel olarak Aydınlanma Çağı'na, politik olarak kendi güçlerine güvenmeyi öğreten Fransız Devrimi'ne[2] ve ekonomik olarak da Sanayi Devrimi'ne bağlıdır. Batıda başlayan "Aydınlanma insanın dünyevi mücadelesinin hedefi olarak bir dünya cenneti önerirken, sadece Hristiyanlığın cennet anlayışını dünyevileştirmedi; aynı zamanda yeryüzünde insanla beraber var olacak "şeytanı" da sekülerleştirerek yeryüzü cennetinde işlevsiz hale getirdi".[3]

19. yüzyılın başında Müslümanların yaşadıkları coğrafya baştanbaşa modern güçler tarafından işgal edildi. Bu kesimlere karşı bağımsızlık savaşları verilmesine rağmen başta Osmanlı Devleti olmak üzere birçok devlet yıkıldı ve onlarca ulus devlet ortaya çıktı. Modern dünyada oluşan ulus devletler kendileri için yeni teknolojiler, yeni bir hayat, yeni bir dünya düzeni ve yeni güç kaynakları meydana getirdiler. Buna kaynaklık eden modernite bir zihniyet, bir hayat, bir dünya düzeni ve bir uygarlık projesi olarak 17. yüzyılın sonlarından itibaren doğduğu topraklarda kabına sığmayarak yeşermeye başlamıştı.[4] Elde edilen yeni güç kaynakları ile beraber gelişen silah teknolojisi güçlü orduların eşliğinde yerküreyi kuşattı. Bu da beraberinde toplumsal yapıyı parçaladı ve insanlığı istikrarsızlığa mahkûm etti.

Bu sürecin İslam dünyasındaki yansıması ise "cihat" kavramını sorgulamaya ve İslam coğrafyasında klasik ilim yurdu olan "medrese"nin de işlevsiz kılınmasına neden olmuştur. Ümmetin kurtarılması fikri yerini devletin kurtarılması

---

2 Richard Rorty - Vattimo, Gianni, *Dinin Geleceği*, Derleyen. Santiago Zabala. Çeviren. Rahmi G. Öğdül, (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009), 14.

3 Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar,* (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 53.

4 A.g.e., 112.

noktasına getirildi. Buradan ortaya çıkan boşluğu ise "gelişen teknoloji" ile "sekületiz-laiklik" doldurmuştur. Burada şu sorular sorulmalıdır:

1. Modern dünya ne demektir?

2. Moderniteye neden talibiz?

3. Modernite ile ne yapmayı, neyi başarmayı ve nereye varmayı düşünmekteyiz?

Modern dünyada Müslümanlar 19. yüzyıldan itibaren insan-insan, insan-toplum ve insan-tabiat ilişkilerini düzenlemeliydi. Çünkü bu tarihten itibaren modern dünyanın kahramanı bireylerdir. Birey, kendi dünyasında 14. yüzyıldan itibaren başlayan Reform ve Rönesans hareketleriyle birlikte dini yeniden tecrübe etmeye ve bunu da peygamber olmadan gerçekleştirmek istemiştir.

Moderniteye baş kaldıran kesim toplumun merkezindeki Tanrı'nın yerine bilimi koymuş ve dini inançlara sadece özel yaşam alanında bir yer bırakmıştır.[5] Bu nedenle modern toplumda Tanrı ve insan arasındaki ilişki bu tarihte bozulmuştur. Modern toplumda kul yerine birey vardır. Birey, kul olmadığı için Tanrı ile ilişkisini unutmuş ve yaşantısını kendisi düzenlemeye başlamıştır.

Türkiye'de ise Müslüman kesim hâkim ideoloji olan Kemalizm'in merkezine çekilmiş bu da toplumsal hayatta dini yaşamda sekülerleşmeyi esas alan neoliberal bir merkez olmuştur. Cumhuriyetin ilanı ile beraber kendini var eden Kemalizm'in, Türkiye'de modern bir toplumu inşa etmede başarılı bir rol oynadığı ifade edilebilir. Ancak kendini yenileyememesi ve bunun sonucunda da otoriter bir nitelik kazandığını da söylemek mümkündür.

---

5 Alain Touraine, *Modernliğin Eleştirisi*, Çev.: Hülya Tufan, (İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992), 23.

2. Modern Dünyada Müslümanlar ve İslam'ın Geleceği

Modern dünyada Müslümanlar üç büyük sorunla karşı karşıya kalmışlardır:

2.1. Ahlak

"Hz. Peygamberin mührünü bayraklarında taşıyan grupların ele geçirdiği bölgelerden insanların akın akın kaçmaları, Müslüman çoğunluğun yaşamadığı ülkelerinin belde görüp gidebilmek için ölümü göze almaları, adı ne olursa olsun İslam'ın anlayışının, ahlakının, adaletinin ve güven ortamının açığa çıkmadığının açık göstergesidir".[6] Ege ve Akdeniz binlerce Müslüman göçmenin hayalini kurduğu Avrupa kıtasına geçmek için kullandığı güzergâh olmasına rağmen bedenlerinin soğuk sularda yok olduğu mekânlar olmuştur. Ülkelerinde yaşadıkları ahlaki kalitesizlik onlara bu seçimi yaptırmayı zorunlu kılmıştır.

İslam denilince ilk etapta akla türban, sakal, sarık ve cübbe gelir. Ama İslam'ı temsil eden gerçek değerler; ahlak, adalet, akıl ve bilimdir. Ahlaki değerleri ciddiye almayan toplumlar güvenlerini kaybederler. Buna İslam tarihinde İbn Kesîr'in, el-Bidâye ve'n-nihâye' isimli eserinden şu örneği vermek mümkündür: Yaşanan hadise Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce Mekke'de yaşanmıştır. Haram aylardan bir olan Zilkade ayında Zübeyd Kabilesine mensup Yemenli bir tüccar satmak amacıyla ticaret mallarını Mekke'ye getirmiştir. Malını da Kureyş Kabilesinin ileri gelenlerinden As b. Vail'e satmış ancak parasını alamamıştı. Yemenli adam Mekke'nin ileri gelenlerine parasını alması için kendisine yardım etmelerini istemiş ama onlar da Yemenli

---

6 Oktay, Ayşe Sıdıka Oktay, Hz. Peygamber ve Güven toplumu, "*İslam Ahlakının Temel Değerlerinden Emanet ve Güven*", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 127-137.

tüccar yerine As b. Vail'i desteklemişlerdir. Çaresiz kalan adam, Kureyş ileri gelenlerinin Kâbe çevresinde oturdukları bir sırada Ebu Kubeys Dağı'na çıkarak; "Ey Fikr Hanedanı!" diye bağıra bağıra şiir okumuş, uğradığı zulmü dile getirmiş ve yardım istemiştir. Onun bu isteğine ilk koşan Hz. Peygamberin Amcası Zübeyr olmuştur. Zübeyr, Kureyş'in önde gelenleriyle birlikte Abdullah b. Cüd'an'ın evinde toplanmışlar. Yenilen yemekten sonra "kim olursa olsun, Mekke'de zulme uğramış kimselerin hakkını geri alıncaya kadar, zulme karşı mazlumu müdafaa etmek" üzere sözleşmişler ve denizlerde, bir kıl parçasını ıslatacak kadar su bulundukça, Hıra ve Sebir Dağları yerlerinde durdukça sözlerine bağlı kalacaklarına yemin etmişlerdir. Bu cemiyet tarihte Hılfü'l-Fudûl (Erdemliler Cemiyeti) olarak nam salmıştır. Cemiyet, ilk defa As b. Vail'den Yemenli tüccarın hakkını alarak icraata başlamış daha sonra Mekke'de bu şekilde haksızlığa uğrayan diğer insanların da yardımına koşmuştur.[7] Yaşanan bu hadise toplumsal bir realite olarak kendini var etmiş ama çözüm olarak evrensel manada ahlaki değerler yardıma koşmuştur. Çünkü Müslüman ahlakı; evrenseldir ve Kur'an esaslarına dayanmalıdır. Yüzyıllar sonra ortaya çıkan Makyavelci bir ahlak anlayışına ise tabi olmamalıdır.

Bu gerçekler ortadayken yaşanan Rönesans, Reform ve Sanayi Devriminden sonra kıblelerini değiştiren Müslümanların değişim talepleri söz konusudur. Çünkü Müslümanlar değişmeli ancak bu değişimin evvela bir amacı sonra da ahlaki araçları olmalıdır. Örneğin Osmanlı İmparatorluğunun dağılmasından sonra İslam coğrafyası iki kurucu unsur tarafından dizayn edilmiştir. Bunun birinci unsuru ulus devlet

7 Ömer Çelik, Hz. Peygamber ve Güven toplumu, "*Kaybedilen Emanet ve Güvenin Kaybettirdikleri*", (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017), 147-156.

denilen siyasal yapılanma ile bunu destekleyen Kemalizm, Nasırcılık ve Burgibaizm gibi ideolojiler gerçeğidir. Bu ideolojilerin temel dayanağı toplumları modernleştirmekti. Ancak bunların bir kısmı ithal ürünü oldukları için bu topraklar üzerinde yaşayan Müslüman kesimin toplumsal değerleriyle çatışma içine girmişlerdir.

İslam dünyasında kurucu elitler tarafından başlatılan modernleştirme çabaları her zaman askeri güç, bunu destekleyen siyasal yapı ve bunun bir sonucu olarak inşa edilen otoriter rejimler sayesinde gerçekleştirilmiştir. Başlatılan bu modernleşme girişimleri İslam dünyasını bozmuş bu da düşünce yapılarını değiştirdiği gibi beraberinde istenilmeyen bir değişimi getirmiştir. Sonuçta Müslümanlar geleneksel yapı ile bunun karşısında kendini konumlandıran ve onu küçümseyen modernlik arasında gelgitler yaşamaya başlamışlardır. Müslümanlar 20. yüzyılda modern aşamadan postmodern aşamaya geçiş yaparken birey olarak yaşadığı dışsal hakikat deforme olduğu için yerini bedene ve onun istediği hazza bırakmıştır. Bu da onların modern öncesi bir mahremiyet alanı olan evi terk etmelerine ve onun yerine yeni yuva olarak kamusal alanı tercih etmesine neden olmuştur.[8] Toplumsal yapının en muhafazakâr alanının temsil eden aile kendisini koruyan beşerin rahmi oluş vasfını yitirmiştir. Bu da kamusal alanın sahip olduğu medya ordusuyla özel alanı yıpratmasına ve kendi içine hapsetmesi sonucunu doğurmuştur.

Müslümanların bu dünyada asli vazifesi evvela ahlaklı bir Müslüman gibi yaşamaları sürecini tamamlamalarıdır. Ancak bunu başardıkları söylenemez.

---

8 Abdurrahman Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 102.

2.2. Dünyevileşme

Dünyevileşme süreci evvela Batı'da başlamış ve bu toplumu değişime tabi tutmuştur. Croce'nin "Kendimize Hristiyan diyemeyiz" söylemi günümüzün seküler kültürü içinde Hıristiyan dogma ve etiğinin zorunlu mevcudiyetini vurgulamaktadır. Daha da açıkçası sekülerleşmenin Batı'nın dinsel geleneğini nasıl tüketmiş olduğunu da göstermektedir. Yani Croce'ye göre seküler dünyaya; zayıf kimliklerle Hristiyanlığın bize bırakmış olduğu dogma mirasının birbirine karışması neden olmuştur. Başka bir ifadeyle bizler Hristiyanlık sayesinde ateistiz demektedir.[9] Ateizmle beraber "bilgi" yerini "benlik oluşumu"na bıraktı. Bu da yeni bir "insan zihni" ve buna dayalı "ahlak gelişimi"nin habercisiydi. Yani şu anlaşılıyordu: her sorunun bilimsel açıdan cevaplandırılması gerekmiyor. Bunun yerine çağdaş düzeyde gerçekleştirilecek bir diyalog ve kaynaşma kültürü yeterli olacaktır.

Dünyevileşme süreci ile birlikte İslam dünyası özellikle 18. yüzyıldan itibaren Batı'dan gelen güçlü meydan okumalar ile karşı karşıya kalmıştır. Savaşlarla başlayan bu meydan okumalar daha sonra askeri alanla sınırlı kalmadı. Bunu daha sonra teknolojik, ekonomik, bilimsel, sosyal ve kültürel alanlarda başlayan saldırılar izledi. Sonuçta bu saldırıların tamamı Müslümanların zihniyetini bozdu ve nüfuz alanlarını daralttı. Bu da Müslümanların inanma ve yaşama biçimini değiştirdiği gibi üretim ve tüketim kalıplarını da değiştirdi. Sonuçta mevcut toplumsal yapıları değişime uğradı ve parçalandı. Müslümanlar çözüm olarak iki yöntemle karşı karşıya kaldılar:

---

9 Richard Rorty - Vattimo, Gianni, a.g.e., 14-15.

1.Teknoloji transferi. Bununla da Batı medeniyetine karşı bir İslam medeniyeti kurgulanmış ama başarı addedilememiştir.

2.Sekülarizm veya dünyevileşme sendromu yaşamaları sürecidir.

Daha çok dünyaya bağlanan Müslümanlar zamanla iradeleri alınmış ve gölge öznelere dönüştürülmüşlerdir. Müslümanlar, yaşadıkları mekânlarda şehirler yerine kentler inşa etmişlerdir. Şehir, İslam'ın yaşandığı mekânlardır. Oysa kentler kendilerini apartmanlar üzerinde inşa eder. Ortaya çıkan konut sorunu kentlerin merkezine dikilen gökdelenlerle giderilmeye çalışılmıştır. Temel sloganları da inşaat ya Resullullah olmaktadır.[10] Türkiye'de ise şehirlerin tarihsel dokusunun yıkımı 14 Mayıs 1950'de iktidara gelen Demokrat Parti ile başlamıştır. Bu süreçte İstanbul kısa periyotlarla gerçekleşen kentsel dönüşüm ve imar affı gibi nedenlerle kimliksizleştirildiği gibi yeşilin olmadığı beton yığını haline getirilmiştir. Bu yıkımı daha sonra muhafazakâr olduğunu söyleyen diğer partiler sürdürmüştür. Hakikatte ise Müslümanın zihniyeti dikey yapılar üzerinden ziyade yatay yapıya daha müsaittir.

Şehirlerde yaşayan Müslümanlar bir cemaattir. Cemaat, bir topluluk değildir. Toplum kavramı modernliğe aittir İslam'a ait değildir. İslamin kavramı cemaattir, millettir, ümmettir ve ailedir. Cemaat yaşamı bir imamım arkasında namaz kılmayla başlar. Ve imamın tabi olduğu bir fıkıh vardır. Bu fıkha göre hayat tanzim edilir. Oysa bugünün Müslümanı yaşantısını kapitalizme göre dizayn etmektedir. Sonuçta

[10] İhsan Eliaçık, İnşaat Ya Resulullah, "*Paranın Dini İmanı olur mu Versus Davanın Ölümü*", Derleyen. Tanıl Bora, (İstanbul: Birikim Kitapları, 2016), 183.

modernliğin kurmuş olduğu bir yapı içinde Müslümanca yaşamaya çalışılmaktadır. Cemaatten sıyrılan ve tek başına yaşayan birey ya da Müslüman birey gerçeği söz konusudur.

Toplumsal yapıda egemen olan dünyevileşmeyle birlikte ailede yaşlılara bakılmamaktadır. Oysa İslam'ın sözünü ettiği ailede yaşlıya bakmak aile bireylerinin vazifesidir. Aynı şekilde İslami ailede ölüm sigortası da yoktur. Bu da ailede yaşlıların korunmasına dair en büyük güvence olmaktadır.

2.3. Kimlik Krizi

Modern kimlik 17. yüzyıldan itibaren şekillenmeye başlamış ve karanlık olarak tanımladığı bir dünyaya karşı güçlü bir başkaldırı olarak oluşmaya başlamıştır. Modern kimlik aynı zamanda dini kimliğin gördüklerini tersten okumaya başlamıştır. Burada da Tanrı'yı tartışmaya başlamış ve insanın mükemmelleşebileceğine geçiş yapmıştır. Söz konusu geçişle beraber kutsal kitap, "insana gönderilen ve vahiyle ilişkili olarak değil, insanın Tanrı'ya ilişkin arayışının sonucu geliştirilmiş bilgiler" olarak kabul görmüştür.[11] Hayata değer katan ve her şeye hükmeden bir Tanrı'dan kendisini ve bunun üzerinde de geleceğini kurmak isteyen bağımsız bir özne gerçeğinin doğması modern kimliğin doğmasına neden olmuştur.

Modern kimliğin Müslüman dünyada oluşma süreci ise sancılı olmuştur. Modern bilim ile modern aklın sentezi dinin oynadığı rolü üstlenmiş bu da bilimin İslamileştirilmesine engel olmuştur.

---

11 Abdurrahman Arslan, *Modern Dünyada Müslümanlar*, (İstanbul: İletişim Yayınları, 2000), 177.

Modern dünyada Müslümanlar ve İslam'ın geleceğine bakıldığı zaman küresel sistem Müslümanlar arasında meydana gelecek bir birlikteliğe onay vermemektedir. İslam dünyasını birleştirmeyi esas alan ekonomik, sosyal ve kültürel her proje Batı dünyasını tehdit etmektedir. Aynı sistem bunun yerine Avrupa ülkelerinin kendi aralarında birleşmelerine ekonomik sosyal bir kültürel entegrasyona gitmelerini olumlu bulmaktadır. Müslüman ülkeler arasında yakın ilişkiler çok zayıf bir düzlemde ilerlemekte ve 19. yüzyıldan itibaren de İslam dünyasının parçalanma süreci başlamıştır. Batı dünyası her gün biraz daha birleşmeyi esas alırken İslam dünyasının parçalanma süreci ise ilerlemeye devam etmektedir. Müslüman kesimin bilinci parçalandığı için İslam dünyasında modernleşme bir kriz olarak durmaktadır.

Müslümanlar zihin bulanıklığı yaşıyor. Yaşantılarını beslendikleri kaynaklarla sürdürmedikleri için sosyal ilişkileri, aile düzenleri ve ekonomik hayatları çarpık bir zemin üzerinde ilerlemektedir. Faiz olgusu bile Müslüman kesim tarafından pratik hayat içinde çözülememiştir. Sonuçta "Müslümanlar, bugünün dünyasında inandıkları gibi yaşamayı başaramayınca yaşadıkları gibi inanmaya, yani Batının dayattığı şartlara intibak etmeye, küresel değerlere inanmaya, küresel sisteme uyum sağlamaya başlıyorlar."[12] Amerika'yı şeytanlaştıran ve Batı medeniyetininim her aşamasına düşman olan Müslümanlar yaşadıkları kimlik krizini bu açıdan yok edebileceklerini zannetmektedirler. Oysa bugün Türkiye'de konuşulan konuların başında kimlik ve beka politikası gelmektedir.

---

[12] Abdurrahman Arslan, *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, (İstanbul: Beyan Yayınları, 2016), 18.

Batı toplumları evvela modernleşme sonra da küreselleşmeyle içine girdikleri kimlik sorunun çözdüler. Ama İslam dünyası ise modernleşmeyi başaramadığı gibi küreselleşmenin batağına da düştü. Güçlü ve gerçek görünmesine rağmen aynı zamanda belirsizliklerle dolu olan küreselleşme, İslami kimliği kendisi için bir alt kültür yaptı. Yerli ve milli duruş da bu alt kültürün diğer versiyonlarıdır.

İslam'dan önce mevcut iki din olan Hıristiyanlık ve Musevilik modernite karşısında vermiş oldukları mücadeleyi kaybettiler. Bunun karşısında ayakta kalan ve mücadele veren yegâne din İslam'dır. Ama bunun içinde "İslam insanoğluna yaşamın anlamını ve kadim ideallerinin yolunu tekrar gösterebilir; anlamsız olan hayatı yeniden ve farklı bir "bağlamda" anlamlandırabilir. Küresel ölçeğe ulaşmış zulüm temelinde kurulu sosyal ilişkileri değiştirip, onları adalet üzerinde yeniden inşa edebilir[13]." Ancak Müslümanlar İslam'ı yaşamaz ve hayatlarında bu dini değerleri yaşatmazlarsa inandıkları din, irtifa kaybına uğrayacak ve sonuçta da diğer semavi iki din gibi "kültürel birer değer" olmanın dışında bir anlam ifade edemeyecektir. Bu da İslam'ın ve Müslümanların geleceği adına büyük bir tehlikedir. Müslümanların yaşadığı bu zorluk debisi yüksek nehri geçmek isteyen bir insanın yaşadığı zorluğa benzemektedir. İslam, Hristiyanlık gibi günah çıkaran bir kültürden gelmediği için inananları tarafından evrensel manada romanı henüz yazılamamıştır.

Günümüzün Müslümanları, okudular ve belki entelektüel de oldular ama büyük bir kesimi Müslümanca yaşamayı beceremedi. Çünkü okuyan kesim akademik dünyanın mantığı içinde İslami bilgi üretemedi. Bu da İslam dünyasının

13 A.g.e., 41.

öznesi olmayan bir emperyalizm tarafından sömürülmesine neden olmuştur. Öznesi olmayan bu emperyalizm, yüzyıllardan beri Müslüman dünyanın sözünü ettiği klasik anlamda aktörü belli bir emperyalizm değildir. Bu gizli özne, İslam dünyasını ürettiği teknoloji ve bunun somut göstergesi olan insansız hava araçlarıyla denetlemektedir. Artık eskiden olduğu gibi sıcak savaşlara gerek yoktur. Modern dünya soyut bir zeminde mücadele vermekte ve İslam'ı bir tehdit unsuru olarak görmeye devam etmektedir.

Modern teknolojiyi kullanan ve Müslümanlara her açıdan denetleyen Batı dünyasına karşılık İslam dünyasında gençler İslam'ı yaşamadıkları için kimlik krizine karşı mücadele vermektedirler. Örneğin kimlik konusunda konforunu yakalamış gençler için din bir kimlik olmaktan çıkmış bunun yerine Ali Şeriati'nin ifadesiyle "dine karşı din" yaklaşımı egemen olmuştur.[14] Oysa tevhit dini İslam'ın en bariz özelliği bünyesinde devrimci bir karakteri bulundurmasıdır. Tarık Çelenk, kimlik krizi yaşayan bu gençleri "yeni kuşak beyaz Müslümanlar" olarak tanımlamakta ve onlar için "gerçek ötesi sekülerleşme" ifadesini kullanmaktadır.[15] Bu çağda hakikat bireyler ve gruplar tarafından farklı yorumlandığı için her kesim kendi gerçekliğini üretmekte diğerleriyle iletişim kurma ihtiyacı duymamaktadır. Bu yeni kuşağı temsil eden tesettürlü kadınlar eşleri ve çocuklarıyla birlikte üstsüz gruplarla birlikte denize girmekte ve güneşlenmektedirler. Doğrusu bu Müslümanlar modernite tarafından kirletilmeyen bir bilgi ile kimlik sahibi olabilirler.

---

14 Ali Şeriati, *Dine Karşı Din*, Çev.: Hüseyin Hatemi, (İstanbul: İşaret Yayınları, 1990), 11.

15 A. Tarık Çelenk, *Mahallenin Krizinden Memleketin Krizine Görgüsüzleşme, Yozlaşma, Çürüme*, (İstanbul: Beyoğlu Kitapevi, 2024), 53.

"Yeni kuşak beyaz Müslümanlarda eskilerin tabiriyle "dava şuuru" gözükmemektedir. Kimlik din olmuş, din de bir güvence olarak uygun bir alana park edilmiş. Park ücreti de belki de ödenen zekâtlar ve verilen burslar…" olmuştur.[16] Ayrıca bu kesimler;

1.İçki içmezler.

2.Filistinde neler olmakta umurlarında değil.

3.Hacca gider ama Dubai'de de müteahhitlik yaparlar.

4.Yalnız yaşarlar ve bireysel hareket ederler.

5.Tatil için dindar bildikleri insanların gittikleri yerlere gitmezler. Tatillerini yatlarda yaparlar.

6.Aidiyet duyguları olmadığı için kendilerini bir yere ait hissetmezler.

Geleneksel olarak insanlığın hikâyesi kendinde yeni bir çıkışı taşıyan Cennet'ten inişin hikâyesidir; modernistik olarak ise o ilkel bir durumdan daha gelişmiş bir duruma ilerleme hikâyesidir. Geleneksel olarak insan Allah'ın elinde bir alettir; modernistik olarak ise kendi kaderinin hâkimi bağımsız bir varlıktır. Bu yüzden insanı hem kendi yaşamının düzenleyicisi olarak hem de tüm hizmetlerin kendisine yapıldığı kişi olarak Tanrı'nın yerine koyar. Gelenek her şeyde Allah'ın elini görürken modernizm kör kuvvetlerden başka bir şey görmez.[17] Din, gücünü bağlı olduğu "geleneksel okul"dan alır. "Modern okul"un meydana getirdiği her türlü sapma ve saptırma hareketi geleneksel okulun gücünü ve dinin evrensel niteliğini yok etmek içindir. Doğu'da ve Batı'da yaşanan sorun budur.

---

16 A.g.e., 54.

17 Lord Nortbourne, *Modern Dünyada Din,* Çev.: Şahabettin Yalçın, (İstanbul: İnsan Yayınları, 1995), 43.

Sonuç

İnsanlardan nefret etmeye gerek yoktur. Ahlaki gelişimini tamamlayamamış ve adalet duygusunu bilim üzerinde inşa edememiş kişilerden uzak durmak insanın kendini daha mutlu hissetmesinin aracıdır.

20. yüzyılda haramlar helalleşti. Ahlaki yoksunluk zirveye eriştiği için prim yaptı. Sadakat liyakatin yerini aldı. Müslüman coğrafyada yaşayan kadınlar ve erkekler kayıp dünya malı için itibar kaybı yaşamaktadırlar. Bu nedenle de büyük bir açmazın içinde bulunan Müslümanlar itikadını imanı ile birlikte kaybettiği için kıblesini aramaktadır. Bugün İslam'ı, İslami kılan değerlerden yoksun bırakan Müslümanlar gerçeği söz konusudur. Bu da modern dünyada İslam'ın geleceğine zarar vermektedir.

Günümüz Müslümanlarının en büyük sorunu modernliğin tanımladığı zihinsel yapıya sahip insan özlemi içine girmeleridir. Burada da dünyaya bir Müslüman olarak bakmaktan ziyade modern insanın sahip olduğu değerler zaviyesinde bakmakla kendini yükümlü kılmaktadır.

İslam, din ve Tanrı'dır. Din ölmeyeceği için Tanrı etrafımızda dönmeye devam edecektir.

Kaynakça

Arslan, Abdurrahman. *Modern Dünyada Müslümanlar.* İstanbul: İletişim Yay., 2000.

Arslan, Abdurrahman. *Kıbleyi Kaybettiren Dönüşüm*, İstanbul: Beyan Yay., 2016.

Çelenk, A. Tarık. *Mahallenin Krizinden Memleketin Krizine Görgüsüzleşme, Yozlaşma, Çürüme,* İstanbul: Beyoğlu Kitapevi, 2024.

Çelik, Ömer. Hz. Peygamber ve Güven toplumu, "*Kaybedilen Emanet ve Güvenin Kaybettirdikleri*", Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017, s.147-156.

Eliaçık, İhsan. İnşaat Ya Resulullah, "*Paranın Dini İmanı olur mu Versus Davanın Ölümü*", Derleyen. Tanıl Bora. İstanbul: Birikim Kitapları, 2016.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. Çev.: E. Kuşdil, İstanbul: Ayrıntı Yay., 1994.

Oktay, Ayşe Sıdıka. Hz. Peygamber ve Güven toplumu, "*İslam Ahlakının Temel Değerlerinden Emanet ve Güven*", Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yay., 2017, s. 127-137.

Nortbourne, Lord. *Modern Dünyada Din.* Çeviren. Şahabettin Yalçın. İstanbul: İnsan Yay., 1995.

Rorty, Richard - Vattimo, Gianni. *Dinin Geleceği.* Derleyen. Santiago Zabala. Çeviren. Rahmi G. Öğdül, İstanbul: Ayrıntı Yay., 2009.

Şeriati, Ali. *Dine Karşı Din*, Çev.: Hüseyin Hatemi, İstanbul: İşaret Yayınları, 1990.

Touraine, Alain. *Modernliğin Eleştirisi.* Çeviren. Hülya Tufan. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 1992.

KUDÜS'ÜN FETHİNDE HAKKÂRİLİLER*

Ahmet ÖNER**

Giriş

Hakkâri, İslam tarihi ve coğrafya kaynaklarında *"el-Hakkâriyye"* olarak belirtilmiş olup, klasik coğrafî taksimata göre el-Cezîre bölgesi dâhilinde Musul şehrinin kuzeyinde bulunan dağlık bir mevkidir. Tarihçi Yâkut el-Hamevî'nin (ö. 626/1228) *"Mu'cemu'l-Buldan"* eserinde belirtiğine göre Cezîretu'l İbn Ömer şehri sınırları içinde Musul'un kuzey tarafında Kürtlerin yaşadığı bir bölge şeklinde belirtilmektedir.[1] Böylece Musul şehrinin kuzeyinden Van Gölü'nün güneyine kadar ve Cizre mıntıkasından başlayıp Urmiye Gölü'ne kadar uzanan dağlık bölgeye *"el-Hakkâriyye"* adı verilmiştir. Tarihteki bilinen Hakkâri bölgesi ise, kendisine bağlı kale, şehir (Çölemerik, Gevar, Şemdinan, Elbak (Başkale), Mahmudî (Hoşab), Nordız, Çal (Çukurca), Mamuret'ul-Hamid, Oramar, İmâdiyye, Beytuşebab) ve köyleri de kapsayan günümüz Hakkâri ilinin tamamı ile Şırnak ve Van ili,

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Doktora Öğrencisi, Uludağ Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, İslam Tarihi ve Sanatları ABD -ahmetonr571@gmail.com.

1 Yâkût, Ebû Abdullah Yâkût b. Abdullah el-Hamevî (öl.626/1228), *Mu'cemü'l-Fütuhu'l Büldan,* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1977),5/ 408.

Urumiye ve Musul'un bazı bölgelerini ve Behdînan bölgesinin (İmâdiyye, Akre, Zaho, Duhok) çoğunluğunu kapsamaktadır.[2] Yine yazar Temerxane Yazici 1633 yılında Hakkâri beylerini konu edinen *"Mirnameya Hekariyan"* adlı eserinde Hakkâri bölgesinin sınırlarını Salmas'tan Urumiye oradan Van'a kadar, İmâdiyye'den ta Cizre'ye kadar olan kısmın Hakkâri beylerinin hükümranlığında olduğunun bilgisini vermektedir.[3] 14.yüzyıl gezginlerinden İbn Fazlullah el-Ömerî *et-Taʿrîf* adlı eserinde bölgeye hükmeden Çölemerik (Cûlemerik جولمرك) hâkiminden bahsetmesi buranın çok eski bir idarî merkez olduğunu göstermektedir.[4]

Hakkâri Bölgesi, İslam'ın zuhurundan bir müddet önce M.S 627 yılında Sasanilerin hâkimiyetinden çıkıp Bizanslıların eline geçmişti. Bölgenin Müslümanlarla tanışması ise Hz. Ömer (r.a) döneminde yapılan el- Cezîre bölgesi fetihleri neticesinde İslam hâkimiyetine dâhil edilmişti. el- Cezîre bölgesi fetihleri[5] neticesinde İyaz b. Ğanem komutasındaki İslam orduları Hakkâri'nin kuzey ve batı kesimini de içine alan Zevezân'ı fetih edip Siirt (Erzen) üzerinden Bitlis (Bed-

---

2 İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîḫ*, çev. Ahmet Ağırakça vd., (İstanbul: Bahar Yayınları 1987), 11/268 ; Derviş Yusuf Hasan Hırori, *Biladu'l Hekâri (945-1326)*, çev. Mukaddes Tovi, (Duhok: Hani Yayınları, 2010), 29-32; İhsan Akın, *Hakkâri Beyliği (1130-1849),* (Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 1; Yaşar Kaplan, "Tarihte Hakkâri, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri", *Uluslararası Seyyid Tâhâ-î Hakkâri Sempozyumu Bildirileri* (24 -26 Mayıs 2013), (Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları 2014), 108-130.

3 Temerxan Yazici, *Mirnemaya Hekariyan*, çev. M. Halit Sadini, (Van: Peywend Yayınları, 2022), 1/59.

4 Metin Tuncel, "Hakkâri", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: TDV Yayınları 1997), 15/ 205-207.

5 Âdem Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hulefa-i Raşidin Dönemi),* (İstanbul: Ensar Yayınları, 2012). 7. Baskı, 155 -156.

lis), Ahlat (Hılât) ve Ermeniye'deki el-Aynu'I-Hâmıda'ya kadar bölgeyi ele geçirmişti (19/640).[6] Zevezân bölgesi ise İslam coğrafyacılarına göre yapılan taksimatta Ermeniye eyaleti dâhilinde gösterilir. Ermeniye eyaleti ise Ermeniye dağlık bölgesiyle Ahlat mıntıkası, Diyar-ı Bekir ve Musul arasındaki bölgedir.[7] Tarihçi Belâzüri (ö. 892) bu devirde İslam birlikleri ile Hakkâri ahalisi arasında cizye antlaşması yapıldığını belirtmektedir.[8] Rivayete göre İslam ordularınca kuşatma altında bulunan Re'su'l-Ayn (Ceylanpınar) Hakkâri'den yardım talebinde bulunmuştu. Hakkârililerden dört bin atlı yardıma gitmesine rağmen yine Müslümanların ilerleyişini durduramamıştı.[9] Diğer taraftan İslam orduları Azerbaycan ve Musul valiliği yapan Utbe b.Ferkad es-Sülemî komutasında (20/641) yılında Musul'un fethinden sonra Hakkâri bölgesinin geri kalan kısımlarını da ciddi bir direnişle karşılaşmadan aldılar.[10] Emevîler (661-750) döneminde bölgede pek değişikliğin olmadığını ve sosyal durumun sakin olduğunu söylemek mümkündür. Abbâsîler (750-

---

6 Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî (öl.279/892), *Fütuhu'l Büldan (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, (Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları 2002), 252-254; Yaşar Kaplan, *"Tarihte Hakkâri, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri"*, 108-130.

7 Yâkût, *Mu'cemü'l-Fütuhu'l Büldan*, 3/158; Hüseyin Güneş, "Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar" *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015, 12/103-114.

8 Belazûrî, *Futuhu'l- Büldan*, 476-479; Yaşar Kaplan, *"Tarihte Hakkâri, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri"*,108-130.

9 el- Vakıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Futuhu'ş Şam*, 2 Cilt, Beyrut: 1997. 2/120-121; Hüseyin Güneş, "İslam Tarihinin İlk Asırlarına Damgasını Vuran Hakkâri Uleması", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi*, 2018, 2/2, e-ISSN: 2564 -7202.

10 Belâzûrî, *Futuhu'l-Büldan*, 476-459; Mustafa Bilgin, "Amr b. Utbe", *Türkiye Diyanet Vakfı Islâm Ansiklopedisi*, (İstanbul: DİA Yayınları 1991), 3/ 94.

1258) hilafeti devrinde ise Hakkâri, Musul bölgesine bağlı bir belde olarak görülmektedir. Bazı kaynaklarda ise Hakkâri bölgesi, İmâdiyye, Aşop (Eşep)[11] ve Harun Kaleleri ile birlikte Çölemerik (Culemêrg) beldesinin de içinde yer aldığı bir bütün olarak Musul bölgesinde tanıtılmaktadır. Yine elleri silah tutan dört bin civarında askere sahip *"Hakkâriyye"* olarak bilinen kabilenin bu bölgede yaşamakta olduğu belirtilmektedir.[12]

Abbasîlerin altın asrından sonra Abbasî hilafeti döneminde merkezi otorite zayıflayınca bu devletin geniş sınırları içinde halifeliğe bağlı beylikler ve hanedanlıklar dönemi başladı. Bağımsızlaşan bu beyliklerin en önemlilerinden bir tanesi de Hakkâri beyliğidir. Bu beyliğin zamanla Ortadoğu'da güç sahibi olan Eyyûbî Devleti yanında yer aldığı görülmektedir. Bu çalışmadaki amacımız, Kudüs'ün fethinde önemli yer tutan bu beyliği uzun yıllar idare eden Hakkârililer ve onların Kudüs'ün fethindeki rolleri ile ilgili malumat vermektir. Araştırmada başat referanslarımız klasik İslam tarihi eserleri ile coğrafya ve büldan türü kitaplardır. Ayrıca ikincil kaynaklar ve günümüz bilimsel araştırmaları da tahkik edilip ve bu kaynaklardan da yararlanmaya gidilmiştir.

1. Selâhaddin Eyyûbî Devrinde Kudüs'ün Fethi (1187)

Kudüs şehri Müslümanlarca tarihte ilk defa Hz. Ömer döneminde (16/637) yılında fethedildi.[13] Daha sonra Haçlı orduları Kudüs'ü Müslümanlardan geri aldı. Eyyûbilerin kurucusu Mısır ve Suriye hâkimi Selâhaddin Eyyûbî (1137-

11 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 11/88.

12 Yâkut el-Hamevî, *Mu'cemu'l-Buldan*, 6/408; Şakir Gözütok, Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler dönemi). *Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi*, (2011), 46/ 255-280.

13 Apak, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hulefa-i Raşidin Dönemi)*, 153-154.

1193), hayatının yirmi yılını Haçlı Seferleri (1096-1291) esnasında haçlı orduları ile mücadele ederek geçirdi. Bu mücadelede 1187'de yaşanan Hıttin Muharebesi ile Kudüs'ün fethi sultanın en önemli başarılarından biridir. Kudüs Krallığı ve onun Latin müttefiklerinin ordusu tamamıyla mağlup edildi ve bunu müteakiben ikinci defa Müslümanlarca Kudüs ele geçirildi. Bu mağlubiyet ona yaşamının en büyük zaferini getirirken büyük oranda başarısız olacak III. Haçlı Seferi'nin de (1189-1192) fitilini ateşlemiş oldu.

Görüleceği gibi üç büyük dinin[14] inananları için kutsiyeti öne çıkan Kudüs,[15] 1099 yılında I. Haçlı Seferi esnasında haçlı ordularınca işgal edilmişti. O dönemde Müslümanlar, dağınık ve iç sorunlarla meşgul olduklarından Haçlı ordularının ilerlemesini durduramadı. Ancak bu durum kutsal şehir Kudüs'ün geri alınmasıyla sonuçlandı. Bu dönemde Mısır ve Suriye'yi merkez edinen Selâhaddin Eyyûbî İslam coğrafyasını kendi himayesinde toplayarak Haçlılara karşılık vermeye çalışıyordu. Sultan,1187'de vukuu bulan Hıttin Savaşı'nda Haçlı ordusunu mağlup etti ve Kudüs bölgesini hâkimiyeti altına aldı. Sultanın bu zaferi, I. Haçlı Seferi (1095-1099) yıllarında şövalyelerin Müslümanlara reva gördüğü şiddetten çok daha hafif şiddetle gerçekleşmişti. Bu yüzden, Selâhaddin Eyyûbî Müslümanlarca olduğu gibi Hristiyanlarca da büyük bir saygı ile anılmıştır.

Bu dönemde Hakkârililerin rolüne gelince Haçlı seferleri (1096-1291) sonucunda Haçlılar Filistin, Suriye ve Anadolu coğrafyasının büyük bir bölümünde hâkimiyet kurmuşlardı. Tamda bu dönemde Hakkâri bölgesinde birçok önemli âlim ve mutasavvıf şahsiyet faaliyetleriyle öne plana çıkmaktadır.

---

14 Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam.

15 Roger Garaudy, *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Türk Edebiyatı Yayınları, 2014), 10-22.

Bunlardan biri dönemin Dêrış köyünde kurduğu zaviye ile Şeyhulislâm Ali b. Ahmed b. Yusuf el- Hakkâri (ö.486/1094) ve bir diğeri Laleş mıntıkasında temellerini attığı Adeviyye Tarîkatı tekkesi ile Şeyh Adi b. Müsafir el-Hakkâri (ö. 557/1162) Hakkâri ve çevresinde ciddi bir ilmi ve kültürel faaliyet gerçekleştirmişlerdi. Bu ilim merkezlerinde yetişen birçok ulema ve ümera Ortadoğu coğrafyasında ve Kudüs'ün fethinde önemli roller üstlendiler.[16]

Selâhaddin'in Şam cephesinde cihat ilanıyla İslam dünyasından fukahâ ve ulemadan çok sayıda gönüllü cihada iştirak etti. Bu gönüllüler arasında Kudüs'ün fethinden sonra bölgeye ve muhite yerleşip adını bölgeye veren Hakkârilileri görmek mümkündür. Dışarıdan gelip yerleşenlere bölgenin gelişmesi ve mamur olması için devrin devlet yöneticileri ve başta sultanları, önemli şahıs ve ailelere vakıflar üzerinden çeşitli mülk ve araziler vakıf olarak bağışlamıştı.[17]Bundan dolayı günümüzde Kudüs ve çevresinde Hakkâri izleriyle karşılaşmak bilinen bir durumdur. Örneğin: Hakkâri Medresesi,[18] Hakkâri Yolu, Hakkâri Ribatı gibi eserler ile birlikte birçok Filistinli ailenin taşıdığı "*el-Hakkâri*" soyadının yanı sıra *"el-Kurdî"* soyadlarını taşıyan ailelere ve hatta günümüz Hakkâri bölgesinde yaşayan diğer kabilelerin isimlerine de rastlamak mümkündür. Örneğin Kudüs' şehrinin eski mevkiinde, Mescid-i Aksa'nın çok yakınlarında bulunan *"Tarîk*

16 İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* çev. Mehmet Keskin, (İstanbul: Çağrı yayınları, 2017), 13/5110; Ferzende İdiz, "Tarihi Süreçte Hakkâri'de Faaliyet Göstermiş Olan Başlıca Tarikatlar ve Temsilcileri", *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*/ ISSN:1308-9633, (Aralık-2019), 11/3, 1264-1281.

17 Mustafa Öksüz, "XVI. Asır Kudüs Sancağında Hakkârililere Ait Vakıflar". *Hazine-ı Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2022),4/27-52.

18 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,* 14/5814.

el-Hakkârî" (Hakkâri Yolu) ismini, Selâhaddin Eyyûbî komutasında Kudüs'ün fethine katılan ve Haçlı ordularına karşı savaşarak başarı elde eden ve fethin akabinde bölgeye yerleşen Hakkârili Kürtlerden aldığı bilinmektedir. 1187'de Kudüs fethedildiği zamandan bugüne, asırlardır, bu cadde *"el-Hakkâri"* olarak adlandırılıyor. Kudüs'te Şafiî fukahâsı için Emir Bedrüddîn el-Hakkârî (ö. 614/1217) tarafından vakfiye verilen *"Bedriye Medresesi"* ve yine Kudüs'ün batı tarafında Hakkârili bir yönetici tarafından kurulan *"Dâru'l-Hadisi'l Hakkâriye"* (666/1267) gibi medreseler[19] tarihi kaynaklarda Hakkârililere nispet edilmektedir.

Hakkârililerin Sultan Selâhaddin ile başlayan Kudüs emirlikleri ve çevresindeki hizmetleri Memlûklerin son dönemine kadar devam etti. Ortadoğu ve Afrika'dan Kafkaslara kadar etkili olan Eyyûbîlerin zeval bulmasıyla Memlûkler bu Hakkârililer ile çeşitli mevkilerde iş birliğine gitmekte ve birlikte hareket etmekte bir güvensizlik duymamışlardır. Nitekim Memlûk sultanları da onların başarılarını takdir ederek devlet yönetimde kendilerine görev vermişlerdir.[20] Selâhaddin Eyyûbî döneminde Kudüs'e gelip kentin emirliğini yapan Hakkârililerin bugün *"el Hakkâri Yolu"* olarak isimlendirilen sokakta yaşadığı bilinmektedir. Aynı zamanda Selâhaddin Eyyûbî ile birlikte, Hakkârililerin Mısır başta olmak üzere, Şam, Halep, Kudüs, Sudan, Lübnan, Ürdün gibi Ortadoğu ve Afrika'nın birçok noktasına yayıldığı bilinmektedir. Bu dönemde Selâhaddin Eyyûbî'nin ordusunda yer alan onlarca komutan ve on binlerce süvarinin olduğu yukarıda belirtilmişti.

---

19 Gözütok, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*, 255-280.

20 Mustafa Öksüz, "XVI. Asır Kudüs Sancağında Hakkârililere Ait Vakıflar", *Hazine-ı Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2022),4/27-52.

2. Selâhaddin Eyyûbî'nin Hakkârili Bürokratları

Çalışmamızın ön sözünde de bahsettiğimiz gibi Selâhaddin Eyyûbî'nin hükümranlığında kurulan Eyyûbî Devleti (1187- 1462) döneminde Ortadoğu'nun birçok kentine yerleşmiş bu devlette görev almış *"el-Hakkâri"* ve *"el-Kurdî"* lakaplı Hakkârili birçok âlim, diplomat ve bürokrat vardı. Bunlardan birçoğu çok iyi eğitimler alarak Eyyûbîler döneminde üst düzey görev almış müderris ve yöneticilerdir. Bunların önemli bir kısmı da dönemin medreselerinde ders almış ve özellikle kıraat, hadis, fıkıh ve akaid dersleri okutmuşlar. Başlıca şeyhü'l-İslâm, kâdılkudât, el-emiru'l-kebir, muhafız, müsteşar ve vali gibi yönetim görevlerini deruhte etmişlerdir. Hakkârililerin büyük bir kesimi önce Zengîlerin Sultanı İmâdüddin ve oğlu Nûreddin Zengî'nin akabinde ise Selâhaddin Eyyûbî'nin ordularında vazife yaptıklarından Mısıra yakın şehirlerde başta Kahire, Kudüs, Şam ve Halep olmak üzere değişik bölgelere yerleşmişlerdir. Böylece devletin çeşitli mevkilerinde yöneticilik vazifesi gerçekleştiren Hakkârili âlim ve mutasavvıfların geride bıraktığı cami, medrese, tekke ve ribat gibi eserler de mevcuttur. [21]

Çalışmamızın bu kısmında bu ünlü Hakkârilerden bahsetmek ve bu ünlü bürokrat, komutan ve âlimleri günümüz nesline aktarmakta fayda mülahaza edilmesi gerekmektedir. Öncelikle çalışmamızın konusu gereği Kudüs'ün fethinde görev almış bu şahıslardan bazılarını tanıtmakla işe başlamak istiyoruz. Bunlardan kadılık, valilik, komutanlık ve hatta diplomatlık görevi yapanlardan bazıları şunlardır.

---

21 Önder Kaya, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi,* (İstanbul: DİA Yayınları 2004), 29/46-66; Gözütok, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*, 255-280.

2.1. Îsâ b. Muhammed b. el-Hakkâri

1174'te kurulan 1254'ten (Hasankeyf Emirliği olarak 1524 yıllarına kadar varlığını devam ettirmiş) sonra gücünün büyük bir kısmını yitiren Eyyûbî Hükümdarlığında Hakkârililer, ilmiye, askeriye sınıflarında ve devlet bürokrasinin en üst kademelerinde yer almışlardır. Hakkârililerin Selâhaddin ile başlayan Ortadoğu ve Kudüs emirlikleri ise Memlûkler dönemine kadar devam etti.

Kudüs şehri Hz. Ömer (r.a) dönemi fethinden sonra Haçlılar tarafından tekrar işgal edilmişti. Selâhaddin Eyyûbî tam 88 yıl sonra Kudüs'ü yeniden (Haçlı Krallığından) alarak hürriyetine kavuşturdu. Bu zaferde öne çıkan Hakkârili birçok bürokrat, komutan ve süvari olmuştu.

Bilindiği gibi Sultan Selâhaddin Eyyûbî döneminde Hakkârili birçok önemli bürokrat ön plana çıkmaktadır. İslam tarihçilerine göre Îsâ el-Hakkâri, Seyfeddin el-Meştûb el-Hakkâri, İbn Meştûb Emir İmâdüddin el-Hakkâri ve Zâhîrüddîn el-Hakkâri bunların en önemlilerinden birkaçıdır. Sultan Kudüs'ü fethettiğinde İsâ el- Hakkâri fakih ve kadı konumundaydı. Zâhîrüddîn el- Hakkâri'yi şehrin valisi yaptı.[22] Meştûb el-Hakkâri ise Selahâddin Eyyûbî'nin diplomasisinde yer alan meşhur müsteşarı, danışmanı ve özel birlikler komutanı oldu.

Îsâ el- Hakkâri'nin ünü, Selâhaddin'in amcası Melik Esedüddîn Şîrkûh b. Şâdî'[23] ile birlikte hareket ederken ve onun hizmetine girerken başladı. Önceleri Melik'in hizmetine

[22] İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîḫ*, çev. Ahmet Ağırakça vd., (İstanbul: Bahar Yayınları 1987), 12/38; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/5226.

[23] İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/5133

girmesi ve ona beş vakit namazda imamet vazifesi yapmasıyla asıl namı duyuldu. Daha sonraki zamanlarda Melik ile birlikte Mısır'a gitti. Amcasından sonra Sultan Selâhaddin Eyyûbî'nin hizmetine Şîrkûh'un yönlendirmesi neticesinde hizmeti kendisine vazife bildi. Bu vazifeyi bizzat kendisine Esedüddîn Şîrkûh tavsiye etmişti. Başta Sultan olmak üzere kendisiyle istişare edilir ve görüşlerine itibar edilirdi.[24]

Îsâ el-Hakkâri, Hakkâri Medreselerinde ilim ve terbiye alarak yetişmiş çağdaşları tarafından övgüler ile bahsedilmiş fakih bir âlim, cesur bir bürokrat ve asil bir askerdi. Şafiî âlimi Şeyh Ebû Kasım b. Bezrî'nin adamlarından olup Cezîretu'l İbn Ömer'de ondan fıkıh dersleri okudu ve sonra Halep şehrine yerleşti. Halep'te bulunduğu zaman Hâfız Tâhir es-Silefî adlı hadis âlimi ve meslektaşı Hâfız Ebû Kasım ibn Asâkir'den hadis dersleri okudu ve akabinde birçok bölge medresesinde kendisi talebelere hadis dersi vermeyi görev bildi.[25]

Îsâ el-Hakkâri'nin kahramanlığı ve ilme olan hâkimiyeti çevresindeki bütün âlimlerin onu takdirle karşılaması neticesinde kısa sürede Selâhaddin Eyyûbî'nin dikkatini çeker. Böylece Selâhaddin Eyyûbî'nin yukarıda da ifade edildiği gibi hocası ve başdanışmanı olur. Îsâ el-Hakkâri, Selâhaddin Eyyûbî'nin mücadelesinde en büyük rolü oynayan bilge ve danışılan kişilerden birisidir. Selâhaddin Eyyûbî, onun yüksek meziyetli biri olmasından dolayı ayrıca bazı vazifeler için de elçilik görevi vermiştir Sultan adına Sultanın, Kerek kalesine gidememesinden Nûreddin Zengî ile arasının bo-

---

24 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/42; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,. 13/5224.

25 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/ 42; Gözütok, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*, 255-280.

zulması,[26] Haçlılara karşı Musul'un İslami cepheye dâhil edilmek istemesi hakkında Abbasî Halifesi ile barış görüşmesi (578/1182) yapması ve Acem Şahı Pehlivan Atabek'e karşı Ahlat'ın (Hılât) veziri (581/1185) ile diplomatik faaliyette bulunması ve bunlarla barış görüşmeleri gerçekleştirmesi kendisine tevdi edilen bazı görevlerdir.[27]

İlmi, adaleti, bilgeliği ile ün salan Îsâ el-Hakkâri, ilk devir klasik İslam tarihi eserlerinde de adı çokça geçen örnek bir bilgedir. İbn-i Esir, *el-Kamil fi't-tarih* adlı eserinde, Selâhaddin'in amcası Şîrkûh vefat ettiğinde, Selâhaddin son Fâtımî Halifelerinde olan el-Âdıd-Lidînillâh (1160-1171)'in tayiniyle *"el-Melikün- Nâsır"* ünvanı ile Mısır'a vezir olunca Mısırdaki önemli askeri mevkilere gelmek isteyen ve Şikûh'un yerine vezirlikte gözü olan bazı emirler[28] Selâhaddin'le ilgili ihtilaf çıkarttıklarını ve onun yaşının Mısır'a vezir olması için genç bulunduğunu ve itiraz edildiğini belirtmektedir. Bunun üzerine, Fakîh İsâ el-Hakkârî, yine başka bir Hakkârili olan Seyfeddin Ali b. Ahmed el- Hakkâri (Meştûb el-Hakkâri) ile birlikte diğer bazı önemli komutan ve âlimi de ikna edip Selâhaddin Yusuf'un sultan olmasında güçlü şahsiyeti ve zekâsı sebebiyle işlerin Selâhaddin'in lehine dönmesinde büyük rol oynadığını belirtilmektedir. [29]

---

[26] İbn-i Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 11/315-316.

[27] Muhammed Ali Sallabî, *Selahaddin el-Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, ter. Şerafettin Şenaslan, (İstanbul: Ravza Yayınları 2016), 3.Baskı, 372-375.

[28] Çoğunlukla Nûreddin Mahmud Zengî'nin emirleri Aynuddevle el-Yârûkî, Kutbeddin, Seyfeddin el-Meşûb el-Hakkâri ve Selahaddin'in dayısı Şih'abüddin Mahmûd el- Harimî.

[29] İbn-i Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 11/278-280; Muhammed Ali Sallabî, *Selahaddin el-Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi,* 372-375; Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd,* Apeç-Öz-ge Yayınları, İkinci Basım,1998/ 274.

Bir başka başarısı Kudüs şehri Hz. Ömer (r.a) dönemi fethinden sonra Selâhaddin Eyyûbî'nin tam 88 yıl sonra yeniden Haçlı Krallığı'ndan alarak hürriyetine kavuşturup İslam topraklarına geri kazandırdığı dönemde, bu zaferde öne çıkan en önemli şahsiyetlerden biri yine bir fıkıh âlimi olan Îsâ el-Hakkâri'dir. Selâhaddin Eyyûbî'nin başkomutanı ve başdanışmanlarından biridir. Devletin en üst kademelerine kadar yükselip önemli yönetim vazifeler aldı. Selâhaddin'in Mısırı fethinden sonra Kahire'deki Fâtımî kadısını görevden aldığında yerine o tayin edildi.[30] İsâ el- Hakkâri aynı zamanda Eyyûbî Devleti sınırları içindeki bütün Şafiîlerin kadılığına da niyabetten bakıyordu. Sultana başdanışmanlık yaptı ve ordusunda başkomutanlık görevi aldı. İnsanların ihtiyaçlarına çözüm üretmede oldukça başarılı olan el-Hakkârî, başkalarının dile getirmeye çekindiği hususları sultanın yanında rahatlıkla ifade edebilmiştir.[31] Hicretin 583. senesinde Kudüs'ün fethini müjdeleyen ayeti tefsir eden Fakih Mecdüddin b. Cehbel eş-Şafiî yazdığı nameyi Sultana iletmesi için bir kâğıda yazdı. Fethi Sultan Selâhaddin'e müjdelemesi için yine sultana yakınlığı ve cesaretinden dolayı bu nameyi Fakih Îsâ el-Hakkâri'ye verdi.[32]

Frenklerin 1177'deki Remle baskınında haçlılarla savaşta olağanüstü bir direnç gösterdiği halde Bedevilerin ihaneti sonucu Îsâ el-Hakkâri kardeşi Zâhîrüddin el-Hakkâri ile birlikte esir düşerek yaklaşık üç yıl tutsak hayatı yaşamışlar.

30 İbn-i Esir, *el-Kamil fi't-Tarih*, 11/414.

31 Sallabî, *Selahaddin el-Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, 372-375; Şakir, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*, 255-280; Bedrettin Basuğuy, *Ziyâüddîn Îsâ el-Hakkârî ve Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin Siyasi Kariyerine Etkisi*, I. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu, Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2018, 272-280.

32 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/ 5201.

İbni'l Esir o gün için "O gün en şiddetli çarpışmalardan biriydi ve Remle savaşında Frenklere karşı en iyi savaşan kişinin âlim, dindar ve cesur kişiliğiyle ön plana çıkan el-Hakkârî olduğunu" belirtmektedir. Selâhaddin Eyyûbî onu kurtarmak için altmış bin dinar ödeyerek karşılığında kendisini serbest bıraktırdı. Hatta İsâ el- Hakkâri onun için o kadar değerliydi ki esaretten kurtarmak için ayrıca yanındaki haçlı esirlerini de serbest bıraktı. [33]

Selâhaddin Eyyûbî ile birlikte 1187 yılında Kudüs'ün fethine iştirak eden Îsâ el-Hakkâri, 585/1189 yılının Zilkade ayında Akkâ muhasarası esnasında Haçlılara karşı büyük başarılar elde etti. Sultan ile beraberken Akkâ yakınlarında bulunan Harrubiye mevkiinde çadırında ruhunu teslim etti. Kudüs şehrine nakledilen cenazesi surların dış tarafında "el-Hakkâri" mahallesinde savaşta vefat eden diğer arkadaşlarıyla birlikte Mamillla (Me'menüllah) mezarlığına defnedildi.[34] Kardeşi Emir Zâhîrüddin'in kabri ise Kubbetu's-Sahra yakınlarında bulunmaktadır.

Kısacası; Îsâ el-Hakkâri, Hakkâri tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Selâhaddin Eyyûbî'nin namaz imamı ve başdanışmanıydı aynı zamanda önemli bir fıkıh âlimiydi. Selâhaddin Eyyûbî'nin haçlılarla mücadelesinde ve Mısıra sultan olmasında büyük etkisi oldu. Hakkâri ve civarında yaşadığı dönemlerde ve sonraki hayatında her türlü konuda

---

33 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 10/ 85-86; Muhammed Ali Sallabî, *Selahaddin el-Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, 372-375; Bedrettin Basuğuy, *Ziyâüddîn Îsâ el-Hakkârî ve Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin Siyasi Kariyerine Etkisi*, 272-280.

34 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/37-42; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,13/5227; İbn Şeddâd, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye*, 180; Güneş, *"İslam Tarihinin İlk Asırlarına Damgasını Vuran Hakkâri Uleması"*, e- ISSN: 2564 – 7202.

sıkça müracaat edilen büyük bir İslam âlimi ve yöneticisiydi. Günümüzden 973 yıl önce onun hatıratına ve onu unutturmamak için Kudüs'ün bir caddesine ona nispet edilen *"el-Hakkâri"* ismi verilmiştir.

2.2. Seyfeddin Ali b. Ahmed el-Hakkâri (Meştûb el-Hakkâri)

Selâhaddin Eyyûbî'nin Fâtımîler ve Haçlılarla yaptığı mücadelede Selâhaddin'in yanında Hakkâri bölgesi ve çevresindeki medreselerde yetişen Hakkârili birçok âlim ve asker toplandı. Selâhaddin'i Eyyûbî, önce Fâtımîlere ardından haçlı ordularına karşı mücadeleye başladı. Mısır'daki tüm Fâtımî bürokratları devlet yönetiminden tasfiye etti. Bu dönem Eyyûbî Devletini kuran Selâhaddin'in başdanışman ve başkomutan vazifesini yapan yine Hakkâri emirlerinden biri olan Ebü'l Heyca'nın oğlu *"Seyfeddin Ali b. Ahmed el- Meştûb el-Hakkâri"* idi.[35]

Bir fıkıh uleması da olan Meştûb el-Hakkâri, savaşta yüzüne aldığı bir kılıç darbesinin açtığı yara izi sebebiyle "el-Meştûb" (Yarılmış) lakabıyla şöhret bulmuştur. Babası Ebu'l-Heycâ (ö.1133), daha önceleri Hakkâri bölgesindeki İmâdiyye Kalesi ve diğer birçok yakın kalenin sahibiydi.[36] Melik Esedüddîn Şîrkûh b. Şadi (ö.1169) ile birlikte Mısır'ın fethinde bulunmuş[37] ve Haçlı Seferleri esnasında Akkâ muhasarasında görev yapmış âlim ve üst düzey bir komutandır.[38] Eyyûbî Devletinde şan ve şöhret bakımından kendisine yak-

35 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 11/405; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/5249.
36 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 1/ 181.
37 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 11/263-265.
38 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/54.

laşan pek kimse olmadığından büyük komutan anlamında *"el-Emiru'l-Kebir"* lakabıyla anılırdı.[39] O da Sultan Selâhaddin Eyyûbî'nin hizmetine girmiş ve verdiği görevleri yapmıştır. Akkâ naibiyken Haçlı Seferleri esnasında esir düştüğünde de Selâhaddin Eyyûbî'nin onun için hazinesinden elli bin dinar kadar yüklü bir miktar haçlılara ödemesi karşılığında serbest bırakılmıştır. Selâhaddin Eyyûbî, onu Nablus şehrine naib olarak atadı ve şehri ikta olarak kendisine vermişti. Daha önce Kudüs'ün de kendisine ikta olarak verildiği ifade edilmektedir.[40] Kudüs vakfiye kayıtlarında dönemin Eyyûbî sultanı Melik Adil Ebûbekir b. Eyyûb (1200-1218)'un Hakkârili bu şahsa *"Deyr Büreyd/Berid"* ve *"Deyr Hazim"*ı vakıf olarak bağışladığı belirtilmektedir.[41]

el-Meştûb, Selâhaddin'in önde gelen komutanlarından biriydi. İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde Sultan Selâhaddin kardeşinin oğlu Takiyyüddin Ömer'i, 800 süvari ile Ranon Kalesine sevk ettiği zaman önemli komutanı Seyfeddin Ali b. Ahmed el-Meştûb da ordunun içinde bulunmaktadır.[42] Kahire, Kudüs ve Akkâ şehirlerinde Sultan'ın yerine vekil olarak valilik vazifesini gerçekleştirdi. Yine Akkâ'ya giden ordunun başında komutan olarak el-Meştûb bulunmaktadır.[43] Sultanın vekili olarak Hakkârili olan el-

---

39 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/61-67; Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd,* Apeç-Öz-ge Yayınları, İkinci Basım,1998/ 274; Mustafa Öksüz, "XVI. Asır Kudüs Sancağında Hakkârililere Ait Vakıflar", *Hazine-ı Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* 4 (Aralık 2022),4/27-52.

40 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,13/ 5249; Gözütok, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*. 255-280.

41 Mustafa Öksüz, *"XVI. Asır Kudüs Sancağında Hakkârililere Ait Vakıflar,* 4/27-52.

42 İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 12/5187.

43 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 5234.

Meştûb Kudüs önlerine gelen "Aslan Yürekli" lakaplı İngiliz Britanya Kralı I. Richard ile yine o görüştü. Bu bilge komutan aynı zamanda Akkâ kalesini Alman, Fransız ve İngiliz askerlerinden oluşan haçlı ordusuna karşı büyük bir cesaretle savunmuş ve onlarla görüşmeler yapmıştı.[44] el-Meştûb el-Hakkârî, Selâhaddin Eyyûbî'nin, Haçlılara karşı doğu blokunda bulunan Musul bölgesinde iktidarını pekiştirmek için 581/1185'te gerçekleştirdiği sefer sırasında Hakkâriyye bölgesinden getirdiği Kürtleri yanına alarak Selâhaddin'in bu sefer esnasında hedefine ulaşmasında büyük bir rol oynadı.[45]

Rebîülâhir ayında Emir Seyfeddin el-Meştûb, Akkâ şehri zapt edildiğinde oranın naibi idi.[46] Sultanın yakın dostu ve özel birlikler komutanı olan bu saygın bilge Hakkârili el-Meştûb Nablus'ta 588/1192 yılında esaretten 50.000 dinar kurtuluş akçesi vererek ancak kurtuldu ve esaretten kurtulunca Kudüs'e sultanın yanına geldi. Sultan Selâhaddin bunu duyunca çok sevinip, kendisine iyi bir karşılama töreni hazırladı. Sultan kendisinin kahramanlığına binaen bu akçelerin büyük kısmını bizzat kendisi ona verdi ve kendisini Nablus'a hâkim olarak atadı. Esaretten kurtulduktan yüz gün sonra bu senenin şevval ayının yirmi üçünde pazar gü-

---

44 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/61-67; İbn Şeddâd, Bahâeddin Ebü'l-Mehâsim (Ebü'l-İzz) Bahâüddîn Yûsuf b. Râfi' b. Temîm el-Mevsılî el-Halebî (ö. 632/1234), *"en-Nevâdirü's-sultâniyye ve'l-mehâsinü'l Yûsufiyye"*, (Kahire: Müessese-i Hindawi Yayınları 2012),120; Erişim: https://hakkari.ktb.gov.tr/TR-349412/islam-doneminde-hakkari.html, Erişim Tarihi: 16.10.2024; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*,13/5235-5245.

45 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 11/405-407; Güneş, "*Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar*, 103-114.

46 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 5243.

nü Kudüs şehrinde vefat etti ve naaşı kendisine ait olan evine defnedildi.[47]

2.3. Emir İmâdüddin b. Meştûb el-Hakkârî

Kaynaklar bize Meştûb el-Hakkâri'nin *"Emir İmâdüddin el-Hakkârî"* isminde komutanlık görevi olan bir oğlunun da bulunduğunu aktarmaktadır. Adı Ahmed, künyesi Ebulabbas, lakabı ise İmâdeddin'dir. Emir İmâdüddin b. Meştûb, Sultanların yanında önemli bir itibar ve saygınlık elde etmişti, sultanlar kendisine çok itibar eder kendilerinden biri gibi görürlerdi. Dedesi Ebulheyca, İmâdiye ve Hakkâri'deki birkaç kalenin sahibiydi. Bu cesur, cömert ve himayesi yüksek komutan babasına nispeten İbn Meştûb diye şöhret bulmuştu.[48] 575/1179 tarihinde dünyaya gelen Emir İmâdüddin İbn Meştûb, çok başarılı büyük bir komutandı. Emir İbn Meştûb döneminde Mısır'daki en büyük komutanlardandır. Mısır'ın en gözde emirlerinden olup etrafında özellikle Kürtlerin birleştiği ve kalabalık kitlelerin oluştuğu birisi durumuna gelmişti. İbnu'l-Esir "el-Kamil fi't-tarih" adlı eserin de onun için; *"Bütün komutanlar kendisine saygı gösterir ve itaat ederlerdi, bahusus Kürtler"* beyanda bulunmaktadır.[49]

İbn Meştûb babasına bahşedilen iktaları ve özellikle Nablus iktalığını babasının ölümünden sonra da devamını sağlamıştır. Bu iktanın gelirlerinin üçte birini Sultan Selâhaddin'nin emriyle Beytülmakdis'in hizmetlerine ayırdıktan sonra kalan kısmı kendisine kalıyordu ve emir İmadeddin

---

47 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/5249; Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd,* Apeç-Öz-ge Yayınları, İkinci Basım,1998/ 274.

48 Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd,* 67.

49 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîẖ*, 12/276; İbn Kesîr, *el-Bidâye ve'n-Nihâye,*13/5354-5356.

de hissesinin tamamını yine Beytülmakdis'e verdi. İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân* adlı eserinde, 617/1220'de Musul Valisi Bedrüddîn Lu'lu' Atabek'in (ö.657/1259) İbn Meştûb'u kandırarak yakalayıp zindana kapattığını belirtmektedir. Böylece esir durumda iken kötü bir hal üzere 619/1222'de Harran şehrinde vefat etti.[50] *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde tarihçi İbn Kesir ise; Sincar hükümdarı Melik Eşref b. Âdil önce onu koruyup himayesine almış sonrasında da el-Cezîre beldelerinde bozgunculuk yapmakla suçlayarak zindana atmış. Bu ünlü emirin zindanda gam, keder, zillet ve zülüm altında vefat ettiğini belirtmektedir.[51] Daha sonra kızı cenazesini Harran'dan taşıtarak Re'sülayn'da onun için inşa ettirdiği bir türbeye nakletmiştir.[52]

2.4. Emir Bedreddîn Muhammed b. Ebi'l-Kasım el-Hakkâri

Hakkârili büyük hayırseverlerden olan bu şahıs aynı zamanda Kudüs'te medrese inşa etmiştir. Kudüs'teki medresenin kurucusu olup Kudüs ve çevresinde birçok faydalı işlerde bulunan ünlü komutanlardandır. Tarihçi İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye* adlı eserinde bu emir için, *"Şehitlik makamını daima arzulardı. Haçlı ordularınca Tur dağındaki kalenin kuşatılması sırasında şehit edildiğini"* ve Emir Bedreddîn el-Hakkâri'nin bizzat kendisinin Kudüs'te inşa etmiş olduğu türbeye şehit edildiğinde defnedildiği bilgisini vermektedir.[53]

---

50 İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-A'yân*, 1/180-181; İbn-i Şeddad, İzzeddin Muhammed b.Ali b. İbrahim, *Tarihu'l Melik!iz- Zahir*, Beyrut,1983, 332-333; Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd*, 67.

51 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 5368.

52 Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd*, 67; Gözütok, *Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasiler Dönemi)*. 255-280.

53 İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/5352.

2.5. Emirü'l-Kebir Hüsameddin Ebü'l-Heycâ es-Semîn el-Kurdî

Ebül-Heycâ, Mısırın büyük emirlerinden olup çok şişman olduğundan dolayı *"es-Semîn"* adıyla anılmaktadır. Akkâ naibliği de yapan bu emir Sultan Selâhaddin'in en büyük komutanları arasında yer almaktadır. Sultanın Akkâ üzerine gönderdiği kuvvetlerinin başında Emir Hüsameddin Ebü'l-Heycâ es-Semîn vardı. 29 Ağustos 1189 yılında Haçlı birliklerinin Akkâ'yı muhasara ettikleri zaman Sultanın şehre soktuğu adamlar arasında büyük emirlerinden yine Hüsameddin Ebü'l-Heycâ es-Semînde vardı. O dönem Müslümanların ihmal ve gevşekliğinden dolayı Haçlıların Akkâ'yı almasından önce şehirden çıkan komutanlar arasında o da vardı. Ama daha sonra bir başka Hakkârili Seyfeddin Ali b. Ahmed el- Meştûb'tan sonra Akkâ'ya girdi ve şehri hâkimiyetine aldı. Sultan Selâhaddin kendisini Kudüs naibi olarak tayin etti. Kudüs ve civarı yerler onun iktası sahasına verildi.[54]

Melik el-Aziz ve amcası Melik el-Adil Dımaşk bölgesini Melik el-Efdal'den aldıkları dönem Kudüs şehrini de Ebu'l-Heyca'dan alarak onu naiplikten azlettiler. Ebul-Heyca bu hadiseden sonra Kudüs'ten ayrılarak Suriye üzerinden Fırat nehrini geçip Musul vilayetine gitti. Böylece Kudüs naipliğinden azli istenince büyük komutan Ebü'l-Heycâ el-Kurdi, Abbasî Hilafet divanının talebi üzere Bağdat'a davet edildi. Orada kendisine çok ilgi ve ikram da bulunuldu. Abbasîlerin Bağdat Halifesi, onu halife ordusu başında komutan olarak el-Cibal bölgesinin tarihi şehri Hemedan bölgesine görevlendirdi. Hemedan şehrinde ikamet ettiği dönem orada vefat

54 İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/40-57-112; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/ 5266.

ettiği söylenmektedir.[55] Ancak İbnü'l-Esîr bu büyük emirin Erbil'in el-Hakemiyye Kürtlerinden olduğunu belirtir. Hemedan yakınında bulunan ve merkezi Halifeye itaat mektubu yazan ve şahsına güven duyan bazı emirleri daha sonraki zamanlarda Emir Âlem'in muvafakatiyle bu emirlerden Melik Özbek b. Pehlivan, İbn Satmas ve İbn Kara'yı tevkif etti. Bu emirleri tevkif olayından sonra Bağdat tarafından kınanınca ve özre davet edilince memleketi olan Erbil'e dönmek üzere yola koyulduğunu, fakat oraya varamadan önce yolda öldüğünü belirtmektedir.[56]

Sonuç

Dünyanın en kadim yaşam alanlarından biri olan Kudüs şehri ve çevresi tarihte birçok medeniyet ve dini inanca merkez olmuştur. Bu bölge coğrafi konumu, ticaret yolları üzerinde bulunması ve iklim koşulları bakımından insan yaşamına çok elverişli bir bölge olduğundan tarihte *"Verimli Hilal"* olarak isimlendirilmiştir. Kültür ve sanat bakımından medeniyet kurucuları tarafından önemsenmiş ve aynı zamanda inançlar bakımından da bütün semavi dinlere merkez ve kıble konumunda olmuştur. Kudüs şehri bu özellikleri bakımından neredeyse tarihin her devrinde niza ve münakaşaya sebep bir konumda varlığını sürdürmüş ve hala sürdürmektedir.

Kudüs şehri ve çevresi son semavi din İslam müntesiplerince de ister kutsiyeti ister coğrafi konumu bakımından ilgi merkezidir. Müslümanlarca ilk olarak İslam'ın ikinci halifesi Hz. Ömer (r.a) devrinde Bizans'ın kontrolündeki Hristiyan-

[55] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/112; İbn Kesir, *el-Bidâye ve'n-Nihâye*, 13/526.

[56] İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi't-târîḫ*, 12/ 112

lardan alınarak İslam topraklarına dâhil edildikten sonra bu durum yeniden sebebi niza ve münakaşa olarak cazibesini tartışır duruma getirdi. Bu cazibe ve kutsiyet merkezi Kudüs yeniden Haçlı ordularının iştahını kabartınca tekrar işgale uğradı.

Bu işgalden 88 yıl sonra Selâhaddin Eyyûbî ordusu ile haçlılara karşı yaptığı savaşlarda Kudüs şehri ve çevresi yeniden hürriyetine kavuştu. Sultanın çağrısıyla bu zaferde birçok Müslüman yer alırken Hakkârililerin de unutulamaz yeri ve belirgin bir öncü rolü oldu. Bu esnada Selâhaddin'in etrafında Hakkârili birçok âlim, yönetici, diplomat, komutan ve süvari toplandı. Selâhaddin Eyyûbî, önce Fâtımî kadrolarını tasfiye ettikten sonra haçlı ordularına karşı mücadeleye girişti. Böylece Hakkârililer, Sultan Selâhaddin ile birlikte önce Şam ve Mısır bölgelerine yerleşerek büyük bir nüfuz gösterdiler. Başta Mısır, Kudüs, Şam, Halep, Humus, Rakka, ve Kahire gibi Ortadoğu ve Afrika'nın birçok yerinde Memlûklerin son zamanlarına kadar önemli sayıda Hakkârili vali, kadı, müsteşar, naib ve emir vazifesi yapmış ve farklı eğitim kurumlarında müderris olarak eğitim hizmeti vermeye devam ettiler.

Selâhaddin Eyyûbî'nin yanında yer alan üst düzey müsteşar, muhafız, komutan ve başdanışman dışında çok sayıda Hakkârili Kudüs'ün fethinde ve Ortadoğu'da önemli görevlerde yer almış İslam'ın yayılmasında öncülük yapmışlardır. Kudüs'ü fetheden Selâhaddin Eyyûbî'nin yanında mücadele eden başta Selâhaddin'in iktidara geçmesinde büyük emeği geçen dönemin gözde komutanlarından meşhur fıkıh âlimi *"Îsâ b. Muhammed b. el-Hakkâri"*, bürokrat ve muhaddis kardeşi *"Zahirüddin el- Hakkâri"* olmak üzere *"Meştûb el-Hakkâri"* lakabıyla müderrisliğinin yanı sıra Kudüs valiliğini de yapan üst düzey idareci *"Seyfeddin Ali b. Ahmed el-Hakkâri"* ve

oğlu ünlü komutan *"Emir İmâdüddin el-Hakkârî"* gibi on üç kadar üst düzey komutan ve on binlerce süvarinin Hakkârili olduğu kaynaklarda ifade edilmektedir. Bu şahıslar fethin akabinde de yine bölgenin yönetiminde çeşitli mevkilerde hizmetlerine devam ettiler.

Görüldüğü gibi Eyyûbî Devletini kuran Selâhaddin'in başkomutanlarından biri Hakkâri emirlerinden Seyfeddin Ali b. Ahmed el- Meştûb el- Hakkâri'dir. Bu büyük komutan Akkâ Kalesini Alman, İngiliz ve Fransız kuvvetlerinden oluşan haçlı ordusuna karşı da cesaretle müdafaa etmişti. Yine Selâhaddin'in başdanışmanı Îsâ b. Muhammed b. el-Hakkâri, Mısır'ın fethine katılmış ve Melik Esedüddîn Şîrkûh'tan sonra Mısıra vezir olmuş ve Selâhaddin'in sultan olmasın da başat rol oynamıştı. Şecaati yüksek olan bu emir büyük bir askeri dehaya sahipti. Selâhaddin Eyyûbî Fâtımîler döneminde Mısır'a vezir olurken, Îsâ el-Hakkâri'yi buranın kadısı olarak ilan etmesi, bir Hakkârilinin önce Şam ve daha sonra Mısır'a gitmesi ve Eyyûbî Devleti'nin kurucusu Selâhaddin Eyyûbî gibi bir sultanın başdanışmanı, başkomutanı ve önemli bir kadısı olması tarihte Hakkârililerin önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Dolayısıyla bu durum Hakkârililerin dün olduğu gibi bugünde dünya yönetimine bakış açılarını ve ilime olan hizmetlerini çok net bir şekilde göz önüne getirmektedir

Bu rol ve başarılarının vefası olarak Kudüs ve Ortadoğu halkınca o zamandan bugüne Selâhaddin'i Eyyûbî ve çoğunlukla Mescidi Aksa'nın muhafızlığını yapan Hakkârililere karşı vefa duygusu hep bölgede yaşatılmıştır. 973 yıl önce onları onurlandırmak için bir yâdı cemil olarak Kudüs'ün bir mahallesine *"el-Hakkâri"* ismi verilmiş ve yine bölgede birçok cami, medrese, mescit, ribat ve caddeye *"el-Hakkâriyye"* ismi verilerek bu sevgi ve vefa canlı tutulmaktadır.

Kudüs'ün tarihi çarşısında bulunan *"Hakkâri Yolu", "Hakkâri Medresesi" ve "el-Hakkâri"* soyadını taşıyan Filistinliler'in oluşu gibi nispetler asırlar sonra Hakkârililerin Filistin şehirlerinde bıraktığı canlı birer numune olarak günümüze kadar geldiğinin göstergesidir. Haliyle bu durum Eyyûbî Hükümdarlığının kurucusu Sultan Selâhaddin Eyyûbî'den günümüze kadar Hakkârililerin şimdi dünyanın gündeminde olan Kudüs kentinde bıraktığı etkiyi göstermektedir. Günümüzde de Ortadoğu ve Afrika'da birçok bölgede bu isimlendirmelere rastlanmak mümkündür. Hatta birçok ailenin kullandığı *"el-Hakkâri"* ve *"el-Kurdî"* soyadları yine Hakkâri insanın fetihten sonra hizmetlerinde çeşitli mevkilerde devam ettiği ve bizzat Sultan Selâhaddin tarafından ve akabinde diğer Meliklerce vakfiyeler yoluyla ödüllendirildiği bilinmektedir.

Kaynakça

Akın, İhsan. *"Hakkâri Beyliği (1130-1849)"*, Van: Van Yüzüncü Yıl Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

https://tez.yok.gov.tr/UlusalTezMerkezi/tezSorguSonucYeni.jsp;

Apak, Âdem, *Ana Hatlarıyla İslam Tarihi (Hulefa-i Raşidin Dönemi)*, İstanbul: Ensar Yayınları, 7. Baskı, 2012.

Basuğuy, Bedrettin, *Ziyâüddîn Îsâ el-Hakkârî ve Salâhaddîn-i Eyyûbî'nin Siyasi Kariyerine Etkisi*, I. Uluslararası Zap Havzası Uleması Sempozyumu, Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları, 2018.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâ el-Belâzurî (öl.279/892), *Fütûhu'l Fütuhu'l Büldan (Ülkelerin Fetihleri)*, çev. Mustafa Fayda, Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2. Baskı, 2002.

Bilgin, Mustafa, "Amr b. Utbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 3/ 94. İstanbul: TDV Yayınları, 1991. Erişim 10 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/amr-b-utbe

Gözütok, Şakir, "Hakkârili Devlet Adamı ve Âlimler (Abbasîler Dönemi)", *A. Ü. Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü Dergisi* [TAED], (2011), Sayı: 46, 255-270.

Güneş, Hüseyin, "Beytüşşebap Tarihi Üzerine Notlar", *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2015.

Güneş, Hüseyin, "İslam Tarihinin İlk Asırlarına Damgasını Vuran Hakkâri Uleması", *Doğu Anadolu Sosyal Bilimlerde Eğilimler Dergisi,* 2/2- 2018 e-ISSN: 2564 – 7202.

Hırori, Derviş Yusuf Hasan, *Biladu'l Hekâri (945-1326)*, çev. Mukaddes Tovi, Duhok: Hani Yayınları, 2010.

İbn Hallikân, Ebu'l-Abbâs Şemsuddin Ahmed b. Muhammed b. Ebî Bekr (öl. 681/1282), *Vefeyâtu'l-A'yân ve Enbâu Ebnâi'z-Zaman*, nşr: İhsan Abbâs, Beyrut: Daru Sadr, 4. Baskı, 2005.

İbn Kesîr, Ebü'l-Fidâ' İmâdüddîn İsmâîl b. Şihâbiddîn Ömer (ö. 774/1373), *el-Bidaye ve'n-Nihaye*, 15 Cilt, çev: Mehmet Keskin, İstanbul: Çağrı Yayınları,1994.

İbn Şeddâd, Bahâeddîn, *en-Nevâdirü's-Sultâniyye ve'l-Mehâsinü'l-Yûsufiyye,* Mektebetü'l-Hancî, Kahire 1375.

İbn-i Şeddad, İzzeddin Muhammed b.Ali b. İbrahim, *Tarihu'l Melik!iz-Zahir*, Beyrut,1983.

İbnü'l-Esîr, İzzeddin Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî (ö. 630/1233), *el-Kâmil fi't-târîẖ*, 12 Cilt, çev. Ahmet Ağırakça vd., İstanbul: Bahar Yayınları, 1987.

Kaplan, Yaşar, "Tarihte Hakkâri, Şemdinan, Bahdinan ve Nehri". *Uluslararası Seyyid Tâhâ-î Hakkâri Sempozyumu Bildirileri,* (24 -26 Mayıs 2013), (Hakkâri: Hakkâri Üniversitesi Yayınları 2014), 108-130.

Kaplan, Yaşar. *Hakkâri Tarihi.* Van: Hakkâri İl Yıllığı Yayınları, 2015.

Kaya, Önder, "el-Melikü'l-Eşref, Mûsâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.* 29/46-66, İstanbul: TDV Yayınları, 2004.

Erişim 20 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/el-melikul-esref-musa

Mehmet Emin Zeki Bey, *Meşahir-i Kürd,* ter. M. Baban vd., Sweden: Apeç-Öz-ge Yayınları, İkinci Basım,1998./ 274.

Muhammed Ali Sallabî, *Selahaddun el-Eyyûbî ve Kudüs'ün Yeniden Fethi*, ter. Şerafettin Şenaslan, İstanbul: Ravza Yayınları, 3.Baskı, 2016.

Öksüz, Mustafa, "XVI. Asır Kudüs Sancağında Hakkârililere Ait Vakıflar", *Hazine-ı Evrak Arşiv ve Tarih Araştırmaları Dergisi* (Aralık 2022), 4.4.27-52.

Roger Garaudy, *İlahi Mesajlar Toprağı Filistin*, çev. Cemal Aydın, İstanbul: Türk Edebiyatı Vakfı Yayınları, 3. Baskı, 2014.

Tuncel, Metin, "Hakkâri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 15/205-207. İstanbul: TDV Yayınları, 1997.

Erişim 12 Ekim 2024. https://islamansiklopedisi.org.tr/muellif/metin-tuncel.

el- Vakıdî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ömer b. Vâkıd el-Vâkıdî el-Eslemî el-Medenî (ö. 207/823), *Futuhu'ş Şam*, 2 Cilt**,** Beyrut: 1997.

Yâkut el-Hamevî, Şihabuddin Ebû Abdullah Yâkut b. Abdullah (ö. 626/1229), *Mu'cemu'l-Büldan*,6 Cilt, Beyrut: Dâru Sadır, 1977.

Yazici, Temerxan, *Mirnemaya Hekariyan,* çev. M. Halit Sadini, Van: Peywend Yayınları, 2 Cilt, 2022.

Erişim: https://www.worldhistory.org/trans/tr/1-17134/selahaddin-eyyubi/, Erişim Tarihi: 25.10.2024.

Erişim: https://hakkari.ktb.gov.tr/TR-349412/islam-doneminde-hakkari.html, Erişim Tarihi: 16.10.2024.

Erişim: https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-kudus-kenti-selahaddin-eyyubi-ile-fetihlere-katilan-hakkarililerin-izlerini-tasiyor/2610486, Erişim Tarihi: 09.10.2024.

Erişim: https://www.kurdistan24.net/tr/photo-story/428772, Erişim Tarihi: 18.10.2024.

Erişim: https://www.mirasimiz.org.tr/salahaddin-eyyûbînin-fedaisi-isa-el-hakkari, Erişim Tarihi: 10.10.2024

Ekler



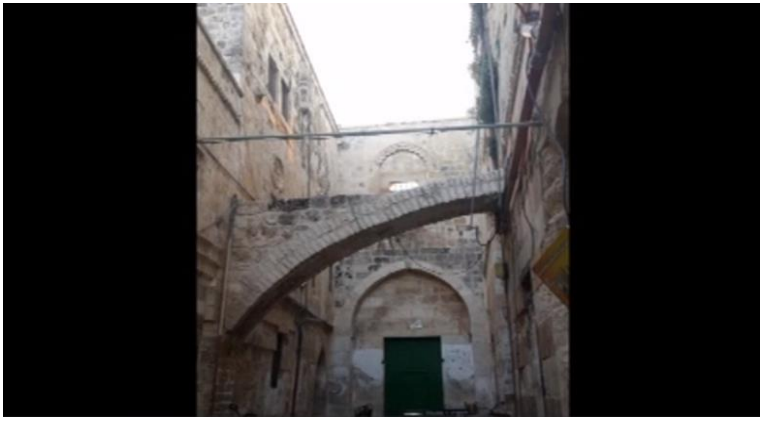
Resim 1: Kaynak: https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-kudus-kenti-selahaddin-eyyûbî-ile-fetihlere-katilan-hakkarililerin-izlerini-tasiyor/2610486 (Erişim: 09.10.2024)



Resim 2: Kaynak: https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-kudus-kenti-selahaddin-eyyûbî-ile-fetihlere-katilan-hakkarililerin-izlerini-tasiyor/2610486 (Erişim: 09.10.2024)



Resim 3: Kaynak: https://www.aa.com.tr/tr/dunya/tarihi-kudus-kenti-selahaddin-eyyûbî-ile-fetihlere-katilan-hakkarililerin-izlerini-tasiyor/2610486 (Erişim: 09.10.2024)



Resim 4 (Ribat el-Kurdî)
Kaynak: https://www.Kurdistan24.net/tr/photo-story/428772
(Erişim: 18.10.2024)

AYET VE HADİSLER IŞIĞINDA HİTÂBETİN EDEBÎ BOYUTU *

Ünzile KARADENİZ**

Giriş

Hitâbet, güzel söz söyleme sanatı ve iletişim biçimidir. Sözün muhataba ulaşması ve anlatımıyla muhatabı etkisi altına alması için edebî kültür ve dil yapısına yakın olması gerekir. Hitâbeti müessir kılan saiklerden biri konuşma içeriğinin edebî dil ve üsluba dayandırılmasıdır. İnsan yapısı gereği estetik algısına her daim önem verir. Sözün de estetik ve edebî hassasiyet çerçevesinde ifade edilmesi hem hatip hem de muhatap için değerlidir. İnsana bahşedilen en büyük nimetlerden bir tanesi, konuşma vasıtası olan dil ve hitâbettir. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de "*Biz insana bir çift göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?*" ayeti mucibince diğer azaların çifter olup dilin ise tek olmasıyla beraber dil nimetine vurgu yapılmıştır. İnsan, dil vasıtasıyla fıtrî bir konuşma kabiliyetine sahiptir. İstidat ve kemal ölçüsünce düşüncelerini, hissettiklerini sesli ya da sessiz beyan eder. Bu vasıtanın kullanım ta-

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, İslam Tarihi ve Sanatları Bilim Dalı, Türk İslam Edebiyatı Ana Bilim Dalı, unzile_karakas@hotmail.com orcid.org/0000-0002-6800-2980.

sarrufu insanın iradesine bırakılmıştır. Bu çalışmada konu ile ilgili ayet ve hadisler tahlil edilerek edebî hitâbetin ufukları gösterilmeye çalışılacaktır. "*Allah'ın nasıl bir misal getirdiğini görmedin mi? Güzel sözü, kökü sabit, dalları gökte olan güzel bir ağaca benzetti. O ağaç, rabbinin izniyle her zaman meyvesini verir. Öğüt alsınlar diye Allah insanlara böyle misaller getirmektedir.*" Ayetinde dilin, üslup ve hitâbet biçimi kelime ağacına teşbihle aktarılmıştır. Bakımı yapılmış bir meyve ağacı ile yapılmamış bir meyve ağacının mahsulü arasındaki fark ne kadar büyük ise dinî ve edebî terbiyeden geçen dil ile geçmeyen dil arasındaki fark o derece büyüktür. Güzel söz; kökü toprakta sabit, dalları semada devamlı meyve veren bir ağaç olarak kabul edilir. Buna mukabil çirkin, edebe mugayir söz de kökünden koparılmış çürümeye ve kurumaya mahkûm, hiçbir fayda sağlamayan ağaca işaretle bir teşbihtir. İslam'da hitâbet, doğruyu ve iyiliği tebliğ etmek, insanlara yol göstermek ve gönüllerine hikmet ışığını ulaştırmak için kullanılan değerli bir sanattır. Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) sözleri, sade ve etkileyici hitâbetinin örnekleri olarak, Müslümanlara konuşmada hikmetli ve nazik olmayı öğretir. Kur'an-ı Kerim'de de pek çok ayette hitâbetin önemi ve keyfiyeti üzerinde durulmuştur. Hitâbetin edebî boyutu, sözlerin etkili bir şekilde iletilmesini sağlar. Bu, sadece dinî tebliğ için değil, sosyal ilişkilerde ve günlük yaşamda da önemli bir beceridir. Güzel konuşmak, insanlarla bağ kurmanın, doğruyu etkili bir şekilde anlatmanın ve anlaşmazlıkları çözmenin bir yoludur. Söz, insanın gönlündeki hazinenin dışa vurumu olarak kabul edilebilir. Bu sebeple sözdeki etkisiyle hitâbet hem bir bilgi aktarımı aracı hem de kalbe dokunan bir sanattır. Ayetler ve hadisler rehberliğinde hitâbetin edebî boyutunu anlamak hem dini vecibelerimizi yerine getirmekte hem de toplumsal ilişkilerimizi güçlendirmekte bize yol gösterir. Bu bağlamda çalışmada hitâbet mefhumu,

hitâbetin tarihi ve önemi, edebiyatta kullanım alanları hülasa edilerek ayet ve hadisler ışığında Türk İslam edebiyatının edebî sanatları kapsamında incelenecektir.

Hitâbet Kavramı

Arapça aslı "خطب" hatâbe kökünden gelen hitâbet kelimesi "hutbe okuma, güzel söz söyleme, vaaz ve nasihat etme" gibi anlamlara gelir. Terim olarak "bir topluluğa bir maksadı anlatmak, bir fikri açıklamak, öğüt vermek, bir görüşü benimsetmek, bir eyleme teşvik etmek gibi amaçlarla yapılan güçlü ve etkileyici konuşma veya güzel konuşma sanatı" mânasında kullanılır.[1] Konuşan kişiye hatîb, yaptığı konuşmaya da hitâbe denir.[2] Daha veciz bir ifade ile "topluluğa söz söyleme sanatı", "suhulet ve fesahatle ırâd-ı nutk etmek hassesi" şeklinde de tarif edilmiştir.[3]

Terim olarak; "bir topluluğu rûberû ya da yayın organları aracılığıyla kitlelerin karşısında onlara bir maksadı anlatmak, bir ülküyü aşılamak, faydalı bir bilgi, öğüt vermek, topluluğu bir fikre inandırmak, fevkalâde hallerde heyecanlandırmak ve duygulandırmak için yapılan konuşma sanatı"[4] anlamına gelir. Bu şekilde söylenen sözlere nutuk veya hitâbe, bu şekilde konuşanlara da hatip denilir.

Güzel konuşma, düşüncenin resmedilmesi, sağduyunun dile getirilmesidir.[5] Lügatte konuşma sanatı karşılığında

---

1 İbnü'l-Manzûr, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-arab* (Beyrut, 1414), 361.

2 Mahmut Kaya, "Hitâbet", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/156.

3 Hüseyin Kazım Kadri (Devlet Matbaası, 1927), "Büyük Türk Lügati Türk Dillerinin İştikakı ve Edebi Lügatleri", 2/ 630.

4 Komisyon (Kahire, 1965), "Mevsu'atü'l-Arabiyyetü'l-Müyessire", 759.

5 Ferhan Oğuzkan, *Eğitim Terimleri Sözlüğü (1-A-13)* (Yeni Zamanlar Sahaf, 1981), 65.

"hatâbetü" kavramı kullanılır. Ancak daha kolay ifade edilmesi için "hitâbet" kavramı tercih edilmiştir.[6]

Hitâbetin Tarihi ve Önemi

Hitâbet mefhumu ile ilgili yapılmış çalışmalara bakıldığında literatürde Aristo'ya ve hatta Aristo öncesinde sofistlere kadar gitmek mümkündür. İlk defa kitap yazanın, para karşılığında hitâbet dersi verenin Sicilyalı Koraks (m.ö. V) olduğu bilinmektedir. Öğrencisi Tisias hocasının izinden gitmiş ve hitâbetle ilgili eser yazmıştır. Bununla birlikte Atina'nın Lusias, Gorgias ve Isokrates gibi en ünlü hatiplerini yetiştirmiştir. Eski Yunan ve Roma devirlerinde sosyal ve siyasî hatipler Agora denilen meydanlarda halka umumun menfaati ile ilgili konuşmalar yapmışlardır. Konuşmaların içeriği genelde doğruyu anlatmaktan ziyade kendi görüşü doğru ya da yanlış olduğuna bakılmaksızın muhatabı ikna ederek fikri muhataba benimsetmek üzerine gelişmiştir.[7]

Sofistlerin hitâbet sanatını bir araç olarak kullanıp bunu bir sanat haline getirmeleri hitâbetin ne kadar güçlü kullanılabilir bir silah olduğunu göstermiştir. Öte taraftan Aristo birçok disiplininde yaptığı gibi hitâbetin yani retoriğin temel ilkelerini vazedip bir hitâbet sanatının ya da hatibin konuşmasını planlarken nelere dikkat etmesi gerektiğini ayrıntılarıyla ortaya koymuştur. [8]

Eski Atina sitelerinin siyasi nüfuzlarını kaybetmeleri üzerine hitâbet alanındaki çalışmalarda aksamalar, duraklama-

---

6 Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti* (İstanbul: Ensar, 2015), 24.

7 Abidin Zeynel Tambağ, *Hitabet Tarihi ve Örnek Hutbeler* (İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2002), 12.

8 Aristoteles (Aristo), *Retorik*, çev. Mehmet H. Doğan (Yapı Kredi Yayınları, 2019).

lar meydana gelmiştir. Roma'daki Formlarda yapılan sosyal ve siyasi konuşmalar disiplinli ve özel kişiler tarafından titizlikle yürütülmeye çalışılmıştır. Parlak çağların çöküşüne paralel olarak hitâbet sanatı zayıflamıştır. Orta Çağ'da eski tesirini kaybetmiştir.[9] Batı dünyasında XVII. yy. dan sonra akademik ve dinî konularda hitâbet çalışmalarına önem verilmiştir. Fransa'nın Bossuet, Descartes, Dandon, Robes Piyer gibi ünlü hatipleri Fransız ihtilalinde (1789) yaptıkları konuşmalarla halkı harekete geçirmeleri bakımından hitâbetin ne derece tesirli olduğunun en bariz örneği olup bu hitâbet ile ilgili çalışmaları hızlandırmıştır.[10]

Hitâbet, insan toplulukları arasında, barış ya da savaşta ilerleme, yükselme maksadıyla kullanılan en önemli silahlardan biri olarak da değerlendirilmiştir. Tarihte gelmiş geçmiş bütün yönetimler hitâbetin gücünden istifade etmiştir.[11]

Arap edebiyatında, Araplar gerek İslam öncesi dönemde gerekse İslamî dönemde hitâbete çok büyük önem vermiş ve aralarında meşhur hatipler yetişmiştir. Cahiliye devri hitâbetin temaları karşılıklı övgü ve yergi ile kabileler arasında meydana gelen savaşlarda, nişan ve düğün törenlerinde, elçi kabullerinde, Hükümdar meclislerinde, panayırlarda ve çeşitli toplantılarda yapılan konuşmalardan oluşmaktadır.[12] İslam'ın ilk dönemlerinden itibaren hitâbet nesir türü halinde gelişen önemli bir sanat dalı olarak kabul edilmiştir. Bu dönemde hitâbetin gelişmesinin en önemli sebebi, Hz. Mu-

9 Abidin Zeynel Tambağ, *Hitabet Tarihi ve Örnek Hutbeler*, 13.

10 Abidin Zeynel Tambağ, *Hitabet Tarihi ve Örnek Hutbeler*, 14.

11 Neda Armaner, *Hitabet ve Dinî İrşat Üzere* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1962), 17.

12 Hüseyin Elmalı, "Hitâbet (Arap Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/158.

hammed'in tebliğini savunanlar ve muhalif olanlar arasındaki münakaşalarda hitâbete duyulan ihtiyaçtır. O devirde hitâbet, Hz. Peygamber'in insanları tevhid inancına davet etmek ve güven telkin eden kişiliği ile muhataplarını etkileyip ikna etmek için başvurduğu tek yol kabul edilmiştir.[13]

İslam coğrafyasının genişlemesi, başka ülkelerden gelen elçilerin çoğalması, sosyal güvenlik ihtiyacının artması gibi sebepler hitâbetin gelişmesinde önemli rol oynamıştır. Hitâbet, İslam devletlerinde olduğu gibi Türk devlet teşkilatında da çok önemli bir yere sahiptir. VIII. yüzyılda Bilge Kağan'ın Orhun yazıtlarındaki sözleri, XI. Yüzyıla ait Kutadgu Bilig'de sözün değeri ve önemine binaen önemli bilgilerin yer alması Türk toplumunda hitâbet geleneğinin çok eski tarihlere dayandığını göstermektedir. Türk topluluklarında eskiden beri icra olunan evlenme, ad koyma, and içme gibi törenlerde konuşmaların yapılması hem zengin bir tören geleneklerinin hem de hitâbetin varlığını ortaya koymaktadır.[14]Türkler'de hitâbetin esas itibariyle hutbe, vaaz ve tasavvufî sohbetlerden meydana gelen dinî hitâbetle askerî, resmî ve siyasî hitâbet türleri dışında edebî bir tür olarak ancak geç dönemlerde gelişme gösterdiği kabul edilmektedir.[15]

Dinî hitâbetin içinde yer alan minber hatipliği bütün İslâm devletlerinde olduğu gibi Türk devlet teşkilâtında da çok eskiden beri var ola gelmiştir.[16] Osmanlı devletinde hatiplik mesleği telakki edilen vâizlik de sistematik şekilde kurumsallaşmıştır. Katar şeyhliği denilen ve en üst rütbesi

---

13 Elmalı, "Hitâbet", 18/159.

14 Abidin Zeynel Tambağ, *Hitabet Tarihi ve Örnek Hutbeler*, 16.

15 Mustafa İsmet Uzun, "Hitâbet" (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/160.

16 Mustafa Baktır, "Hutbe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/425.

Ayasofya kürsü şeyhliği olan, hitâbeti güzel tekke şeyhlerinin tayin edildiği bir ilmiye sınıfı doğmuştur. Daha sonra vâizler, XX. yüzyılın başlarına kadar Arapça okunan cuma hutbelerini namazdan sonra halka beyan etmişler, ayrıca camilerde umumi alanlarda halkı irşad hizmetlerini yürütmüşlerdir.[17] Osmanlı padişahlarından sefere çıkan padişahlar seferden önce gerek Dîvân-ı Hümâyun'da, gerek ordugâhlarda toplanan harp meclislerinde, gerekse savaş başlamadan askerlere karşı başarılı hitâbet konuşmaları yapmışlardır.[18]

Hitâbette söz, kullanım alanına göre kullanan şahıslar için mükemmel bir anlaşma aracı olmuştur.[19] Sözün tesiri ile hedef kitleyi uzun uzun düşünmeye mecbur eden, ağlatan, onların gönüllerinde, vicdanlarında düşüncelerini değiştiren hatipler olmuştur. Fikirlerini, duygularını ve bilgilerini etkili bir şekilde aktarmışlardır. Kendisine isyan etmiş bir orduyu kitlelere söz söyleyişlerindeki inandırıcı hitâbetle büyük zaferler kazandıran hükümdarlar, liderler insanlık tarihinin her döneminde gelmiştir. Hitâbet sanatını en yüksek seviyede kullanma kabiliyetleri onlara tarihin en büyük zaferlerini elde etme imkânı sunmuştur [20]

Hitâbetin tarihi serencamı ve sözün varlık üzerindeki tesiri dikkate alındığında toplulukları harekete geçirme, insanları ikna etme ve onlara ilham verme gücü, hitâbetteki doğru iletişim, toplumsal bilinci artırma hitâbetin insan hayatındaki değerini ortaya koymuştur. Sosyal ilişkilerde ve dini öğre-

17 Hasan Cirit, "Vaaz", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/404.

18 Mustafa İsmet Uzun, "Hitâbet", 18/161.

19 Ahmet Lütfi Kazancı, *Peygamberimizin Hitabeti*, 25.

20 Nihad Sami Banarlı, *Türkçenin Sırları* (İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2024), 7.

tilerde önemli bir yeri olmuştur. Çalışmamızın temelini teşkil eden ayet ve hadislerde hitâbetin edebî boyutu, ayet ve hadisler ışığında ele alınırken hitâbetin tesiri kalplere ve zihinlere etkisi, muhatabı ikna ve motive etmesi, ona ilham vermesi gibi hususlar doğrudan olmasa da dolaylı olarak dikkat çekmiştir. Güzel söz söylemenin ve hikmetle öğüt vermenin vurgulandığı ayetlerden *"(Ey Muhammed!) Rabbinin yoluna hikmetle ve güzel öğütle çağır; onlarla en güzel şekilde mücadele et"* buyrulmuştur. İlahi hitapta topluluğu güzel sözlerle, hikmetle hitap etmenin kıymeti vurgulanmıştır. Hitâbetin değeri, insan üzerindeki tesiri, sözlerin hem bilgece hem nazikçe iletilmesi gücünden gelmektedir. Çalışmada ayet ve hadislerde edebî hitâbetin önemine geçmeden önce edebiyatta hitâbetin genel muhtevasına değinilecektir.

Edebiyatta Hitâbet

Türk İslam edebiyatı, XIII. yüzyıldan XIX. yüzyılın sonlarına kadar devam eden geniş bir dönem olup, İslam kültür ve medeniyetiyle iç içe gelişen bir edebiyattır. Bu edebiyat, Arap ve Fars edebî gelenekleri ile Türk halk kültürünün kaynaştığı bir sahada neşv u nemâ bulmuştur. Bu dönemde hitâbet hem dinî hem de edebî eserlerde önemli bir yere sahip olmuştur.[21] Türk İslam edebiyatında hitâbet sanatı şiir ve nesir türünde kullanılan önemli bir edebî vasıtadır. Bu metinlerde hitâbet, estetik ve ikna unsurlarını barındıran zengin bir yapıya sahiptir.[22]

Hitâbet, Arap edebiyatında belâgatle ilgili görülerek edebî ilim belâgatin tüm şubelerinden meânî, beyân ve bedî

[21] Ömer Faruk Akün, "Divan Edebiyatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1994), 9/389.

[22] Menemenlizâde Mehmet Tâhir, M. Fatih KÖKSAL, Vedat Ali TOK, *Osmanlı Edebiyatı- Belâgat-* (Ankara: Kurgan Edebiyat, 2013), 13.

arasında değerlendirilmiştir. İslam kültür tarihinde ilk defa Kindi (ö. 252/866) retorik kelimesinin karşılığının belâgat olduğuna dikkat çekmiştir.[23] Hitâbeti bir ikna sanatı olması bakımından mantık ilimlerinden bir ilim olarak değerlendirenler olduğu gibi, insan ve toplumla ilgisini göz önüne alarak psikoloji ve sosyoloji gibi dallarla ilgilendirenler de bulunmuştur. Ayrıca dinî hitâbetin temel kaynağı Kur'an ve hadis olduğundan Kur'an ve hadis ilimlerinden değerlendirenler de olmuştur.[24]

Belâgat sözlükte geçen mastar bir kavram, "*sözün fasih ve açık seçik olması*" anlamındadır. Terim olarak, her şeyden önce meâni (kelamın muktezay-ı hale uygunluğunu sağlama), beyân (en açık bir şekilde ifade), bedi' (kelâmı süsleme) ve tevâbi'ni (tabii olanı) içine alan bir ilmin adıdır. Bu ilimle sözün kısımlarından sahih olanını 'ihtiyar' edebilme melekesi kazanılır. Sözün beliğ olabilmesi için delâletin açıklığı, söz yerinin gözetilmesi, uygun işaret gereklidir.[25] Fahreddin Râzî'ye göre belâgat, söz sahibinin kalbinde olan mananın 'künh'ünü (özünü), ona halel verici 'icâz' ve usandırıcı uzatmadan sakınmak şartıyla ifadeden ibarettir.[26]

Batı dillerinde belâgata karşılık éloquence (fesâhat), ilim anlamında da rhétorique kelimeleri kullanılmaktadır. Meleke olarak belâgat, sözün, fasih olmakla beraber yer ve zamana da uygun olmasıdır. Diğer bir söyleyişle bir fikrin sözlü veya yazılı olarak yerinde, yeterince ve zamanında ifade

---

23 Kindi, *Kindi Felsefi Risaleler (Ciltsiz)*, ed. & çev. Mahmut Kaya (Klasik Yayınları, 2021), 157-167.

24 İsmail Lütfi Çakan, *Dini Hitabet Çeşitleri – İlkeleri – Örnekleri* (M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022), 16.

25 M. Kaya Bilgegil, *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)* (İstanbul: Enderun Kitabevi, 1989), 21.

26 Fahreddin er-Razi, *Kur'an'ın İ'cazı ve Belagat*, çev. Zekeriya Çelik (Litera Yayıncılık, 2022), 55.

edilmesidir. Belâgat insanda doğuştan var olan bir melekedir.[27] Kur'ân-ı Kerim'de Allah Teâla, "*O insanı yarattı ve ona beyânı (düşündüğünü açıklamayı) öğretti*" buyurmuştur.[28] Belâgat, daha ilim olarak teşekkül etmeden bile meleke olarak ilmiye sınıfına mensup yazar, şair ve hatiplerde mevcuttur. Daha sonraları belâgat terimlerinden teşbih, mecaz, istiare, takdim, tehir, cinas, mutabakat gibi edebî sanatlar her dil ve kültürde icra edilmiştir.[29]

Türk İslam Edebiyatında Hitâbetin Kullanım Alanları

Türk İslam edebiyatında başta edebî sanatlar olmak üzere, belâgat kavramının içine giren tüm alt kavramlar hayatın hemen her döneminde tesirli olmuştur. Sadece nazım değil mensur olarak kaleme alınan her eser ve türde belâgat kuralları dikkate alınmıştır. Hitâbet, hutbe, vaaz, sohbet, konferans, açıkoturum, panel, sempozyum, radyo-televizyon gibi çeşitli türlerde de kendini göstermiştir. Vaaz, hutbe ve sohbetler, dinî içerikli hitâbetin en önde gelen örneklerini teşkil etmiştir.[30] Aynı zamanda kasideler, mersiyeler, naatlar gibi dini ve tasavvufi şiirlerde de hitâbet unsurlarına sıkça rastlanmıştır. Bunun dışında, nesir türünde yazılmış hitabeler, resmî ve dinî konuşmalarda kullanılan üslubun yazıya aktarılmış biçimini oluşturmuştur.[31]

Hitâbet konularına ve takdim ediliş tarzına göre hitâbeti iki şekilde taksim edenler olmuştur. Konularına göre hitâbet çeşitleri; dinî, akademik, hukukî, diplomatik, siyasî, askerî

---

27 Hulusi Kılıç, "Belâgat", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/380.

28 Er-Rahman, 55/3-4.

29 Kılıç, "Belâgat", 5/380.

30 Neda Armaner, *Hitabet ve Dinî İrşat Üzere*, 107.

31 Menemenlizâde Mehmet Tâhir, M. Fatih KÖKSAL, Vedat Ali TOK, *Osmanlı Edebiyatı- Belâgat-*, 13.

hitâbet ve tören konuşmaları olarak belirlenmiştir.[32] Ancak Ahmet Kabaklı bu taksimatı çok isabetli bulmadığını ve her konuya mukabil bir tür ortaya çıkacağını ileri sürmüştür.[33] Takdim ve sunuluş biçimine göre başlıca hitâbet çeşitleri; hitâbe, konferans, açıkoturum, forum, panel, sempozyum, münâzara, sohbet, radyo-televizyon konuşmaları, takdim konuşması, monolog, diyalog, muhâvere, vaaz ve hutbeden oluşmaktadır.[34]Çalışmada hitâbette önemli olan hususlar, ayet ve hadisler temerküz edilerek edebî sanatlar bağlamında inceleneceği için hitâbet tür ve çeşitleri açıklanmayacaktır. Hitâbetin tesir gücünü artıran edebî unsurlara değinilecektir.

Ayet ve Hadisler Işığında Hitâbetin Edebî Yönü

İnsan bilgisinin, zihninin ve hislerinin tercümanı olan dil ve insandaki konuşma yeteneği insanı varlık aleminde bütün canlılardan ayıran ve ön plana çıkaran en kıymetli hususiyettir. Bu hususiyet vasıtasıyla insan etkileşim kurarak kendi varlığını gerçekleştirir. Dilin güzel ve etkili kullanımı insanın kadim ve nihayetsiz uğraşıdır. İnsanın mükemmele ulaşma iştiyak ve ihtiyacının gereğidir. İnsan zekâsı sayesinde dili maharetle kullanıp, dile şekil verip, dili işleme ve tesir altına alma kabiliyetine sahiptir. İnsandaki bu istidat kendini en güzel şekilde edebî sanatlarla ortaya koyar. Edebî sanatlar varlıklarını dile, gelişimlerini şair, edip ve hatiplere, isimlerini de belâgatçilere borçludur.[35]

---

32 Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma* (Bursa: Emin Yayınları, 2014), 31.

33 Ahmet Kabaklı, *Türk Edebiyatı* (İstanbul, 1969), 20.

34 Abdurrahman Çetin, *Hitabet ve Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma*, 31-41.

35 Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü/Edebî Sanatlar* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007), 9.

Hitâbetin insan iletişiminde bu kadar güçlü olmasının nedeni, kullanılan edebî sanatlar ve estetik unsurlarıdır. Yukarıda da zikredildiği üzere hitâbet, Arap edebiyatında belâgatle ilgili görülerek edebî ilim belâgatin tüm şubelerinden meânî, beyân ve bedî arasında değerlendirilmiştir. Çalışmanın sınırlılığı dolayısıyla edebî sanatların tamamına yer vermek ve tasnifteki alt başlıklandırmaları tek tek açıklamak mümkün değildir. Ancak hitâbette ön plana çıkan, ekseriyetle beyân (mana) ile ilgili olan ve konumuzu ilgilendiren edebî sanatların başlıcaları ayet ve hadislerden örnekler verilerek hülasa edilecektir.

İslam'ın temel kaynakları olan Kur'an-ı Kerim ve hadislerde insanları tesiri altına alan güçlü hitâbet temsillerini bulmak mümkündür. Kutsal metinlerde geçen hitâbet örneklerinde kullanılan edebî sanatlar ilahi buyrukların zihinlerde kalıcı hale gelmesini, muhatapların derin tefekkür ve tedebbür içinde olmasını amaçlar. Kur'an-ı Kerim'im veciz üslubu, Peygamber Efendimiz (sav.)'in sözlerinde kısa ve özlü hitâbeti İslamiyetin tebliğ gücünü artıran temel öğelerdir.

Kur'an-ı Kerim, mü'minlere ve tüm insanlığa yönelik çeşitli öğütler, hitaplar ve uyarılar içeren bir rehber niteliğindedir. Allah'ın hitâbeti, insanların kalplerine dokunan ve onların doğru yola yönelmelerini sağlayan eşsiz bir anlatıma sahiptir. Ayetler, zamanın ötesinde bir hitâbet sanatı ile insanlara rehberlik eder. Allah, kullarına merhamet ve hikmet dolu bir dil ile hitap eder. Hitaplarında, insanları düşündürmeye sevk eden, onlara öğüt veren ve yanlış yoldan sakındıran bir üslup vardır. Kur'an-ı Kerim'deki hitâbet, sadece bilgilendirme amacıyla değil aynı zamanda insanları manevî olarak da derinleştiren üslupta sunulmuştur. İnsan, istidat ve kabiliyet ölçüsü dikkate alınarak doğrudan muhatap

görülmüştür. Çalışmada, hitâbetle ilgili ayet ve hadisler örnek gösterilerek edebî sanatların bazılarına değinilecektir.

1. Nida/İltifat

Kur'an-ı Kerim'de on dokuz yerde[36] "*Ey insanlar!*"[37], "*Ey iman edenler!*"[38] geçmektedir. Bu hitaplar edebî sanatlardan "*nida/iltifat*" sanatı[39] kullanılarak söz konusu muhatabın kimliğini ortaya çıkarıcı olup, aynı zamanda muhataba verilen mesajı da büyük oranda belirleyici mahiyettedir. "*Ey insanlar!*" hitabıyla Allah hem inananlara hem de inanmayanlara seslenirken, "*Ey iman edenler!*" hitabıyla sadece inananlara seslenmektedir. Bu anlamda "*Ey iman edenler!*" hitabı muhataplarını şereflendirirken, "*Ey insanlar!*" hitabında ise bu şereflendirme ancak muhatabın inanan olmasına bağlıdır.[40]

Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın insanlarla iletişim kurma şekillerinden biri de hitaplardır.[41] Yukarıdaki ayet örneklerinde geçtiği üzere hitâbette dilin kendine mahsus yapısında kullanılan edebî unsurlardan nida edatları hem İslam öncesi hem de İslam sonrası kültürde ve şiirde önemli bir yer teşkil etmiştir.[42]

---

36 Kollektif, *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Karşılıklı Meali* (Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023).

37 el-Bakara 2/21; en-Nisa 4/170, 174.

38 el-Bakara 2/208; el-Al-i İmran 3/102; en-Nisa 4/59.

39 Coşkun, *Sözün Büyüsü/Edebi Sanatlar*, 206.

40 Enver Bayram, "Kur'an'da Geçen 'Ey İnsanlar' ve 'Ey İman Edenler' Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese", *Gazi-osmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tokat İlmiyat Dergisi)* V/1 (2017), 161.

41 Süleyman Uludağ, "Hitap", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1998), 18/168.

42 Ayrıntılı bilgi için bk. Süleyman Gezer, *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü* (Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007).

Ayetlerde, muhatabın durumu, içinde bulunduğu koşullar dikkate alındığında nida sanatı[43] sözün doğallığını ve güzelliğini ön plana çıkarmıştır. Aynı zamanda hitâbetteki inanan-inanmayan ayrımının vurgusu, bir varlığın ön plana çıkarılarak hitap edilmesi edebî sanattaki iltifatın[44] değerini göstermiştir.

2. Teşbih (Benzetme)

Sözlükte "benzer" anlamındaki "şebeh" kökünden türeyen "teşbih", "benzetmek" demektir. Teşbih içerisinde kullanılan unsurlardan dolayı belâgat ilimleri içinde en erken farkına varılan sanatlardan biridir.[45] Bir kavramın herhangi bir özelliğinden dolayı kendisinden daha üstün veya daha meşhur olan başka bir kavrama benzetilmesidir. Teşbih, bir varlığı başka bir varlıkla benzeterek daha açık ve güçlü bir ifade sağlama sanatıdır.[46] Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde sıkça kullanılan bu sanat, soyut kavramları somutlaştırmak ve mesajın anlaşılmasını kolaylaştırmak için kullanılmıştır. Örneğin *"O, cehennemin dibinde biten bir ağaçtır. Onun meyveleri sanki şeytanların kafalarıdır"*[47] ayetinde geçen zakkûm (الزَّقُّومُ) kelimesi, Tihâme bölgesinde yetişen küçük yapraklı, meyvesi acı, kötü kokan bir ağacın adıdır. Ondan çıkan sıvı bedene bulaşması halinde deriyi tahriş eder. Cehennemin tâ

---

43 Söze doğallık ve güzellik katmak için birisine/birine hitap etmeye denir. Ayrıntılı bilgi için bk. Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü/ Edebî Sanatlar,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007).

44 Söz arasında bir varlığı ön plana çıkarıp ona hitap etmeye denir. Ayrıntılı bilgi için bk. Menderes Coşkun, *Sözün Büyüsü/ Edebî Sanatlar,* (İstanbul: Dergâh Yayınları, 2007).

45 İsmail Durmuş, "Teşbih", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/553.

46 Coşkun, *Sözün Büyüsü/Edebi Sanatlar*, 43.

47 es-Sâffât 37/64-65.

dibinden bitip çıkacak bu ağacın meyveleri sanki şeytanların başları gibi olacaktır. "Şeytan başı" ifadesi, zakkum ağacının meyvelerinin gerçekten çok çirkin, son derece iğrenç ve kötü olduğunu anlatır.[48] Başka bir ayette *"Allah, göklerin ve yerin nûrudur. O'nun nûru şöyle bir misâlle anlatılabilir: İçinde lamba bulunan bir fanus. Bu lamba kristal bir cam içindedir. Bu kristal cam da inci gibi parlayan bir yıldıza benzer. Lamba doğuya da batıya da ait olmayan mübârek bir zeytin ağacının yağından tutuşturulur. O yağ, neredeyse kendisine ateş değmese bile kendiliğinden ışık verecek haldedir. Bu durum, nûr üstüne nûrdur! Allah dilediği kimseyi kendi nûruna eriştirir. Allah, gerçeği anlamaları için insanlara böyle misâller verir. Allah her şeyi hakkıyla bilmektedir."*[49] Bu ayette Allah'ın nurunun benzersizliğini açıklamak için benzetme yapılmıştır. Kandil, cam, yıldız gibi somut unsurlar kullanılarak soyut olan ilahi nur tasvir edilmiş, böylece insanlar için daha anlaşılır hale getirilmiştir.

Peygamber Efendimiz'in (s.a.v.) hadislerinde teşbih sanatına, benzetmelere sıkça yer verildiği görülmektedir. Örneğin bir hadis-i şerifinde *"Mümin, yeşil bir ekin başağı gibidir. Rüzgâr onu bir o yana bir bu yana eğer. Münafık ise, selvi gibidir, devrilinceye kadar dimdik durur"*[50] buyurmaktadır.

Bu hadis, müminlerin hayatlarındaki zorluklar karşısındaki esnek duruşunu, münafıkların ise görünürde güçlü ama içten zayıf duruşunu benzetme yoluyla açıklar. Burada, müminin zor şartlarda esnek ve sabırlı davranışı, ekin başağı ile; münafığın kibirli, katı ve sonunda yıkılmaya mahkûm hali ise selvi ağacı ile teşbih edilmiştir.

---

48 Kolektif, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)* (Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020); es-Sâffât 37/64-65.

49 en-Nur 24/35.

50 Buhârî, "Edeb", 60.

3. İstiare (Ödünçleme/İğretileme)

Teşbih, bir anlam aktarımı sanatı iken, istiare hem anlam hem ad aktarımı sanatıdır. Bir kavramın herhangi bir bakımdan benzediği başka bir kavramla adlandırılmasına istiare denir. Kelime olarak tam manası ödünç almaktır. Yani benzerlik ilgisiyle bir kavramın adı, başka bir kavram için geçici olarak ödünç alınır.[51] Bu sanatın Kur'an-ı Kerim'de ve hadislerde kullanım alanına bakıldığında soyut kavramların daha etkili ve anlaşılır olmasını sağlamak amacıyla tercih görülebilir. Örneğin, "*Kim Allah'a ortak koşarsa, sanki gökten düşüp kuşların kapıştığı veya rüzgârın uzak bir yere savurduğu kimse gibi olur*"[52] ayet-i mucibince istiare yoluyla Allah'a ortak koşanların durumunun gökten düşen ve parçalara ayrılan insan ile ifade edilmiştir. İstiare sanatı, şirkin tehlikesini ve müşrik kimsenin başına gelecekleri somutlaştırarak zihinde canlandırmıştır. Peygamber Efendimiz istiare sanatına örnek teşkil edecek bir hadis-i şerifinde *"İslam, garip olarak başladı ve yine garip olarak geri dönecektir. Ne Mutlu o garipler!"*[53] diye buyurmaktadır. Burada garip kelimesi istiare yoluyla, ilk dönemlerde İslamiyet'in kabul görmemesi durumunu, insanların İslam'ı reddetmesini, ona yabancı kalmasını ve ilerleyen dönemlerde de yine bir dönem uzaklaşılıp kabul görmeme halinin tebarüz edeceğini anlatmaktadır. İslamiyet'in farklı safhalarda farklı durumlar geçirdiğini ve geçireceğini istiare sanatı etkili bir şekilde ortaya koymuştur.

---

51 Coşkun, *Sözün Büyüsü/Edebi Sanatlar*, 65.

52 el-Hac 22/31.

53 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī (Kahire: y.y., 1374-75/1955-56), "İman", 232.

4. Tevriye

Sözlükte "arkaya atmak" anlamına gelen tevriye ıstılah olarak şiir veya nesirde yakın ve uzak iki anlamı bulunan bir lafzın zihne ilk anda gelen yakın anlamını değil de gizli bir karîneye dayalı olarak uzak anlamını kastetmek için kullanılır. Tevriye sanatı, kastedilen anlamı gösteren karînenin gizli olması ve lafzın iki anlamından birisinin herhangi bir alâka olmadan da anlaşılabilirliği sebebiyle mecaz ve kinayeden ayrılır. [54] Mesela Kur'an-ı Kerim'de "*Rahman her şeyi hâkimiyeti altına almıştır*"[55] ayetindeki "istivâ" lafzı iki manaya gelmektedir. Birincisi ve yakın anlamı bir yere oturmak, yerleşmek, ikinci ve uzak anlamı egemen olmak, sahip olmak, hâkimiyet altına almak şeklindedir. Kaynaklarda âyet-i kerîmede ikinci anlamın kastedildiği zikredilmiştir. Çünkü Allah hakkında bir yere oturmak, yerleşmek gibi tecsime götüren eylemler muhal olup Allah mekândan münezzehtir. Bu nedenle istivâ lafzının uzak anlamda olduğu bahsedilmiştir.[56] Hz. Muhammed (s.a.v.) Bedir kuyularına geldiğinde, "*Bu insanlar kimlerdendir?*" diye soran kimseye, durumlarını gizlemek maksadıyla "*Biz sudanız*" cevabını vermiştir.[57] Hz. Peygamber (s.a.v.) bununla sudan yaratıldıklarını kastetmiş, soran kişi ise yakın anlam olan su kabilesini anlamıştır. Hz. Peygamber (s.a.v.) bu şekilde tevriyeli bir ifade kullanmış ve kim oldukları da açığa çıkmamıştır.[58] Burada su lafzından iki anlamdan yakın anlamı bir kabile ismi, uzak

---

54 Meliha Yıldıran Sarıkaya, "Tevriye (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 41/47.

55 el-Tâhâ, 20/5.

56 Ali Bulut, *Belagat Meani-Beyan-Bedi* (M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023), 216.

57 İbn-i Hişam, Mehmet Beşir Eryarsoy, *es-Siretü'n-Nebeviyye (Siret-i İbn Hişam) Siret-i İbn-i Hişam* (İstanbul: SİYER YAYINLARI, 2023), I/616.

58 Bulut, *Belagat Meani-Beyan-Bedi*, 217.

anlamı ve Hz. Muhammed'in anlaşılmasını istediği ise bütün canlıların aslı olan sudur.

5. Mecaz

Lafzın mânâya delalet yollarından ikincisi mecazdır. Kelime olarak "tecâvüz yeri" anlamına gelen "caz" fiilinden türetilmiş ism-i mekân babındadır. Mecaz, "*arada bir karîne-i mânia bulunması şartıyla bir kelime veya ibarenin hakikatin dışında bir mânaya delâleti veya nakli*" olarak tarif edilmiştir. Mecaz, kelimenin lafzı ile mânası arasındaki alâka üzerine kurulmuş edebî sanatların en çok rağbet görülenidir.[59] Kur'an ve hadislerde mecaz sanatı daha derin anlamlar ifade etmek için çoğunlukla kullanılmıştır. Soyut ifadelerin somut kavramlarla desteklenmesi iletileri daha etkili kılmıştır. Örneğin, "*Allah onların kalplerini mühürlemiştir*"[60] ayet-i celile 'sinde "*kalp mühürlemek*" ifadesi hakiki anlamın dışında kullanılan mecaz bir kullanımdır. Çünkü gerçekte böyle bir durumun olması ihtimal dahilinde değildir. İnkarcıların hakikati anlamaktan yoksun bırakıldıkları durumu mecaz yoluyla ifade edilmiştir. Peygamber Efendimiz'in "*Müminin kalbi, Rahman'ın iki parmağı arasındadır; dilediği gibi evirip çevirir*"[61] hadis-i şerifinde de mecaz sanatının etkileyiciliği ve kalıcılığı dikkat çekmektedir. Hadis-i şerifte buyurulduğu üzere Allah'ın parmakları gerçek anlamda değil, kudret ve mutlak hüküm, irade anlamında kullanılan mecaz bir ifadedir.

6. Tenâsüp

Kâmusta "uyum, orantı, yakışma" manasına gelir. Edebiyat terimi olarak aralarında karşıtlık dışında bir ilgi bulunan

---

59 Mustafa İsmet Uzun, "Mecaz (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Ankara: TDV Yayınları, 2003), 28/221.

60 el-Bakara 2/7.

61 Müslim "Kader", 17.

iki ya da daha fazla kelimenin anlam güzelliğini ve bütünlüğünü sağlamak amacıyla aynı cümlede bir araya getirilmesi için kullanılır.[62] Tenâsüp, metinde mana, tema ya da unsurlar arasındaki uyum ve ahengi gösterir.[63] Tenasüp sanatı Kur'an ve hadislerde bahusus birbiriyle bağlantılı unsurların sıralanmasında görülür. Anlamlar arasında uyum sağlanarak iletinin daha sarih bir şekilde anlaşılması amaç edinir. Örneğin; *"Allah, insanı bir damla sudan yarattı. Bir de bakarsın ki, o apaçık bir düşman kesilmiş!"*[64] ayetinde yaratılışın zayıf başlangıcı ile insanın kibirli hale gelişi arasındaki tezat ve uygunluk ön plana çıkmıştır. Allah Teâlâ insana verdiği değer ve kudret ile insanı eşref-i mahlukat mertebesinde yaratmıştır. Ancak insanın bu gerçeği unutup yaratıcısına isyan ve nankörlük etmesiyle tezat teşkil eden bir tenasüp içindedir. Buna mukabil Peygamberimizin hadisinde *"Sizden biriniz, kendisi için istediğini kardeşi için de istemedikçe iman etmiş olamaz"*[65] birey ve toplum arasında güzel bir tenasüp örneği sergilenmiştir. Kişinin nefsi için arzuladığını kendi dışında başkaları içinde istemesi, imanın mütekamil oluşuna atfedilmiştir. Bireysel arzu ve hevesler ile toplumsal birlik ve dirlik arasında uygunluk sağlanarak adilane bir duruş sergilemek öğüt

7. Tecahül-i Arif

Bilinen bir hususun bir nükteye bağlı olarak bilinmiyormuş gibi söylenmesidir. Özel bir amaçla ve nükteli şekilde

62 Meliha Yıldıran Sarıkaya, "Tenâsüp", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/446.

63 Coşkun, *Sözün Büyüsü/Edebi Sanatlar*, 138.

64 en-Nahl 16/4.

65 Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-Buhârî, *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*, nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr (b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 1422/2001), "İman", 7.

bilineni bilmez görünerek gerçekleştirilir. Bunun için sanatkâr muhatabına cevabını bildiği sorular sorar. Böylelikle maksadı doğrudan ifade etmenin yeknesaklığı giderilir. Söze nükte ve zarafet kazandırılır.[66] İstifhamda olduğu gibi tecahül-i arifte esas olan ekseriyetle soru sormaktır. Soru sorulmasında cevap bilinmesine rağmen bir şeyi bilmezlikten geliniyorsa tecahül-i arif ortaya çıkar. Kur'ân-ı Kerîm'de ve hadislerde de kullanılan bu sanat daha çok muhatapları düşündürmek, onlarda farkındalık oluşturup verilmek istenen mesajın tesirini artırmak için tercih edilmiştir. Bu düşünceden hareketle Kur'ân'da geçen bu sanata ait örnekler için "*sözün bir gayeye binâen soru şeklinde gelmesi*" veya "*bilenin bildiği şeyi sorması*" şeklinde isimler kullanılmıştır. Örneğin; "*Ey Musa, sağ elindeki nedir? Musa dedi ki: O benim değneğimdir. Ona dayanırım, onunla koyunlarıma yaprak silkerim, benim için onda başka faydalar da vardır*"[67] Allah Teâlâ Hz. Musa'nın elindekinin ne olduğunu en iyi bilendir. Ancak bu sorunun gelmesinde edebî incelik ve güzellikler mevcuttur. Birincisi ilahi huzurda bulunan Hz. Musa'nın içindeki korkunun giderilip onun rahatlatılması; ikincisi ise değnekle daha sonra gerçekleşecek mucizelere dikkat çekilmesidir. Zira bu soru ve cevabın peşinden Allah Teâlâ, Hz. Musa'ya değneği yere atmasını emretmiş, yere atılan değnek bir yılan hâlini almıştır. [68] Hz. Peygamber'in sahabilerle birlikte otururken "*Müflis kimdir?*" diye buyurdular. Sahabiler, "*Parası pulu olmayandır*" dediler. Bunun üzerine Hz. Muhammed "*Ümmetimden müflis olan kimse kıyamet günü namazı, orucu ve zekatıyla gelir.*

66 Meliha Yıldıran Sarıkaya, "Tecâhül-i Ârif (Türk Edebiyatı)", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/233.

67 et-Tâhâ 20/17-18.

68 Şu'arâ 28/32.

Fakat buna sövmüş, şuna iftira atmış, bunun malını yemiş, şunun kanını dökmüş, öbürünü dövmüştür. Buna iyiliğinden verilir, şuna da verilir. Üzerindeki haklar bitmeden iyilikleri bitince de onların günahlarından alınıp onun üzerine yığılır. Sonra da ateşe atılır"[69] şeklinde açıklama yapmıştır. Hz. Muhammed, sahabenin müflisle ilgili cevabını üslûb-i hâkimane bir tarzda, başkasının sözünü aynı lafızla onun maksadının dışında yorumlayarak karşılık vermiştir. Hadis-i şerifte esas müflisin mal müflisi değil, iyilik müflisi olduğu kastedilmesi tecahül-i arif sanatının inceliğine örnek teşkil etmektedir.

8. Hüsn-i İbtidâ-Hüsn-i İntihâ

Çalışmada anlatılmak istenen husus hitâbetteki edebî sanatların hitâbete kattığı letafet ve nezaket ayet ve hadisler temsilinde hülasa edilmiştir. Belâgat alimleri hitâbetteki tesirin başarısını üç kısımdaki uyumda olduğunu beyan etmişlerdir. Bu kısımlar, ilk olarak sözün hüsn-i ibtidâ bölümü, ikinci olarak cümleler arasındaki geçişler (tehallüs) ve son olarak sözün hitama erdirildiği hüsn-i intiha bölümüdür. Hüsn-i ibtidâ, nazım ve nesirde maksada ve muhtevaya işaret eden, kulağa tatlı gelen, dile ağır gelmeyen, kapalılıktan uzak, anlamı düzgün ve ortama uygun, kelime ve deyimlerin yardımıyla konuya ilgi çekici güzel bir üslûpla başlama sanatıdır. [70] Kur'an-ı Kerim'in bütün muhtevasını kendinde içtima eden, hüsn-i ibtidâ ve berâat-i istihlâlin en güzel örneği Fâtiha sûresidir.[71] Sûrenin kendi muhtevası bakımından besmeleden sonra hamd ve övgü ile başlaması, hüsn-i ibtidadır. Övgünün akabinde Allah'ın zatının ve sıfatlarının yü-

---

69 !!!!!!!!!!!!!!! YOKKKKKKKKKK

70 Nasrullah Hacımüftüoğlu, "Berâat-i İstihlâl", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1992), 5/470.

71 el-Fâtiha 1/1-6.

celiği övgünün devamıdır. Bu teamülün örneklerini hem yazılı edebiyatta hem sözlü edebiyatta bulmak mümkündür.[72]

Söze hüsn-i ibtida ile başlayarak devamında maksada binaen bağlantılı, latif geçişler yapıp kulağa hoş gelen, dile ağır gelmeyen, anlamı muktezâ-yı hale uygun sözlerle nihayete geldiğini hissettirecek bir şekilde güzel bir bitiş yapılması hüsn-i intihâdır. Hitâbette, ibtidânın ve intihânın ahenk içinde olması önemlidir.[73] Kur'an-ı Kerîm'de sözün başlangıcı ve bitişi ile ilgili uyum ve bütünlüğün misali çoktur. Bunlardan bir tanesi Bakara sûresi'dir. Sûrenin başlangıcında, Kur'ân'dan ve takvâ sahibi insanların özelliklerinden bahsedilmiş, peşinden de küfür ehli kimselerle münâfıkların bazı özellikleri zikredilmiştir. Sûre içerisinde de Müslümanların uyması gereken birçok hüküm açıklanmıştır. Sûrenin sonundaki 285. ve 286. âyetler ise inanç esaslarını içeren ifadelerle, Müslümanların bu hükümleri yaparken gösterebilecekleri eksiklik ve hatalardan dolayı af isteklerini, bağışlanma taleplerini ve küfür ehline karşı yardım dileklerini içeren dua ile sûre güzel bir sonla nihâyete ermiştir.[74] Bu vesileyle çalışma, Allah'a hamd ederek hüsn-i intihânın en güzel temsillerinden olan "*dualarının sonu da alemlerin rabbi olan Allah'a hamd olsun şeklindedir*"[75] ayet-i celîlesi ile hitama erdirilebilir.

Sonuç

Çalışma ayet ve hadislerde hitabetin üslûbunu, etkileyiciliğinin nasıl ortaya konulduğunu cüz'i bir örneği konumundadır. Başlangıçta da mükerrer ifade olunan "*biz insana bir*

---

72 Bulut, *Belagat Meani-Beyan-Bedi*, 272.

73 İsmail Durmuş, "İntihâ", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 22/346.

74 el-Bakara 2/1-286.

75 وآخردعواهم أن الحمدلله ربالعلمين, el-Yûnus 10/10.

çift göz, bir dil ve iki dudak vermedik mi?" ayeti mucibince belâgatın, hitâbetin insanda doğuştan var olan fıtrî bir meleke olduğu anlaşılmaktadır. Belâgatin en güzel misalleri Kur'an-ı Kerîm'de müşahede edilmektedir. Kur'an ve hadislerde yer alan hitâbet, güçlü bir edebî derinlik taşımaktadır. Bu hitaplarda kullanılan edebî sanatlar, dinî mesajların daha etkili bir şekilde iletilmesini sağlar. Teşbih, istiare, mecaz, kinaye, gibi sanatlar sayesinde soyut kavramlar somutlaştırılmış; tenasüp, tecahül-i arif ve tekrar gibi tekniklerle mesajlar güçlendirilmiştir. Hem Kur'an-ı Kerim'de hem de Peygamber Efendimiz'in hadislerinde yer alan bu edebî sanatlar, İslam'ın ahlakî ve toplumsal öğretilerini etkili bir hitâbetle sunmuş ve bu sayede insanların ruhlarına işleyerek kalıcı bir iz bırakmıştır. Dilin doğasında var olan güzellikler belagat ilmine ait üslûp ve sanatlar sayesinde tebarüz etmiştir. Edebî sanatların anlam dünyasıyla ayet ve hadisler vurgulamak istedikleri mesaj doğrultusunda yorumlanabilmekte ve anlaşılabilmektedir. Hitabet insanlar üzerinde tesir uyandıran konuşma olarak tanımlandığında her bir edebî sanat üzerinden ayet ve hadislerin muhatabına konuyu çarpıcı bir üslûpta anlatma, muhatabı tesiri altına alma ve onu bir davranışı yapmaya ya da terk etmeye yönelik bir telkini ima etmiştir. Ayet ve hadislerde gaye hitabet olmamakla birlikte hitabette faydalı ve başarılı olan her usûl ve tekniği görmek mümkündür. İnsan tatbiki mümkün, faydalı ve başarılı hitabet tekniklerini kullandıkça çevresiyle daha anlamlı ilişkiler kurabilir. Maddi ve manevî kazançlarını artırabilir.

Kaynakça

Abdurrahman Çetin. *Hitabet ve Din Hizmetlerinde İletişim ve Güzel Konuşma*. Bursa: Emin Yayınları, 6. Basım, 2014.

Abidin Zeynel Tambağ. *Hitabet Tarihi ve Örnek Hutbeler*. İstanbul: Alioğlu Yayınevi, 2002.

Ahmet Kabaklı. *Türk Edebiyatı*. I-III Cilt. İstanbul, 1969.

Ahmet Lütfi Kazancı. *Peygamberimizin Hitabeti*. İstanbul: Ensar, 4. Basım, 2015.

Akün, Ömer Faruk. "Divan Edebiyatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 9/389-427. İstanbul: TDV Yayınları, 1994.

Aristoteles (Aristo). *Retorik*. çev. Mehmet H. Doğan. Yapı Kredi Yayınları, 2019.

Baktır, Mustafa. "Hutbe". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/425-428. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Banarlı, Nihad Sami. *Türkçenin Sırları*. İstanbul: Kubbealtı Neşriyat, 2024.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail el-. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Züheyr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Bulut, Ali. *Belagat Meani-Beyan-Bedi*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2023.

Cirit, Hasan. "Vaaz". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 42/404-407. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Coşkun, Menderes. *Sözün Büyüsü/Edebi Sanatlar*. İstanbul: Dergah Yayınları, 2007.

Çakan, İsmail Lütfi. *Dini Hitabet Çeşitleri – İlkeleri – Örnekleri*. M.ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2022.

Durmuş, İsmail. "Teşbih". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/553-556. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Elmalı, Hüseyin. "Hitâbet (Arap Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/158-160. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Enver Bayram. "Kur'an'da Geçen 'Ey İnsanlar' ve 'Ey İman Edenler' Hitaplarıyla Başlayan Ayetler Arasında Bir Mukayese". *Gazi-osmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi (Tokat İlmiyat Dergisi)* V/1 (2017), 161-184.

Hacımüftüoğlu, Nasrullah. "Berâat-i İstihlâl". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/470. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Hüseyin Kazım Kadri. 3 Cilt. Devlet Matbaası, 1927.

İbn-i Hişam, Mehmet Beşir Eryarsoy. *es-Siretü'n-Nebeviyye (Siret-i İbn Hişam) Siret-i İbn-i Hişam*. 3 Cilt. İstanbul: Siyer Yayınları, 2023.

İbnü'l-Manzûr, Muhammed b. Mükerrem. *Lisânü'l-arab*. Beyrut, 1414.

Kaya, Mahmut. "Hitâbet". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 18/156-158. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Kılıç, Hulusi. "Belâgat". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/380-383. İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Kindi. *Kindi Felsefi Risaleler (Ciltsiz)*. ed. Mahmut Kaya. çev. Mahmut Kaya. Klasik Yayınları, 2021.

Kolektif. *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir (5 Cilt Takım)*. 5 Cilt. Diyanet İşleri Başkanlığı, 2020.

Kollektif. *Kur'an-ı Kerim ve Açıklamalı Karşılıklı Meali*. Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2023.

Komisyon. Kahire, 1965.

M. Kaya Bilgegil. *Edebiyat Bilgi ve Teorileri (Belâgât)*. İstanbul: Enderun Kitabevi, 2. Basım, 1989.

Menemenlizâde Mehmet Tâhir, M. Fatih Köksal, Vedat Ali Tok. *Osmanlı Edebiyatı- Belâgat-*. Ankara: Kurgan Edebiyat, 2013.

Mustafa İsmet Uzun. "Hitâbet". 18/160-163. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *el-Câmiʿu'ṣ-ṣaḥîḥ*. nşr. Muhammed Fuâd Abdülbâkī. Kahire: y.y., 1374-75/1955-56.

Neda Armaner. *Hitabet ve Dinî İrşat Üzere*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 1962.

Oğuzkan, Ferhan. *Eğitim Terimleri Sözlüğü (1-A-13)*. Yeni Zamanlar Sahaf, 1981.

Razi, Fahreddin er-. *Kur'an'ın İ'cazı ve Belagat*. çev. Zekeriya Çelik. Litera Yayıncılık, 2022.

Süleyman Gezer. *Kur'an'ın Anlaşılmasında Sözlü Hitabın Rolü*. Ankara: Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Yayınlanmamış Doktora Tezi, 2007.

Uludağ, Süleyman. "Hitap". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 18/163. İstanbul: TDV Yayınları, 1998.

Uzun, Mustafa İsmet. "Mecaz (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 28/221-223. Ankara: TDV Yayınları, 2003.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Tecâhül-i Ârif (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/233-234. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Tenâsüp". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 40/446-447. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Yıldıran Sarıkaya, Meliha. "Tevriye (Türk Edebiyatı)". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 41/47-48. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

OSMANLI TAŞRASINDA MÜSLÜMAN ÇOCUKLARIN EĞİTİMİ İLE İLGİLİ BAZI TESPİTLER: 1864-1913 (Van, Bosna, Rumeli, Taşöz, Bulgaristan, Saraybosna, Kigalı, Toskalık Örnekleri)*

Faysal UZKAN**

Giriş

İlk kuruluş zamanlarında tebaasını Müslüman halkın oluşturduğu Osmanlı Devleti, zaman içerisinde yaptığı fetihler ile gayrimüslim halkı da yönetimine almıştır. Devlet, İslâm esasları ve örfî hukuk ile kendine has bir yönetim anlayışı geliştirmiş ve muhtelif grupları bir denge içerisinde idare[1] etmeye gayret göstermiştir. Klasik çağ olarak adlandırılan 1300-1600 tarihleri arasında, Müslüman ve gayrimüslim halkın idaresini daha kolay ve pratik bir şekilde yürütme irâdesini gösteren devlet, özellikle 19. asırda muhtelif prob-

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Doktora Öğrencisi, Atatürk Üniversitesi, Türkiyat Araştırmaları Enstitüsü, Tarih Anablim Dalı, faysaluzkan@gmail.com.

1 Osmanlı Devleti'nde Millet Sistemi için bakınız: İlber Ortaylı, "Osmanlı'da Millet Sistemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 30/66-70.

lemler ile karşı karşıya kalmıştır. Ekonomi anlaşmaları[2] ile batılı devletler Osmanlı topraklarında daha rahat hareket kabiliyetine sahip olmuşlardır. Ayrıca 1856 yılında, ayrılıkçı hareketlere çözüm olması niyet ve gayesiyle ilan edilen Islâhat Fermanı'ndan istenilen netice sağlanamamış, aksine ayrılıkçı hareketlerin daha da hızlanmasına sebep olmuştur. Zira fermanda gayrimüslimlere verilen ayrıcalıklar ile onlar daha rahat hareket edebilmişler ve batılı hâmîleri ile daha sıkı ilişkiler kurarak faaliyetlerini çoğaltmışlardır. Söz konusu dönemde devlet, ekonomik, sosyal, hukukî alanlarda birçok sıkıntı ile uğraştığından dolayı aykırı hareketleri engellemekte istediği başarıyı yakalayamamıştır.

Osmanlı Devleti için tarihçiler tarafından en uzun asır olarak nitelendirilen 19. asır, devletin aynı anda birçok sıkıntıya dûçâr olduğu ve bu sıkıntıları izâle edebilecek yeterli kudrete sahip olmadığı bir dönemdir. Bu dönemde devletin zayıf durumundan faydalanan batılı devletler, çeşitli emellerini gerçekleştirmekte Osmanlı hakimiyetindeki gayrimüslim halkı da kullanmıştır. Bunlar içinde, Osmanlı topraklarında kurulan ve faaliyet gösteren gayrimüslim okulları, misyonerlik faaliyetleri[3] ise konumuz açısından önemlidir. Dönemin resmi kayıtlarından edindiğimiz bilgiler ile mezkûr dönemde, Osmanlı taşrasında bazı bölgeler özelinde Müslüman çocukların eğitimleri ile ilgili tespitlerin yanı sıra söz konusu gayrimüslim okullarının, Müslüman çocukları

[2] 19. Asırda Osmanlı Devleti ile İngilizler arasında yapılan ve Osmanlı tarihinde önemli bir yeri olan Baltalimanı Ticaret Antlaşması hakkında detaylı malumat için bakınız: Mübahat Kütükoğlu, "Balta Limanı Muahedesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (İstanbul: TDV Yayınları, 1992) 5/38-40.

[3] Osmanlı Devleti topraklarında yapılan misyonerlik faaliyetleri hakkında bilgi edinmek için bakınız: Murathan Keha, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Misyonerlik Ve Erzurum'daki Faaliyetleri" *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58, (Mart 2014) 73-96.

için nasıl bir tehdit oluşturduğu ve buna karşı bölgesel ve merkezî yönetimin nasıl bir aksiyon aldığı değerlendirilecektir. Ayrıca ekonomik durumun ve savaş gibi olağanüstü hadiselerin eğitim sisteminde sebep olduğu aksaklıklar ve buna karşılık üretilen çözümler üzerinde durulacaktır.

Müslüman Çocukların, Gayrimüslim Okullarının Eğitimine Tabi Tutulmaları ve Merkezî Yönetimin Bu Durumu Islâh Etme Çabaları

Osmanlı arşivinden edinilen ve yazılış tarihi 2. Abdülhamid'in saltanatı yıllarına denk gelen bir belgede[4], Müslüman çocukların eğitimi ve karşı karşıya olunan tehlikeler zikredilmekte ve ardından çözüm için öneriler sunulmaktadır. Düzenlemelerin yapılması için gerekli irâdenin sağlanmasının ehemmiyeti üzerinde durulmakta ve ilgili kurumların adım atması beklenmektedir. Genel durum tespiti için oldukça kıymetli olan bu arşiv vesîkası yorumlanacak ve çıkarımlar yapılacaktır. Bununla beraber, tarih ilminin esas amacı olan "geçmişten ders çıkarıp günümüzdeki benzer problemlerde daha gerçekçi ve pratik çözümler üretmek" esasını da hatırlatmak amaçlanmaktadır. Zira İbn Hazm'ın dediği gibi, tarih ilmi vesilesi ile insan, geçmişteki insanların yaptığı iyi işlerin güzel neticelerini okuyup, onların erdikleri hayırlara ermek için benzer işler yapar. Ve yine geçmişteki kötü hasletli insanların elinden çıkmış kötü işlerin fena neticelerini de okuyup onlar gibi kötü bir akıbete uğramamak için iyi olmaya yönelir[5]. Ancak o zaman tarih ilminin faydası görülecektir.

---

4 Osmanlı Arşivi, BOA, *Yıldız Başkitabet Dairesi Maruzatı, (Y.PRK.BŞK)* No: 60, 24/1.

5 İbn Hazm, *İlimlerin Mertebeleri*, çev. Ahmet Kamil Cihan, (İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019)

1899 tarihinde "Sadaret'e Tezkire" olarak yazılan metinden[6], halihazırdaki eğitim sisteminden istenilen faydanın görülmediği ve bazı gayrimüslim gruplar tarafından da suistimal edildiği anlaşılmaktadır. Memleketin terakkîsine hizmet etmesi amacıyla yapılan düzenlemelerden istenilen ve hayal edilen netice elde edilememiştir. Bunun yanı sıra bu esnada iyi bir iş olacak yanılgısıyla ülkede çok fazla gayrimüslim okulun açılmasına müsaade edildiği belirtilmekle bu durum ayrıca eleştirilmektedir. Zira mezkûr gayrimüslim okullarına Müslüman çocuklar da gitmekte ve İslâm'a muvâfık olmayan uygulamalara ma'rûz kalmaktadırlar. Bu durum, İslâm'a uygun görülmediğinden dolayı Müslüman çocukların eğitimi için ıslâh edici adımların atılması tembih edilmektedir.

Ülke topraklarında bulunan tüm okullar üzerinde merkezî yönetimin teftîş etme yetki ve sorumluluğu olmakla birlikte ecnebi okulların "*devletin nazar-ı teftîşinden masûn ve hariç kalması*" daha rahat davranmalarına sebep olmuştur. Bu rahat ortam içerisinde söz konusu okullar, faaliyetlerini artırmışlardır. "*mekatib-i ecnebiyeye bir takım etfâl-ı İslâmiyenin dahîl ve müdâvim olması*" ise büyük problem olarak görülmektedir. Zira "*mekâtib-i merkûmenin Hristiyan talebesine mahsûs olarak icrâ olunan âyin-i mezhebîde İslâm'dan olan şakirdânın da hazır bulunması*" istenilen bir durum değildir. "*Memâlik-i Osmaniye ahâlisini kâffeten bu türlü mehâlikden (tehlikelerden) sıyânet etmek vâcibeden olmakla beraber bu vücûb bilhâssa pâyitaht-ı saltanat-ı seniyye sekenesi için dikkate alınacak husûsâttan olup çünkü Dersaadet ahâlisinin etfâlı ecnebilerin tedrîsât ve telkînât-ı muzırresiyle ahlak ve sıyânet-i millîyelerini muhâfaza edemeyecek olurlar ise bundan hâlen değilse bile müstakbelen büyük büyük mehâzîr ve mazarrat*

6 BOA, *Yıldız Başkitabet Dairesi Maruzatı, (Y.PRK.BŞK)* No: 60, 24/1.

hudûs edebileceği" öngörülmüş ve gerekli tedbir ve ıslâh faaliyetlerinin yapılmasının elzem olduğu hatırlatılmıştır. Nitekim, millî ve manevî ahlak kaidelerinden uzaklaşan öğrencilerin, gelecekte kendi inançlarına uygun ve devletleri için faydalı hizmetler yap(a)mayacakları aşikardır.

Eğitim hayatında başarı sağlanmadığı takdirde birçok alanda olumsuz neticelerin görüleceği, asırlar evvel olduğu gibi bugün de şüphe götürmez bir gerçektir. Bundan dolayı, devlet yönetimleri evvela bu alanda her daim teyakkuzda olmalı ve dönemin gerektirdiği ıslâhatları gecikmeden yapma irâdesini göstermelidir. Bu ıslâh hareketleri yapılırken, toplumun millî ve manevî değerleri göz önünde tutulmalı ve hâricî faktörlerin de olumsuz etkileri büyümeden izâle edilmelidir. Bu önlemler ise ancak ellerinde yetki bulunan devlet yöneticileri tarafından alınabilir. "*Mekâtib-i mezkûreden neş'et edenler bu sebeple itikadât-ı mezhebîyelerini derece-i layıkada ahkâm ve muhâfaza edemeyip râh-ı nâ-hemvâre sülûk etmek emel-i ma'yûbiyle ve her şeyden e'az (aziz, büyük) olmak lâzım gelen vatanlarını terk ile Avrupa'ya gitmekte bulunduğundan Maârif Nezâreti'nce bu yolda dahi ıslâhat*" cümlesi ile eğitim işlerinin yürütülmesinde yetkili ve vazîfeli olan Maârif Nezâreti[7] tarafından Müslüman çocukların eğitimi için gerekli tedbirlerin alınması ve uygun faaliyetlerin yapılması gerektiği bildirilmektedir.

Eğitim alanında yapılan ıslâhatlar, Maârif Nezâreti'nin eliyle olması gerekmekle birlikte bu iş için mâlî destek gerekmektedir. Bu ise Mâliye Nezâreti tarafından karşılanmaktadır. "*Hazîne-i mâliyece ta'mîm-i maârif için pek çok fedakarlıklar edilmekte olmasıyla hisse-i maâriften hasıl olan mebâliğ-i külli-*

[7] Osmanlı Devleti'nde 1857 tarihinde kurulan ve ülke genelinde eğitim işleri ile ilgilenen kurum hakında detaylı bilgi almak için bakınız: Ali Akyıldız, "Ma'ârif-i Umumiye Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Ankara: TDV Yayınları, 2023), 27/273-274.

ye yoluyla sarf ve istihlâk edildiği takdirde memâlik-i şâhânenin her cihetinde mektepler vücûda getirilebileceği derkâr bulunmuş ve bu sûretle kurâ ve kasabâtda zılam-ı cehl ve nâdâni içinde kalan etfâl-ı İslâmiye dahi behremend-i nûr-ı ma'rifet olarak mekâtib-i ecnebiyeye duhûl ihtiyaç-ı elîminden kurtarılmış olacağına binâen" ifadeleri ile mâliye hazînesinin eğitim alanı için nice fedakarlıklar yapmakta olduğu ve bu destek ile isabetli ve doğru çalışmalar yapıldığı takdirde ihtiyaç olan miktarda okulun açılabileceği ve Müslüman çocukların bundan faydalanabileceği, gayrimüslim okullarına gitmekten kurtulabileceği ifade edilmektedir. İfadelerden, işin ehemmiyeti ve gerekli düzenlenmelerin vakit kaybedilmeden yapılmasının elzem olduğu açıkça anlaşılmaktadır.

Van Vilayetine Bağlı Köylerde Müslüman Çocukların Eğitim Durumu ile İlgili Bazı Tespitler

Müslüman çocukların eğitiminin mevcut durumu, zorluklar ve çözüm çabaları ile ilgili 7 Haziran 1892 tarihli bir belgede de benzer konulara değinilmiştir[8]. Söz konusu metinden, Osmanlı Devleti'ne bağlı tüm köylerde birer Sıbyân Mektebi açılması kararlaştırılmış olduğu ve Maârif Nizâmnâmesinde belirtildiği şekilde idare edilmesi usûlünün benimsenmiş olduğu anlaşılmaktadır. Yine aynı vesîkadan aldığımız bilgiye göre bu tarihte Van vilayetine bağlı İslâm köylerinin hiçbirinde okul olmadığından Müslüman çocukların eğitimi aksaklığa uğramıştır. Bölge yönetimi tarafından merkezî yönetime bu durum bildirilmiş ve mevcut şartlar dahilinde nasıl bir çözüm bulunabileceği mütâla'a edilmiştir. Çocukların Maârif Nizâmnâmesinde belirtilen usûl üzere eğitim görebilmeleri için okulların kurulması ve öğretmenlerin tayin edilmesi düşünülmüş ise de bölge halkı maddi yok-

8 BOA. *Mektubi Kalemi Belgeleri (MF.MKT.)* No: 142, 94/1.

luk ve zarûret içerisinde olduğundan dolayı herhangi bir maddi harcama yapamamış ve devletin yardımına müracaat edilmiştir. Fakat devlet mâliyesinin de sıkıntılı zamanları olduğundan dolayı gerekli yatırım yapılamamış ve farklı çözümler aranmıştır.

Ekonomik sıkıntılardan dolayı Van vilayetine bağlı köylerde eğitim sisteminde oluşan aksaklıktan son derece olumsuz etkilenen Müslüman çocuklar için diğer bölgelerde verilen ücretten daha düşük ücretlerle öğretmen görevlendirilmesi ve her köyde bulunan İmamlar vasıtası ile en azından elzem olan bilgilerin öğretilmesi konusunda gayret gösterilmesi tavsiye edilmektedir. Daha evvel bölgeye gönderilen eğitim programı referans alınarak Müslüman çocukların eğitimlerinin imkanlar ölçüsünde devam ettirilmesi husûsu belirtilmektedir. Eğitim alanında gerekli problemler tespit edilmiş, çözüm yolları aranmış fakat devletin bu dönemdeki büyük ekonomik sıkıntılarından dolayı mâlî yatırım isteyen konularda istenilen adımlar atılamamıştır. Öbür taraftan, olumsuz şartlar içerisinde izlenebilecek yollar için detaylı değerlendirmeler yapılmış ve atılabilecek adımlar konusunda gerekli irâde gösterilmiştir.

Kigalık ve Toskalık Bölgelerinde Bulunan Müslüman Halkın Eğitim Durumlarında Karşılaşılan Problemler ve Çözüm Arayışları

Muhtelif etnik ve dinî grupların bünyesinde bulunduğu Osmanlı Devleti'nde mozaiği andıran bir kültürel yapı mevcuttu. Her din ve mezhep mensupları kendi inançları üzere, belli bir devlet düzeni içerisinde kültürel hayatlarını devam ettirirlerdi. Her grup, kendi inancı üzere faaliyet gösteren eğitim kurumuna devam ettiği sürece herhangi bir sıkıntı olmamakla birlikte, aksi bir durum zuhûr ettiğinde problemler olmuştur.

18 Temmuz 1865 tarihinde Bosna Vilayeti, Rumeli, Yanya Valilikleri, İşkodra ve Tırhala Mutasarrıflıklarına gönderilen resmî belgede[9] yukarıda zikredilen türden bir problemin olduğu görülmektedir. Kigalık ve Toskalık bölgelerinde bulunan Müslüman halk, önceden beri Rum lisanı ile me'lûf olduklarından Osmanlı Türkçesi ile okuma yazma bilmediklerine vurgu yapılmaktadır. Bu insanların büyük bir kısmının ise Rum meşrebine alıştıkları ve eğer öyle devam ederse, mevcut zaman ve gelecek için ciddi sıkıntılara sebep olacağı belirtilmektedir. Bu durum Üçüncü Ordu Müfettişliği tarafından yönetime bildirilmiş ve çözüm talep edilmiştir. Buna karşılık merkezî yönetim, Maârif Nezâreti ve yukarıda isimleri geçen bölgelerin yöneticilerine tahrirat göndermiş ve ülke topraklarının her tarafında ilmî faaliyetler için çaba gösterildiği halde böyle bir durumun kabul edilebilir bir hâl olmadığı belirtilerek gerekli önlemlerin alınması ve çözüm üretilmesi gerektiği bildirilmiştir.

Ülke topraklarının birçok yerinde maârife önem verilirken, bazı bölgelerde bu tür aykırı durumların görülmesi elbette hoşnutsuzluğa sebep olmuştur. Osmanlı Türkçesi ile uygun olan eğitimin verilmesi konusunda ilgili kurumların/kişilerin harekete geçmesi önemli görülmüş ve bu minvâlde adımlar atılmıştır. Söz konusu belge, bürokrasinin işleyişini göstermesi açısından da son derece önemlidir.

Saraybosna'da Müslüman Kız Çocukların Eğitimi İçin Açılan Okuldan Dolayı Memnuniyet Duyulması

14 Şubat 1864 tarihinde Bosna Kıtası Müfettişliğine gönderilen bir vesîkadan[10], bölgedeki eğitim durumunu, örneği

9 BOA, *Meclis-i Vala Riyaseti Belgeleri (MVL)*, 01015, 70/1.

10 BOA, *Mektubi Kalemi Mühimme Odası (Kalemi) Belgeleri, (A) MKT.MHM)*, 292, 64/1.

ile görme imkanına sahip oluyoruz. Söz konusu tarihte bölgede intizâmlı ve iyi bir eğitimin yürütüldüğü anlaşılmaktadır. Özellikle Müslüman kız çocuklarına mahsûs bir okul yaptırılmış olması takdirle karşılanmıştır. Okullar gezildiğinde öğrencilerin, padişaha şükran ifadelerini belirtmek amacıyla kendi el yazıları ile hazırlanan hediyeleri takdim etmeleri örneği ise önemlidir.

Bulgaristan'da Bulunan Müslüman Çocukların Coğrafya Eğitimleri İçin Gerekli Olan Malzemelerin Maârif Nezâretinden Talep Edilmesi

12 Şubat 1885 tarihli bir arşiv vesîkasından, Bulgaristan'daki Müslüman çocukların eğitimleri kapsamında Coğrafya eğitimi için gerekli olan harita ve sâ'ir malzemelere ihtiyaç olduğu Şumnu[11] yetkilileri tarafından bildirildiği anlaşılmaktadır. Kendilerinin bu malzemeleri alabilecek durumda olmadıklarını belirterek merkezî yönetimden destek talep[12] edilmektedir. Bu vesîka, eğitim durumunun yerel yöneticiler tarafından takip edildiğini göstermesi açısından önem arz etmektedir.

Taşöz Sancağında Müslüman Çocuklar Bir İptidaî Mektep İnşa Ettirilmesi İçin Gerekli Olan Paranın Selanik'te Yaşayan Cömert ve Vatanperver Müslümanlar Tarafından Karşılanması

Tarih boyunca milletler ve devletler, eğitim meselesine önem vermiş ve gerekli yatırımları yapmaya gayret etmişlerdir. Doğru yöntem ile yatırım yapanlar, verimli eğitim kurumları oluşturmuş ve bu kurumlar vasıtası ile topluma fay-

11 Şumnu için detaylı bigi için bakınız: Machiel Kiel, "Şumnu", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (İstanbul: TDV yayınları, 2010), 39/227-230.

12 BOA, *Sofya Sefareti Belgeleri, (HR.SFR. 04)*, 715, 03/1.

dalı bireyler yetiştirmişlerdir. Eğitim meselesi, esasında devletin yatırım yapmakla mükellef olduğu bir alan olmakla birlikte geçmişte olduğu gibi günümüzde de akl-ı selim ve hassasiyet sahibi vatandaşlar da imkanları ölçüsünde destekler sağlamaktadırlar.

1904 yılında, Taşöz sancağında bulunan mektebin küçük olduğu ve öğrencilerin içine sığmadığı, Taşöz Mutasarrıflığı tarafından bildirilmiştir. Merkez tarafından bölgeye bir öğretmen görevlendirildiği ve bu öğretmenin bölgeye ulaştığı zikredilmekle birlikte mevcut okulun öğrenciler için yetersiz olduğundan dolayı eğitimde aksamalar olduğu belirtilmektedir. Yeni ve öğrencilere yetecek kapasitede bir okulun bir an evvel inşa edilmesi ise zarûrî görülmekte ve bu konuda merkezî yönetimden destek talep edilmektedir. Bu esnada Selanik'te yaşayan cömert ve vatanperver Müslümanlar, gerekli olan 10 bin kuruşu karşıladıklarından dolayı ihtiyaçları görüldüğü merkeze bildirilmektedir. Yazıda, bu tür hayırlı işler için devletin her zaman destek olduğu da belirtilmekte ve şükran ifadeleri kullanılmaktadır. Hassasiyet sahibi ve eğitim için destekte bulunan Müslüman ahaliyi göstermesi açısından önem arz eden bu belge 25 Haziran bu 1904[13] tarihlidir.

Osmanlı Yunan Savaşı'nda (1897) Zarar Gören Vilayetlerdeki Çocukların Eğitimi ile İlgili Düzenleme Çabaları

1897 yılında meydana gelen Osmanlı – Yunan savaşında zarar gören vilayetlerde eğitim faaliyetlerinin düzene konulması için bir heyet oluşturulması kararlaştırılmıştır. Bu heyet, ilgili bölgelerde çocukların eğitimlerinin sağlıklı bir

13 BOA, *Selanik Evrakı, (TFR.I.SL)*, 44, 0432/1.

şekilde yürütülebilmesini sağlamak için görevlendirilmiştir. Üyelerin seçimi Meclis-i Mahsûs-ı Vükelâ tarafından yapılmıştır. Durumu somut bir şekilde görmek ve ona göre adımlar atmak için söz konusu bölgelere gidilmesi gerekli görülmüştür. Fakat kış mevsiminin yaklaşmasından dolayı mezkûr bölgelere gitme işinin zorlaşacağı düşünülmüş ve bu durumun pazar günü toplanacak olan Meclis-i Vâlâ-ya bildirileceği[14] belirtilmiştir. Netice itibariyle, savaş gibi olağandışı bir durumdan bazı bölgelerdeki okullar zarar görmüş ve bu da çocukların eğitimlerinin aksamasına sebep olmuştur. Bu durumun düzeltilmesi için gerekli adımların atıldığı görülmektedir.

Sonuç

Kozmopolit bir yapıya sahip olan Osmanlı Devleti toprakları, birbirinden farklı kültürel ortamlara sahne olmuştur. Muhtelif gruplar, kültürlerini asırlar boyunca devlet çatısı altında yaşamışlardır. Bunun yanı sıra Müslüman ve gayrimüslim halk, inançları doğrultusunda eğitim hayatlarına devam etmişlerdir. Müslüman çocuklar, İslâm inancı esası ile kurulan okullarda eğitim görürken gayrimüslim çocuklar da kendi inançlarına uygun kurumlarda eğitim görmüşlerdir.

Osmanlı Devleti, İslâmî esaslar üzerine kurulması hasebiyle, İslâm dini esaslarına hassasiyet göstermiş ve bu minvâlde çalışmalar yapmıştır. Özellikle son dönemlerde devletin kudretinin azalmasından dolayı bazı problemler ortaya çıkmış ve bu problemlerin olumsuz yansımaları olmuştur. 19. asırda, ekonomik sıkıntılar, savaş ve benzeri olağanüstü durumlar, Müslüman çocukların eğitimleri ile ilgili bazı böl-

14 BOA, *İrade Hususi (İ..HUS)*, 56.117.01.

gelerde sorunlar yaşanmıştır. Bunun yanı sıra yetersiz okullaşmadan dolayı da problemler yaşanmıştır. Bu problemlerin giderilmesi için yerel ve merkezî yönetim koordinasyon halinde hareket etmiş ve *muktezâ-yı hâle mutâbık* yani o ana uygun olan işin yapılmasına, çözüm üretilmesine gayret edilmiştir. Netice itibariyle, Müslüman çocukların eğitimleri ile ilgili merkezî yönetim ve yerel idarecilerin hassasiyeti hissedilmiş, imkanlar ölçüsünde gereken düzenlemeler yapılmıştır.

Kaynakça

Akyıldız, Ali. "Maârif-i Umûmiye Nezâreti", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 27/273-274, Ankara: TDV Yayınları, 2023.

BOA, Osmanlı Arşivi, *Yıldız Başkitâbet Dairesi Maruzatı, (Y.PRK.BŞK)* No: 60, 24/1.

BOA, Osmanlı Arşivi, *İrâde Husûsî (İ..HUS)*, 56.117.01.

BOA, Osmanlı Arşivi, *Meclis-i Vâlâ Riyâseti Belgeleri (MVL)*, 01015, 70/1.

BOA, Osmanlı Arşivi, *Mektûbî Kalemi Mühimme Odası (Kalemi) Belgeleri, (A) MKT.MHM)*, 292, 64/1.

BOA, Osmanlı Arşivi, *Selanik Evrâkı, (TFR.I.SL)*, 44, 0432/1.

BOA, Osmanlı Arşivi, *Sofya Sefâreti Belgeleri, (HR.SFR. 04)*, 715, 03/1.

BOA. Osmanlı Arşivi, *Mektûbî Kalemi Belgeleri (MF.MKT.)* No: 142, 94/1.

İbn Hazm, *İlimlerin Mertebeleri*, çev. Ahmet Kamil Cihan, İstanbul: İlke Yayıncılık, 2019.

Keha, Murathan. "Osmanlı İmparatorluğu'nda Misyonerlik ve Erzurum'daki Faaliyetleri" *EKEV Akademi Dergisi*, 18/58, (Mart 2014), 73-96.

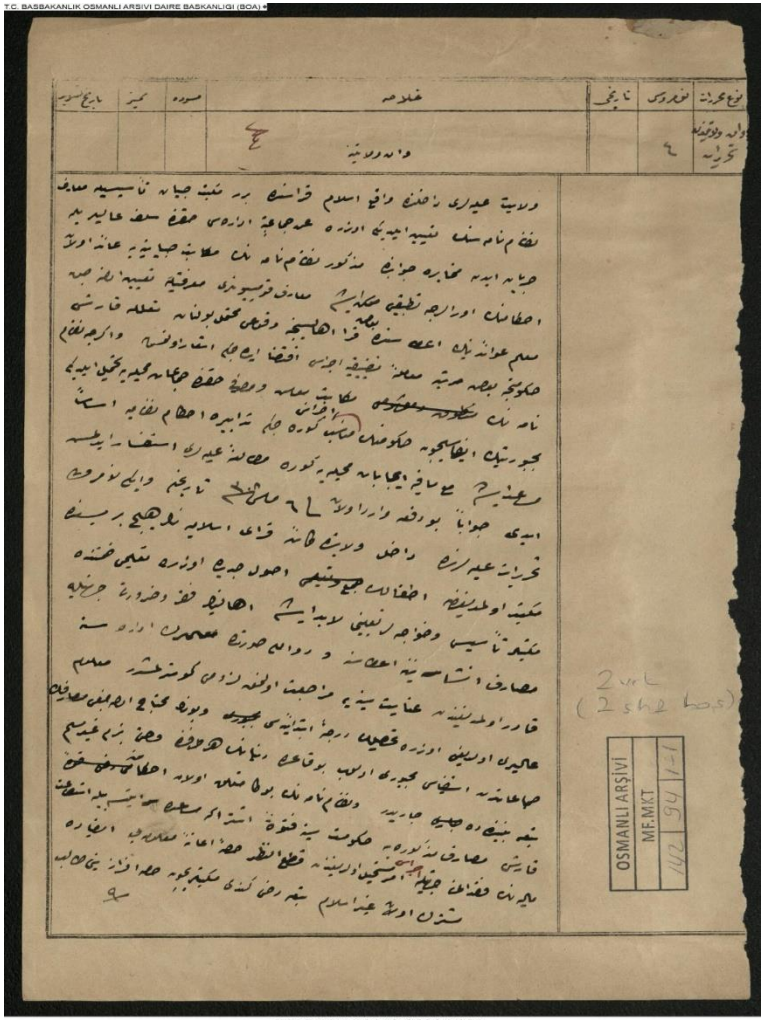
Kiel, Machiel. "Şumnu", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 39/227-230, İstanbul: TDV Yayınları, 2010.

Kütükoğlu, Mübahat S. "Balta Limanı Mu'âhedesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 5/38-40, İstanbul: TDV Yayınları, 1992.

Ortaylı, İlber. "Osmanlı'da Millet Sistemi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, 30/66-70, Ankara: TDV Yayınları, 2020.

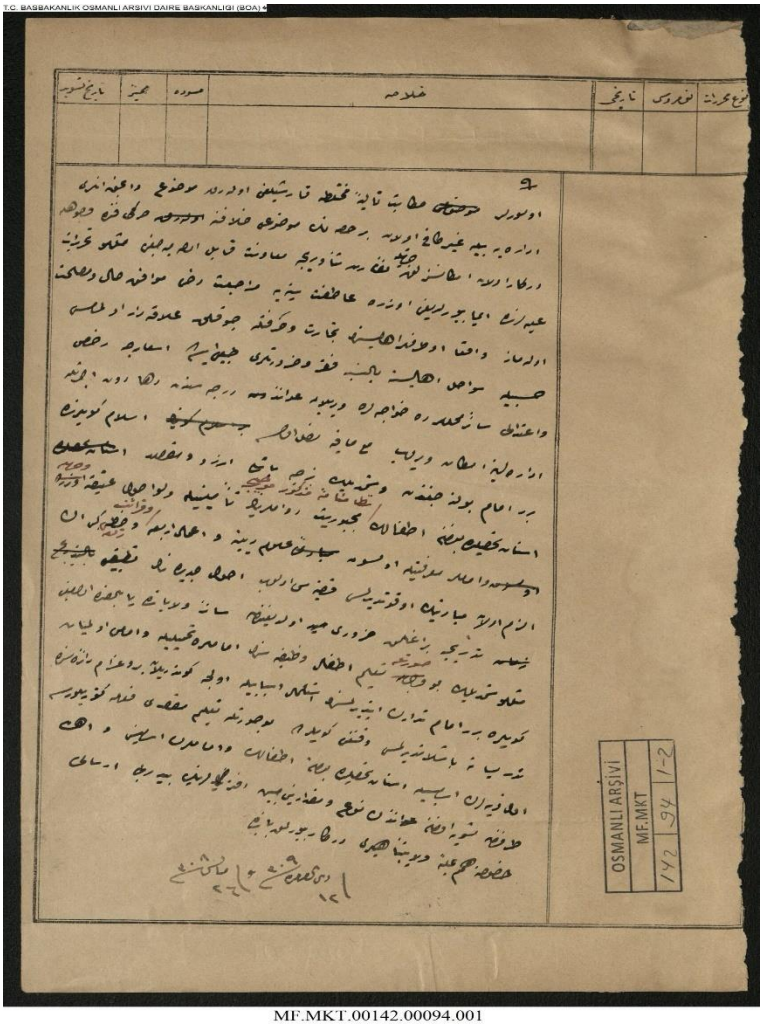
Ekler:

Van'a bağlı İslâm köylerinde Müslüman çocukların eğitim ve öğretimi için ne tür faaliyetler yapılabileceği ile ilgili belge:



MF.MKT.00142.00094.001

Van'a bağlı İslâm köylerinde Müslüman çocukların eğitim ve öğretimi için ne tür faaliyetler yapılabileceği ile ilgili belgenin devamı.


T.C. BAŞBAKANLIK OSMANLI ARŞİVİ DAİRE BAŞKANLIĞI (BOA)

MF.MKT.00142.00094.001

TÜRK İSLAM DÜNYASI VE BİLİMİN GELİŞİMİ AÇISINDAN ASTRONOMİ VE GÖZLEMEVLERİNİN ROLÜ ÜZERİNE TESPİTLER *

Mertkan MERT**

Giriş

İslam medeniyeti tarihinde, dini bilimlerin yanında müsbet ilimler olarak adlandırılan deney ve gözleme dayanan ilimler de önemli bir yer tutmaktadır. Müslüman toplumlar ihtiyaç duydukları bilgileri öğrenirken, yeryüzü ve gökyüzü ile ilgilenme lüzumu duymuşlardır. Böylece bu ihtiyaç ve gereksinim müsbet ilimlerinde dini ilimler yanında gelişmesini sağlamıştır. İslam dünyasında gözlemevlerinin gelişim aşaması Müslümanların Batlamyus sisteminin hata vermiş olduğunu tespit etmeleri ile beraber yapılan hataların düzeltilmesi için uzun gözlemler yapılması tespiti sonucu ilk gözlemevleri kurulmuştur. Başta Halife Me'mun döneminde Bağdat'ta kurulduğu kabul edilen gözlemevi ilerleyen dönemlerde İslam dünyasında bilim ile uğraşan aydınların en

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Yüksek Lisans Öğrencisi, Kocaeli Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Tarih, mertkanmert16@gmail.com.

önemli uğraş alanlarından olmuştur. Özellikle Abbasi, Samani, Selçuklu, İlhanlılar ve Timurlular döneminde Astronomi, Astroloji ile uğraş yoğunlaşmış ve bu alanda eserler ve gözlemevleri kurulmuştur. 8. Yüzyıl ile 15. Yüzyıl İslam dünyasında Astronomi ve Astroloji bilimi açısından parlak dönemini yaşamıştır.

1. TÜRK İSLAM TARİHİNDE ASTRONOMİ VE RASATHÂNELER

Astronomi ilmi, insanlığın başlangıcından beri vardır denilebilir. Çünkü insan var olduğundan bu yana gökyüzü ile ilgilenmiştir. Gerek çevresini saran varlıkları tanımak gerekse yönünü bulmak ve vaktini tayin etmek için gökyüzü devamlı olarak incelenmiştir. Bunun içinde Astronomi, en eski insan düşüncesinin gelişmesine en çok tesir eden bir ilim olarak kabul edilmektedir.[1] Astronomi bilim ve medeniyetler tarihinde önemli bir yere sahiptir ve bir bilim olarak ortaya çıkışı çok erken dönemlere dayanmaktadır.[2] Mezopotamya, Hint, Mısır gibi eski medeniyet havzalarında ortaya çıkan Astronomi bilimi, daha sonra da diğer medeniyetler de de bilim adamları tarafından geliştirilmiş ve farklı medeniyetlere etkileşim sonucu aktarılmıştır. Nitekim İslam dünyasına da bu medeniyet çevresinden geçmiştir.

İslam'ın ilk dönemlerinde Arapların Astronomi ile alakalı olduklarını bilmekteyiz. Zira yaşadıkları coğrafyada ekonomik uğraş, yaşam koşullarını düzenlemek ve hava olaylarını

---

1 Sigrid Hunke, *Avrupanın Üzerine Doğan İslam Güneşi*, İstanbul, 1972, s.105-107., Mehmet Şeker, "İslam'da Astronomi ve Rasathaneler", *Diyanet Dergisi*, Cilt 18, Sayı 4, Temmuz-Ağustos 1979, s 243.

2 Kishimjan Eshenkulova, "İslam Dünyasında İlmi ve Felsefi Süreklilik: Uluğ Bey Rasathanesi", *Internatıonal Symposıum The Contrıtıbıons of Muslım Scholars of Central Asıa To The Islamıc Cıvılazatıon*, Edıtors: Muhittin Düzenli, Yusuf Gökalp, Ali Yüksek, Bıshkek/Kyrgzstan, 10-12 October 2018, s. 919.

tahmin etmek ve belirlemek amacıyla gözlemler yapmışlardır. Astronominin Müslümanlar için, pratik olarak hayatları için önemi vardır. Nitekim Hz. Muhammed döneminde İslam dininin vahyedilmesi ile beraber namaz ve diğer dini ibadetleri gerçekleştirmek için zaman belirlemek ve tespiti için astronomi ile uğraştıkları için hayli bir mesafe kat etmişlerdir.

Rasathaneler, gözlemevi olarak bilinen yıldızlar ve gökyüzü ile ilgili gözlem yapılan yerlerdir. Tarihte gelişmiş rasathanelere ilk olarak İslam dünyasında karşılaşılır.[3] İslam tarihinde pek çok rasathane kurulmuş ve bu rasathanelerde yapılan gözlemlerle elde edilen değerler daha önce kabul edilen sistem olan Batlamyus'un değerleri ile karşılaştırılarak düzeltilmesi gereken hususlar düzeltilmiş ve bu arada pek çok katalog hazırlanmıştır. Rasathaneler ilk olarak İslam dünyasında ortaya çıkmış araştırma kurumlarıdır. İslam dünyasından önce İskenderiye'de bir rasathanenin var olduğundan söz edilmekle birlikte, bu organize bir kurum değildi. Organize kurumlar ilk defa İslam dünyasında karşımıza çıkmaktadır.[4]

İslam tarihinde ilk rasathanenin Abbasi Halifesi Muaviye döneminde Şam civarlarında kurulduğuna dair görüşler vardır. Ancak bu rivayetler sağlam kaynaklara dayanmadığı görüşünde olan araştırmacılar ve kaynaklar vardır. Rasathaneler genellikle bir medreseye bağlı olarak kullanılırdı. Mali ihtiyaçları ya genellikle doğrudan devlet tarafından ya da vezirler, devlet adamları ve bilim meraklısı zenginler tara-

---

3 Corci Zeydan, *Medeniyet-i İslâmiyye*, Zeki Megâmiz Tercümesi, İstanbul, 1329, III, s.380.

4 Yavuz Unat, "Battâni ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri", *I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu*, Şanlıurfa, 2006, s.354-356., Ali Bakkal, "İslam Tarihinde Rasathaneler" *Bilimname*, Cilt XXXIX, Sayı 3, 2019, s.106.

fından karşılanırdı. Tam teşekküllü ve gerçek anlamda akademik rasathaneler İslam medeniyetinde olduğunu daha önce belirtmiştik. Daha önceki medeniyetlerde gözlemler ya yüksek tepelerde ya da müsait yerlere kurulmuş kule şeklinde basit binalarda yapılıyordu.[5] İlk kurulan rasathane olarak başta Fuat Sezgin olmak üzere alanda uzaman birçok araştırmacı Halife Me'mun döneminde kurulan Şemmâsiye ve Kasîyûn Rasathanelerini kabul ederler. Nitekim İslam tarihinde Abbasiler döneminde kurulan Beytül Hikme bilimsel çalışma ve tercüme faaliyetlerinin yapıldığı bir kurum olmuştur.

Beytül Hikme döneminde yapılan Astronomi çalışmaları çok önemlidir. Cundî Şapur akademisi[6] örnek alınarak kurulan bu kurum Bağdat'ta kurulmuştur. Bu kurumda tercüme faaliyetlerinin yapılması için ünlü astronomi bilimciler ve matematikçiler bir araya getirilmiştir.[7] Yunan bilimlerinin hayranı olarak bilinen Abbasi halifesi Me'mun, Yunanca eserleri Bizans'tan ve fethedilen diğer kültür merkezlerinden Bağdat'a getirmiş ve bu eserleri Arapçaya tercüme ettirmiştir.[8] Ancak çeviri faaliyetleri yalnız Yunanca ile sınırlı kalmamış, Farsça, Sankstritçe ve Süryanice dillerinden de çeviriler yapılmıştır.[9] Halife Me'mun döneminde daha önce

---

5 İbrahim Sarıçam, Seyfettin Erşahin, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018, s.221.

6 Geç Antik Çağ'da İran coğrafyasında Sâsâniler döneminde düşünce ve ilim merkezi olarak faaliyet gösteren eğitim ve düşünce merkezidir.

7 Esin Kâhya, Hüseyin Gazi Topdemir, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim" *Türkler*, Cilt V, Editör: Hasan Celal Güzel, Salim Koca, Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002, s.1107.

8 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, Cilt I, İstanbul, 2008, s.10., S. Kaya, "Orta çağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 6 Sayı 2, 2017, s.365.

9 Kaya, *a.g.m.*, s.365.

Emeviler döneminde kurulmuş olan ibadet saatlerini belirlemek için kurulan Muvakkithane adı verilen müesseseler kurulmuştur. Abbasiler döneminde ise, tam teşekküllü rasathaneler kurulmuştur. Bu dönemde rasathaneler gelişme döneminde olduğu için bilim insanları birbiri ile etkileşim halinde çalışmışlar ve birbirlerinin eksiklerini tamamlamışlardır

Bu gözlemevlerinde donanım açısından daha önce inşa edilen rasathanelerden farklı bir özellik bulunmaktaydı. Bu iddiayı kullanılan araç-gereçlere ve gözlemevlerinin yapısının farklılığına dayandırabiliriz. Dakik, düzenli, hassas ve duyarlı ölçümler yapmak için rasat aletlerinin boyutları büyütülmüştür. Sabit bir yere inşa edilmiş olan bu gözlemevlerinin, özenle imal edilmiş aletleri, hususi çalışma yerleri, kütüphaneleri, gözlemcileri, hesapçıları ve rasatları değerlendiren astronomları bulunmaktaydı. Ayrıca araştırmacılara yardımcı olmak için idari elemanlar da görevlendirilmiştir.[10] Abbasiler Dönemi'nde açılan gözlemevlerinde devrin önde gelen astronomları çalışmıştır. Şemmâsiye ve Kasîyun gözlemevlerinde "Yahya ibn Ali Mansur", "Sanad ibn Ali", "Abbas ibn Said el-Cevheri", "el-Harezmî", "Habeş el-Hâsib", "el-Fergâni", "Halid ibn Abdülmelik el-Marvrûdide", "Ali ibn el-Usturlâbî"[11] Beni Mûsa kardeşlerden "Ahmed" ile "Muhammed" ve "el-Battânî" gibi değerli astronomlar görev almışlardır. Bu astronomlardan bazıları bu gözlemevlerinden yalnız birinde, bazıları bu gözlemevlerinden her ikisinde, bazıları da Beytül Hikme ile bağlantılı çalışmışlardır.[12] Abbasiler Dönemi'nde inşa edilen Şemmâsiye ve Kasîyun gözlemevleri vasıtası ile astronomik açıdan

10 Esin Kâhya, Hüseyin Gazi Topdemir, *a.g.m*, s.1108, Kaya, *a.g.m*, 366.
11 Esin Kâhya, Hüseyin Gazi Topdemir, *a.g.m*, s.1108, Kaya, *a.g.m*, 366.
12 Kaya, *a.g.m*, 366.

önemli çalışmalar yapılmıştır. Müslüman astronomi bilimcileri uzun yıllar süren rasat çalışmalarına imza atmışlardır. Bu gözlemlere "er-Rasadu'1-Memûnî" denilmiştir.

Emeviler Devleti (661-750) yıkıldıktan sonra Ümeyye oğulları soyu Abbasiler tarafından baskısı altına alınmıştır. Bu baskıdan kurtulan I. Abdurrahman (756-788) Kuzey Afrika yolu ile İspanya'ya gelerek Endülüs Emevileri Devleti'ni (756-1031) kurmuştur. Kurtuba'yı bilim, kültür ve sanat merkezi olarak kabul etmiş ve felsefe, astronomi, tıp vb. bilim dallarının medreselerde okutulmasını sağlamıştır. Orta çağ'da İslam astronomi birikimi Endülüs Emevileri Dönemi'nde İspanya'ya taşınmıştır. II Abdülrahman (821-852), I. Muhammed b. Abdurrahman (852- 886), II. Hakem Mustansır Billah (961-976) ve 1031 yılında Endülüs Emevi halifeliği yıkıldıktan sonra kurulan "Tevaif-i Mülük Dönemi'nde" (küçük krallar dönemi) Endülüs astronomisi gelişmeye devam etmiş ve İslam astronomisi açısından "Altın bir Çağ" ortaya çıkmıştır.[13]

Doğu'da Müslümanlar arasında ilk astronomi doktrinleri Batlamyus'un görüşleri istikametinde şekillenmiştir. Ancak Endülüslü astronomi bilginleri bu doktrinlere karşı çıkarak anti-Batlamyusçu bir anlayış geliştirmişlerdir.[14] Endülüs astronomisi daha çok Aristoteles fiziğinin etkisi ile şekillenmiştir. Endülüslü astronomlar Yer'in evrenin merkezinden belli bir miktar kaymasına neden olacağından gezegenlerin hareketlerini (ileri-geri veya yaklaşıp-uzaklaşma) eksantrik ve episikl düzenekler ile -yalnız matematiksel değerlerle- açıklanamayacağını" ve Yer'in evrenin tam merkezinde olabilmesi için 'Eksantrik ve episikl' düzeneklerin Aristoteles fizi-

13 Julio Samso, *Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib*, Burlington 2007, s.313

14 Kaya, *a.g.m.*, s.369.

ği ile de desteklenmesi gerektiğini" vurgulamaya çalışmışlardır.[15] Bu düşünce XII. yüzyılda Endülüs Emevilerinde İbn Bâcce, İbn Tufeyl, İbn Rüşd ve Bitrûcî gibi astronomi bilimcilerin Batlamyus teorilerine karşı tepkiler ve eleştiriler geliştirmelerine ortam hazırlamıştır.[16] Batlamyus astronomisine yönettikleri eleştiriler Batı Ortaçağ'ında önemli yankılar yapmış, özellikle bu çalışmalar Rönesans Döneminde Batlamyus'u eleştirenler için bir ilham kaynağı olmuştur.[17]

Mısır'da önemli olan devletlerden birisi Fatımilerdir. Bu devlet döneminde Astronomi alanında önemli çalışma ve gelişmeler olmuştur. İslami dönemde Mısır'da Fatımiler astronomi ile ilgilenmiş ve bu alanda bilginler yetiştirmişlerdir. Fatımiler Dönemi'nde İbn Yûnus ve İbn Heysem yetişen önemli astronomi bilimcilerdir. Fatımi halifelerinden el-Aziz (975-996)[18] ve el-Hâkim (996-1021)[19] dönemlerinde rasat çalışmaları yapmıştır. "Rasadu'l-Hâkimî" adı ile bir rasathane inşa etmiştir. Bu rasathanenin Kahire'de el-Hâkim tarafından kurulan "Darü'l İlim'in" bir kampüsü olduğu iddia edilmektedir.[20] Batlamyus astronomisine hem fiziksel hem de matematiksel yönden itiraz eden ilk astronomlardan biri İbn el-Heysem'dir. "El-Şükûk 'alâ Batlamyûs" (Batlamyus Üzerine Şüpheler) adlı eserinde Batlamyus'un kullandığı "eksantrik" ve "episikl" modelleri fiziksel ve matematiksel açıdan bazı noktalarda eleştirmiş ve hem Batlamyus astro-

15 Kaya, *a.g.m.*, s.369.

16 Sezgin, *a.g.e*, s.34-35., Kaya, *a.g.m.*, s.369.

17 Mehmet Özdemir, *Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet)*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017, s.259.

18 J. L. Berrggren, *Episodes İn The Mathematic Of Medival İslam*, Newyork 2003, s.148.

19 Otto Neugebauer, *A History Of Ancient Mathematical Astronomy*, Newyork 1975, s.8.

20 Aydın Sayılı, *The Observatory İn islam*, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1960, s.130-131.

nomisinin matematiksel yapısını yeniden kurgulamaya hem de bu matematiksel modelleri fiziksel bir temele oturtmaya yönelik çalışmalar yapmıştır. Bu çalışmaları neticesinde Batlamyus sistemini mekanik hale getiren "Küre Katmanları Sistemi'ni" kurgulamıştır.[21]

Büyük Selçuklular döneminde rasathane çalışmaları sürecinde rasathaneler genel olarak hükümdarların astrolojiye olan ilgileri neticesinde kurulan müesseseler olarak dikkat çekmektedir. Özellikle yapılacak olan işlerde yıldızlar güvenilir birer kılavuz olarak telakki edilmektedir.[22] Büyük Selçuklular aynı zamanda astronomi ile yakından ilgilenmişler, hatta hanedan üyelerinden birisi olan Kutalmış b. Arslan Yabgu astronomi ile ilgilenenlerin bizzat başında gelir.[23] Sultan Melikşah, astronomi ilmine olan merakını bir rasathane inşa ettirerek göstermiş 1074/1075 tarihinde dönemin ileri gelen astronomi alimlerini bir araya getirerek İsfahan'da bir rasathane inşa ettirmiştir.[24] Bunun yanında uzun gözlemler neticesinde hazırlattığı takvim olan Celali Takvimi hazırlanmıştır.[25] Sultan Sencer döneminde diğer bir rasathane Merv şehrinde inşa ettirilmiştir.

Türkiye Selçukluları döneminde Astronomi incelenecek olursa eğer, Türkler, Anadolu'ya 1071 Malazgirt Savaşı'ndan sonra gelip yerleşmişlerdir. Anadolu'ya sadece siyasi açıdan yerleşmemiş, aynı zamanda sosyal, kültürel ve dini açıdan

---

21 Yavuz Unat, "İslâm Dünyasında Astronomi Çalışmaları ve İslâm Astronomisinin Batı'ya Etkileri", *Ortaçağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik (Makaleler)*, 2008, s.188; Fuat Sezgin, *a.g.e.*, I, s.25.

22 Cihan Piyadeoğlu, *Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157)*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008, s.207.

23 Piyadeoğlu, *a.g.t.*, s.207.

24 Piyadeoğlu, *a.g.t.*, s.207.,

25 Osman Gazi Özgüdenli, *Büyük Selçuklu Devleti Tarihi*, İSAM Yayınları, Ankara, 2018, s.192.

da hâkim olmuşlardır. Anadolu'da han, hamam, kervansaray, şifahaneler, medrese ve gözlemevi yapmışlar, ilimi çalışmalar ile meşgul olmuşlardır. Dini ve müsbet bilimler ile ilgili çalışmalar yapmışlardır.[26] Bu konuda Anadolu'ya gelerek Kayseri'ye yerleşen Ömer b. Muhammed b. Ali es-Savî'nin; "*Akaid-i Ehl-i Sünnet" adlı eserinin giriş kısmında; "Diyar-ı Rum"a geldim. Herkesin ilm-i nucûm (Astronomi) ile uğraşmakta olduğunu gördüm*." ifadesine yer vermesi Anadolu halkının astronomi (İlm-i Felek) astrolojiye (İlm-i Nücûm) düşkün olduğunu göstermesi bakımından önemli bir delil olarak kabul edilebilir.[27]

Türkiye Selçuklular döneminde dini (İslami) ve edebi merkezli dersler medreselerde ağırlıklı olarak tedris edilmekteydi. Ancak bu bilimlerin dışında müsbet ilimlere de ağırlık verilmiş; fizik, kimya, matematik vb. ilimler de okutulan dersler arasında gösterilmiştir. İlm-i nucûm ve astronomi dersleri ise hey"et dersi kapsamında medreselerde okutulmaktaydı.[28] Türkiye Selçukluları enlem ve boylam hesaplamaları yapmak, ibadet saatlerini düzenlemek, kıble yönünü tayin etmek, namaz vakitlerini saptamak ve Ramazan-kurban bayramları gibi kutsal ay ve günlerin başlangıç ve bitiş tarihlerini belirlemek için astronomi bilimine önem

---

26 Esin Kâhya, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemindeki Bilimsel Çalışmaların Kısa Bir Değerlendirmesi", *Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi*, Cilt II, Sayı 4, 2004, s.73

27 Mikail Bayram, "Türkiye Selçuklular Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğinin Doğuşuna Etkisi" *Türkiyat Araştırma Dergisi*, Sayı:10, 2001, s.3; Ramazan Şeşen, "Selçuklular Döneminde İlme Genel Bir Bakış", *III. Uluslararası Mevlana Kongresi-Bildiriler*, 5-6 Mayıs 2003, Konya-2004, s.241.

28 Seyfettin Kaya, "Türkiye Selçuklularında Astronomi", *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Cilt 6, Sayı 1, 2017, s.86.

vermek zorunda kalmışlardır. Bu tür astronomik araştırma ve çalışmaları "mîkât ilmi" adı altında yapmışlardır.[29]

Türkiye Selçukluları daha önce İslam dünyasında da kabul görmüş olan "yermerkezli (jeosantrik) sistemi" astronomi alanında kabul etmişlerdir. Bu sistemin merkezinde Dünya bulunmaktadır; Güneş dâhil, bütün gezegenler Dünya'nın etrafında dönmektedir. Bu sistemin en dışında sabit yıldızlar küresi bulunmaktadır. Türkiye Selçukluları döneminde kaleme alınan astronomi eserlerinde bu sistem içerisinde astronomi biliminin temel sorunları matematiksel olarak incelenmiştir.[30]

Türkiye Selçukluları Devleti döneminde astronomi-astroloji önemli bir bilim dalı olarak varlığını sürdürmüştür. İbnü'l Esir, Türkiye Selçuklu Devleti'nin kurucusu "*Süleymanşah'ın babası Kutalmış'ın astrolojiye hâkim olduğunu, Sultan Alparslan ile iktidar mücadelesine giriştiği gün astrolojik kısmetine baktığını, o günün talihinde uğursuz bir güne denk geldiğini gördüğünü, zafer ihtimalinin görünmediğini, bu nedenle Sultan Alparslan ile harbe mani olmaya çalıştığını, fakat ön gördüğü şekilde yapılan harbi kaybettiğini ve Sultan Alparslan tarafından idam edildiğini*"[31] belirtmiştir. İbnü'l Esir, bir başka rivayetinde ise; "*Kutalmış'ın Türk olduğu halde astrolojiye hâkim olduğunu ve bu ilmi iyi derecede bildiğini, kendisinin ölümünden sonra çocuklarının da astrolojiyi öğrendiğini, bu ilmin üstatlarını yanlarında barındırmaya devam ettirdiklerini*"[32] ifade etmiş ve Türkiye Selçuklularının astronomi-astroloji bilimlerine daha devletin kuruluşundan itibaren önemi verdiğini farklı bir biçimde dile getirmiştir. Türkiye Selçukluları Dönemi'nde astro-

29 Kaya, *a.g.m*, s.87.
30 Kahya, *a.g.m*, s.74., Kaya, *a.g.m.*, s.87.
31 İbnü'l Esir, *El-Kamil Fi't Tarih*, (Çev: Abdülkerim Özaydın), Cilt-X, İstanbul-1987, s.48-49.
32 İbnü'l Esir, *a.g.e*, X, s.49.

nomik ziclere bakarak gelecek hakkında doğru tahminler yapan bazı müneccimler sarayda görevlendirilmiştir. Sultan II. Kılıç Arslan Kılıç Arslan Dönemi'nde Hubeyş el-Tiflisî, Menâkib el Ârifîn'de geçen Mevlana Bahaüddin Şang-i Münecim[33], Sultan I. Alâeddin Keykubâd Dönemi'nde Müneccime Bibi[34] ve Kerimüddin el-Aksarayî tarafından Musâmeret el-Ahbâr'da zikredilen Esirüddin Müneccim[35] gibi döneminde öne çıkan kişilerdir.

Moğollarda ise İlhanlılar ile birlikte Yakın Doğu'da en çok gelişme gösteren bilim kuşkusuz astronomi olmuştur. Bunun iki temel sebebi bulunmaktadır. Birinci olarak; İlhanlıların muhatap olduğu bürokrat ve âlimler arasında en güçlü astronomi âlimlerinin bulunması ve Anadolu Selçuklularının astronomi konusunda gelişkin bir miras bırakmış olmasıdır.[36] İkinci sebep ise, Moğolların kehanete olan meraklarıdır. Moğollar inançları ve gelenekleri gereği kehanet ve gök olaylarına çok önem vermekteydiler[37]. Onların bu merakı hakimiyet kurdukları coğrafyalarda astronomi alanında yaptıkları çalışmaların önünü açmıştır. Buna bir de bölgede bulunan hazır altyapı eklenince, astronomi çalışmaları Moğollar ile birlikte yükselmeye başlamıştı. Astronomi çalışmalarının önünü açan bir diğer unsur da Abbasi Halifeliğinin çöküşüdür. Müslümanların astronomi ile paradoksal bir ilişkisi vardı. İbadet zamanlarını ve kıbleyi bulma kaygısı Müs-

33 Ahmet Eflâkî, *Menakıbu'l Arifin*, (Çev: Tahsin Yazıcı), Cilt-II, İstanbul, 1987, s.176.

34 İbn Bibi, *El Evamirü'l-Ala''iyyeFi'l-Umuri''l-Ala'iyye (Selçukname)*, (Çev: Mürsel Öztürk), Cilt-I, TTK, Ankara-1996, s.2.

35 Kerîmüddin Mahmud-î Aksarayî, *Müsâmeretü'l-Ahbâr*, (Çev: Mürsel Öztürk), TTK, Ankara-2000, s.69

36 Kemal Ramazan Haykıran, *Moğollar Zamanında Yakın Doğu,* Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016, s.187.

37 Haykıran, *a.g.e*, s.187., Jean Paul Roux, *Türklerin ve Moğolların Eski Dini*, Çev: Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994, s.75-76.

lümanlar da astronomi çalışmalarının önünü açarken, astronominin o günün koşullarında astrolojiyi de içinde barındırmasından ve bununda İslam'da hoş görülen bir şey olmamasından ötürü, astronomi Müslüman yöneticilerce desteklendiği oranda denetim altında da tutulmuştu. Bağdat'ın zaptı ile Müslümanların bu denetimi sağlayacak siyasi oteritenin ortadan kalkmasıyla ve de Moğollar gibi kehanete meraklı bir oteritenin kurulması, astronomi çalışmalarının önünü tamamen açmıştır.[38]

2. TÜRK İSLAM TARİHİNDE YAPILAN ÖNEMLİ GÖZLEMEVLERİ

İslam tarihinde özellikle Abbasiler döneminden itibaren yapılmaya başlanan gözlemevleri diğer kurulan İslam ve Türk İslam devletlerinde de devam etmiştir. Sistemli olarak ve bununla beraber resmi ve özel olarak birçok gözlemevleri imar edilmiştir. Bu çalışmalar ile beraber bilim dünyasında önemli etki ve gelişimler yaşanmıştır.

1. Şemmâsiye Rasathanesi

Abbasi Halifesi Me'mun tarafından bir astronomlar heyeti oluşturarak onlardan Batlamyus'un keşiflerini tahkik etmelerini, yeni astronomi tabloları hazırlamalarını ve güneş lekelerini incelemelerini istemişti.[39] Bu rasathane, 827 yılında Bağdat şehrinde kurulmuştur.

2. Kâsiyun Rasathanesi

Halife Me'mûn, Şemmâsiye'nin kuruluşundan kısa bir süre sonra, Şam'ın kuzeyinde yer alan Kâsiyûn dağı üzerin-

---

38 Haykıran, *a.g.e*, s.188.

39 Will Durant, *İslam Medeniyeti*, Çeviren: Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Eser Tercümesi Yayınları, İstanbul, s.99., Bakkal, *a.g.m*, s.108.

deki Deyrimurrân Manastırı'nda ikinci bir rasathane kurdurdu. 828 yılında yapılmış bir yapıdır. Şemmâsiye Rasathanesi ile Kâsiyûn gözlemevi birbirlerini tamamlamaktaydı ve biri diğerinin yerini almak üzere kurulmuştu. Bu rasathanelerde, özenle hazırlanmış aletler, özel bir çalışma yeri, belirli bir faaliyet programını oluşturmak için birbirleri ile iş birliği yapan bilim adamlarından oluşan bir bilimsel heyet ve nihayet bilime büyük değer veren bir halife olan Me'mûn'un himaye ve yakın ilgisi gibi şartların hepsini bir arada bulmaktayız. Şemmâsiye'de yapılan güneş gözlemleri tatmin edici değildi. Bu yüzden çalışmalar Kâsiyûn Rasathanesi'ne taşındı. Kâsiyûn Rasathânesi sadece Ay ve Güneş'e ilişkin bir yıllık gözlem programı için kurulmuştu.[40]

3. Benî Mûsâ'nın Özel Rasathanesi

840 yılında kurulmuş bir yapıdır. Özel rasathanelerin en eskisi Benî Mûsâ (Musaoğulları) olarak bilinen Muhammed, Ahmed ve Hasan kardeşlerin Bağdat'ta köprünün tak kapısına bitişik olan tarafında kendi evlerinde kurdukları rasathanedir. Benî Mûsâ 840-869 yılları arasında, gözlemlerini bu özel rasathanede sürdürmüşlerdir.[41]

4. Samerra Rasathanesi

Benû Mûsâ Samerra'da da bir rasathane kurmuşlardı. Rasathanenin önünde küre şeklinde bir aletleri vardı. Su ile çalışan bu aletle zodyakların sinyalleriyle yıldız resimleri tesbit ediyordu. Gökte bir yıldız batınca, aynı anda resmi de cihazın içinde ufku gösteren dairenin altına doğru batarak kayboluyordu. Aynı yıldız tekrar doğunca, altta ufuk çizgisinin

40 Bakkal, *a.g.m*, s.109.

41 Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, çev. Zeki Megâmiz, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 1976), 3: s.393-394., Bakkal, *a.g.m*, s.110.

üzerinde resmi görünmeye başlıyordu.[42] Kurulan bu yapı ile çeşitli gözlemler yapılmaya başlanmış ve çalışmalara devam edilmiştir. 9 ve 10. Yylarda yapılan özel gözlemevleri de vardır. Bunlar; Mâhânî'nin Özel Rasathânesi (267/880 öncesi), İbn Firnâs'ın Özel Rasathânesi (274/887öncesi), Ebû Hanîfe ed-Dîneverî'nin Özel Rasathânesi (ö. 282/895), Battânî'nin Özel Rasathânesi, İbn Emâcûr'un Özel Rasathânesi (4./10. yüzyılın ilk yarısı)nda yapılan eserler önemli yapılardır.

5. Rey Rasathanesi (959)

Büveyhîler zamanında Ebü'1-Fazl İbnü'l-Amîd Rey'de bir rasathane kurmuş ve burada Ebü'l-Fazl el-Herevî ile Hâzin'in 12 Rebîülâhir 348'de (22 Haziran 959) güneşin irtifaını rasat etmişlerdir. Ayrıca bu bilgi, Herevî ve Hâzin'in yönetimleri altında bir grup astronomun çalıştığını ve bu rasathanede düzenli rasat faaliyetlerinde bulunduklarını göstermektedir.[43] Bu döneme ait olan Rüknüddevle Rasathanesi (947-977 yılları arası), Şîraz Rasathânesi (978-983 arası), Bağdat (Şerefüddevle) Rasathanesi (988), Kâs Rasathanesi (Bîrûnî'nin Özel Rasathânesi), Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî'nin Özel Rasathânesi yapılan önemli eserlerdir.

6. Melikşah Rasathanesi

Büyük Selçuklu Devleti'nin hükümdarı Sultan Melikşah Dönemi'nde (1072-1092) bilimsel ve kültürel faaliyetler yoğunlaşmış ve önem kazanmıştır. Bu durum Sultan Melikşah'ın bilim ve bilim adamlarına düşkün olması ve ilim adamlarını seven, koruyan bir hükümdar olmasının önemli

---

42 Hunke, *a.g.e*, s.99., Bakkal, *a.g.m*, s.110.

43 İhsan Fazlıoğlu, "Hâzin, Ebû Ca'fer", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 17, İstanbul: TDV Yay., 1998, s. 128.

bir payı bulunmaktadır. Bu anlayış bilimsel unsurların gelişmesine imkân sağlamış ve gelişen bilimler arasında astronomi (heyet) öne çıkmıştır.[44] Sultan Melikşâh ve meşhur veziri Nizâmülmülk 1074-1075 yılı dolaylarında başkent İsfahan'da bir gözlemevi inşa etmişlerdir. Bu gözlemevinde yapılacak olan rasatlar ile Yezdücerd Takvimi'nde bulunan kusurları düzeltmek, zirai çalışmaların belli bir düzende yapılmasını kolaylaştırmak, vergilerin düzenli bir şekilde toplanmasını sağlamak ve yılın farklı dönemlerinde yapılması gereken diğer idarî işlerin gerçekleştirilmesine olanak sağlamak için güneş yılı esasına dayalı yeni bir takvim hazırlanmak istenmiştir.[45] Ömer Hayyam'ın başkanlığında dönemin meşhur astronomi bilimcileri İsfehan'da bir araya toplanmıştır. 8 kişiden oluşan bu astronomi bilimcileri arasında Ebu'l Muzaffer el-İsfizârî35, Meymûn b. en-Necib al-Vâsiti, Muhammed Hâzin, Abdurrahman Hâris, Muhammed Baykal, Abbas el-lavkari, Muhammed ibn Ahmed el-Mamuri gibi şahıslar bulunmaktaydı.[46] İsfahan Gözlemevi dönemine kıyasla teknolojik ve bilimsel açıdan modern cihazlarla teçhiz edilmiş olduğu savunulabilir. Bu konuda kaynaklar İsfahan Gözlemevi'nde bulunan donanım ile ilgili az da olsa bilgiler vermektedir. Astronomi çalışmalarının yapılması için gerekli olan tunçtan yapılmış "Dünya küreleri", "Gök küreleri", "su saatleri", "kum saatleri", pozisyon astronomisinde bulunan küresel üçgen problemlerini çözmeye uygun "usturlaplar", "safihalar", iki yıldız arasında açışal uzaklığı ölçmeyi sağlayan "gonyometrik aletler", "sai-

44 Şaban Döğen, *İslam ve Astronomi*, İstanbul, 1996, s. 168.

45 Seyfettin Kaya, "Ömer Hayyam ve İsfahan Rasathanesin'de Astronomi Çalışmaları", *Capodokıa Journal Of Hıstory And Socıal Scıences,* Volume 9, October, 2017, p.513.

46 Kaya, *a.g.m*, s.513.

re" vb. cihazlar bulunduğu vurgulanmaktadır. Bu gözlemevinin kütüphanesi'nde ise Batlamyus, Harzemî, Battânî, Birûnî ve İbni Yunus gibi astronomi konusunda tanınan ünlü şahısların Zic'lerine (astronomik tablolarına) yer verilmiştir. Hatta kaynaklardan elde edilen bilgilere göre Meymûn b. en-Necib el-Vâsiti, çalışmış olduğu Bağdat Nizamiye Medresesi'nden birçok Zic'i (astronomi tabloları) ve Ömer Hayyam'ın ise İbn Sînâ'ya ait Gök küre adlı aleti beraberinde bu gözlemevine getirdikleri rivayet edilmektedir.[47]

7. Kahire Rasathanesi

Fatımî Halîfesi Âmir-Biahkâmillâh Ebû Ali el-Mansûr (495-524/1101- 1130) döneminde, vezîr el-Efdal Ebû Kâsım Şâhinşâh b. Emîr el-Cüyûş Bedr'in (ö.515/1121) emri ile bir rasathane kurulmaya başlanmış ve bu iş halefi Ebû Abdullah el-Me'mûn el-Batâihî'nin (519/1125) yardımlarıyla 1120-1125 yıllarında bitirilmiştir. Yine Mukattam dağında inşa edilmiş olan bu rasathane ne yazık ki uzun ömürlü olmamıştır.[48] Endülüslü filozof, şair, müzisyen, tabip, tarihçi, astrolog ve mühendis Ebü's-Salt ed-Dânî'nin(ö. 529/1134), Halife Âmir-Biahkâmillâh döneminde (1101-1130) Kahire'ye giderek oraya yerleştiği ve Mısır'da iken Kahire dışında Karâfe yakınlarındaki bir vadide bulunan rasathanede gözlem yaptığı ifade edilmektedir.[49]

8. İşbîliye Rasathanesi

Endülüs'te rasathane kurulması konusundaki şüpheler biraz da İbn Haldun'un Mukaddime'sinde böyle bir kayda

---

47 Hamit Dilgan, *Şair Matematikçi Ömer Hayyam,* İstanbul, 1964, s.9-10., Kaya, *a.g.m*, s.513.

48 Fuat Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, Cilt 2, s.21., Bakkal, *a.g.m*, s.119.

49 Cemil Akpınar, "Ebü's-Salt ed-Dânî", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, c. 10, İstanbul: TDV Yay., 1994, s. 340-342.

rastlanmamasından kaynaklanmaktadır. Muvahhidîn meliklerinden Sultan Yakûb el-Mansûr, hicrî 591 yılında Endülüs'e gelerek Arake Savaşı'nı kazanınca bu zaferin bir şükran nişanesi olarak İşbîliye'de bir cami inşa ettirdi. Ebü'l-Leys es-Sıkıllî tarafından da yanına ikiyüz ayak yüksekliğinde bir rasathane inşâ edildi. Bu rasathanede elli sene süren gözyüzü gözlemlerinden sonra bir takvim hazırlanmıştı. Kral Ferdinando şehri istila edince rasat aletlerini kaldırtıp kulenin tepesine çan ve haç astırdı. Bu rivayet bütün Frenk tarihlerinde bulunmaktadır ve onlardan tercüme edilmiştir.[50]

9. Merâga Rasathânesi

İlhanlılar devrinin önemli simalarından olan Tûsî, İlhanlılar çağında bilim dünyasının sınırlarını zorlamıştı. Pek çok alanda olduğu gibi gök biliminde güçlü bir insan olan Tûsî, Hülagü'nün emri ile Merâga şehrinde bir rasathane inşa ettirmişti. İlhanlı hâkimiyetinin çok erken döneminde kurulan bu rasathane, İlhanlılar zamanının başta gelen ilmi faaliyetlerinden oldu. Hülagû Bağdat'ı zapt ettikten sonra doğuya çekilerek Azerbaycan'da yer alan Meraga'ya yerleşmiş bir nevi burayı kendisine merkez tayin etmişti.[51] Vassaf Bağdat ve etrafının, Musul, Diyarbakır gibi şehirlerin ele geçirilme sürecini tamamladıktan ve Fırat'a kadar dayanan İlhanlı siyasi sınırları, ana hatları ile oluştuktan sonra Hülagû'nun baş danışmanı olarak sürekli yanında bulundurduğu Tûsî, yeni oluşan sınırlar dâhilinde yeni rasatlar yapılması gerek-

50 Bakkal, *a.g.m*, s.119.

51 Bertold Spuler, *İran Moğolları*, Çeviren: Cemal Köprülü, TTK, Ankara, 1987, s. 61., Haykıran, *a.g.e*, s.189., Reşidüddin, *Câmi'ut-Tevârih (İlhanlılar Kısmı)*, Çevirenler: İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara, 2002, s.52.

tiğini Hülagû'ya arz ettiğini ifade eder.[52] İlhanlıların merkezi yerlerinden biri haline gelen Merâga, aynı zamanda Müslüman âlimlerin de yeni çekim merkezi durumuna gelmişti. Müeyyidüddin Urzi, Marâgi, Fahrüddin Ahlati ve Necmüddin Kazvini burada istihdam edilen ve Tûsî'ye yardımcı olan bilginlerin başında geliyordu.[53] Bağdat, Şam ve fethedilen farklı bölgelerden 40.000 eser getirilmiştir. Rasathane, astronomi çalışmaları açısından büyük bir önem taşımaktadır. Özellikle Ebu'l Fêrec burada dersler vermiştir.

10. Gâzân Han Rasathanesi

Gâzân'ın astronomi ilmine olan yoğun ilgisi Merâga'da yaptığı incelemelerle sınırlı kalmamıştır. O, Tebriz'de kurduğu Şenb-i Gâzân'da da bir rasathane inşa ettirmiştir.[54] Tûsî'nin ölümünden sonra rasathane canlılığını yitirmişti. Böylece İlhanlılar da astronomi çalışmaları gerilemeye başladığı gibi astronomi bilimi ihtiyacını karşılayacak kurumlar zayıftı. Bu amaçla Gâzân Han, yeni oluşturduğu ve İslami etki altında şekillendirdiği külliyesinde bir rasathane oluşturmuştu. Ancak hanın ölümünden sonra faaliyetler yavaşlamıştır.

11. Kırşehir Caca Bey Medresesi

Anadolu'nun yerli Türkmenlerinden olan Emir Caca Bey, kendi geliri ile memleketi olan Kırşehir'de kendi geliri ile Selçuklu sultanı II. Alaeddin Keykubad zamanında yaptırılan Alaeddin Caminin yanına 1272 senesinde bir medrese

---

52 Fuat Köprülü, "XIII. Asırda Merâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar" *Belleten*, Cilt VI, Sayı 23/24, 1942, s.211.

53 Köprülü, *a.g.m*, s.215., Haykıran, *a.g.e*, s.192.

54 Sayılı, a.g.e, s.226-232., Osmangazi Özgüdenli, *Gâzân Han ve Reformları*, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009, s.412.

yaptırmıştır.[55] Devrin en önemli medreselerinden biri olan bu eser içerisinde bir rasathane de bulunmaktaydı. Moğol tahakkümü döneminde yaşanan bu gelişmeler Moğolların Yakın Doğu coğrafyasına geldikten sonra mezkûr olunan zihniyet yapısının değiştiği ve müspet ilimler ve pozitif ilimlere destek verdiği aşikardır. Anadolu'da Selçukludan iktidarı devralan İlhanlılar onların yürüttüğü ilim ve bilimsel faaliyetleri devam ettirdiği aşikardır. Buna en güzel örnek Moğol bürokrasisi için çalışan Caca Bey Medresesidir. Caca Bey medresesinin vakfiyesi 1272 tarihlidir. Bu vakfiyede medresede kaç yapının bulunduğu ve medresenin özellikleri belirtilmektedir. Arapça- Moğolca yazılmıştır.[56] 1947 yılında Walter Ruben ve Aydın Sayılı bu medresede kazı çalışması yapmışlardır ve neticede buradaki kuyunun rasat kuyusu olabileceğini ifade etmişler; ancak bu konuda kesin bir şey söylemenin de mümkün olmadığını vurgulamışlardır.

---

55 Yazı kuşağı ile giriş kemeri arasında bulunan üç satırlık vergi kitabesinde; "Hükümdarlığının ebedi kalmasını Allahtan dilediğimiz padişahın adalet nuri tekmil yaradılış üzerinde parladığı için buyurdular ki; şahne vergisi, tabkur vergisi, keza sabun vergisi ve kuçe vergisi ortadan kalksın. Cihana hâkim olan padişah'ın hükmüyle bu fena (gayri şer'i) vergiler tamamıyla ortadan kaldırılmış olduğundan hükümdarın kuvvetli devleti devamlı olması için çok dua kılınsın. Bundan sonra bu vergileri tekrar vazedecek yahut onların vaazı için çalışacak olanlar Allah'ın gazabına uğrasınlar. Keza keten ekenler mahsus damga, bunun gibi aşbazlık namına alınan vergiler de kaldırılmıştır" yazılıdır ve son cümlesi sağ kemer köşesindedir., Cevat Hakkı TARIM, *Tarihte Kırşehri- Gülşehri ve Ahiler, Babailer, Bektaşiler*, İstanbul,1948, s.62. Mertkan Mert, "Moğol Hakimiyeti Anadolusunda Sosyal ve Kültürel Hayat", *X. Genç Tarihçiler Sempozyumu*, Aksaray, 2023, s. belirtilmemiş.

56 Ahmet Temir, *Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur eldin'in Arapça- Moğolca Vakfiyesi*, Ankara: TTK, 1989., Mert, *a.g.m.*

12. Semerkant Rasathanesi

Semerkant Rasathanesi, Timur'un torunlarından Uluğ (Bey) Gürgân (796-853/1394-1449) tarafından kurulmuştur. Yapılan kazılar, rasathanenin 46 metre çapında dairesel bir temel üzerine oturduğunu ortaya çıkarmıştır. Silindir biçimindeki binanın yerden yüksekliği yaklaşık 30 metre olduğu tahmin edilmektedir. Çinili tuğlalardan yapılmış olan bu yuvarlak bina üç katlı idi.[57] Uluğ Bey, çalışmalarında kullandığı Zîc-i İlhânî'de bazı hata ve eksiklikler tespit etmiştir. O bu hataları yeni gözlem sonuçlarıyla düzeltmek istemiş ve rasathaneyi de bu maksatla kurmuştur. Rasathanenin kurulmasında Uluğ Bey'in hocası Kadızâde-i Rûmî'nin büyük etkisi olduğu söylenmektedir. Uluğ Bey, ölünceye kadar rasathanenin idaresini elinde tuttu. Rasat işlerinin başına getirdiği kişiler ise sırasıyla Gıyâseddin Cemşîd el-Kâşî, Kadızâde-i Rûmî ve Ali Kuşçu'dur. Rasathanede idarî personelin ve astronomların yanı sıra matematikçiler, alet yapıcıları ve teknisyenler de bulunuyordu. 1408-1410 yıllarında başladığını bilinen rasat faaliyetleri, Uluğ Bey'in 1449 yılında vefatından sonra da bir müddet devam etmiştir.[58] Semerkant Rasathanesi, astronomik gözlemler için inşa edilmiş özel binası, içindeki büyük boyutlu ölçüm araçları ve dikkatli bir şekilde düzenlenmiş ünlü zîciyle dünya astronomi tarihinde çok önemli bir yere sahiptir. Rasathane'nin faaliyetleri ve gözlem araçları, başta İstanbul Rasathanesi ile II. Jai Singh'in (ö.1740) Hindistan'da açtığı rasathaneler olmak üzere gerek Doğu'da gerekse Batı'da açılan modern rasathaneleri doğrudan veya dolaylı biçimde etkilemiştir. Burada yürütülen

---

57 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2, s.69-70.

58 Salim Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 36, İstanbul, TDV Yay., 2009, 486., Bakkal, *a.g.m*, s.125., Sayılı, *a.g.e*, s.260-261.

çalışmalar bilim adamları tarafından şaşırtıcı biçimde modern bulunmaktadır. Yapılan pek çok ölçümde günümüz ölçümlerine çok yakın neticeler alınmıştır.[59] Ali Kuşçu, 15. Yüzyılın önemli alimlerinden birisi olarak Semerkand rasathanesine Uluğ Bey'in ölümü üzerine Tebriz'e gitmiş Sultan Uzun Hasan'ın ölümünden sonra ise Sultan Mehmed'in hizmetine girmiş ve İstanbul'a gelmiştir ve 1474 tarihinde göreve başlamıştır.[60]

Sonuç

Astronomi ve Astrolojik gözlemlerde ilk dönemler açısından çok önemli olduğunu söylemek mümkündür. İslam dünyasında ise, İslam'dan önce kurulmuş gözlemevleri görmek mümkün değildir. İslam dünyasında gözlemevlerinin gelişim aşaması Müslümanların Batlamyus sisteminin hata vermiş olduğunu tespit etmeleri ile beraber yapılan hataların düzeltilmesi için uzun gözlemler yapılması tespiti sonucu ilk gözlemevleri kurulmuştur. Başta Halife Me'mun döneminde Bağdat'ta kurulduğu kabul edilen gözlemevi ilerleyen dönemlerde İslam dünyasında bilim ile uğraşan aydınların en önemli uğraş alanlarından olmuştur. Özellikle Abbasi, Samani, Selçuklu, İlhanlılar ve Timurlular döneminde Astronomi, Astroloji ile uğraş yoğunlaşmış ve bu alanda eserler ve gözlemevleri kurulmuştur. İslam tarihinde özellikle Abbasiler döneminden itibaren yapılmaya başlanan gözlemevleri diğer kurulan İslam ve Türk İslam devletlerinde de devam etmiştir. Sistemli olarak ve bununla beraber resmi ve özel olarak birçok gözlemevleri imar edilmiştir. Bu çalış-

---

59 Sezgin, *İslam'da Bilim ve Teknik*, 2, s. 69-71; Aydüz, "Semerkant Rasathânesi", s. 487, a.mlf, "Rasathâne", s. 457.

60 Mehmet H. Orvan, "Mathematıcs In Ottoman Empıre", *The Great Ottoman, Turkish Civilisation*, Volume III, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000, p.414.

malar ile beraber bilim dünyasında önemli etki ve gelişimler yaşanmıştır. İslam medeniyeti tarihinde, dini bilimlerin yanında müsbet ilimler olarak adlandırılan deney ve gözleme dayanan ilimler de önemli bir yer tutmaktadır. Müslüman toplumlar ihtiyaç duydukları bilgileri öğrenirken, yeryüzü ve gökyüzü ile ilgilenme lüzumu duymuşlardır. Böylece bu ihtiyaç ve gereksinim müsbet ilimlerinde dini ilimler yanında gelişmesini sağlamıştır.

Kaynakça

Akpınar, Cemil, "Ebü's-Salt ed-Dânî", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 10/340-342, İstanbul: TDV Yay., 1994.

Aksarayî, Kerîmüddin Mahmud-î, Müsâmeretü'l-Ahbâr, (Çev: Mürsel Öztürk), TTK, Ankara-2000.

Aydüz, Salim, "Semerkant Rasathânesi", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 36/486, İstanbul, TDV Yay., 2009.

Bakkal, Ali, "İslam Tarihinde Rasathaneler" Bilimname, Cilt XXXIX/186, Sayı 3, 2019.

Bayram, Mikail, "Türkiye Selçuklular Döneminde Bilimsel Ortam ve Ahiliğinin Doğuşuna Etkisi" Türkiyat Araştırma Dergisi, Sayı:10/3, 2001.

Berrggren, J. L., Episodes İn The Mathematic Of Medival İslam, Newyork 2003.

Dilgan, Hamit, Şair Matematikçi Ömer Hayyam, İstanbul, 1964.

Döğen, Şaban, İslam ve Astronomi, İstanbul, 1996.

Durant, Will, İslam Medeniyeti, Çeviren: Orhan Bahaeddin, Tercüman 1001 Eser Tercümesi Yayınları, İstanbul.

Eshenkulova, Kishimjan, "İslam Dünyasında İlmi ve Felsefi Süreklilik: Uluğ Bey Rasathanesi", Internatıonal Symposıum The Contrıtıbıons of Muslım Scholars of Central Asıa To The Islamıc Cıvılazatıon, Edıtors: Muhittin Düzenli, Yusuf Gökalp, Ali Yüksek, Bıshkek/Kyrgzstan, 10-12 October 2018, s. 919.

Eflâkî, Ahmet, Menakıbu'l Arifin, (Çev: Tahsin Yazıcı), Cilt-II, İstanbul, 1987.

Fazlıoğlu, İhsan, "Hâzin, Ebû Ca'fer", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, c. 17/128, İstanbul: TDV Yay., 1998.

Haykıran, Kemal Ramazan, Moğollar Zamanında Yakın Doğu, Ötüken Yayınları, İstanbul, 2016.

Hunke, Sigrid, Avrupanın Üzerine Doğan İslam Güneşi, İstanbul, 1972.

İbn Bibi, El Evamirü'l-Ala"iyyeFi'l-Umuri"l-Ala'iyye (Selçukname), (Çev: Mürsel Öztürk), Cilt-I, TTK, Ankara-1996.

İbnü'l Esir, El-Kamil Fi't Tarih, (Çev: Abdülkerim Özaydın), Cilt-X, İstanbul-1987.

Kaya, S., "Orta çağ'da Arap-İslam Dünyasında Astronomi Bilimi", Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 6/365, Sayı 2, 2017.

Kaya, Seyfettin, "Türkiye Selçuklularında Astronomi", Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Cilt 6/86, Sayı 1, 2017.

Kaya, Seyfettin, "Ömer Hayyam ve İsfahan Rasathanesin'de Astronomi Çalışmaları", Capodokıa Journal Of Hıstory And Socıal Scıences, Volume 9/513, October, 2017.

Kâhya, Esin, Hüseyin Gazi Topdemir, "İlk Müslüman Türk Devletlerinde Bilim" Türkler, Cilt V/1107, Editör: Hasan Celal Güzel, Salim Koca, Kemal Çiçek, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2002.

Kâhya, Esin, "Anadolu Selçukluları ve Beylikler Dönemindeki Bilimsel Çalışmaların Kısa Bir Değerlendirmesi", Türkiye Araştırmaları Literatür Dergisi, Cilt II/73, Sayı 4, 2004.

Köprülü, Fuat, "XIII. Asırda Merâga Rasathanesi Hakkında Bazı Notlar" Belleten, Cilt VI/211, Sayı 23/24, 1942.

Mert, Mertkan, "Moğol Hakimiyeti Anadolusunda Sosyal ve Kültürel Hayat", X. Genç Tarihçiler Sempozyumu, Aksaray, 2023, s. belirtilmemiş.

Neugebauer, Otto, A History Of Ancient Mathematical Astronomy, Newyork 1975.

Orvan, Mehmet H., "Mathematıcs In Ottoman Empıre", The Great Ottoman, Turkish Civilisation, Volume III/414, Yeni Türkiye Yayınları, Ankara, 2000.

Özdemir, Mehmet, Endülüs Müslümanları (Kültür ve Medeniyet), Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2017.

Özgüdenli, Osman Gazi, Büyük Selçuklu Devleti Tarihi, İSAM Yayınları, Ankara, 2018.

Özgüdenli, Osmangazi, Gâzân Han ve Reformları, Kaknüs Yayınları, İstanbul, 2009.

Piyadeoğlu, Cihan, Büyük Selçuklular Döneminde Horasan (1040-1157), Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul, 2008.

Roux, Jean Paul, Türklerin ve Moğolların Eski Dini, Çev: Aykut Kazancıgil, Kabalcı Yayınevi, İstanbul, 1994.

Reşidüddin, Câmi'ut-Tevârih (İlhanlılar Kısmı), Çevirenler: İsmail Aka, Mehmet Ersan, Ahmad Hesamipour Khelejani, TTK, Ankara, 2002.

Samso, Julio, Astronomy and Astrology in al-Andalus and the Maghrib, Burlington 2007.

Sarıçam, İbrahim, Erşahin, Seyfettin, İslâm Medeniyeti Tarihi, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara, 2018.

Sayılı Aydın, The Observatory İn islam, Türk Tarih Kurumu Yayınları, Ankara 1960.

Sezgin, Fuat, İslam'da Bilim ve Teknik, Cilt I/II, İstanbul, 2008.

Spuler, Bertold, İran Moğolları, Çeviren: Cemal Köprülü, TTK, Ankara, 1987.

Şeker, Mehmet, "İslam'da Astronomi ve Rasathaneler", Diyanet Dergisi, Cilt 18/243, Sayı 4, Temmuz-Ağustos 1979.

Şeşen, Ramazan, "Selçuklular Döneminde İlme Genel Bir Bakış", III. Uluslararası Mevlana Kongresi-Bildiriler, 243, 5-6 Mayıs 2003, Konya-2004.

Tarım, Cevat Hakkı, Tarihte Kırşehri- Gülşehri ve Ahiler, Babailer, Bektaşiler, İstanbul,1948.

Temir, Ahmet, Kırşehir Emiri Caca oğlu Nur eldin'in Arapça- Moğolca Vakfiyesi, Ankara: TTK, 1989.

Unat, Yavuz, "Battâni ve Zîc-i Sâbî Adlı Astronomi Eseri", I. Uluslararası Katılımlı Bilim Din ve Felsefe Tarihinde Harran Okulu Sempozyumu, 354-356, Şanlıurfa, 2006.

Unat, Yavuz, "İslâm Dünyasında Astronomi Çalışmaları ve İslâm Astronomisinin Batı'ya Etkileri", Orta çağ İslam Dünyasında Bilim ve Teknik (Makaleler), 188, 2008.

Zeydan, Corci, Medeniyet-i İslâmiyye, Zeki Megâmiz Tercümesi, İstanbul, 1329, III.

Zeydan, Corci, İslâm Medeniyeti Tarihi, çev. Zeki Megâmiz, İstanbul, Üçdal Neşriyat, 1976.

DOĞAL AFETLERE KARŞI DİN DİLİNİN DOĞRU KULLANILMASI *

Fatih KAZĞIN**

Giriş

İnsanoğlu yaşadığı coğrafyaya bağlı olarak doğal afetlerle (deprem, sel, çığ, heyelan, salgın hastalıklar gibi) zaman zaman karşılaşmaktadır. Doğal afetlerin insanların, ruh ve beden sağlığını etkilemesinin temel sebebi zamanı, mekânı ve şekli önceden bilinemediği içindir. Din, olumsuz etkilenen ruh ve beden sağlığının sağlıklı bir hale getirilmesinde başat kaynaklardandır. Doğal afetler vuku bulduğunda insanın yaşamış olduğu maddi ve manevi zayiatın üstesinden gelebilmesi ve normal hayata dönebilmesi için olayların dini açıdan bu durumu anlamlandırması gerekmektedir. Dini açıdan bakıldığında bu anlamlandırma, kulluk vazifesi ve

---

* Bu çalışma 07-08 Kasım 2024 Tarihlerinde Gerçekleştirilen VIII. Uluslararası Ahmed-i Hânî Sempozyumu Çağdaş Dünyada İslami İlimler (Problemler ve Çözüm Önerileri) sempozyumunda özet bildiri olarak sunulmuştur.

** Bu çalışma Tübitak–2209-A Üniversite Öğrencileri Araştırma Projeleri Desteği Programı, kapsamında 2023 yılı 2. Döneminde desteklenen 1919B012324126 başvuru numaralı projeden üretilmiştir.

** Lisans öğrencisi (Fırat Üniversitesi İlahiyat Fakültesi), Diyanet İşleri Başkanlığı. mail:dervis783@hotmail.com.

sosyal çevre ile olan ilişkilerde belirleyici olan bir süreçtir. Bu bağlamda, doğal afetler karşısında dini anlamlandırma, bireyin yaşadığı problemlere karşı çözümler üretmede yardımcı olur.

Doğal afetler gibi olaylar, insanın gücünün ve iradesinin en belirgin şekilde sınırlı olduğunu fark ettiği durumlardır. Bu nedenle insan, din dilini kullanarak manevi bir yaklaşım ve dini kavramlar aracılığıyla problemlerin üstesinden gelmeye çalışır. Din dilini doğru kullanan bireyler, travmatik olaylar karşısında güçlü ve manevi bir duruş sergileyerek olumsuz etkileri azaltırlar. Bireyin zihinsel dünyasını etkileyerek değer yargılarını oluşturan ve davranışlarını şekillendiren din dili, aynı zamanda toplumu da etkileyen bir olgudur. Doğru kullanılan din dili merhamet, sabır, yardımseverlik gibi tutumlarla toplumu barışa sevk ederken, yanlış kullanılan din dili ise toplumsal barışı zedeler. Bu bağlamda zedelenen toplumsal barış çeşitli gruplaşmaları meydana getirir. Din dilinin doğru kullanılması bireylerde teslimiyeti sağlayarak, toplumsal beraberliği ve barışı daim kılıp kaos ortamının oluşmasını engeller. Bu noktada kader, tevekkül, sabır ve dua gibi kavramlar, bireylerin doğal afetler karşısında manevi motivasyonunu güçlü tutmasını sağlar. Allah, kendi katından, bir rehber olarak peygamberler göndermiş ve musibetler karşısında nasıl bir tutum takınmamız gerektiğini önceki peygamberlerin kıssalarını aktararak bu ölçütleri bizlere bildirmiştir.[1] Peygamberimiz ise bize musibetler karşısında sünneti ile nasıl davranmamız gerektiğini öğret-

[1] Salah Abdülfettah Halidî, *Kur'an Öyküleri*, çev. Ahmet Sarıkaya. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2005.

miştir.[2] Kur'an-ı Kerim'den örneklerle ve Hz. Muhammed'in nebevi sünnet ölçüleri ile konu açıklığa kavuşturulmaya gayret edilecektir. "Sen onlara sırf Allah'ın lütfettiği merhamet sayesinde yumuşak davrandın. Eğer kaba, katı kalpli olsaydın, hiç şüphesiz etrafından dağılır giderlerdi. Onları affet, onların bağışlanmasını dile, iş hakkında onlara danış, karar verince de Allah'a güven, doğrusu Allah kendisine güvenenleri sever."[3] Afetler karşısında kullanılan din dilinin toplumdaki etkilerinin pozitif ve negatif sonuçlarının neler olduğu objektif olarak ortaya koyulmaya çalışılacaktır. Bu çalışmada din dilinden maksat; İslâm dinin musibetlere karşı kullandığı dildir. Helâk kıssaları ve helâk kavramı ile ilgili ayetleri, doğal âfetler ve salgın hastalıklar bağlamında inceleyen kitap,[4] makale,[5] doktora tezi ve yüksek lisans tezleri bu-

---

2 Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim, *Sahîhu Müslim*, thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts., "Zühd", 64 (No. 2999).

3 *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir,* Hayrettin Karaman, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017), Âl-i İmrân 3/159.

4 Konuya dair çalışmalar için bkz; Ömer Müftüoğlu, *Kur'ân da Hazreti Lut ve Kavmi: Nasıl Yaşadılar? Lut Kavmi Aidsli miydi? Nasıl Helak Oldular?*. Eskişehir: Eskişehir İslami İlimler Vakfı, 1997; Nuri Tok, *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*.Samsun: Etüt Yayınları, 1998; Talip Küçükcan - Ali Köse, *Doğal Âfetler ve Din : Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000; Abdullah Emin Çimen, Niçin Helâk Oldular - Kur'ân-ı Kerîm'de Helâk Kavramı-İzmir: Akademi Yayınları, 2008; Selim Özarslan, "Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri Doğal Afetlere/Musibetlere Yönelik Düşünceler", *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri*, Ankara, 2009; Metin Özdemir, *İlâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler* Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017; Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı.

5 Hidayet Aydar, "Bazı Kur'ân Âyetleri Işığında Kocaeli Depremine Bakış", *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999); Naci Kula, "Deprem ve Dini Başa Çıkma", *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002/1 (2002); Abdullah Emin Çimen,

lunmaktadır. Bu çalışmadaki ayetlerin meallerinde Kur'ân Yolu ve Türkçe Meâl ve Tefsir adlı eserden istifade edilmiştir.

1. Doğal Afetlerde Din Dili

İnsanlar farklı dine veya inanca mensup olsalar da değişmez bir öze sahip oldukları kesindir. İnsan; mutluluk veren hadiseler karşısında sevinen, hüzün veren durumlar karşısında ise üzülen bir varlıktır. Çünkü insan duygu taşıyan, düşünen ve akıllı bir varlık olmasından dolayı yüce yaratıcı tarafından muhatap alınmış ve vahiyle yeryüzünde hilafet görevini üstlenmiştir.[6] Kutsal metinlerden öğrenilen din dili[7]; yaşanmış olan doğal afetlerin acılarını hafifletmek ve top-

"Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?", *Usûl İslam Araştırmaları* 4 (2005); Abdulbaki Güneş, "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri", *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005); Murat Kayacan, "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları", *Milel ve Nihal* 9/3 (2012); Resul Ertuğrul, "Kur'an'da Helâk Olan Kavimlerde Suç-Ceza Uyumu -II-" 4/7 (2018); Mutlu Saylık, "*Kur'ân'da Depremle Helâk Edilen Kavimler*", Dicle İlahiyat Dergisi XIX/2017/2 (2019).

6 Bakara, 2/30.

7 Kutsal Kitap: *Eski ve Yeni Antlaşma, Tevrat, Zebur, İncil*. İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001, blm. Sayılar, 16/44-50: Rab Musa'ya söyleyip dedi: Bu cemaatin arasından çıkın da onları bir anda bitireyim. Yüzleri üzerine düştüler. Musa Harun'a dedi: Kendi buhurdanını al, mezbah üzerinden ona ateş koy, onun üzerine buhur koy, çabuk onu cemaate götür, onlar için kefaret et; çünkü Rabbin önünden gazap çıktı, veba başlamıştır. Musa'nın söylediği gibi Harun aldı, cemaatin ortasına koştu; işte, kavimde veba başlamıştı; buhuru koyup kavmi için kefaret etti. Ölülerle diriler arasında durdu da veba kesildi. Korah meselesinde ölenlerden başka vebadan ölenler on dört bin yedi yüz kişi idi. Harun Musa'nın yanına, toplanma çadırının kapısına döndü de veba kesildi. Tesniye, 28/20-21: Mülk edinmek için gitmekte olduğun diyar üzerinden seni bitirinceye kadar, Rab sana vebayı bağlayacak. Rab veremle ve sıtma ile, iltihapla, yakıcı sıcaklıkla, kuraklıkla, sam yeli ile, küfle seni vuracak; sen yok oluncaya kadar bunlar seni kovalayacaklar.

lumsal barışın devamını sağlamak amacıyla insanlar tarafından başvurulan din temelli sözlerdir. Dini dil; bir dinin öğretilerini, kutsal olarak kabul edilen metinleri ve tüm bunları içeren uygulamaları ifade etmek için günlük hayatta inananlar tarafından kullanılan dildir.[8] Aslında insanın doğal afetler karşısında ilk olarak toplum içinde başvurduğu yöntem din dilidir. Çünkü eylemden önce söylem insanları diri tutmakta, bir araya toplamakta ve güç vermektedir. Yaşanılan olaylar karşısında din dilinin kullanılması toplumu çaresizlik sendromundan hızla çekip almakta ve yaraların çabucak sarılmasını sağlamaktadır. Tarih boyunca bu davranış her toplumda var olmuştur. Kur'an'ı Kerim'de musibetlerle karşılaşan insanların; O'nlar, başlarına bir musibet geldiğinde, "Doğrusu biz Allah'a aitiz ve kuşkusuz O'na döneceğiz"[9] şeklinde söylemde bulundukları belirtilmektedir. Zira bu dili kullananların amacı afetler karşısında maddi ve manevi kayıpları olan, çaresizliğe düşen afetzedelerin hayattan kopmasını engellemek, toplumsal dayanışmayı sağlamak ve yaşanılan afetin tesirini minimuma indirmek gayesiyle kullanılmaktadır. İşte bu sebeplerden dolayı din dili manevi rehabilitenin gerçekleşmesi için başvurulan en güçlü teknik olarak karşımıza çıkmaktadır. Doğal afetlerin yaşandığı ortamda bu dilin doğru kullanılması son derece önem arz etmektedir. Aksi takdirde yanlış kullanılacak din dilinin toplumsal kutuplaşmanın oluşmasına neden olacağı aşikârdır. Doğal afetler karşısında din dilinin doğru kullanılmasının faydalarını, yanlış kullanılmasının zararlarını ve yaygın olarak kullanılan mecralardaki durumunu aşağıda inceleyelim.

---

8 Ali Yıldırım, *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*, Ankara: Elis Yayınları, 2015, 29.

9 Bakara 2/156.

2. Doğal Afetlere Karşı Din Dilinin Medyada Doğru ve Yanlış Kullanılmasının Etkileri

Yaşanılan doğal afetler karşısında insanlar tarafından kullanılan ve bilgi alışverişinin yapıldığı haberleşme araçları bulunmaktadır. Bu haberleşme araçlarının başında medya ve sosyal medya organları gelmektedir. Bu yayın organları olaylar karşısında iletişim, dayanışma ve yardımlaşma gibi önemli konuları ele almakta, çözüm için alternatifler oluşturmakta ve hızlı ve etkin çözümlerin önünü açmaktadır. Bunlar; TV kanalları, radyo, sosyal medya platformlarından Facebook, Instagram, X, WhatsApp, Youtube, Telegram, Tik Tok, Netflix, BİP ve ismini daha sayamadığımız nice iletişim mecralarıyla sağlanmaktadır.

Medya ve sosyal medyanın doğru bilgi ve yöntemlerle kullanılması toplumlar için önem arz etmektedir. Çünkü burada kullanılan dil ile afete maruz kalmış kitle yönlendirilmekte ve doğru kullanılan dil ile toplumsal barış, dayanışma sağlanmaktadır. Yanlış kullanılan din dili ise ayrışmalara sebebiyet vermektedir.

Deprem, sel, heyelan, yangın gibi doğal afetler neticesinde yaşanılan can ve mal kayıpları insanları ruhsal bunalıma sürükleyebilmektedir. Doğal âfet zamanlarında ölen kimselerin yakınlarının psikolojilerini de dikkate almak gerekir. Hiç kimse bir yakınının doğal âfetler ya da salgın hastalıklar nedeniyle hayatını kaybetmiş olmasını "ilâhî bir ceza" olarak nitelendirilmesini istemez. Bu yaklaşım acı kayıplar yaşayan kişileri, Allah'a ve dine karşı mesafeli durmaya hatta karşı cephe almaya sevk edebilir.[10] Bizlere düşen görev iletişim

[10] İlhami Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu: Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım,* Ankara: Ankara Okulu

mecralarında yapmış olduğumuz paylaşım ve yorumlarla afeti yaşayanlara karşı sade, anlaşılır ve doğru bir dil kullanarak acılarını hafifletmektir. Afetzedelere karşı yapacağımız olumlu tutum ve davranışlarımız, onları hayatta tutacak, devlet ve milletle barışık yaşamalarının teminatı olacaktır. Doğru kullanılan dil sayesinde illegal yapılaşmanın önüne geçilerek toplumsal barışın ve birliğin devamı sağlanacaktır. Özellikle din dilinin doğru kullanılması yaratan ile yaratılan arasındaki bağın devamı açısından son derece önemlidir. Doğru ve delilli kullanılan din dili yaratıcıya karşı inanç kopukluğunun önüne geçecek ve aynı zamanda kişilerin büyük hatalar ve suçlar işlemesini engelleyecektir. Çünkü toplumumuzun büyük bir çoğunluğu dini inanışa sahip olup, kullanılan din dilinin kendileri açısında önemli olduğu ve yaşadıkları acıların hafifletilmesinde de büyük bir öneme sahiptir. Medya veya sosyal medyada din dilinin doğal afetler karşısında doğru veya yanlış kullanılmamasının amaçlarını incelediğimizde ise şu maddeler karşımıza çıkmaktadır:

a) Kişisel ihtiras: Konunun bütünlüğünden kopartılıp adeta cımbızla çekilmiş ve ayrıştırılmış kelimelerin dini bir hüküm gibi topluma servis edildiğini görüyoruz. Yapılan incelemeler sonucunda aktarılanların gerçek bilgi olmadığı ve sadece malumattan ibaret ifadeler olduğunu görmekteyiz. Paylaşıma sunulan bilgilerin kişisel tatmin elde etmek amacıyla yapılmış olduğu anlaşılmaktadır. Yapılan bu paylaşımlar düşünülmeden, doğruluk derecesi irdelenmeden, doğru kabul edilerek yapılmaktadır. Maalesef bu paylaşım-

Yayınları, 2014, 150; Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, 32-33.

lar fayda vermemekte, toplumu üzmekte ve hatta kaosa sürüklemektedir. İnsanları acının yaşandığı anda yanlış veya hatalı kullanılan din dili nedeniyle, çaresizliğin karşısında daha büyük umutsuzluğa itmektedir. Yapılan bu yanlış yaklaşımdan dolayı üzüntüler kat kat artmakta ve çaresiz kalmış insanları sosyal yaşamdan koparmaktadır. Peygamber efendimiz şu hadisinde bu duruma dikkat çekmiş ve bizlere yol gösterici olmuştur; "Allah hayrını versin ey Muâz! İnsanları yüzüstü cehenneme sürükleyen, dillerinin söylediğinden başka nedir ki? Kim Allah'a ve âhiret gününe inanıyorsa, ya hayırlı söz söylesin veya sussun, zararlı söz söylemesin! Sizler hayırlı söz söyleyerek kazançlı çıkınız; zararlı söz söylemeyerek rahat ve huzura kavuşunuz."[11]

b) İslam karşıtlığı: İslam karşıtı insanların yaşanılan afetleri fırsat bilip bir kaos ortamı oluşturarak insanların İslam dinine karşı fikir ve yaklaşımlarını etkileyip, değiştirmek amacıyla yaptıkları paylaşımlardır. Amaçları ise İslam dinine zarar vermek, insanları İslam dininden soğutarak kendi inanışlarına çekmek ve ortamın soğuk havasını kendi arzuladıkları duruma getirmektir. Yani Müslümanlara ''sizin dininiz yanlış, doğru olmayan, zulmeden, söylemleri ve eylemleri farklı olan bir dindir'' ifadeleriyle insanları şüpheye sevk ederek, İslam'a karşı şüpheci bir yaklaşım ile karşı karşıya bırakmaktır. Halbuki İslam dini yüce kitabımızda insanların,[12] doğanın[13], yeryüzünün,[14] gökyüzünün[15] ve alemin[16]

---

11 Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed el-Hâkim en-Nîsâbûrî, *el-Müstedrek 'ale's-Sahîhayn,* Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1990, 4, 319/7774.

12 Âl-i İmrân 3/110.

13 Bakara 2/129.

14 En'âm 6/101.

15 A'râf 7/54.

16 Enbiyâ 21/30.

durumunu ayrı ayrı ele almış ve dünya hayatında nasıl bir yol izleyeceğimizi[17] bizlere bildirmiştir. Bu kurallara uymak ve doğa yasalarına göre hareket etmek bizim vazifemizken, yapmamız gerekeni yapmayıp doğanın değişken yasası karşında yaşanılan problemi dine mal etmenin gerçeklik dışı olduğunu açık bir şekilde görmekteyiz. Tıpkı kış aylarında hava sıcaklığını önemsemeyip yaz aylarındaki gibi davranmamız bize hastalığı ve beraberinde birçok problemi getiriyorsa, doğal afetler karşısında da yapmış olduğumuz hatalar ve tedbirsizlikler sebebiyle dini suçlamamız o kadar anlamsızdır.

Doğanın değişken durumuna uyum sağlamayıp yaşanılan afetleri dine mal edilmesi anlamsız ve gerçeklik dışı bir davranıştır. Çünkü uyum sağlamak bizim sorumluluğumuzdadır. Yaşanılan olayda eksiklikleri ve hataları görmezden gelip, masumluk psikolojisi zırhının arkasına saklanan, günahları ve hataları bir tavuğa yükleyip ağlama duvarına şiddetli bir şekilde vurarak tavuğun ölmesine sebep olan ve kendince kurtulduğunu sanan Yahudilerin mantığından farksızdır. Yahudiler hata ve günahlarından vazgeçmek yerine ellerine almış oldukları ve hiçbir suçu ve günahı olmayan zavallı bir hayvanı duvara vurarak katletmekte ve bunu da günahlarımızdan kurtulduk diyerek kendilerini avutmaktadırlar. Aynı Yahudi mantığı ile hata ve suçu kendisinde aramayanlar, maalesef İslam dinine karşı suçlayıcı ifadelerle ithamda bulunup ve toplumun İslam dini ile olan samimi bağını koparma gayreti içindedirler. Kendi düşüncelerine göre yönlendirmek, kişisel arzu ve isteklerini daha kolay bir şekilde topluma yaptırmak için İsrâiliyata baş vurarak doğru olmayan bilgilerle medya üzerinden etkili olma hedefindedirler. Halbuki bu düşüncede olan insanlar için

17 Bakara 2/285.

Kur'an da şöyle buyurulmaktadır: "Sana kitabı indiren O'dur. Onun (Kur'an) bir kısım âyetleri muhkemdir, ki bunlar kitabın esasıdır, diğerleri ise müteşâbihtir. Kalplerinde sapma meyli bulunanlar, fitne çıkarmak ve onu (kişisel arzularına göre) te'vil etmek için ondaki müteşâbihlerin peşine düşerler. Hâlbuki onun te'vilini ancak Allah bilir; bir de ilimde yüksek pâyeye erişenler. Derler ki: Ona inandık, hepsi Rabbimiz katındandır. (Bu inceliği) yalnız aklıselim sahipleri düşünüp anlar."[18] Ayeti kerimede de görüldüğü gibi kalplerinde sapma olanlar şeklinde zikredilmiş ve bu kişilerin amacının toplumsal fitne oluşturarak kendi çıkarları doğrultusunda te'vil yaparak hedeflerinin menfaat elde etmek olduğu anlaşılmaktadır.

c) Dine karşı mesafeli olanlar: Dine karşı mesafeli olup kendisini Deist, Agnostic ve Ateist olarak ifade eden kişilere göre yaşanan tüm olayların maddeden ibaret olduğu ve manevi olarak değerinin olmadığıdır. Çünkü onlar teolojik olarak farklı bir konumda bulunmaktadırlar.[19] Maddeci bakış anlayışına sahip kişilerin asılsız paylaşımlarının amacı, toplumun kendileri gibi düşünmesini sağlamaktır. Deistlere göre bir yaratıcı vardır ve dünyayı yarattıktan sonra kendi haline bırakmıştır. Ateistlere göre ise yaratıcının hiç olmadığıdır. Yaşanılan doğal afetler yaratıcı tarafından müdahale edilmemiş ve tamamı tabiat olayı olduğunu savunurlar. Yani oluşan doğal afetler tabii olarak gerçekleştiği düşüncesindedirler. Yaşanılan olaylardan ibret alınacak, ders çıkarılacak bir durumun olmadığını savunarak maddeci yönlerini

18 Âl-i İmrân 3/7.

19 Bkz; Jean-Marie Guenois, "'*L'épidémie est un Signal*'", Le Figaro (10 Nisan 2020); Pereira Gonçalves Kelber, "Virus, Religion et Politique: Dieu Appelé au Secours de l'Amérique Latine", The Conversation, 27 Nisan 2020.

ön plana çıkarırlar. Onlara göre tek sorumlu insandır. Çünkü insan kendi eliyle yaptığı hataları ile mutlaka vakti geldiğinde yüzleşecektir. Halbuki Kur'an da bu düşüncelere hitaben; "İnsan, kendisinin başı boş bırakılacağını mı sanır?"[20] buyurulmaktadır. Yapılan bu tür yorumların gerçek dışı olduğu, delillere dayanmadığı, kişisel yargılardan oluştuğu ortadadır. Ne var ki her hâlükârda Allah bütün fiillerin yaratıcısıdır.[21] İnsanlara düşen görev ise sorumlu olduklarını yapmasıdır. Sorumluluklarını yerine getirmeyip yaşanılan doğal afetleri sadece insan eksenli değerlendirmek eksik, yanlış ve gerçek dışı yaklaşım olacaktır.

d) Mezhep ve cemaat farklılığı: Mezhep, meşrep, cemaat ve kültür farklılıkları sebebiyle ötekileştirici, suçlayıcı veya övücü bir yaklaşım mevcuttur. Doğal afetler karşısında mensuplarının yaşamış olduğu sıkıntılara karşı övücü bir tutum sergilenirken, kendi düşüncelerini benimsemeyen kişilere ise yerici bir yaklaşımla tepki gösterilmektedir. Peygamber efendimiz bir hadisinde şöyle buyurmaktadır; "Bir kimsenin 'İnsanlar helak oldu!' dediğini duyarsanız, bilin ki o, kendisi, herkesten çok helak olandır."[22] sözleriyle bizlere bu tür ifadeleri kullanmamamızı öğütlemiştir. Yanlış tutumlar su köpüğüne benzemektedir. Bir müddet etki sağlasa da hakikat ile karşılaştığında sönüp gitmektedir. Ancak toplumda bu durum ruhsal yaralara sebebiyet vermektedir. Hâlbuki tarihte insanlar afetlerle karşılaştığında hep mer-

---

20 Kıyâmet 75/36.

21 Mustafa Saim Yeprem, *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi.* Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011,70; Aliyyu'l-Kârî, *Dav'u'l-me'âli âlâ manzumet-i bed'i'l-emâlî*, (İstanbul: Maruf Yayınevi, 2019), 38-39.

22 Müslim, "Birr", 139, (2623); Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî, *uvatta*, thk. Muhammed Mustafa A'zamî, Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 1425/2004, Kelam 2, (2, 3607).

hamet ve şefkatin kanatları altında buluşmuş ve birbirlerine destek olmuşlardır. Birbirlerini suçlamamış ve kötü davranmamışlardır. Hz. Mevlana'nın ifadesi ile ''Ne olursan ol yine gel!'' çağrısı, düşünce olarak benimsenmiştir. Bu ilke sayesinde afetler karşısında ecdadımız ayrıştırıcı olmayıp birleştirici rol üstlenmiştir. Bu güzel anlayışa sahip olan ecdadımız dindaşları bir tarafa dursun hiçbir insanın onurunu zedeleyici tutum ve davranışlarda bulunmamışlardır. Çünkü insanın mükerrem bir varlık olduğunun bilincindedirler. Ecdadımızın bu mükemmel davranışının temelinde Allah ve resulünün hüküm ve uygulamaları yer almaktadır. Bir gün Hz. Peygamberin yanından geçen Yahudi cenazesine peygamberimiz ayağa kalkıp saygı göstermiştir. Sahabe tarafından ise bu durum hayretle karşılanmıştır. Hz. Peygamberin bu hayrete karşı verdiği cevap ise, ölenin de bir insan olduğunu hatırlatmasıyla bizlere örnek olmuştur. Görünüyor ki yüce dinimiz ve dini bize öğreten peygamberimiz din, dil, ırk ve mezhep farkı gözetmeksizin insanın kıymetli ve değerli olduğunu, farklılıkları bir tarafa bırakarak değer verilmesi gerektiğini öğretmektedir.

Yüce dinimiz İslam'ın bizlere öğretmiş olduğu güzel ahlak ve davranışlar mevcut iken, günümüzde ise sanal ortamdaki davranışlar bunun tersi durumundadır. Yorumcuların kişisel fikirlerini empoze edebilmek için, söylemlerini İslam dinin bir emri olarak yansıtmaları ise toplumsal barışın zarar görmesine sebep olmaktadır. Zira tek doğrunun kendi yorumu olduğunu kabul etmesi, doğru bir yaklaşım değildir.

Doğal afetleri anlatırken tek anlamdan uzak ve bütüncül bir bakış açısıyla anlatmalıyız. Küçük afetlerin yaşandığı ilk anda konuşmak belki normal olabilir. Ancak büyük ölçekli afetlerin yaşandığı ilk anda susmak, gözlemlemek ve ihtiya-

ca göre konuşmak daha isabetlidir. Konuşmanın faydalı olacağı düşünülse de aslında susmak bazen konuşmaktan daha kıymetli ve değerlidir. Mesela bir olay sonrasında vefat eden bir kişinin yakınlarına vefat sebebini sormak veya yorum yapmak yerine, sessizliği koruyup, kişilerin acılarını paylaşıp, sabrı ve sekîneti telkin edip, değerlendirmeler yapmamak daha isabetli bir davranış olur. Zira söylenmiş olunan sözün gerçek dışı olması halinde telafisi imkânsız hasarlar verebileceği, yakınlarını kaybedenleri Allah'a ve dine karşı mesafeli durmaya hatta karşı cephe almaya sevk edebilir.[23] Gönülleri titreten, umutları yıkan, dilin açmış olduğu fay hatlarından kaçınmak gerekir.

Doğal âfetler ve salgın hastalıklar döneminde ölen kimseler üzerinden yargılayıcı dinî bir söylem geliştirmek dîn istismarına yol açar.[24] Toplumumuzu sarsan doğal afetler, birliğimizi ve kardeşliğimizi sarsmamalıdır. Yanlış kullanılan din dilinin tahribatı yeryüzünde yaşanan afetlerden daha yıkıcı bir özellikte olduğu unutulmamalıdır. Afetler sonrasında toprak altında kurtulmayı bekleyen canlar ile toprak üstünde mücadele edenlerin, ye'se düşmemesi, kullanacağımız din dili ile yakından alakalıdır. Yaşanan acı tecrübeler karşısında, doğru kullanılan din dili, birliğimizi güçlendirip, daha büyük doğal afetlere karşı yeni tedbirler almamız hususunda bizleri bir arada tutmada kolaylık sağlayacaktır. Yapmış olduğumuz yorumları duyan insanlar için söylemlerimiz bir nefes olmalıdır. Ölüden diriyi çıkaran yüce yaratandan aldığımız ilhamla, yıkılan gönüllerden dirilen ve huzura kavuşan gönülleri imar etmek kullandığımız din dili ile

---

23 Güler, *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu*, 150; Din İşleri Yüksek Kurulu, İslam'ın Salgın Hastalıklara Bakışı, 32-33.

24 Aydar, "*Bazı Kur'ân Âyetleri Işığında Kocaeli Depremine Bakış*", 133-134.

bağlantılıdır. Yıkılan gönülleri imar etmek, yeni gönül şehirleri kurmak ifadelerimizle mümkün olacaktır.

3. Doğal Afetlerde Topluma Karşı Din Dilinin Kullanım Şekli

Toplumsal barışın temelinde kullanılan din dilinin önemi büyüktür. Yaşanılan her türlü afet zaman içinde silinecek, ancak dilimizle açılan yaralar tarih sahnesinde kayıt altında kalacaktır. İfadelerimizi gönülleri kırmak için değil, gönülleri imar etmek için söylemeliyiz. Dil ile kırgınlığı ve kızgınlığı hafifletebilir, tamamen yok edebilir, kişiyi yaşamış olduğu afete karşı yeniden muhakemeye sevk edebilir ve hayatın içine dönmesi sağlanabilir. Doğal afetlerin yaşandığı günlerde buyurgan ifadeler bir tarafa bırakmalıdır. Maddi hasarların çözümü kolay olup, eskisinin yerine daha yenisiyle bir çözüm sağlayabiliriz. Ancak kırıcı söylemlerden sonra süslü ifadeler kullanılsa da kırılan kalp, yaralanan duygular, tıpkı kırıldıktan sonra parçaları bir araya getirilerek yapıştırılan testiye benzer. Her tarafından su damlacıkları akıp gider. Gönül yaraları ne yapılırsa yapılsın tamiri güçtür. Bir atasözünde bıçak yarası geçer, ancak dil yarası geçmez ifadesi ile bu hakikati bizlere bildirmektedir.

Kur'an'ı Kerim'de ölçüsüzce konuşanlar hakkında şöyle buyurulmaktadır: "Onlara soracak olsan mutlaka, "Biz lafa dalıyor eğleniyorduk, hepsi bu!" derler. De ki: "Siz Allah ile, O'nun âyetleriyle ve peygamberiyle mi eğleniyordunuz?".[25] Ayeti kerimede de görüldüğü üzere kişi sözlerinden dolayı Allah-u Teala tarafından ikaz edilmekte, gelişigüzel konuşulmaması gerektiğine dikkat çekilmektedir. Söylemiş olduğumuz sözlerden dolayı ilahi adaleti gölgeleyecek, söz, tutum ve davranıştan kaçınmak son derece önemlidir.

[25] Tevbe 9/65.

Fikirlerimizi topluma empoze edebilmek için İslam dinini referans göstererek baskı kurmamalıyız. Dinin temel değerlerini yanlışa yönlendirmemek gerekir. Zira İslâm, afetleri ilahi bir musibet değil, ilahi bir ayet olarak görmüştür. Müslüman doğal afetleri konuşurken hikmeti esas almalıdır. Yaşanılan sıkıntılar karşısında Kur'an-ı Kerim'in: "Andolsun ki sizi biraz korku ve açlıkla; mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle sınayacağız. Sabredenleri müjdele!"[26] ayetince imtihan ve sabrın ölçüldüğü alanlar olarak bakılmalıdır. Yine Hz. Peygamber'in bir hadisinde; "Taundan (Veba'dan) ölen şehittir. Boğularak ölen şehittir. Karın ağrısıyla ölen şehittir. Yanarak ölen şehittir. Göçük altında kalarak ölen şehittir. Doğum üzerine ölen şehittir.[27]" buyurarak yaşanılan afetlerin gerçekte azap olmadığını, ahiret hayatı açısından verilen manevi makam olduğunu gözden uzak tutulmamalıdır.

4. Doğal Afetlerde Din Dili Kullanılmasının Hedefleri

Afetlerden dinler, devletler ve milletler etkilenir. İnsanlar yaşanılan afetler sonrasında dini değerleri ve yönetimleri sorgulamaya başlar. Yaşanılan acılar ve olaylar karşısında eleştiriler yapılır ve ağır ithamlarda bulunulur. İlahi adalet, kudret, rahmet, hikmet, tartışılır ve sorgulanır. Masum insanların, çocukların ve hayvanların yaşamış olduğu acılar tartışılır. Hayır ve şerrin sorgulanması başlar. Amentü yeniden yorumlanır. Fizik alemindeki olaylar, metafizik dünyamızdaki artçıların oluşmasına yol açar. Dini, milli ve insani inançlarımız sorgulanır hale gelir. Afetlerde bu tür davranış-

---

26 Bakara 2/155.

27 Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, thk. Şuayb el-Arnâût, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001, 39: 163, H. No: 23753.

ların oluşması son derece tabiidir. Batı düşüncesindeki fikirsel kırılmalar, afetlerle oluşmaya başlamıştır. 1755 Lizbon depremi maddeci bakış ile teolojik manevi bakış açısını, karşı karşıya getirmiştir. Devam eden din bilim felsefe çatışması bu dönemde hareketlenmiştir. Tüm bu yaklaşım ve tutumlara karşın, afetleri sadece ilahi bir ceza olarak görmek sığ, eksik ve yanlıştır. Afetleri doğru anlamanın ilk şartı tekvin ile tenzihi birleştiren, kâinata konulan ayetlerle kitabın aletlerini, tedbir ile takdiri cemeden, yer ile göğü, arz ile semayı birbirinden ayırmayan, bütüncül bir bakış açısına sahip olmaktır. Gökten gelen seslere kulak veren yer bilimcilerle, yerden gelen seslere kulak kabartan vahiy bilginlerinin ortak bir zeminde buluşması şarttır. Tedbir diye haykıran ile takdir diye susanların, afetlere karşı yapılması gerekeni birlikte çalışması gerekmektedir.[28] Tedbirden vazgeçip takdir rampasına sığınmak, freni tutmayan araçla trafiğe çıkmaktan farksızdır. Takdiri yok sayıp sadece tedbir demek, maddeci anlayışın anlamsız davranışıdır. Afetleri belirli bir olaya, kişiye ve topluma bağlamak yanlıştır. Kişilerin ihmallerini göz ardı edilip eksiklikleri sebebiyle manevi bir ceza olarak değerlendirmek, hakikati görmezden gelip gölgeleme çabasıdır. Hiç kimsenin ihmalleri sebebiyle yaratıcıyı öfke saçan ve bela yağdıran bir mabut olarak göstermeye hakkı yoktur. Zira Allah'u Teala bizleri sevmiş ve mahlukatın en şereflisi olarak yaratmıştır. İnsan eşref-i mahlukattır. İnsan kâinatta efendidir, yaratılan mahlukatın yöneticisi ve yaratanın da halifesidir.

Yaşanılan afetleri toplumun belirli bir kısmının yapmış oldukları fiillerle bağlantılı gösterip, hedef olmalarını sağla-

[28] https://www.youtube.com/watch?v=X7v4Eqv, Erişim Tarihi; 12.09.2024.

mak yanlış bir davranıştır. Yaşanılan doğal afetleri bireysel düşüncelerle değerlendirmek zulümdür. Zira tarihte Kabe'yi yıkan depremler ve seller olmuştur. Bu olayları bireysel bir yorumla değerlendirmek, Kâbe'yi önemsiz göstermek demektir. Aslında Kur'an'ı ve içindeki hükümleri yok saymak anlamındadır. Çünkü Kâbe, yüce rabbimizin yeryüzündeki temsili mabedidir. Müminler oraya dönerek namaz kılmakta ve rabbine olan teslimiyetini fiili olarak ifade etmektedir. Kâbe'de yaşanılan deprem ve duvarlarında oluşan tahribattan dolayı, Kâbe'yi bireysel değerlendirme sonucunda değersizleştirmek, İslam dinine karşı samimiyetsizliğin ve düşmanlığın tezahürüdür. İnsanların yaptıkları hataları görmezden gelmesi samimiyetsizliğin göstergesidir. Tabiat değişimini göz ardı etmek, güneşe karşı gözlerini yumarak dünyanın karanlık olduğunu söylemekten farksızdır. Oluşan doğal afetlerde ucu kaçırılmış fantezi isteklerin etkileri göz ardı edilmemelidir. Yapılan yanlışları bir tarafa bırakıp, din içinde bir değer olan Kader'i mahkûm etmek doğru değildir. Yer kabuğuna konulmuş tabii ve fıtri kurallara aykırı hareket edenlerin sorumluluğu mutlaka vardır. Bina yaparken kişisel hatalar yüzünden kadere yüklenmek anlamsız ve gerçeklik dışıdır. Doğal afetler karşısında yaratıcının kudretini yok sayarak değerlendirmek, Kur'an'ın hükümlerinden haberdar olmamaktan dolayıdır. Bu tür davranışlar, hikmetten ve samimiyetten uzak olup, Sünnetullah'ı ve Hududullah'ı yok sayarak Allah'ın yasalarını bir kenara bırakmaktır. Kur'an'ı Kerim'de; Bu Allah'ın öteden beri uygulanıp gelen kanunudur, Allah'ın kanununda bir değişiklik bulamazsın.[29] buyurulmaktadır. Yapılacak olumlu davranışların sonucunda müreffeh bir toplumun oluşması mutlaktır. Doğal afetler karşısında kullanılan dilin hedefi ve gayesi toplumun yara-

[29] Fetih 48/23

rına olacak şekilde kullanılması, toplumsal barışın teminatı olacaktır.

Sonuç

Doğal afetlerin tarihi dünyanın tarihiyle eşdeğerdir. İnsanlar için doğal afetler doğrudan veya dolaylı olarak zararları ile öne çıkmakta ve dünyanın değişim ve dönüşümünü etkilemektedir. Son yıllarda ülkemiz ve dünya genelinde çok sayıda insanın ölümüne ve büyük ekonomik kayıplara neden olan doğal afetler yaşanmaktadır. Doğal afetlerin yaşanması bilimsel çalışmaların yapılmasını zorunlu kılmış; konuya ilişkin akademik çalışmalar hız kazanmıştır.

Doğal afetler çok yönlü bir olgu olduğundan farklı bilim dalları tarafından incelenmekte ve yorumlanmaktadır. Bu kapsamda jeolojik, sosyolojik, ekonomik ve psikolojik yönlerine göre sınıflandırılarak incelenmektedir. Doğal afetlerin Kur'an'da da farklı yönlerine işaret edilen bir olgudur. Bununla birlikte yüce kitabımız Kur'an'ın temel gayesi hidayet ve yol gösterici olduğundan, bu ilahi kitapta bahsedilen doğal afetler de bu amaç doğrultusunda ele alınmıştır. Kur'an'da yerkürenin ve gökyüzündeki gezegen aleminin hareketli yapısına ilişkin bilimsel bazı bilgiler verilmekte ve yaşanılan doğal afetlerin insanlar tarafından doğruları görmesine yardımcı olan dini bir olgu olarak ele alınmaktadır.

Doğal afetlere yaklaşım, objektif ve ilahî adaleti sorgulatacak yüzeysel değerlendirmelerden kaçınmak şeklinde olmalıdır. Allah'ın rahmetini insani bir acıma duygusuna indirgememek gerekir. Olayları sadece bu dünya ile sınırlandırmak elbette doğru değildir. Nitekim doğal afetler insanlar için bazen imtihan, ibret, rahmet, manevi dereceleri yükseltme ve bazen de insanların daha büyük afetlerden korunması için tedbir vesilesi olabilmektedir. Suçlayıcı bir din

dili, Hz. Peygamber'in vebadan, boğularak, karın ağrısıyla, yanarak, göçük altında kalarak ve doğum esnasında ölenlerin şehit olduğunu ifade eden hadisi ile de çelişki oluşturmaktadır. Musibetler karşısında nezih din dilinin kullanımı esas alınmalıdır.

Afetler karşısında, söylemlerin dayanağı İslam dininin sahih kaynakları olmalı, ancak din adına hüküm verilmemelidir. Kişisel duygu ve düşünceler ertelenmeli, saygı, sevgi ve hoşgörü hâkim olmalıdır. Kullanılan din diliyle acılar hafifletilmeli, kardeşlik duyguları pekiştirilmelidir. Nefret ve ötekileştiren terk edilmelidir. Allah adına yargılama pozisyonu bırakılmalı anlama ve tedbir anlayışı esas kılınmalıdır.

Kaynakça

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî el-Mervezî. *el-Müsned*. thk. Şuayb el-Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.

Aliyyu'l-Kârî. *Dav'u'l-me'âli âlâ manzumet-i bed'i'l-emâlî*. İstanbul: Maruf Yayınevi, 2019.

Aydar, Hidayet. "Bazı Kur'ân Âyetleri Işığında Kocaeli Depremine Bakış". *Kur'an Mesajı İlmi Araştırmalar Dergisi* 2/19, 20, 21 (1999).

Çimen, Abdullah Emin. "Helâk, Devam Eden Bir Süreç Midir?" *Usûl İslam Araştırmaları* 4 (2005).

Guenois, Jean-Marie. "'*L'épidémie est un Signal*'". Le Figaro (10 Nisan 2020).

Güler, İlhami. *Allah'ın Ahlakiliği Sorunu: Ehl-i Sünnetin Allah Tasavvuruna Ahlaki Açıdan Eleştirel Bir Yaklaşım.* Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2014.

Güneş, Abdulbaki. "Kur'ân'da Sünnetullah ve Toplumların Çöküş Nedenleri". *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* 5/4 (2005).

Hâkim en-Nîsâbûrî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Abdillâh b. Muhammed. *el-Müstedrek ʿale's-Sahîhayn*. Beyrut: Dârü'l-kütübi'l-ilmiyye, 1411/1990.

Halidî, Salah Abdülfettah. *Kur'an Öyküleri*. çev. Ahmet Sarıkaya. Konya: Kitap Dünyası Yayınları, 2005.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe ve Meal Tefsir*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı, 2017.

Kayacan, Murat. "Sosyoloji ve Kur'an'ın Ortak İlgi Alanı: Toplumsal Değişim ve Çöküş Yasaları". *Milel ve Nihal9/3 (2012)*.

Kula, Naci. "Deprem ve Dini Başa Çıkma". *Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2002/1 (2002).

Kutsal Kitap*: Eski ve Yeni Antlaşma Tevrat, Zebur, İncil.* İstanbul: Kitab-ı Mukaddes Şirketi, 2001.

Küçükcan, Talip - Köse, Ali. *Doğal Âfetler ve Din: Marmara Depremi Üzerine Psiko-Sosyolojik Bir İnceleme.* İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Araştırmaları Merkezi (İSAM), 2000.

Mâlik b. Enes, Ebû Abdillâh Mâlik b. Enes b. Mâlik b. Ebî Âmir el-Asbahî el-Yemenî. *Muvatta.* thk.Muhammed Mustafa A'zamî, Birleşik Arap Emirlikleri: Müessesetu Zâyid b. Sultan, 1425/2004.

Müftüoğlu, Ömer. *Kur'ân da Hazreti Lut ve Kavmi: Nasıl Yaşadılar? Lut Kavmi Aidsli miydi? Nasıl Helak ldular?* Eskişehir: Eskişehir İslami İlimler Vakfı, 1997.

Müslim, Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîhu Müslim*. thk. Muhammed Fuâd Abdülbâkî. Beyrut: Dâru İhyâi't-Türâsi'l-Arabî, ts.

Özarslan, Selim. "Doğal Afetler Karşısında Din ve Diyanet Hizmetleri (Doğal Afetlere/Musibetlere Yönelik Düşünceler)". *IV. Din Şûrası Tebliğ ve Müzakereleri.* Ankara, 2009.

Özdemir, Metin. *İlâhî Adalet ve Rahmet Penceresinden Kötülük ve Musibetler*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2017.

Tok, Nuri. *Kur'ân'da Sünnetullah ve Helak Edilen Kavimler*. Samsun: Etüt Yayınları, 1998.

Yeprem, Mustafa Saim. *Mâtürîdî'nin Akîde Risâlesi ve Şerhi*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı, 2011.

Yıldırım, Ali. *Din Dilinin Ahlaki Yorumu*. Ankara: Elis Yayınları, 2015.

https://www.youtube.com/watch?v=X7v4Eqv. Erişim Tarihi; 12.09.2024.