



**T.C.
KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM
ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

**THE UNIVERSITY OF KAHRAMANMARAŞ
SÜTÇÜ İMAM
REVIEW OF THE FACULTY OF THEOLOGY**

**YIL / YEAR: 9 SAYI / NUMBER: 17
OCAK-HAZİRAN / JANUARY-JUNE / 2011**

ISSN-1304-4524

T.C.

**KAHRAMANMARAŞ SÜTÇÜ İMAM ÜNİVERSİTESİ
İLÂHİYAT FAKÜLTESİ DERGİSİ**

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Adına Sahibi / Publisher

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL (Dekan)

Yazı İşleri Sorumlusu / Editor

Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

Yayın Kurulu / Editorial Board

Prof.Dr. Hüsnü Ezber BODUR (Başkan)

Prof.Dr. M.Ali KİRMAN / Prof.Dr. Zekeriya PAK

Prof.Dr. A. Kadir EVGİN / Prof.Dr. A.Hamit SİNANOĞLU

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN / Doç.Dr. Şaban ÖZ

Sayfa Düzeni

Doç.Dr Nuri KAHVECİ - Yrd. Doç.Dr Ahmet ABAY

KSÜ İlâhiyat Fakültesi Dergisi hakemli bir dergidir.

Yılda iki sayı olarak yayımlanır. Dergide yayımlanan yazıların sorumluluğu yazarlarına aittir. Dergide yayımlanan yazılar, yayıncının izni olmadan kısmen veya tamamen basılamaz, çoğaltılamaz ve elektronik ortama taşınamaz.

Baskı ve Cilt:

KSÜ Matbaası, Kahramanmaraş

Yazışma adresi: KSÜ İlâhiyat Fak. Kahramanmaraş

Tel: 0 344 225 18 05 **Faks:** 0344 225 18 07

e-mail: ilahiyat@ksu.edu.tr

Kahramanmaraş – 2012

Bu Sayıdaki Hakemler / Referees on This Issue

Prof.Dr. İdris ŞENGÜL
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Musa YILDIZ
Gazi Üniversitesi Eğitim Fakültesi

Prof.Dr. M. Ali KİRMAN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Prof.Dr. Zekeriya PAK
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Nuri KAHVECİ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Doç.Dr. Tahsin DELİÇAY
Bozok Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Faruk ÇİFTÇİ
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Necati DEMİR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Ahmet ABAY
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Yahya YAŞAR
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Yrd. Doç.Dr. Mustafa ÇOBAN
KSÜ İlahiyat Fakültesi

Danışma Kurulu / Advisory Board

♦ Prof.Dr. Abdulaziz Bayındır (*İstanbul Ü*) ♦ Prof.Dr. Ahmet Yaşar OCAK (*Hacettepe Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali AKTAN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman ATEŞ (*Çukurova Ü*) ♦ Prof.Dr. Ali Osman GÜNDOĞAN (*Muğla Ü*) ♦ Prof.Dr. Bahattin KÖK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Bekir KARLIĞA (*Fatih Sultan Mehmet Ü*) ♦ Prof.Dr. Cemal TOSUN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Saffet KÖSE (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Ezber BODUR (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Hakkı ACUN (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Hakkı ÖNKAL (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Halis ALBAYRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Harun GÜNGÖR (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ONAT (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Hasan ŞAHİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Haşim KARPUZ (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüsameddin ERDEM (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. Hüseyin PEKER (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. İlhami GÜLER (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Kenan DEMİRAYAK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. H. Tekin GÖKMENOĞLU (*Selçuk Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Faruk TOPRAK (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Kemal ATİK (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Hayri KIRBAŞOĞLU (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet AYDIN (*Sakarya Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet BAYRAKTAR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ERDOĞAN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZDEMİR (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mehmet ÖZKARCI (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Mehmet PAÇACI (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Metin YURDA-GÜR (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Murtaza KORLAELÇİ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa ERDEM (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa KESKİN (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa UZUN (*Marmara Ü*) ♦ Prof.Dr. Nevzat H. YANIK (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Niyazi USTA (*Ondokuz Mayıs Ü*) ♦ Prof.Dr. Osman KARADENİZ (*Dokuz Eylül Ü*) ♦ Prof.Dr. Ömer ÖZSOY (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Recep KILIÇ (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. S. Kemal SANDIKÇI (*RTE Ü*) ♦ Prof.Dr. Sadık KILIÇ (*Atatürk Ü*) ♦ Prof.Dr. Selahattin POLAT (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Talat SAKALLI (*Süleyman Demirel Ü*) ♦ Prof.Dr. Turan KOÇ (*Erciyes Ü*) ♦ Prof.Dr. Şaban Ali DÜZGÜN (*Ankara Ü*) ♦ Prof.Dr. Musa YILDIZ (*Gazi Ü*) ♦ Prof.Dr. Mustafa Sıtkı BİLGİN (*Y. Betazıt Ü*) ♦ Prof.Dr. M. Ali KİRMAN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. Zekeriya PAK (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Kadir EVGİN (*KSÜ*) ♦ Prof.Dr. A. Hamit SİNANOĞLU (*KSÜ*) ♦ Doç.Dr. İsrail BALCI (*19 Mayıs Ü*) ♦ Doç.Dr. Nuri KAHVECİ (*KSÜ*) ♦ Yrd.Doç.Dr. Halil APAYDIN (*KSÜ*)

YAZIM VE YAYIM ESASLARI

1. Gönderilen yazılarda uyulması gereken format:
 - a. IBM uyumlu bilgisayarda MS Word programında yazılmalıdır.
 - b. A4 boyutundaki kağıdın tek yüzüne kenarlardan 3'er cm. bırakılarak çıktısı alınmalıdır.
 - c. Gövde metni 11 punto ve 1,3 aralıklı, dipnot metni ise 9 punto ve 1 aralıklı, *Bookman Old Style* yazı tipinde biçimlendirilmelidir.
2. Yazının başlığı İngilizce çevirisiyle birlikte verilmelidir.
3. Yazılar CD'siyle birlikte üç nüsha hazırlanmalı, birinci nüshada yazarın adı, soyadı ve akademik unvanı dipnotta belirtilmeli, diğer iki nüsha isimsiz olmalıdır.
4. Yazarın özgeçmişi, posta ve e-mail adresleri ile telefon numaraları yazar isminin bulunduğu ilk nüshanın sonuna eklenmelidir.
5. Yazının Türkçe ve İngilizce ortalama 50 kelimelik özeti metinden önce verilmelidir.
6. Dipnotlarda eserlerin ilk referans verildiği yerlerde tercihen aşağıdaki format uygulanmalıdır:

Telif: Adı Soyadı, Eser Adı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Çeviri: Adı Soyadı, Eser Adı, Çeviren: Adı, Soyadı, Yayınevi, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Makale: Adı Soyadı, "Makalenin Adı", *Makalenin Yayınlandığı Kaynak*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.

Ansiklopedi maddesi: Adı Soyadı, "Madde Adı", *Ansiklopedinin Adı*, Yer ve Tarih, Cilt, Sayfa.
7. Dipnotlarda aynı esere ikinci kez atıf yapılıyorsa, yazarın soyadı, eserin cilt ve sayfa numarası, aynı yazarın birden fazla eseri kullanılıyorsa, yazarın soyadı ve eserinin kısaltılmış ismi her defasında verilmelidir.
8. Makeleler alanında uzman en az iki akademisyen hakeme gönderilir. Hakemlerden birinin raporunun olumsuz olması halinde makale üçüncü bir hakeme daha gönderilir.



“Bizim dinimiz akla en uygun ve en tabî bir dindir. Ve ancak bundan dolaydır ki son din olmuştur. Bir dinin tabî olması için akla, fenne, ilme ve mantığa uygun olması lazımdır. Bizim dinimiz bunlara tamamen uygundur.”

“Temeli çok sağlam bir dinimiz var. Malzemesi iyi; fakat bina, yüzyıllardır ihmal edilmiş. Harçlar döküldükçe yeni harç yapıp binayı takviye etmek lüzumu hissedilmiş. Aksine olarak bir çok yabancı unsur-yorumlar, boş inançlar binayı daha fazla hırpalamış.”

“Nasıl ki her hususta yüksek meslek ve ihtisas sahipleri yetiştirmek gerekli ise, dinimizin gerçek felsefesini inceleyecek, araştırarak, bilimsel ve teknik olarak telkin kudretine sahip olacak seçkin ve gerçek din adamlarını da yetiştirecek yüksek öğrenim kurumlarına sahip olmalıyız.”

(Atatürkçülük-Atatürk’ün Görüş ve Direktifleri-I.)

Mustafa Kemal ATATÜRK

İÇİNDEKİLER

İÇİNDEKİLER	VIII
ARAP DİLİNDE MUHÂTABI İKNA ETME AÇISINDAN HABERÎ CÜMLEDE TEKÎD EDATLARININ ROLÜ	1
Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN*	1
MUHAMMED B. ABDULMELİK ED-DEYLEMÎ'NİN (V.589/1193) KİTÂBÜ TASDÎKI'L-MAÂRİF ADLI İŞARÎ TEFSİRİNDE SALİH KUL-MÛSÂ KISSASI BAĞLAMINDA MÜRŞİD-MÜRİD MÜNASEBETİ.	33
Yrd. Doç.Dr. Yahya YAŞAR.....	33
AVRUPA'DA YAŞAYAN TÜRK GÖÇMENLERİN SOSYO - KÜLTÜREL VE DİNÎ SORUNLARI HAKKINDA ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME	57
-İsviçre Örneği-.....	57
Yrd. Doç Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ.....	57
KUR'AN'DA AMEL DEFTERİ VE AMELLERİN TESPİTİ	88
Hüseyin ÇELİK.....	88
TÜKETİCİNİN KORUNMASI AÇISINDAN HİSBE TEŞKİLATI İLE 4077 SAYILI TÜKETİCİ KANUNUNDAKİ KURUM VE KURULUŞLARININ KARŞILAŞTIRILMASI	133
Alpaslan ALKIŞ.....	133
ZORUNLU DİN ÖĞRETİMİ MESELESİNE YAKLAŞIMLAR: TARİHİ SÜRECE BAKIŞ VE DEĞERLENDİRMELER.....	163
Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN	163
DİN DEĞİŞTİRME TEORİLERİ: DİNÎ DEĞİŞİMİ ANLAMA VE YORUMLAMA	204
Yazan: Lewis RAMBO	204
Çeviren: Hatice GÜL	204
Dini Merhale	227
Pierre Mesnard (Çev: Tamer YILDIRIM).....	227
KİTAP TANITIMI	234
Fatih SEZGİN	234

**ARAP DİLİNDE MUHÂTABİ İKNA ETME
AÇISINDAN HABERÎ CÜMLEDE TEKİD EDATLARININ
ROLÜ**

Doç.Dr. M. Akif ÖZDOĞAN*

Özet

İnsanlar, bilgiye muhatap olma açısından üç durumda bulunur; Muhâtabın zihninde önceden bir bilginin olmaması ve bilgiyi duyduğunda da tereddüt etmemesi; muhâtabın bir bilgi hakkında tereddüt etmesi; muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddetmesi. Bu durumlarda bulunan kimselere söyle-necek ifade biçimleri; hüküm cümlelerinde tekîd edatlarının kullanılıp-kullanılmaması açısından ele alınmaktadır. Tekîd edatlarının kullanım derecesine göre muhâtabın iknâ durumu ortaya çıkmaktadır.

Anahtar kelimeler: *Hüküm cümlesi, muhatap, iknâ, tekîd.*

**THE ROLE OF STRENGTHENING PREPOSITIONS IN
JUDGEMENTSENTENCES IN TERMS OF CONVINCING THE
ANSWERER.**

Abstract

The human beings stand in three cases in terms of being answerer to knowlodge. The first one is that there is no idea in answerer's mind about the knowledge and he is not in hesitation as soon as he hears the knowledge; the second one is that the answerer hesitates about the knowledge and puts in effort to remove this hesitation; the last one is that he denies it rather than accepting the knowledge. The phrase structures which will be expressed to the person who is in these cases are dealt in terms of whether the strengthening preposition is used or not in judgement sentences. So according to using degree of strengthening preposition the answerer's convincing-availability appears.

Keyword: *Judgement sentence, answerer, convincing, strengthening preposition.*

GİRİŞ

Belâgat, muktezâ-yı hâle göre fasih şekilde söz söylenmesini ele alan ilim dalıdır¹. Belâgat ilminin üç dalından birincisi olan meânî² ise, “Arapça lafızlarla, muktezâ-yı hâl arasındaki uygunluk durumlarını öğreten bir ilimdir”³. Diğer bir deyişle, meânî, muktezâ-yı hâle göre söylenebilecek ifade biçimlerini/üslupları⁴ ele alır. Muktezâ-yı hâl kavramı ise, muhâtabın durumunu ve söylenen sözün bağlamını ifade eder⁵. Fasih kavramı da kelime ve cümlelerin gramer kurallarına ve dil zevkine uygun olma-

* KSU İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Tarihi süreçte, belâgatla ilgili onun bir yönünü ifade eden çok sayıda kısmî tarifler yapılmıştır. Onlardan bir kısmı şöyledir; “Belâgat, hem düzgün hem de yerinde söz söyleme; muhatabın seviyesine göre sözün anlaşılır olması; icâz; itnâb; lafzın güzel, anlamın doğru olması; susma, dinleme; işâret, yanıltma ve büyüleme; lafız ve anlamın uyumlu olması, lafız; anlam ve ses uyumu; anlamın zihne en güzel lafızlarla ulaştırılması. bkz. M. Akif Özdoğan, *Arap Belâgatinde Lafız ve Anlam*, Ukde yay., 2009, Kahramanmaraş. Sekkâkî ve Kazvinî ile belâgat bütün kısmî tarifleri içerisine alacak şekilde “Muktezâ-yı hâle göre fasih şekilde söz söylenmesi” şeklinde tarif edilmiştir. Bkz. M. Akif Özdoğan, “Belâgatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvinî’nin Rolü”, *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, www.dinbilimleri.com, Yıl: II, S: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2002, (ss. 97-106).

² Meânî kavramı ilk defa me’ânî’n-nahv şeklinde es-Sirâfî tarafından dile getirilmiş, ‘Abdulkâhîr el-Curcânî de *Delâi’lul-İcâz* adlı eserinde nazmın/sözdiziminin kurallarını ve sınırlarını ortaya koymak amacıyla geniş olarak ele almıştır. el-Curcânî, nahiv ilmine büyük önem verir ve kelimelerin nahvin kurallarına göre belirli bir sisteme göre cümle oluşturması ile meânî’n-nahv oluşacağını, böylece nazmın gerçekleşeceğini belirtir. bkz. ‘Abdulkâhîr el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, Reşîd Rızâ, Dâru’l-Ma’rife, Beyrut ts., s. 23.

³ Kazvinî, Celâluddin Muhammed b. ‘Abdirrahmân *Telhisu’l-Miftâh*, nşr. Nevzat H.Yanık-Mustafa Kılıçlı-M. Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul ts. s. 13; Sekkâkî’nin meânî ilmi hakkındaki bilgileri için bkz. Sekkâkî, Ebû Yâ’kûb Yûsuf b. Ebî Bekr, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, el-Mektebetu’l-‘İlmiyyetu’l-Cedide, Beyrut, ts, s.77.

⁴ Ahmed eş-Şâyib, “*el-Uslûb*” adlı eserinde üslup ile muktezây-ı hal durumlarının örtüştüğünü geniş olarak ele alır. bkz. Ahmed eş-Şâyib, *el-Uslûb*, Mektebetu Nahza, Kahire 1987, s.30-35.

⁵ Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s.77; Matlûb, Ahmed, *Mu’cemu’l-Mustalahâtîl-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, III, Matba’atu’l-Mecma’il-İlmî, Irak, 1983, s. 243.

sını ifade eder⁶.

Sekkâkî ve Kazvînî'den önceki belâgatçılar muktezâ-yı hâle göre ifade biçimlerini değişik konular içinde incelemelerine karşın; Sekkâkî, bunları “fen”, “fasl” ve “kânun” başlıkları içerisinde ele alıp incelemiş, Kazvînî ise, tek başlık altında sekiz madde halinde tasnif etmiştir. Kazvînî'nin “Telhîsu'l-Miftâh” adlı eserinde ele aldığı muktezâ-yı hâle uygun ifade biçimleri şunlardır⁷; Haberî isnâd durumları, Müsnedün ileyhin durumları, Müsnedin durumları, Fiille ilgili olan öğelerin durumları, Kasr üslubu, İnşâ (dilek, istek ve temenni) üslubu, Fasl (atıf edatı ile bağlamama) ve vasl (cümleyi atıf harfiyle bağlama) durumları, İcâz (az lafızla çok anlam ifade etme) , itnâb (bir anlamı çok lafızla ifade etme) ve musâvât (anlama göre lafız söyleme).

Kazvînî, muktezâ-yı hâle uygun olacak ifade biçimlerinin sekiz ana kategoride ele alınmasının gerekçesini şöyle ele alır⁸: Bir cümle, ya haberî (ihbârî) ya da inşâî olur. Hükmün gerçekleşen olaya uygun olup olmama yönü varsa haberî, yoksa inşâîdir. Haberî cümle müsnedün ileyh, müsned ve isnattan meydana gelir. Müsned fiil ve fiil gibi olan kelimelerden meydana geldiğinde fiile bağlı (mefuller, harf-i cer, zarflar vs) unsurlar bulunur. Isnad

⁶ Söylenen söz muhatabın durumuna uygun olmakla birlikte fasih değilse, bu söze, “belîğ” denilemez. Bu açıdan sözün fasih olması belâgatın olmazsa olmaz şartıdır.

⁷ el-Kazvînî, *Telhîsu'l-Miftâh*, s. 13. el-Kazvînî, bu maddeleri es-Sekkâkî'nin “*Miftâhu'l-Ülûm*” adlı eserinden derlemiştir. Sekkâkî, *Miftâhu'l-Ülûm*'da bunları “birinci fen”, “birinci fasl”, “birinci kanun” gibi adlarla ve felsefî üslup ve karmaşık bir tarzda ele aldığından, konuya derli toplu bakmak mümkün değildir. Kazvînî, hem meânî ilminin tarifini hem de konularını sadeleştirerek ele almıştır. Kazvînî'nin bu tertibi günümüzde de bazı eleştirilere maruz kalsa da geçerliliğini korumaktadır. Ayrıca bkz. Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut 2001, I, s. 216-218.

⁸ el-Kazvînî'nin bu gerekçesi, muktezây-ı hal çeşitlerini ortaya koymaktadır.

ve fiille ilgili olan öğeler kasırlı (daraltma) da olur, kasırsız da olur. Başka bir cümleyle bir arada bulunan cümle atıflı da olur atıfsız da olur. Belig söz, herhangi bir fayda temin etmek için asıl amaçtan fazladır (itnâb); veya azdır (icâz); ya da aynıdır (müsavât).

Yukarıda ele alınan sekiz maddenin içindeki alt başlıklarda da muktezây-ı hale göre ifade biçimleri yer almaktadır. Bütün bunlar, muhâtabın durumu göz alınarak söylenebilecek üslup ve ifade biçimleridir. Taftazânî'nin de dediği gibi muktezâ-yı hâl, lafzın anlama ve amaca uygunluğu ile ortaya çıkar⁹. Bağlam ve durum hangi ifade biçimini gerektiriyorsa, o kullanılır. İşte meânî ilminin amacı da bunları ortaya koymaktır.

MEÂNÎ İLMİNDE HÜKÜM BİLDİRİP BİLDİRME- ME AÇISINDAN CÜMLE ÇEŞİTLERİ

Meânî ilminde cümleler hüküm ifade edip etmeme açısından haberî (ihbârî) ve inşâî cümle şeklinde iki kısımda incelenmiştir¹⁰.

Haberî cümle: Meânî ilminde haberî cümle, söylenilen bir söz hakkında doğru ya da yanlış demenin müm-

⁹ et-Taftazânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, Abdullah Efendi Matbası, İstanbul ts, s.24.

¹⁰ es-Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, s.79; Muftî, el-Hasen b. 'Usmân b. Huseyn, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, nşr. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire ts., el-Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1963, s.77. Haberî cümle formatında gelen cümleler, bağlamına göre inşâî cümle anlamında kullanılabilir. وَالْوَالِدَاتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ “Anneler çocuklarını iki yıl emzirirler” ayeti (Bakara, 2/233) bağlam gereği, anneler çocuklarını iki yıl emzirsinler” şeklinde emir ifade etmektedir. Dolayısıyla da emir cümleleri inşâî cümlelerdir. Bkz. Muhammed Bedrî 'Abdulcelil, *Tasavvuru'l-Makâm fi'l-Belâgatil-'Arabîyye*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 2005, s. 54. Yine الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ayeti format olarak haberî, anlam olarak inşâîdir. Ayetin başında gizli قَوْلُوا kelimesi vardır. bkz. Muhammed es-Sâbunî, *Safvetu't-Tefâsir*, I, Derseadet, 1976, s. 26.

kün olmasıdır¹¹. Diğer bir deyişle içinde bir hüküm ve yargının bulunduğu cümlelerdir. السماء مُمَطَّرَةٌ “Hava yağışlıdır” cümlesinde, bir yargıdan söz etmek mümkündür. Kurân-ı Kerim’deki ayetlerin önemli bir kısmı haberî cümlelerden oluşmaktadır. İhlas suresini dinleyen kişi قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ اللَّهُ الصَّمَدُ “De ki Allah birdir, Hiçbir şeye muhtaç değildir¹²” ayetlerinde geçen hükümlerin muhatabı, mümin ise, doğruluğunu tasdik eder. İnkârcı ise, Allah’ın varlığını kabul etse bile birliği konusunda tereddüt ettiği için bu hükme yanlıştır demesi söz konusudur. Sonuçta söz konusu ayetler hakkında bu hükümlere doğru ya da yanlış demenin mümkün olması nedeniyle haberî cümle özelliğini taşımaktadır¹³.

İnşâî cümle: Meânî ilminde inşâî cümle, söylenilen bir söz hakkında doğru ya da yanlış demenin mümkün olmadığı cümlelerdir¹⁴. İnşâî cümleler, istek (emir, nehy), soru, dilek (temenni) türü cümleler olup hüküm ifade etmezler.

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ

“Ey İmân edenler, Cuma günü namaza çağrıldığı-

¹¹ Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, nşr. Bekrî Emîn, Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1985, s. 149; Muftî, el-Hasen b. 'Usmân, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, s. 111; Mahmûd Ahmed Nahle, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye-İlmu'l-Meânî*, Dâru'l-'Ulûm, Beyrut, 1990, s.42. Cahiz'e göre haberî cümle, haber-i sadık, haber-i kâzib ve ne sadık ne de kâzib'dir. Bkz. Mahmûd Ahmed Nahle, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, s. 41.

¹² İhlas, 1-2.

¹³ Haberî cümleler, isim ve fiil cümlesi olarak iki kısma ayrılır. İsim cümlesi, hükmün sabitliliğini, fiil cümlesi ise hükmün yenilenme ve değişimini ifade eder. İsim ve fiil cümlelerinde mûsned ve mûsnedün ileyih olmak üzere iki temel öge vardır. bkz. Tâlib Muhammed İsmâîl ez-Zevba'î, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye-İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'l-Kutub, Bingazi, 1997, s. 78/ 84.

¹⁴ Fahrüddin er-Râzî, *Nihâyetu'l-İcâz*, s. 149; Muftî, el-Hasen b. 'Usmân, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, s. 111.

nızda Allah'ın zikrine koşun, alış verişini bırakın" ayetinde¹⁵ Allah, müminlere emir formunda istekte bulunmaktadır. Ayetteki talep, hüküm ve önerme özelliğini taşımamaktadır. Bu talep için doğru ya da yanlış yargısında bulunmak söz konusu değildir. Kurân-ı Kerim'deki ayetlerin önemli bir kısmı, emir, nehiy, temennî biçiminde gelmekte ve hüküm belirtmeyip, talep ifade etmektedir. Kurân-ı Kerim'deki ayetler, bu açıdan ya haberî ya da inşâî¹⁶ cümlelerdir.

HÜKÜM CÜMLESİNİN (HABERÎ) SÖYLENİŞ AMAÇLARI

Yargıda bulunduğumuz cümlelerde aynı zamanda bir iletişim olgusu bulunduğunu belirtmeliyiz. İletişim olgusu ise üç unsurdan oluşmaktadır. Birincisi, sözü söyleyen ya da söz ve mesajı gönderen (mürsil), ikincisi, sözü dinleyen ya da mesajı alan kişi (mütelakkî), üçüncüsü ise söz ya da mesajdır (risale)¹⁷.

Klasik dönem belâgatçıları, yargı ifade eden cümlelerin, *"en güzel lafızlarla, en anlaşılır şekilde muhataba ulaştırılması"*¹⁸ şeklinde olmasını gerektiğini belirterek, *"gönderen, gönderilen ve söz"* üçlüsünün birlikteliğini iletişimin sağlıklı olması için şart koşmuşlardır. Hatta klasik dönem belâgatçıları bir adım daha ileri giderek

¹⁵ Cuma, 63/9

¹⁶ İnşâî cümleler hüküm ifade etmediğinden, tekid edatları ile muhatapları iknâ etme çabası bulunmamaktadır.

¹⁷ İsmâ 'Alî el-Âkûb, *el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, Dârul-Kalem, Dabî, 1996, s.81; V. Doğan Günay, *Dil ve İletişim*, Multilingual, İstanbul 2004, s. 220, Mustafa Köylü, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, Ankara Okulu yay., Ankara 2003, s.31; Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, Papatya yay, İstanbul 2002, s.14. İletişim dilinde bu üçlü unsur, gönderen-gönderilen ve mesaj şeklinde ele alınmaktadır. Dil biliminde de gösteren-gösterilen ve gösterge şeklinde ifade edilmiştir. bkz. Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum Yay, Ankara 1985, s.72.

¹⁸ Bkz.M. Akif Özdoğan, Arap Belâgatinde Lafız ve Anlam.

hüküm cümlelerinin söyleniş amaçlarını tespit etmeye çalışmışlardır.

1.Fâidetü'l-haber:

Fâidetü'l-haber kavramı, muhâtaba bilmediği bir konuda bilgi vermek, onu aydınlatmak anlamını ifade etmektedir¹⁹. Mesela, öğretmenin öğrencilerine “Hz. Muhammed’in (a.s) vefatından sonra Hz. Ebû Bekir halife olmuştur. Daha sonra da Hz. Ömer bu göreve gelmiştir”, bilgisini vermesi gibi. Bu sözün söyleniş amacı, bilgilendirme ve öğretme; alış amacı ise, bilgilenme ve öğrenmedir. Bu ve benzeri cümle ve önermelere, muhâtabı bilgilendirmek amaçlı olduğundan “fâidetü'l-haber” adı verilir. Bu terki, haberî cümlelerinin bir amaca yönelik söylenmesi anlamına gelmektedir.

Fâidetü'l-haber’in, haberî cümle üslûbunun esas amacı olduğunu belirtmeliyiz.

2. Lâzimetü'l-fâide:

Lâzimetü'l-fâide kavramı, konuşanın, muhâtabın bildiği bir konuyu tekrar etmesi anlamına gelmektedir²⁰. Diğer bir deyişle mesajı göndermek isteyen kişi, alıcının daha önceden bildiği, vakıf olduğu bir konuyu, onunla paylaşması, o yargıyı tekrarlamasıdır. Gece gündüz ilim uğruna çalışan, çaba gösteren bir araştırmacıya “Her gün çok çalışıyorsun” dememiz gibi. Zira araştırmacı, bunun farkında olup, biz de durumunu onunla paylaşmış oluyoruz. Yine erkenden uyanmış bir kişiye “sen bugün erkenden uyandın” dememiz gibi. Bu tür hükümlerin pek çok faydası vardır. Öncelikle muhâtabın durumundan haberdar olduğu ve sıkıntısının paylaşıldığı izlenimi verilmektedir.

¹⁹ Matlûb, Ahmed, Mu‘cemu'l-Mustalahâtî'l-Belâgiyye, III, s.103.

²⁰ es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'Ulûm, s. 166.

Meânî bilginleri, söz söyleyenin muhâtabın bildiği hükmü tekrarlanmasına “lâzimetü’l-fâide” adını vermişlerdir. Bu ifade, faydanın sabitliğini ve yeni bir hüküm ortaya konulmadığını ifade eder²¹.

Hüküm cümlelerinde fâidetü’l-haber’den sonra ikinci amacın, lazimetü’l-fâide²² olduğunu belirtmeliyiz.

Fâidetü’l-haber kavramı meânî ilminde, haberi cümlelerin içeriğini muhâtaba ifade etmek şeklinde tarif edilmiş, içeriği muhâtaba açıklarken muhâtabın seviyesi ve durumu göz önünde bulundurulmuştur. Modern iletişim biliminde ise, ileti aktarımı, iki tarafın üzerinde önceden uzlaşmış olduğu bir kodlama sistemiyle gerçekleşir: Bu sistem, her biri bir anlama delâlet eden göstergelerden oluşur²³. Eğer alıcının zihninde göndericinin mesajı hakkında bir bilgisi yoksa ve söylenen sözler, konuşmacının kastettiğinden farklı bir şey olarak anlaşılıyorsa, bu durum iletişim açısından başarısızlık anlamına gelir²⁴.

HÜKÜM CÜMLESİNİN ASLÎ AMACININ DIŞINA ÇIKIŞI

Söz söyleyen ya da mesaj ileten kişi (mürsil) mesajında yukarıda temel olarak ele aldığımız iki unsurun dışına çıkarak (muktezây-ı zâhir)²⁵ farklı amaçlarla da mesaj gönderebilir ya da hükümde bulunabilir. Meânî bilginleri temel iki unsurun dışında söylenecek sözün/mesajın bağlama göre bir çok amacı kapsadığını dile getirmişlerdir.

²¹ es-Sekkâkî, *Miftâhu’l-‘Ulûm*, s. 166.

²² Matlûb, Ahmed, Mu’cemu’l-Mustalahâtî’l-Belâgiyye, III, s.103.

²³ Doğan Aksan, *Her Yönüyle Dil*, I, TDK Yay, Ankara 1982, s. 44; Zekeriyâ Pak, *Allah ve İnsan İletişimi*, İlahiyât Yay, Ankara 2005, s.12.

²⁴ Veysel Kılıç, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, s. 13.

²⁵ el-Kazvîni, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1992, 24; İsâ ‘Alî el-‘Âkûb, *el-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, s. 22

Bunlar temel esaslar olmadığı için mecazî amaç olarak da isimlendirilmiştir. Bu amaçları şu şeklide kategorize etmek mümkündür²⁶.

1. Acındırma ve merhamet dileme: Söz, muhâtabı acındırmak, onun şefkat ve merhametini celbetmek maksadıyla söylenir²⁷.

إِنِّي فَقِيرٌ إِلَى عَفْوِ رَبِّي “Gerçekten ben Rabimin affına muhtacım.” Kişi, fakir ve muhtaçlığını Allah’a bildirerek merhamet dilemektedir.

2. Acziyetini dile getirme: Söz, acziyet belirtmek amacıyla söylenir. Zekeriya (as)’ın Allah’a yaşlılık durumundan dolayı acze düştüğünü ifade eden şu yakarışı bu durumu güzel bir şekilde ortaya koymaktadır. رَبِّ إِنِّي وَهَنَ الْعَظْمُ مِنِّي وَاشْتَعَلَ الرَّأْسُ شَيْئًا “Rabbim! Gerçekten kemiklerim zayıfladı, saçma ak düştü²⁸”.

3. Üzüntü ve kederini ortaya koymak: Kişi, muhâtabına karşı üzüntü ve keder içinde olduğunu ifade eden hükümler ortaya koyar. Hz. Meryem’in annesi, kız çocuğunun olması üzerine, niyetini gerçekleştirememe durumunu şu sözlerinde Allah’a arz etmiştir.

رَبِّ إِنِّي وَصَّعْتُهَا أُنْثَى “Rabbim, çocuğu, kız olarak dünyaya getirdim²⁹” Zira erkek çocuğu olması durumunda onu mabed hizmetine tahsis edecekti.

4. Övünme: Sözü söyleyen, övünme amaçlı ifadelere yer verir³⁰. Hz. Peygamber’in اِصْطَفَانِي مِنْ قُرَيْشٍ “Allah beni Kureyş’ten seçti”, sözü, diğer Arap kabilelerine göre

²⁶ İsa ‘Alî el-Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâğati’l-‘Arabiyye, s.79-80.

²⁷ Tâlib Muhammed İsmâil ez-Zevba’î, el-Belâğatu’l-‘Arabiyye, s. 75.

²⁸ Meryem, 19/4.

²⁹ Al-i İmrân, 3/36.

³⁰ ez-Zevba’î, el-Belâğatu’l-‘Arabiyye, s.75.

dili en güzel şekilde kullanan Kureyş kabilesine atıfta bulunarak övündüğünü göstermektedir.

5. Çalışma ve gayretli olmaya teşvik etme³¹.

“Çalışan kimse, amacına ulaşır; çalışmayıp, uyuyan kimse ise hayal görür”.

6. Sevindirme veya üzüntüye yol açma:³²

جاء الحقُّ و زهق الباطل Hak geldi, batıl yok oldu³³

7. Azarlama³⁴: Namazı terkeden bir kimseye الصلاة “Namaz dinin direğidir” denilmesi, gibi.

8. Uyarı³⁵:

أَبْغَضُ الْحَلَالِ إِلَى اللَّهِ الطَّلَاقُ “Allah’ın en hoşlanmadığı helâl, boşanmadır”.

9. Sabra teşvik etme:³⁶

الْخَيْرُ فِيمَا اخْتَارَهُ اللَّهُ “Hayır, Allah’ın dilediğindedir”

10. Tehdit³⁷: Çalışmayan öğrenciye, “İmtihan geliyor” demek gibi.

11. Medh: Birini medh etme³⁸.

إِذَا طَلَعَتْ لَمْ يَبْدُ مِنْهُنَّ كَوَكَبٌ	فَإِنَّكَ شَمْسٌ وَالْمُلُوكُ كَوَاكِبٌ
---	---

“Sen güneş, diğer krallar ise yıldız. Güneş doğduğunda yıldızlar ortada kalmaz, kaybolur”. Beytinde şair, kralı güneşe benzeterek medhetmiştir.

³¹ ez-Zevba’î, el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, s.75; Mustafâ Emîn-‘Alî Cârîm, el-Belâgatu’l-Vâdiha, Dâru’l-Me’ârif, Kahire, ts., s. 145.

³² ez-Zevba’î, el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, s. 75.

³³ İsrâ, 17/81

³⁴ ez-Zevba’î, el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, s. 75.

³⁵ ez-Zevba’î, el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, s. 75.

³⁶ Muhammed Berekât Hamdî, Fusûlun fi’l-Belâga, Dâru’l-Fikr, Ammân, s.1983, s. 132.

³⁷ ez-Zevba’î, el-Belâgatu’l-‘Arabiyye, s. 75.

³⁸ Mustafâ Emîn-‘Alî Cârîm, el-Belâgatu’l-Vâdiha, s. 145.

12.Tercih hakkı belirtme:³⁹

لَيْسَ عَلَى الْأَعْمَى حَرَجٌ وَلَا عَلَى الْأَعْرَجِ حَرَجٌ “Görme engelliye ve yürüme engelliye bu durumda sakınca yoktur”⁴⁰.

Bunlara, vad, vaîd, emir ve nehiy gibi temaları da ilave etmek mümkündür⁴¹.

Haberî cümlelerin, iki temel amacının dışında bağlama göre ortaya konulan amaçlar bunlarla sınırlı değildir. Bunu tespit etmenin yolu cümlelerin bağlamına dikkat edilmesi ve iyi bir dil zevkine sahip olunmasıdır⁴².

Haberî cümle ister muhâtaba bilgi vermek, isterse bilinen bilgiyi takrir için söylensin her iki durum ve bu durumların medh, zemm, ‘itâb gibi hallerin dışına çıkış durumlarında olsun muhâtabın durumu gözetilmelidir.

MUHÂTABIN DURUMU AÇISINDAN HABERÎ CÜMLE ÇEŞİTLERİ

Haberî cümlelerin ifade ediliş amacını ve bunların bağlam gereği muktezây-ı zâhirin dışına çıktığı noktaları ele aldıktan sonra muhatapların durumu açısından haberî cümle çeşitlerini ele alalım.

Günümüz dilbiliminin de üzerinde durduğu “gönderen-gönderilen ve gösterge” ilişkisi aslında muhâtabın durumuna göre mesaj iletmeyi ya da söz söylemeyi amaçlar. İletişim biliminde gönderilenin durumuna göre mesaj gönderilir. Gönderenin muhteşem bir mesaja sahip olması mesajın çok iyi algılanacağı anlamına gelmez. Muhatap bu mesajı almaya müsait ise ve mesajı aldığında söylenmek isteneni algılıyorsa mesaj başarılıdır, dolayısıyla da muktezâ-yı hâle uygundur.

³⁹ ez-Zevba’î, el-Belâgatü'l-‘Arabiyye, s. 75.

⁴⁰ Nur, 24/61.

⁴¹ ez-Zevba’î, el-Belâgatü'l-‘Arabiyye, s. 75.

⁴² İsâ ‘Alî el-‘Âkûb, el-Mufasssal fi'l-Ulûmi'l-Belâgati'l-‘Arabiyye, s. 80.

İletişimin bu ilkeleri aslında meânî ilmindeki muktezâ-yı hâl durumlarını ifade eder. Meânî bilginleri, söylenecek sözde, mesajı gönderen ve gönderilen/muhâtab ilişkisini ele almışlardır. Sözün söylenmesinde temel faktör muhâtabın/gönderilenin durumudur. Gönderilenin durumuna göre üslûp belirlenmektedir. Muhâtabın durumu tespit edildikten sonra gönderen, sözünü muhâtabın durumuna uygun şekilde iletecektir.

Modern iletişim ve dilbiliminde değinilmeyen ancak meânî bilginleri tarafından detaylı olarak ele alınan bir konu da muhâtabı iknâ etme açısından cümlelerde tekid edatlarının kullanımı meselesidir.

Meânî âlimleri, bilgiyi kabul ya da ret etme noktasında temelde muhatapların üç durumda bulunduklarını ifade etmişlerdir. Buna göre bir muhatap genel olarak bir bilgi karşısında üç durumdan biri üzeredir. Muhâtap, bilgi karşısında üç durumda olduğuna göre, bu durumlara göre söylenecek ifade biçimleri de farklı olacaktır. Cümlelerin tekid edilip edilmemesi ve tekid edilme derecesi, bu ifade biçimlerini şekillendirmektedir. Öncelikle muhâtabın bilgi karşısındaki durumlarını ele alalım.

1. İbtidâî cümle:

İbtidâî cümle, muhâtabın zihninde söylenen sözle ilgili bir bilgisinin olmaması ve itiraz etme durumunun bulunmamasını ifade eder⁴³. Sözü söyleyen kişi, muhâtabın zihninde söyleyeceği bilginin olmadığını ve bu bilgiye herhangi bir itirazının söz konusu olmadığını tasarlایarak söyler. Öğretmenin öğrencilerine ders anlatması gibi. Ya da birinin arkadaşına gündelik olayları anlatması gibi. Bu tür bilgiler normal karşılanır ve duyulduğunda da herhangi bir infial ve tepkiye yol açmazlar.

⁴³ el-Kazvîni, *el-İzâh*, s. 23.

Kurân-ı Kerim'deki ayetlerin önemli bir kısmı bu kabil-
dendir. Allah'ın, kendini, kainatı anlatması, tanıtması,
bilgi vermesi, ibtidâî cümlelerdir. وَاللَّهُ خَيْرٌ وَأَبْقَى *"Allah, daha
hayırlı ve daha bâkidir"* ayetinde⁴⁴ Allah, kendisinin diğer
varlıklardan daha hayırlı ve daha daimi olduğu bilgisini
vermektedir.

2. Talebî cümle:

Talebî cümle, muhâtabın bir bilgi hakkında tered-
düt edip bu tereddüdünü gidermek için çaba göstermesi-
ni ifade eder⁴⁵. Bu tür haberî cümleler, birincisine göre
muhatapta kısmî tereddüt oluşturur ve hemen bilginin
doğru olup olmadığını araştırır. Üniversite sınavında Tıp
Fakültesine yerleştiği bilgisini alan öğrencinin sonucu
kaynağından öğrenmek ve bizzat görmek için internet
sitesinden şifresi ile siteye girip sonucu görmek istemesi
gibi.

إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَلَذِكْرُ اللَّهِ أَكْبَرُ *"Gerçekten namaz,
çirkin ve kötü davranışlardan alıkoyar. Allah'ı anmak ger-
çekten en büyük ameldir"*, ayetinde⁴⁶ Allah, namazın in-
sanın davranışlarına etkisini muhâtabın zihnindeki te-
reddütlere cevap vermek amacıyla bir tekîd edatı ile dile
getirmiştir. Kurân-ı Kerim'deki ayetlerin önemli bir kısmı
bu kabil-dendir. Kuran'da bu tür ayetlerden maksat, mu-
hataptan gelecek sorulara iknâ edici cevap niteliğinde
olmasıdır. Diğer bir deyişle muhatapta bir konu hakkında
kısmî tereddüt durumu söz konusu ise bu tür ifade biçi-
mi kullanılır.

3. İnkârî cümle:

İnkârî cümle, muhâtabın bir bilgiyi asla kabul et-

⁴⁴ Taha, 20/73.

⁴⁵ el-Kazvinî, *el-İzâh*, s. 23.

⁴⁶ Ankebut, 29/45.

meyip, onu reddetmesini ve inkârını ifade eder⁴⁷. İşini iyi yapan ve görevlerini aksatmayan bir kimseye işten atıldığı bilgisi geldiğinde bu bilgiyi asla kabul etmeyip bunu yalanlaması gibi. Bu kişinin iknâsı için, aşağıda ele alacağımız bir takım tekîd edatlarına ihtiyaç duyulmaktadır.

Kurân-ı Kerim'deki ayetlerin önemli bir kısmı bu kabildendir. *“İِنَّ عَذَابَ رَبِّكَ لَوَاقِعٌ”* *“Şüphesiz Rabbinin azabı elbette gelecektir”* ayeti⁴⁸, Allahın azabını inkar edenleri iknâ için getirilmiştir. Yine *“إِنَّمَا تُوعَدُونَ لَصَادِقٌ”* *“Gerçekten size bildirilenler elbette doğrudur”* ayeti de, aynı şekilde Allahın azabla ilgili bildirdiği şeylerin doğru olduğuna inkarcıları iknâ etmek için iki tekid edatıyla getirilmiştir.

Kuran'da bu tür ayetlerden maksat, bu ayetlerin muhataptan gelecek ret ve olumsuz tepkilere karşı iknâ edici cevap niteliğinde olmasıdır. Diğer bir deyişle muhatapta bir konu hakkında kesin inkar ve ret durumu söz konusu ise bu tür ifade biçimi kullanılır.

MUHÂTABİ İKNA ETME AÇISINDAN HABERÎ CÜMLEDE TEKİD EDATLARININ ROLÜ

Haberî cümle çeşitlerini muhâtabın durumu açısından üç kategoride ele aldık. Bunlar;

1. Muhâtabın zihninde bir bilginin olmaması,
2. Muhâtabın bir bilgi hakkında tereddüt edip bu tereddüdünü gidermek için çaba göstermesi.
3. Muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddedip, inkâr etmesi.

Belâgatçılar, bu üç durumda bulunan kimselere söylenecek ifade biçimlerini tekîd edatlarının kullanılıp-kullanılmaması açısından ele almışlar ve tekîd edatları-

⁴⁷ el-Kazvinî, *el-İzâh*, s. 23.

⁴⁸ Tûr, 52/7.

nın muhatapları iknâ etmede başat rolü oynadığını tespit etmişlerdir⁴⁹. Buna göre;

1. Muhâtabın zihninde bir bilginin olmaması durumunda haberî cümle, herhangi bir tekîd edatı getirilmeksizin oluşturulur⁵⁰. Kış günü “*yağmur yağıyor*” diyen bir kimsenin oluşturduğu cümlede pekiştirme edatı getirmesine gerek yoktur. Tekîd edatları bu yargıda muhâtaba herhangi bir bilgi, coşku, heyecan vs katmamaktadır. Bu durumda cümle, bağlama göre tekîdsiz söylenmelidir. Aksi takdirde muktezay-ı hâle/bağlam göre söylenmediğinden cümle belîğ olamaz. Bu tür haberî cümlelere ibtidâî cümle denildiğini belirtmiştik.

الْمَالُ وَالْبَنُونَ زِينَةُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا “*Mal ve çocuklar, dünya hayatının süsleridir*” ayeti⁵¹ Allah tarafından insanlara bir bilgi vermek amacıyla söylenmiştir. Tekîde de gerek görülmemiştir.

Kurân’daki pek çok ayet ibtidâî cümle denilen bilgilendirme cümlelerinden oluşmuştadır. Mesela Fatiha suresinin ilk ayetlerine baktığımızda الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ “*Hamd Alemlerin Rabbi Allah’a mahsustur, Rahman ve Rahimdir, Hesap gününün malikidir*” Allah, kendisini tanıtıyor, kendisi hakkında bilgi veriyor. Burada iknâ etme amacı görülmemektedir.

2. Muhâtabın bir bilgi hakkında tereddüt edip bu tereddüdünü gidermek için çaba göstermesi ve bilgi arayışı içinde olması, verilecek bilginin, söylenecek sözün ve iletilecek mesajın sadece bir tekîd edatı ile söylenmesini

⁴⁹ Belâgatçıların, bu konuda yeni bir şey ortaya koymadıklarını belirtmeliyiz. Arap dilinde ve özellikle Kuran-ı Kerim’deki kullanım biçimlerinden hareketle bu sonuca varmışlar ve konuyu kategorize etmişlerdir.

⁵⁰ el-Kazvinî, *el-İzâh*, s. 23.

⁵¹ Kehf, 18/46.

gerektirmektedir. Belâgatçılar, bu durumdaki muhâtaba tekîd edatlarından biri ile cümleyi tekîd etme durumunda tereddüdün giderileceğini belirtmişlerdir. Yaz aylarında yağmurun yağmadığı bölgelerde muhâtabımıza yağmurun yağdığını الْمَطَرُ يَنْزِلُ “yağmur yağıyor” sözüyle tekîd etmeksizin söylediğimizde muhatap tereddüt eder ve bu bilginin doğruluğunu araştırır. Bunun yerine إِنَّ الْمَطَرَ يَنْزِلُ “Gerçekten yağmur yağıyor” ya da إِنَّ الْمَطَرَ يَنْزِلُ يَنْزِلُ “Yağmur yağıyor, yağıyor” dersek, muhâtabın bu durumda tereddüdü gider ve bilgiye inanacak duruma gelir. Bu tür cümlelere “talebî cümle” denildiğini ifade etmiştik. Zira muhâtab tereddüdünü giderecek bir tekîd edatına ihtiyaç duyar.

3. Muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddetmesi, inkarda bulunması durumunda verilecek bilginin, söylenecek sözün ve iletilecek mesajın bir, iki ve daha fazla tekîd edatıyla pekiştirilmesi gerekmektedir⁵². Tekîd edatlarının artması, muhâtabın inkâr ve ret durumuyla doğru orantılıdır. Bir tekîd edatıyla pekiştirilen cümledeki ret, normal düzeyde, iki tekîd edatıyla pekiştirilen cümle normalin üstünde bir ret, üç ve daha fazlası ise ciddi anlamda inkârı ifade eder. Muhâtabın durumuna göre bir ve birden fazla tekîd edatıyla oluşturulan bu tür cümlelere “inkârî cümle” adı verilir⁵³.

Kurân’daki ayetlerin önemli bir kısmı inkârî cümlelerden oluşmaktadır. إِنْآ إِلَيْكُمْ لَرَسُولُونَ Gerçekten biz size mutlak surette gönderildik” ayetinde⁵⁴ inkarcı bir topluluğa dine davet için giden peygamberler, onlardan ret cevabını

⁵² el-Kazvinî, *el-İzâh*, s. 23-24.

⁵³ Talebî cümlelerde bir tekîd edatı kullanılırken, inkârî cümlelerde de bir tekîd edatı ile başlar. Tek tekîd edatı olan haberi cümlelerin talebî ya da inkârî olduğu bağlama ve muktezay-ı hale göre tespit edilir. Burada tespit girişiminde bulunanın zevk-i selimi de önemli rol oynar.

⁵⁴ Yasin, 36/14.

alınca artık inkarcı durumunda olduklarını kabul ederek iki tekîd edatı ile her türlü inkarı reddedecek bir üslupla hitapla bulunmuşlardır.

Tekîd edatlarının anlama katkısı ve muhâtabın iknâ aşamalarını göstermesi açısından aşağıdaki tarihi vâkıa çok önemli olması açısından burada naklediyoruz. Ebû İshâk el-Kindî, dilci Ebu'l-Abbâs el-Muberred ile konuşurken aralarında şöyle bir diyalog geçer:

-Arap kelimasında fazlalık (haşv) var.

-Nerede?

-Bazen زَيْدٌ قَائِمٌ

-Bazen إِنَّ زَيْدًا قَائِمٌ

-Bazen de إِنَّ زَيْدًا لَقَائِمٌ deniyor. Hepsinin de anlamı “Zeyd’in ayakta olduğudur”. Lafızlar farklı ama anlam aynıdır.

Bunun üzerine Ebû'l-‘Abbâs; “Hayır bu cümlelerin lafzı da, anlamı da farklıdır. Birinci cümlede muhâtabın “ayakta olduğu”, ikinci cümlede “sorunun cevabı karşısında şüpheyi gidermek için söylenilen cevap”, üçüncü cümlede ise Zeyd’in ayakta olduğu bilgisini kabul etmeyen kimseye iknâ için tekîd edatları ile cevap verilmesinden oluşmaktadır. Lafızların değişmesiyle, anlam da değişiyor” diye cevap verir. Bu cevap üzerine el-Kindî hayrete düşer⁵⁵.

O halde cümlede, bir tekîd edatı kullanılıyorsa muhâtabın bir kısım tereddütlerini gidermek anlamına gelmektedir. İki veya daha fazla tekîd edatı kullanılıyorsa muhâtabın söz konusu durumla ilgili inkar ve reddini gidererek onu iknâ etme anlamını taşımaktadır.

⁵⁵ es-Sekkâkî, Miftâhu'l-'Ulûm, s. 82; İsâ 'Alî el-Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye, s. 83.

‘Abdulkâhir el-Curcânî de aynı olayı ve örnekleri nakledip, lafızların değişmesiyle anlamın da değişeceğini belirterek; tekîd edatlarının cümleye kattığı anlam farklılıklara işaret etmiştir⁵⁶.

MUHÂTABI İKNÂ ETMEDE KULLANILAN TEKİD EDATLARI

Muhatapları iknâ etmede tekîd edatlarının başat rol oynadığını ifade etmiştik. Tekîd olgusu ve edatlardan konu bütünlüğü açısından önemli olması nedeniyle kısaca bahsedelim.

Tekîd, “pekiştirme, kuvetlendirme, teyit etme, sağlamlaştırma gibi”⁵⁷ anlamlara gelmektedir. Tekîd ya da pekiştirme her dilde muhatapları etkilemede ve onları iknâ etmede çok önemli araçlardır. Arapçada tekîd edatları pekiştirmenin yanı sıra meânî ilminde muhatapları iknâ etme aracı olarak kullanılması ayrı bir önem arz etmektedir.

Belâgatçılar, haberî cümlelerin pekiştirilmesinde daha ziyade tekîd edatlarını öne çıkararak bunların cümlede dörde hatta beşe kadar çıkabileceğine dikkat çekmişlerdir. Arapça’da tekîd edatlarının dışında manevî ve lafzî tekîd olgusu vardır ki bunlar kelime ve cümlelerde tekîdin ana çatısını oluşturmaktadırlar⁵⁸. Ancak haberî cümlelerin tekîdi konusunda daha ziyade kullanımının kolaylığı ve etkisi açısından tekîd edatları öne çıkartılmış diğer cümle, kelime, harf ile bazı isimlerle yapılan tekîdler kısmen arka planda kalmıştır. Bunlar da haberî cümlelerde kullanılması durumunda aynı özelliğe sahip olduğu

⁵⁶ ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ’ilu’l-İcâz*, s. 242.

⁵⁷ İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu’l-Arab*, III, Dâru’l-Fikr, Beyrut, 1990, s.74

⁵⁸ el-Hâşimî, Ahmed, *el-Kavâ’idu’l-Esâsiyye*, nşr. Ahmed Kâsım, el-Mektebetu’l-‘Asriyye, Beyrut, 1988, s. 266.

bilinmelidir. Burada bazı belâgat eserlerinde tekîd edatları sayılırken tekrarların da zikredilmesi önemlidir. Bu açıdan manevî tekîdler tamamen tekrardır ve haberî cümlelerde kullanıldığında talebî ve inkârî cümleler kapsamı içerisine girer.

TEKİD EDATLARININ ÖNEMİ

Haberî cümlelerin tekîdinde aslolan cümledeki hükmün tekîdi olup, müsnedün ileyh (özne) ve müsnedin (yüklem) bireysel olarak tekîdi değildir⁵⁹.

Tekîdin faydaları:

1. Tekîd cümledeki hükmü keşinleştirir ve sabit kılar, şüphe ve zanna ihtimal bırakmaz⁶⁰. Tekîd ister, cümle, fiil, isim ve harf tekrarı ile olsun, ister fiilin masdarı ile olsun, ister zamirin tekrarı ile olsun isterse de tekîd edatları ile olsun bu tür cümleler mecazî anlam ihtimalini ortadan kaldırır ve hakikî anlamı ifade eder.

2. Tekîd, mecazî anlamı ortadan kaldırarak hakikat anlamının kastedildiğini ifade eder⁶¹. *فَابْتُ الْوَزِيرَ نَفْسَهُ* “Bizzat bakanla görüştüm” cümlesinde tekîd edatı olması dolayısıyla her türlü dolaylı anlama durumu ortadan kalkmakta ve bizzat bakanla görüşme yapıldığı anlaşılmaktadır.

Mefulü mutlaklı ifadelerde masdarlar, mecazî anlam ifade etmez. Masdar fiiliyle birlikte kullanıldığında mecaz olma ihtimali ortadan kalkar ve hakiki anlam devreye girer. *وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا* “Allah, Hz. Musa ile tam olarak konuştu”, ayetinde⁶² masdarın kullanımı nedeniyle mecazî

⁵⁹ Îsâ ‘Alî el-Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye, s.88.

⁶⁰ ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu’l-Belâga*, Alemu’l-Kutub, Beyrut, 1984, s.219

⁶¹ Subkî, *‘Arûsu’l-Efrâh*, s.320; ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu’l-Belâga*, s. 219; ‘İrfân Matrâcî, *el-Câmî’ li-Funûni’l-Lugati’l-‘Arabiyye ve’l-‘Arûz*, Muessesetu’l-Kutub, Beyrut, 1987, s. 135.

⁶² Nisa, 4/164.

anlam ortadan kalkmakta ve Allah'ın gerçek anlamda Hz. Musa ile konuştuğu ortaya çıkmaktadır.

4. Tekîd, mecazî olarak da gelebilir.

رَقَبَةً “Boyun azad ettim” cümlesinde رَقَبَةً kelimesi mecazî olarak tamamen tekîd amaçlı kullanılmıştır⁶³.

5. Tekîd, kapsam ve şumûl alanını genişleterek ihtiva alanını sabitleştirir⁶⁴. جَاءَنِ الْقَوْمُ “Topluluk geldi” cümlesinde topluluktan bir kısmının geldi anlaşılır. Ama cümleyi tekîdli olarak جَاءَنِ الْقَوْمُ كُلُّهُمْ “topluluğun tamamı geldi” dediğimizde, topluluğun tamamı anlaşılır ve kapsayıcı bir anlam ortaya çıkar. Tekîd edatları arttıkça kapsam daha da genişler ve bu edatlar anlam ve kapsayıcılık ifade eder.

فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعِينَ “Meleklerin tamamı bütünüyle Ademe saygı secdesi yaptılar”⁶⁵. İkinci tekîd kelimesi, zâid olmayıp birinci tekîdin boş bıraktığı bütün eksiklikleri giderecek şekilde kapsamı genişletmektedir.

6. Tekîd, sözün anlamı ifade etmede sıkıntı olması durumunda kullanılan bir durum olmayıp aksine hem lafız hem de anlam açısından önemli işlevleri vardır. Araplarda tekîd, belâgat ve fesâhatın önemli konularındandır. Arap dilinde de çokça tekîd kullanılmıştır. Kurân-ı Kerim’de Arapların bu tarzına paralel olarak muhatapların durumları göz önünde bulundurularak tekîd edatları ve tekîd üslûbu kullanılmıştır. Bu duruma göre bazılarının Kurân’da tekîd yoktur söylemi hatalıdır. Onlara göre tekîd, lafzın anlama delaleti yeterli olmaması durumunda yapılır. Kurân için böyle bir durum söz konusu olamaz. Bu iddiayı kabul etmek mümkün değildir, Kurân’da

⁶³ Muhammed Bedrî ‘Abdulcelil, Tasavvuru’l-Makâm fi’l-Belâgatil-‘Arabiyye, s. 55.

⁶⁴ ‘Abdulkâdir Huseyn, Fennu’l-Belâga, s. 220.

⁶⁵ Hicr, 15/30.

tekîdi kabul etmemek Arap dilindeki tekîd olgusunu kabul etmemek anlamına gelir ki bu da muhaldır⁶⁶. Kurân'ın, tekîdi hem muhataplarını iknâ vasıtası hem de yer yer lafız ve üslup bütünlüğü açısından kullandığını görmek mümkündür.

8. Tekîd edatı, hem lafzı hem de anlamıyla tekîd olgusunu gerçekleştirir⁶⁷.

HABERİ CÜMLELERİN TEKİDİNDE KULLANILAN TEKİD EDATLARI

1. **إِنَّ** : Cümleyi tekîd eder ve bu edatın kullanımı, bir cümleyi iki kere tekrar etmek hükmündedir. Ancak bu bir cümleyi iki kere tekrar etmekten daha vecizdir⁶⁸. **إِنَّ** الدَّرْسُ سَهْلٌ “Gerçekten ders kolaydır”.

إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ “Gerçekten Allah katındaki din İslâm'dır” ayetinde⁶⁹ de bu durumu çarpıcı bir şekilde görmekteyiz.

2. **Lâmu'l-İbtidâ**: Cümleyi tekîd eder, değişik ögelerin başına gelebilir.

a. Mübtedanın başına geçer⁷⁰.

لِيُؤْسَفُ وَأَخُوهُ أَحَبُّ إِلَيَّ أَيْبَانَا مِنَّا “Gerçekten Yusuf ve kardeşi, babamıza bizden daha sevimli gelmektedir⁷¹, Ayetinde, mübtedanın başına lamü'l-ibtidâiyye geçmiştir.

b. Haberin başına geçer. Lâmu'l-ibtidâ, **إِنَّ** ile başlayan cümlede kullanılırsa cümle üç kere tekrar edilmiş

⁶⁶ Bkz. 'Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, s. 221.

⁶⁷ Mahmûd Matrâcî, *fi'n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, Dâru'n-Nehda, Beyrut, 2000, s. 534.

⁶⁸ Mahmûd Ahmed Nahle, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye-İlmu'l-Me'ânî*, s. 45.

⁶⁹ Al-i İmrân, 3/19.

⁷⁰ Mahmûd Ahmed Nahle, *fi'l-Belâgati'l-'Arabiyye*, s. 45.

⁷¹ Yusuf, 12/8.

gibi olur⁷². إِنَّ رَبِّي لَسَمِيعُ الدُّعَاءِ “Gerçekten Rabbim, duaları tamamen duyar”⁷³.

c. Fiilin başına da geçer. إِنَّ رَبَّكَ لَيَحْكُمُ بَيْنَهُمْ “Gerçekten Rabbin elbette aralarında hüküm verecektir”⁷⁴

d. Şibh cümlelerin de başına geçer. وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ “Gerçekten sen çok büyük ahlak üzeresin”⁷⁵

3. اِنَّ : Müsnedi (yüklem) tekîd eder.

فُلْ أَوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِنَ الْجِنِّ “De ki: bir grup Cin’in beni dinledikleri bana vahyolundu” ayetinde⁷⁶ اِنَّ استَمَعَ ifadesi ister tek başına alınsın isterse tevili masdar olarak çevirilsin, müsned tekîdli kabul edilir.

اِنَّ ile اِنَّ arasındaki fark, اِنَّ’nin müsnedi (fiil ve vs) اِنَّ’nin ise hükmü tekîd etmesidir.

3. كَأَنَّ edatı hem teşbih hem de tekîd edatıdır. كَأَنَّ ve اِنَّ edatlarından meydana gelmiştir.

كَأَنَّهُمْ أَغْجَارٌ نَّخْلٌ حَاوِيَةٌ “Sanki onlar yere serilmiş hurma kütükleri gibidirler” ayetinde⁷⁷ كَأَنَّ teşbih edatı olarak kullanılmıştır.

4. لَكِنَّ cümlelerin tekîdinde kullanılır⁷⁸.

وَإِنَّ رَبَّكَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَشْكُرُونَ “Gerçekten Rabbin, insanlara fazl sahibidir. Fakat insanların çoğu

⁷² Muhammed Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm fi’l-Belâgatil-‘Arabiyye*, s. 55.

⁷³ İbrahim, 14/39.

⁷⁴ Nahl, 16/124.

⁷⁵ Kalem, 68/4.

⁷⁶ Cin, 72/1.

⁷⁷ Hakka, 69/7.

⁷⁸ Muhammed Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 58

bunu bilmez”.

5.Kasem (yemin) harfleri

Cümleyi tekîd eder. Kasemin cevabında *إِنَّ-اللام - لا - ما* gelir⁷⁹.

والله مَا قَصَرْتُ فِي الْقِيَامِ بِوَاجِبِي “Vallahi görevimi yerine getirmede asla kusur işlemedim”

6.Tenbîh edatları: أَلَا

أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ “Dikkat edin! Gerçekten onlar bozguncuların ta kendileridir” ayetinde⁸⁰ أَلَا edatı tenbîh edatı olarak kullanılmış ve tekid ifade etmektedir.

7. Zâid harfler: *إِنَّ - أَنْ - مِنْ - الباء* bunlar tekîd ifade ederler⁸¹.

مَا إِنَّ غَيَّبْتُ أَحَدًا “Asla hiçbir kimseyi aldatmadım” cümlesinde *إِنَّ* edatı tekid anlamında kullanılmıştır.

فَلَمَّا أَنْ جَاءَ الْبَشِيرُ أَلْفَاهُ عَلَى وَجْهِهِ فَارْتَدَّ بِصِيرًا “Elbette müjdecî gelip, gömleği onun yüzüne koyunca, hemen görmeye başladı” ayetinde⁸² *أَنْ* edatı zâid olarak kullanılmış ve tekîd ifade etmektedir.

8. *قَدْ* edatı tahkik ve tekîd bildirir⁸³.

وَمَنْ يَتَّصِمِ بِاللَّهِ فَقَدْ هُدِيَ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ “Kim Allah’a yapışırsa muhakkak ki doğru yola sevk edilmiştir”⁸⁴.

9.Tekrarlar: Kelime ve cümlelerin tekrarı lafz-î tekîd kabul edilir⁸⁵.

⁷⁹ Muhammed Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 58

⁸⁰ Bakara, 1/12

⁸¹ Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 59.

⁸² Yusuf, 12/96.

⁸³ Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 57

⁸⁴ Al-i İmrân, 3/101

⁸⁵ Bedrî ‘Abdulcelîl, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 57.

10. Fasl zamiri: Munfasıl bir zamir olup haber-sıfat karışıklığını önlemek, cümlede muhtemel tereddütleri gidermek ve cümleye tekid katmak için kullanılır⁸⁶.
“Onlar gerçekten kurtuluşa ermişlerdir”⁸⁷ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ

11.Şan ve Kıssa zamiri: Müzekkerler için kullanılan şan zamiri ile müennesler için kullanılan kıssa zamiri de tekid ifade eder.

Şan zamiri: قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ “De ki O Allah birdir”⁸⁸

Kıssa zamiri: فَإِنَّهَا لَا تَعْمَى الْأَبْصَارُ “Gerçek şu ki gözler kör olmaz”⁸⁹.

12. سوف ve س : Bu edatlar, gelecek zamanda bir işin kesinlikle yapılacağını ifade eder⁹⁰. Özellikle ayetlerde “س” harfi daha fazla kullanılır ve o işin mutlaka gerçekleşeceğini ifade eder. فَسَيَكْفِيكَهُمُ اللَّهُ “Elbette onlara karşı Allah sana kafidir” ayetinde⁹¹ “س” harfi cümlelerin anlamına teminat vermekte ve Allah’ın gelecekte mutlaka Rasul’üne yardım edeceği, düşmanlarına karşı güçlü kılacağı ve Allah’ın vaadini kesinlikle gerçekleştireceği ifade edilmektedir⁹².

13. İsim cümlesi: İsim cümlesi, devamlılık ifade etmesi yönüyle tekidli yapı olarak kabul edilir⁹³.

14. Tekid nunları: Şeddeli (sakıl) ve şeddesiz (hafif) nun harfinden oluşur ve tekid bildirir⁹⁴. لَيَسْجَنَنَّ وَيَكُونَنَّ

⁸⁶ Bedrî ‘Abdulcelil, *Tasavvuru’l-Makâm*, s. 57.

⁸⁷ Bakara, 2/5.

⁸⁸ İhlas, 112/1.

⁸⁹ Hac, 22/46.

⁹⁰ Nahle, fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye- ‘İlmu’l-Me’ânî, s. 46.

⁹¹ Bakara, 2/137.

⁹² Bkz. ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu’l-Belâga*, s. 229.

⁹³ İsa ‘Alî el-Âkûb, *el-Mufasssal fî ‘Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, s.88. İsim cümlesinin varlığı tekid kabul edilmekle birlikte, haberi isim cümlesinde tekid edatı arandığı görülmektedir.

⁹⁴ Nahle, fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye-‘İlmu’l-Me’ânî, s. 46.

مِنَ الصَّاعِرِينَ “O, kesinlikle hapse atılacak ve elbette horlanmış-
lardan olacaktır” ayetinde⁹⁵ şeddeli ve şeddesiz olarak iki
tekid nunu kullanılmıştır.

15. Kasr edatları: Kasr/daraltma edatları da tekîd
ifade ederler⁹⁶. إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ “Ben sadece bir beşerim”, ayetinde⁹⁷
Hz. Muhammed’in (as), insan dışı bir varlık olmadığı, fizi-
ki olarak muhatap olduğu insanlar gibi bir beşer olduğu
ifade edilmektedir.

MUHÂTABIN DURUMU AÇISINDAN HABERÎ CÜMLENİN BAĞLAMIN (MUKTEZÂ-YI ZÂHİR) DIŞINA ÇIKIŞI

Muktezây-ı zâhir, sözün, vakıya uygunluğu ya da
cümlelerin, tevil yapmaksızın lafızların ifade ettiği anlamı
ortaya koymasıdır. Bazen söz, bu durumun dışına çıkar,
buna muktezay-ı zâhirin dışına çıkışı denir⁹⁸.

Belâgatçılar, ibtidâî, talebî ve inkârî cümleler ola-
rak adlandırdıkları muhatapların bilgiyi kabul-ret du-
rumlarına göre tekîdli veya tekîdsiz oluşturulan cümlele-
rin her zaman böyle olmayacağını, bağlama ve şartlara
göre farklılık arz edeceğini belirtmişlerdir. Bunlar genel
olarak yukarıda ele aldığımız üç maddenin birbirlerinin
yerine kullanılmasıyla oluşturulur.

1. Birinci maddede yer alan “muhatabın zihninde
bir bilginin olmaması” durumu ile ikinci maddede yer
alan “muhatabın zihninde tereddüt ve soru olması” du-
rumu yer değiştirilir. Bu durumda tekîdsiz gelmesi gere-
ken cümle bir tekîd edatı ile getirilir. إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا “Ger-
çekten Allah bütün günahları affeder”, ayetinde⁹⁹ Allah’ın,

⁹⁵ Yusuf, 12/32.

⁹⁶ Nahle, fi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye-‘İlmu’l-Me‘ânî, s. 47.

⁹⁷ Kehf, 18/110.

⁹⁸ Matlûb, Mu‘cemu’l-Mustalahât, III, s. 297.

⁹⁹ Zümer, 39/53.

affedeci olmasına ve bu özelliğini de günah işleyen insanların bilmesine rağmen günahkarları bu konuda müteredit ve şüpheli konumda kabul edip, tekid edatı getirmek suretiyle gerçekten tevbe edenleri affedeceği ortaya çıkmaktadır. Normalde bu ayette günahlarına tevbe edenleri Allah'ın affedeceği bilindiğinden tekid edatı getirilmesi şart değildi. Ancak Allah'ın affediciliğinin çok geniş olduğunu göstermek amacıyla affedilme konusunda tereddüt olmayan bir durumdan tereddütlü bir duruma getirmiş daha sonra da tekid edatıyla bu tereddütü gidermiştir.

“وَلَا تُخَاطِبُنِي فِي الَّذِينَ ظَلَمُوا إِنَّهُمْ مُعْرِضُونَ” *Zulmedenler hakkında bana bir şey söyleme! Onlar mutlaka boğulacaklardır*” ayetinde¹⁰⁰ de Allah, Nuh'a (a.s), kavmin hakkında bana bir şey söyleme diyerek, muhâtabını müteredit duruma koymuş daha sonra da tekid edatıyla onların akıbetini belirtmiştir¹⁰¹.

2. Bir bilgiye önyargılı olarak bakmayıp, onu inkâr etmeyen bir kimsenin durumunun üçüncü maddede yer alan “Muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddetmesi” durumu ile yer değiştirilmesi. Bunun şartı ise, o kişide inkâr alametlerinin tezahür etmesidir¹⁰².

“ثُمَّ إِنَّكُمْ بَعْدَ ذَلِكَ لَمَيِّتُونَ” *Sonra gerçekten siz mutlaka öleceksiniz*” ayetinde¹⁰³, insanların öleceklerini bilmelerine ve bunu da inkâr etmemelerine rağmen Allah muhataplarının ölümü unutup, günaha dalmaları ve inkâra yol açan ameller yapmaları nedeniyle adeta onları ölümü inkâr eden kişiler konumuna getirmiştir. Böylece yaptıkları davranışlardan dolayı uyarılmış olmaktadır.

¹⁰⁰ Hud, 11/37.

¹⁰¹ 'Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, s. 86.

¹⁰² Bkz. el-Kazvîni, el-Îzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga, s. 24; Îsâ 'Alî el-Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye, s. 88.

¹⁰³ Mûminun, 23/15.

3. Üçüncü maddede yer alan “Muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddetmesi” durumu ile “müte-reddit” durumunun yer değiştirilmesi. İnkâr edenin bu eyleminden dönme ihtimali olma durumunda bu tarz uygulanır¹⁰⁴. وَالْهَيْكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ “Sizin ilahınız tek bir ilahdır” ayetinde¹⁰⁵ Allah, inkâr eden muhataplarına tekîdli olarak kendisinin bir olduğu hükmü yerine onların akıllarını kullanarak Allah’ın bir olduğunu fark edeceği düşüncesiyle inkâr etmeyen konumuna getirmiş ve tekîdsiz olarak zihni önyargısız olan kişi muamelesi yapmıştır.

ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ ayetinde¹⁰⁶ de kafirlerin kitabı inkâr etmelerine rağmen, onları inkâr etmeyen konumuna getirmiştir. Zira inkârcılar kitabı iyice okuyup incelediklerinde doğruyu bulacaklar ve Kurân’ı tasdik edeceklerdir.

Bu üç temel durumun dışında da aşağıda belirtilen durumlar da ortaya çıkabilir.

1. Bir konuda bilgisi olan kimseyi o bilginin gereğini yapmadığından dolayı bilgisiz konumuna getirmek. İmtihanına çalışmayan, onu ciddiye almayan kişiye “İmtihan kapıda” demek gibi. Yine infakta ileri düzeyde olan bir kimseye itiraz edilmesi üzerine “Bu mal benimdir” denilmesi gibi¹⁰⁷.

2. Bir bilgi hakkında tereddüt eden kimseyi, inkâr eden konumuna getirme. Bu durumda tekîd edatı birden fazla getirilir. Diğer bir deyişle birden fazla tekîd edatı kullanıldığından muhâtabın inkârcı durumuna getirildiği anlaşılır. إِنَّ أَحَاكَ لَقَادِمٌ “Gerçekten kardeşin kesinlikle gelmiştir”

¹⁰⁴ el-Kazvinî, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1992, s. 24.

¹⁰⁵ Bakara, 2/163.

¹⁰⁶ Bakara, 2/2.

¹⁰⁷ Muftî, el-Hasen b. ‘Usmân, *Hulâsatu’l-Me‘ânî*, s.125; İsâ ‘Alî el-Âkûb, *el-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye*, s. 85.

cümlesinde muhatap, kardeşinin gelişi konusunda sadece tereddüdü varken hiç beklemiyor konumuna getirilmiştir¹⁰⁸.

3. Bir bilgi hakkında inkârcı olan kişi telafi edecek şartlar mümkünse mütereddüt konumuna getirilir. İlmin faziletini ve önemini inkâr eden bir kişiyi mütereddüt konumuna getirerek *إِنَّ الْعِلْمَ نَافِعٌ* “Gerçekten ilim faydalıdır” demek gibi.

4. Hükümün önemi ve değerinden dolayı muhatapta tereddüt olmadığı halde tekîd edatı kullanılabilir¹⁰⁹. Söze başlarken bu kullanım yaygınlık kazanır. *إِنَّ الْجَوَّ حَارٌّ* “Hava sıcaktır” bu cümleyi söze başlarken söylediğimizde amacımız muhâtabı iknâ etmek değilse cümleye başlama açısından güzel bir üsluptur¹¹⁰.

Burada muhatapların durumuna göre cümleleri oluşturma ya da muktezây-ı zahirin dışına çıkış belâgatın kapsamı içerisinde olduğu¹¹¹ göz önünde bulundurulmalıdır.

SONUÇ

Meânî ilminde cümle, hüküm ifade edip etmeme açısından haberî (ihbârî) ve inşâî cümle şeklinde iki kısma ayrılmaktadır. Haberî cümle, cümlede meydana gelen olay için doğru ya da yanlış demenin mümkün olmasıdır. İnşâî cümle ise, cümlede meydana gelen olay için doğru ya da yanlış demenin mümkün olmadığı cümlelerdir. Ha-

¹⁰⁸ İsâ ‘Alî el-‘Âkûb, el-Mufasssal fî Ulûmi’l-Belâgati’l-‘Arabiyye, s. 87.

¹⁰⁹ Ahmed el-Hâşimî, *Cevâhiru’l-Belâga*, s. 63.

¹¹⁰ Arap dilinde özellikle konuşma dilinde zaman zaman cümlelerin başında kullanılan *İn* gibi tekîd edatları söze dikkat çekme, cümleye başlama gibi amaçlarla getirildiği görülmektedir. Bu tür cümlelerin Türkçeye çevirisinde tekîd edatını çevirmeye gerek olmadığı anlaşılmaktadır.

¹¹¹ el-Kazvinî, *el-İzâh fî ‘Ulûmi’l-Belâga*, Dâru İhyâi’l-‘Ulûm, Beyrut, 1992, 24.

beri cümleler iki amaçla söylenir. Birincisi, konuşanın, muhâtaba bilgi vermesi; ikincisi konuşanın, muhâtabın bildiği bilgiyi değişik amaçlardan dolayı tekrar etmesi. Bağlama göre medh, acındırma, övünme gibi temalarda bu iki amacın dışına çıkılabilir. Haberî cümlelerin söyleniş amacı ne olursa olsun, bu cümleler iletişim olgusu olduğundan “gönderen-gönderilen ve mesaj” ilişkisi çok önem arz etmektedir. Meânî ilminde ve iletişim biliminde mesajın muhâtabın durumuna göre iletilmesi gerekmektedir. Meânî ilmi muhâtabın durumlarına ayrıntılı olarak yer verirken iletişim bu durumları genel çerçevede ele almıştır.

İletişim biliminin ve modern dilbiliminin ele almadığı ancak meânî ilminin ayrıntılarına kadar üzerinde durduğu bir konu da muhâtabı iknâ etme açısından cümlelerde tekîd edatlarının kullanımı meselesidir. Meânî âlimleri, bilgiyi kabul etme ya da reddetme noktasında temelde muhatapların üç durumda bulunduklarını ifade etmişlerdir. Bu durumda bulunan kişilerin söylenecek sözden iknâ olmaları için tekîd edatlarının fonksiyonelliği devreye girmektedir. Buna göre;

1. “Muhâtabın zihninde bir bilginin olmaması ve tereddüt etme durumunun da bulunmaması”. Bu durum üzerine olanların iknâyâ ihtiyacı olmadığı için herhangi bir tekîd edatı getirilmez.

2. “Muhâtabın bir bilgi hakkında tereddüt edip bu tereddüdünü gidermek için çaba göstermesi”. Bu durum üzerine olanların tereddütlerinin giderilmesi için sadece bir tekîd edatı yeterlidir.

3. “Muhâtabın bir bilgiyi asla kabul etmeyip onu reddedip, inkâr etmesi”. Bu durum üzerine olanların tereddütlerinin giderilmesi için bir, iki veya daha fazla tekîd edatının getirilmesi gerekmektedir.

Bağlamına göre bu maddelerde yer değiştirilerek, inkarcı bir kişi inkar etmeyen konumuna getirilerek tekîd edatı kullanılmaz. Bazen tereddütlü kişi, inkarcı durumuna getirilerek birden fazla tekîd edatı kullanılır.

Tekîd edatları zaman zaman cümleye güzel bir başlangıç yapmak ve lafzî bir güzellik katmak için de kullanılabilir.

Muhâtabı iknâ etmede tekîd edatlarının rolünü Kurân-ı Kerim'de en güzel şekilde görmek mümkündür. Kurân-ı Kerim'deki tekîd edatlarını iki şekilde değerlendirmek mümkündür. Birincisi, muhâtabı iknâ etme; ikincisi ise, cümleye güzel bir başlangıç yapma ve lafzî güzellik katma.

KAYNAKÇA

- ‘Abdulkâdir Huseyn, *Fennu'l-Belâga*, ‘Âlemu'l-Kutub, Beyrut, 1984.
- ‘Abdulkâhir el-Curcânî, *Delâ'ilü'l-İcâz*, Reşid Rızâ, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut ts.
- Aksan, Doğan, *Her Yönüyle Dil*, I-III, TDK yay/, Ankara, 1982.
- Emîn, Mustafâ-Cârim, ‘Ali, *el-Belâgatu'l-Vâdiha*, Dâru'l-Me'ârif, Kahire, ts.
- Fahrüddîn er-Râzî, *Nihâyetü'l-İcâz fî Dirâyeti'l-İcâz*, nşr. Bekrî Emîn, Dâru 'İlmi'l-Melâyîn, Beyrut, 1985.
- Ferdinand de Saussure, *Genel Dilbilim Dersleri*, çev. Berke Vardar, Birey ve Toplum yay., Ankara, 1985.
- Günay, V. Doğan, *Dil ve İletişim*, Multilingual, İstanbul, 2004.
- Hâşimî, Ahmed, *Cevâhiru'l-Belâga*, İhyâu't-Turâsi'l-'Arabî, Beyrut, 1963.

- Hâşimî, *el-Kavâ'idu'l-Esâsiyye*, nşr. Ahmed Kâsım, el-Mektebetu'l-'Asriyye, Beyrut, 1988.
- İbn Manzûr, Cemâluddîn Muhammed b. Mukrim, *Lisânu'l-'Arab*, I-XV, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1990.
- İrfân Matrâcî, el-Câmî' li-Funûni'l-Lugati'l-'Arabiyye ve'l-'Arûz, Muessesetu'l-Kutub, Beyrut, 1987.
- İsâ 'Alî el-Âkûb, el-Mufasssal fî 'Ulûmi'l-Belâgati'l-'Arabiyye, Dâru'l-Kalem, Dabî, 1996.
- Kazvînî, Celâluddîn Muhammed b. 'Abdirrahmân *Telhîsu'l-Miftâh*, nşr. Nevzat H.Yanık-Mustafa Kılıçlı-M. Sadi Çöğenli, Huzur yay., İstanbul, ts.
- Kazvînî, *el-İzâh fî 'Ulûmi'l-Belâga*, Dâru İhyâi'l-'Ulûm, Beyrut, 1992.
- Kılıç,Veyssel, *Dilin İşlevleri ve İletişim*, Papatya yay, İstanbul, 2002.
- Köylü, Mustafa, *Psiko-Sosyal Açıdan Dinî İletişim*, Ankara Okulu yay., Ankara, 2003.
- Mahmûd Ahmed Nahle, *fî'l-Belâgati'l- Arabiyye-İlmu'l-Meânî*, Dâru'l-'Ulûm, Beyrut, 1990.
- Mahmûd Matrâcî, *fî'n-Nahv ve Tatbîkâtihî*, Dâru'n-Nehda, Beyrut, 2000.
- Matlûb, Ahmed, *Mu'cemu'l-Mustalahâti'l-Belâgiyye ve Tatavvurihâ*, III, Matba'atu'l-Mecma'il-'İlmî, Irak, 1983.
- Muftî, el-Hasen b. 'Usmân b. Huseyn, *Hulâsatu'l-Me'ânî*, nşr. 'Abdulkâdir Huseyn, Dâru'l-İ'tisâm, Kahire, ts.
- Muhammed Bedrî 'Abdulcelîl, *Tasavvuru'l-Makâm fî'l-Belâgati'l-Arabiyye*, Dâru'l-Ma'rife, İskenderiye, 2005.
- Muhammed Berekât Hamdî, *Fusûlun fî'l-Belâga*, Dâru'l-Fikr, Ammân, tsz.

- Muhammed es-Sâbunî, *Safvetu't-Tefâsir*, I-III, Dersaadet, 1976.
- Özdoğan, M. Akif, *Arap Belâgatinde Lafız ve Anlam*, Ukde yay., Kahramanmaraş, 2009.
- , "Belâğatın Sistemize Edilmesinde es-Sekkâkî ve el-Kazvîni'nin Rolü", *Din Bilimleri Akademik Araştırmalar Dergisi*, www.dinbilimleri.com, Yıl: II, S: 4, Ekim-Kasım-Aralık 2002, (ss. 97-106).
- Pak, Zekeriya, *Allah ve İnsan İletişimi*, İlahiyât yay., Ankara, 2005.
- Sekkâkî, *Miftâhu'l-'Ulûm*, el-Mektebetu'l-İlmiyyetu'l-Cedîde, Beyrut, ts.
- Subkî, *'Arûsu'l-Efrâh*, nşr. Halîl İbrâhîm Halîl, I-II, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001.
- Şâyib, Ahmed, *el-Uslûb*, Mektebetu Nahza, Kahire, 1987.
- Taftâzânî, *Muhtasaru'l-Me'ânî*, Abdullah Efendi Matbası, İstanbul, ts.
- Zevba'î, Tâlib Muhammed İsmâîl, *el-Belâgatu'l-'Arabiyye-İlmu'l-Me'ânî*, Dâru'l-Kutub, Bingazi, 1997.

**MUHAMMED B. ABDULMELİK ED-DEYLEMÎ'NİN
(V.589/1193) KİTÂBÜ TASDÎKÎ'L-MAÂRİF ADLI İŞARÎ
TEFSİRİNDE SALİH KUL-MÛSÂ KISSASI BAĞLAMINDA
MÜRŞİD-MÜRİD MÜNASEBETİ.**

Yrd. Doç.Dr. Yahya YAŞAR*

Özet

İnsanın melekî yönlerini inkişaf ettirme, sathi olan kulluk şuurunu derinleştirme ve kâmil mu'min hedefine ulaşma yollarından birisi, usta bir rehber ve yol göstericiye tabi olmaktır. Dervişlerin, diğer bir ifadeyle müridlerin, tarikatın seyru sülûk esaslarına göre yetiştirilmesi ve takibi gerekmektedir. Neticenin hâsıl olması ise ancak mürşid –mürid münasebetinin sağlıklı işlemesi ile mümkün olacaktır. Bu sağlıklı işleyişi sağlama adına sûfî mütefekkir Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî Kitâbü Tasdîkî'l-Maârif adlı işarî tefsirinde Kehf sûresinde geçen Hızır-Mûsâ kıssasından yola çıkarak çeşitli kurallar ortaya koymuştur. Makalemizde hem bu kuralları hem de Kıssanın işari tefsirini eserde geçtiği şekliyle özetle vermeye gayret gösterdik.

Anahtar kelimeler: Deylemî, işârî, kıssa, Hızır, Mûsâ

**THE RELIGIOUS TEACHER (MÜRŞİD) AND STUDENT
(MÜRİD) REFERENCE IN THE KHIDR-MÛSÂ PARABLE OF
MUHAMMAD B. ABD AL-MALİK AL-DAYLAMÎ'S (V.589/1193)
ISHARI COMMENTARY TITLED KİTÂB TASDÎQ AL-MAÂRİF**

Abstract

The development of a persons angelic qualities, deepening of superficial consciousness of servanthood and the achievement of the aim of becoming a perfect or complete believer, can be realised through an expert mentor and guide. The Darwish or in another term the students need to be educated and audited according to the principles of the orders path. A successful outcome can be achieved if the relation

*KSÜ İlahiyat Fakültesi, Tefsir Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

between the mentor and student operates in a healthy manner. In order to provide this healthy operation, the sûfî thinker Muhammad b. Abd al-Malik al-Daylami in his ishrî commentary Kitâb Tasdiq al-Maârif reflects on the Khidr-Mûsâ parable in Chapter Cave to put forward a range of rules. In this article we have tried to summarize the rules and parables of the Ishari commentary.

Key Words: Daylamî, Isharî, parable, Khidr, Mûsâ

Giriş

Tasavvufî literatürde “Mürşid” kendisine intisab eden salıklere istidat ve kabiliyetlerine göre, manevi olgunluğa eriştirmek üzere rehberlik ve önderlik eden, faydalı ve zararlı olanı gösteren, kemale erdiren yani olgunlaştıran, onların kalplerine Allah sevgisini yerleştirmeye çalışan kişiye denir.¹ “Mürid”’in kelime anlamı, isteyen demektir. Tasavvufî terim olarak ise; iradesini Hakkın ve şeyhinin iradesine teslim etmiş kimseye denir.²

Özellikle tasavvufî hayata giren veya girmek isteyen bir kişinin bir mürşid bulması gerektiği Müslümanlık anlamında zaruri bir durum değilse de tasavvufî kültürde müsellemler bir durumdur.³ Mutasavvıflardan Sülemî bu durumu şu şekilde açıklar; “Tasavvuf öyle bir hakikattir ki ne dilin ne de sözün olmadığı yerde olur. Tasavvuf, ehil olan kimselere, evliya ve meşâyih tarafından gelen bereketlerden (onların) âdab ve ahlâkının tesirlerinden meydana gelir”.⁴

¹ Bkz. Hasan Kamil Yılmaz, *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000, s. 184.

² Yılmaz, *a.g.e.*, s.185, Bkz. Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991, s.353.

³ Bkz. Mustafa Kara, *Tasavvuf Ve Tarikatlar Tarihi*, s.227, Mehmet Ali Aynî, *Tasavvuf Tarihi*, Kitabevi, İstanbul 2000, s.249.

⁴ Ebu Abdîrrahman es-Sülemî, *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemi'nin Risaleleri*-çev. Süleyman Ateş, AÜ Basımevi, Ankara 1981, s. 12

Tasavvufun esas ilgi alanını, insanın kalbî ve rûhî hayat seviyesine çıkartılması, kalbin tasfiyesi ve Allah tarafından lütfedilmiş latifelerin yaratılış gayelerine uygun inkişaf ettirilmesi ve yönlendirilmesi⁵ şeklinde özetlemek mümkündür. Tasavvufî düşüncede özellikle insanın melekî yönlerinin inkişaf ettirilmesi, sathi olan kulluk şuurunun derinleştirilmesi ve kâmil mü'min olma hedefinin yakalanması usta bir rehber ve yol gösterici ile gerçekleşebilir. Başka bir deyişle derviş veya diğer bir ifadeyle müridlerin tarikatın seyrü sülûk⁶ esaslarına göre yetiştirilmesi ve denetlenmesi gerekmektedir. Neticenin hâsıl olması ise ancak mürşid-mürid münasebetinin sağlıklı işlemesi ile mümkün olacaktır.

Bu sağlıklı işleyişi sağlama adına sûfî mütefekkir Muhammed b. Abdülmelik ed-Deylemî⁷ *Kitâbü Tasdîkı'l-*

⁵ Bkz. Kara, *a.g.e.*, s.17-24.

⁶ Seyr ve Sülûk kelimelerinin sözlük anlamı; gitmek yürümek girmek demektir. Tasavvufî bir ıstılah olarak, müridin dervişliğe başlayışından vuslatını, tasavvufî yolculuğunu tamamladığı noktaya kadar yaptığı manevî ve kalbî sefer ve yolculuğun adıdır. (Kara, *a.g.e.* s.210.)

⁷ Müellifin tabakât kitaplarında geçen tam ismi Şemsüddîn Ebû Sabit Muhammed b. Abdü'l-Melik ed-Deylemî et-Tûsî'dir. Şemsüddîn lakabıdır. Künyesi Ebû Sâbit'tir. Deylemî'nin Mahmud b. Muhtar tarafından istinsah edilen *'Uyûnü'l-Ma'ârif* adlı eserinin baş tarafında isminin Ebû Abdillâh el-Horasânî⁷, meşhur isminin ise Muhammed b. Abdü'l-Melik ed-Deylemî olduğundan bahsedilir. Nisbesi Tusi, Deylemî, Horesani, Hemedânî olarak geçmektedir. *Risâle-i Redd-i Hulûliyye* adlı risalesinde de nisbesi Hemedânî olarak geçmektedir. Deylemî'nin doğum yılı, ne kadar yaşadığı ve ailesi hakkında fazla bir bilgiye sahip değiliz. Doğduğu yerle alakalı olarak ise *el-A'lam*'da geçtiği üzere Deylem'de doğmuştur. Deylem, İran'ın kuzeyinde, Gilan eyaletinin bir bölümünü oluşturan Hazar Denizi'yle Kazvin arasındaki dağlık bölgenin ve bu bölgede yaşayan kavmin adıdır.⁷ Hocasıyla ilgili olarak *Mühimmâtül-Vasîlîn* adlı eserinde Sedüddîn diye bir isimden bahsedilmektedir. Deylemî'nin, çoğu tasavvufa ait olmak üzere, otuzdan fazla eseri bulunmaktadır. (Bkz: Hayreddin Zirikli., *el-Â'lâm*, Beyrut 1992, VI, 250. Tahsin Yazıcı., *"Deylem"* DİA, İstanbul 2006, IV,263. Deylemî, *Mühimmâtü'l- Vasîlîn*, Süleymâniye Ktp, Şehit Ali Paşa böl., D. No:1346.v.211a.)

*Maârif*⁸ adlı işârî tefsirinde⁹ salih kul-Mûsâ kıssasından yola çıkarak çeşitli kurallar ortaya koymuştur.

Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın Salih Kul ile Yolculuğu

Kur'an'da bu kıssa başlangıçta Hz. Mûsâ ve yanındaki genç, daha sonra Hz. Mûsâ ve salih Kul arasındaki diyalog şeklinde işlenmektedir. Kur'an'da Hz. Mûsâ'nın yanındaki yardımcı genç ve salih kulun kim olduğuyla ilgili bilgiler verilmemektedir. Salih kul hakkında Kur'an sadece kendisine Allah tarafından iki önemli lütufta bulunulduğunu kaydetmekle yetinmektedir: Katımızdan rahmet, nezdimizden bir ilim.¹⁰ Hz. Mûsâ samimi bir şekilde salih kula öğretilen ilimden kendisine öğretmesini istemektedir. Müfessirlerin büyük bir çoğunluğu salih kulu Hz. Hızır olarak yorumlamışlardır.¹¹

⁸ Tek cilt halinde olan eser Fâtîha Süresin'den Nâs Süresi'ne kadar kadar bazı sûreler hariç Kur'an-ı Kerim sûrelerinin tamamının bir kısım âyetlerini ele almaktadır. (Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr.57 Bağdatlı Vehbî Bölümü, numara.185; Nûruosmaniye, nr.307; Köprülü Kütüphanesi, Fazıl Ahmed Paşa Bölümü, nr. 53," Beyazıt Kütüphanesi, Veliyüddin Efendî, nr. 430)

⁹ İşârî tefsir, âyetlerdeki anlamı işâreten ortaya koymaya matuf bir ifadedir. "İşâret'in kelime anlamı "bir şeyi göstermek, bir anlamı üstü kapalı bir şekilde ifade etmek, dolaylı ve kinayeli bir sözle anlatmak" demektir. (Bkz. *el-Mu'cemu'l-Arabî'l-Esâsî*, Tunus 1988, s.708.) Tasavvufta ise "maksadı söz aracılığı olmadan başkasına bildirme, ibareyle anlatılamayan, yalnızca ilham, keşif gibi yollarla elde edilmiş bilgi ve sezgi sayesinde anlaşılabilir kadar gizli olan mâna" şeklinde ifade edilir. (Uludağ, Süleyman, "*İşârî tefsir*" DİA, XXIII/424.) Buna göre işârî tefsir: Kur'an'ı, yalnız tasavvuf ehline ilâhî bir ilhamla açılan ve zâhir mâna ile bağdaştırılması mümkün olan bir takım gizli anlamlara ve işâretlere göre tefsir etmektir. (Bkz. Muhammed Huseyn Zehebî, *et-Tefsir ve'l-Müfessirün*, Beyrut t.y., II/ 236; Muhammed Ali Sabûnî, *et-Tibyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985, s. 171.)

¹⁰ Kehf,65.

¹¹ Bkz. Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd et- Taberî, *Câmiu'l-Beyan An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hicr, Kahire 2001, XV, 321, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer ez- Zemahşerî, *el-Keşşaf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî vucûhi't-Te'vîl*, Mektebetu'l-Ubeykan, Riyad 1998, III. 598, Fahrû'd-Din er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, (y.y.)1981, XXI, 149, Ebu Abdillâh Muhammed el-Ensari el-Kurtubi,

Kıssanın bilinmezliklerin hâkim olduğu bir vasatta başlaması ve o şekilde devam etmesini Seyyid Kutup şu şekilde değerlendirir; “Kıssada salih kuldan ilahi hikmeti temsil etmesi isteniyor. İlahi hikmette ise, yakın sonuçlara, bilinen önermelere yer yoktur. Tam tersine ortaya çıkan sonuçlar, görme kapasitesi sınırlı olan gözlerin göremediği uzak hedeflere göre değerlendirilir. Bu yüzden salih kulun adının anılmış olmaması, temsil ettiği manevi kişiliğe uygun düşmektedir. Daha baştan itibaren görünmez, gaybi güçler hikâyede etkin rol oynuyorlar. Örneğin Hz. Mûsâ kendisi ile görüştürüleceği vâdedilen bu adamla buluşmak amacı ile yoluna devam ediyor. Ama genç arkadaşı azıklarının kayalık yerde unutuyor. Sanki geri dönmeleri için unutmuş gibi. Geri döndüklerinde sözü edilen adamla karşılaşıyorlar. Şayet yollarına devam etselerdi; eğer ilahi takdir tekrar geri dönmelerini öngörmeseydi salih kulla karşılaşamayacaklardı. Görüldüğü gibi hikâyeye hakim olan, bütünüyle kapalı ve bilinmezliklerle dolu bir havadır.”¹² Kutub’un bu değerlendirmesini Kıssanın genel örgüsüne bakarak şu şekilde toparlamak da mümkün; Allah Teâlâ bu kıssayla, varlık âlemindeki gerçekliklerin salt duygularla algılanan şekilde olmadığını; dahası insanoğlunun algı ve bilgi düzeyinin âlemde olup bitenlerin sadece bir boyutunu kavramaya yettiğini ancak bu zâhiri kavrayışların gaybî alandaki gizli maksatlarla birebir örtüşmediğini ve nihayet bu gizli maksatların ancak mutlak gayba muttali olan aşkın varlık [Al-

el-Câmiu’li-Ahkmi’l-Kur’an, Dâru’l-‘Aleml-Kütüb, Riyâd (t.y.), XI. 16, Ali b. Muhammed eş-Şevkânî, *Fethü’l-Kadîr*, Dâru’l-Vefâ, (y.y.)1994, III, 412.

¹² Seyyid Kutub, *Fi Zilâli’l-Kur’ân*, Daru’s-Şurûk, Kahire 1992, IV, 2281.

lah] tarafından bilinebileceğini anlatmak istemiştir.¹³

Bu bağlamda tarihi şahsiyetlerin ve olayın gerçekleştiği mekanın keyfiyeti konusunda ayrıntıya girilmemiştir. Kur'ân kıssalarında bir tarihi olayın esaslarını oluşturan kahramanlar, zaman ve mekân gibi tarihi unsurlara önemli olmayacak nâdir bir tarzın dışında yer verilmemektedir. Kur'ânı Kerim bazen bu tarihi unsurlara yer verip açıkladığında da hedefi, yine mesajı çarpıcı ve etkileyici bir tarzda muhataplara iletmeğidir.¹⁴

Hz. Mûsâ ve salih kulun etrafında örgülenen bu kıssayı çok yönlü olarak ele almak mümkündür. Tasavvufî gelenekte bu kıssanın, mürşid- mürîd münasebetinin nasıl olması gerektiği şeklinde ele alınması sıkça karşılaşılan bir durumdur. Deylemî de tasavvufî geleneği gözönünde tutarak bu şekilde işlemiştir. Kıssa Kehf sûresi 60-78. Âyetlerde geçmekte olup, müellif kıssanın sadece mürşid-mürîd münasebetine müteallik kısımlarına yoğunlaşmıştır. Yer yer oldukça iddialı hatta aykırı sayılabilecek yorumlar yaptığını görmekteyiz. “Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin” ayetini tefsir ederken, geleneksel tefsirlerin tamamında “Dedi” meçhul faili Hızır’a nispet edilirken Deylemî Hz. Mûsâ’ya nispet etmektedir. Yani sabredemeyenin Hz. Mûsâ değil Hz. Hızır olduğunu delillendirerek işlemektedir.

Onun bu kıssa çerçevesindeki söyledikleri, mürşid-mürîd münasebetinin tasavvufî kültüre uygun nasıl cereyan etmesi gerektiğine dair görüşlerini yansıtmaktadır. Aşağıda Deylemî’nin bu konuya ilişkin görüşlerini ayrıntılı olarak ortaya koymaya çalışacağız.

¹³ Mustafa Öztürk, *Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 2003, sayı: 14-15, s. 251.

¹⁴ İdris Şengül, *Kur’ân Kıssalarının Tarihî Değeri*, Diyanet İlmi Dergi, 1996, cilt: XXXII, sayı: 4, s. 65

Salih Kul-Mûsâ Kıssası Bağlamında Mürşid-Mürid Münasebeti.

Tasavvuf olgun insan yetiştirmeyi amaçlar.¹⁵ Esas itibariyle de tasavvuf bir gönül terbiyesidir. Gönül de insanda bulunduğu için tasavvufun konusu insandır, gâyesi ise onun kalbi yönünü eğiterek olgunlaştırarak kemal derecesine ulaştırmaktır denilebilir. Bu noktaya ulaşan kimseye insan-ı kâmil, mürşid-i kâmil denir.¹⁶ Tasavvufi düşüncede, insân-ı kamil olmak bir mürşidin rehberliğinde sebatkâr ve kararlı bir yolculuğu kaçınılmaz kılmaktadır. Bu düşünce, başta Deylemi olmak üzere sûfiler tarafından Hz. Mûsâ'nın salih kul ile yolculuğunu konu edilen Kur'ân kıssasına dayandırılmaktadır.

Kıssanın başlangıcı bu gerçeğe vurgu yaparak başlamaktadır. *"Bir vakit Mûsa genç adamına demişti ki: "Durup dinlenmeyeceğim; ta iki denizin birleştiği yere kadar varacağım yahut senelerce yürüyeceğim."*¹⁷ Kıssanın daha sonraki akışından anlıyoruz ki, Hz. Mûsâ'nın çıkmaya karar verdiği bu yolculuğun asıl hedefi, her şeyin ötesinde elde etmek istediği bir sonucun varlığıydı. Çünkü Hz. Mûsâ ne kadar meşakkatli olursa olsun, oraya varması ne kadar sürerse sürsün iki denizin birleştiği yere varmakta kararlı olduğunu açıkça duyuruyor. Kur'an-ı Kerim'in anlattığı şekliyle Hz. Mûsâ kararlılığını şöyle ifade ediyor. *" yahut senelerce yürüyeceğim. "* Âyetin orjinalinde geçen el- Hukb kelimesi bir görüşe göre "bir yıl", diğer bir görüşe göre de "seksen yıl" demektir.¹⁸ Fakat Seyyid

¹⁵ Yılmaz, a.g.e, s.61.

¹⁶ Kara, a.g.e, s.18.

¹⁷ Kehf,60.

¹⁸ Bkz. Abdullah İbn Ahmed İbn Mahmud en-Nesefi, *Medârikut-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vil*, Beyrut: Daru'n-Nefâis, Beyrut 1996 III. 33; Ebu's-Suud, *Irsadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kitabi'l- Kerim*, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, ts. X,231.

Kutub’a göre, burada bu kelime bir zaman dilimini belirlemekten çok, kararlılığı ifade etmek için kullanılıyor”.¹⁹

Deylemî bu bağlamda ilk olarak bu ayeti zikreder ve işârî tefsirini şu şekilde yapar;

“Bu ayete göre, Müridin bir şeyhe intisab etmeyi istemedeki maksadının olgunlaşma olması gerekir. Maksadına ulaşabilmesi için de Hz. Mûsa’nın bu konuda göstermiş olduğu sadakati göstermelidir. “Durup dinlenmeyeceğim; ta iki denizin birleştiği yere kadar varacağım yahut senelerce yürüyeceğim.” ifadesiyle, “Ömrümün sonuna kadar kararlılıkla gayret edeceğim” kastedilmiştir. Burada “...iki denizin birleştiği yere...” İfadesinin kullanılma sebebi Allah’ın kendisine Hz. Hızır’la buluşma yerinin orasının olacağını bildirmesinden dolayıdır. Fakat Allah (c.c) buluşma yerinin neresi olacağını bildirmemiştir, birçok yer olabilir. Bildirmeme nedeni; O yere gitme arzusunda olanın niyetini ve isteğindeki sadakati ölçmek içindir”.²⁰

Deylemî böyle bir yolculuktan maksadın hâsıl olmasının kararlı olmanın yanında mürşidin rehberliğinde gerçekleşmesi gerektiğine şöyle vurgu yapar; “Yine Bu Ayete göre; Mürid hiçbir sefere tek başına çıkmamalıdır. Mûsâ aleyhisselam tek başına yolculuğu tercih etmemiş yanında bir gençle yani Yuşâ âleyhisselamla yolculuk yapmıştır. Aynı şekilde Mürid eğer bir sefere bir şeyhe intisap etme niyetiyle yola çıkacaksa yolculuğu kesintisiz olmalı ki ulaşmak istediği maksadına ulaşma isteği kesintiye uğramasın ve bilmelidir ki dünyadan tamamen alakasını kesmesi gerekir.”²¹

Mutasavvıflar, genelde iki türlü edebten bahseder-

¹⁹ Kutub, ,Fi Zilâli’l-Kur’ân, IV, 2278.

²⁰ Deylemî, Kitâbü Tasdikı’l-Maârif, v.89a.

²¹ Deylemî, a.g.e. v.89a.

ler: Birincisi şekli, zâhirî edeb ki; ameli, riyaadan ve münâfıklıktan korumaktır. İkincisi de bâtinî edebtir ki; kalbi, şehvet, itiraz ve irâdede zayıflık vs. gibi olumsuz şeylerden temizlemekten ibarettir.²² Bunu başarmış bir müridin belki de en bâriz vasfı mürşidine karşı alabildiğince saygı içerisinde bulunmasıdır. Müridin, ortam itibariyle oluşabilecek bir kusur ve hatayı kendi nefesine nisbet etmesi yine bu adabın gereğidir. Deylemî bu bağlamda şu ayeti zikreder ve yorumlar:

*“Her ikisi, iki denizin birleştiği yere varınca balıklarını unuttular. Balık, denizde bir yol tutup gitmişti”*²³

Âyette Allah (c.c.), balığın unutulmasını her ikisine nispet ediyor ve ikisini sorumlu tutuyor. Çünkü her ikisi de unuttu. Bununla beraber Hz. Yuşâ b. Nûn unutma fiilini Hz. Mûsâ'ya değil de edeb bağlamında kendi nefesine nisbet ediyor. *“(Genç adam:) Gördün mü? Dedi, kayaya sığındığımız sırada balığı unuttum.”*²⁴ Müride düşen vazife de budur.²⁵

Tasavvufî gelenekte kâmil bir insan olmanın alametlerinden biri de hiç şüphesiz istiğna sahibi olmaktır. Diğer bir ifadeyle Allah'tan gayrı hiçbir şeye ihtiyaç duymama hali üzerine yaşamadır.²⁶ Fakat beşerî ihtiyaçları karşılama bâbında bu her zaman mümkün olmayabilir. Deylemî bu gerçeği kıssanın akışından şu şekilde ifade eder:

“Sefere çıkmış mürid yanında erzak olsa dahi te-

²² Bkz. el-Hucvirî, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Terc.: Süleyman Uludağ, (*Hakikat Bilgisi*), Dergah yayınları, İstanbul 1982, s. 481.

²³ Kehf, 61.

²⁴ Kehf, 63.

²⁵ Deylemî, *a.g.e.* v.89b.

²⁶ Bkz. İbnü'l-Arâbî, *el-Futûhâtü'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübi'l-Arâbiyye, Mısır ty, IV, 308

vekkülde zirveyi yakalamış şeyhinin tersine -ki Hz. Mûsâ'nın yanında erzak vardı ve Hızır'ın erzaka ihtiyacı yoktu- yine de birinden erzak istemesi caizdir. Burada yemek isteyen Hz. Hızır ve Hz. Mûsâ veya Hz. Mûsâ ve Hz. Yûşa olabilir. Köy halkından yemek istediler. Fakat Hz. Mûsâ ve Hz. Yûşa Hz. Hızır'ın misafiriydiler ve onları ağırlamak Hz. Hızır'ın göreviydi. Tevekkülde zirveyi yakalamış dahi olsa kendi nefsi ve misafiri için başkalarından yiyecek talep edebilir. Ayrıca ayet bizlere müridin öğrenci mesabesinde başka bir müridi olabileceğini göstermektedir. Zira Hz. Mûsâ Hz. Hızır'ın müridiydi ve Hz. Yuşa da Hz. Mûsâ'nın müridi idi.”²⁷

Hz. Mûsâ'nın genç arkadaşıyla Hz. Hızır'ın bulunduğu yere geri dönüş yapmalarını anlatan “(Mûsâ) Dedi ki: "Bizim de aradığımız buydu." Böylelikle ikisi izleri üzerinde geriye doğru gittiler.”²⁸ âyetini, Deylemî farklı bir bakış açısıyla yorumlar;

“Ayeti kerim’e bize şunu anlatıyor: Mürid aradığı şeyhini bulmada eğer yanlış bir yolda olduğunu anladığında isabetli bir yola rücû etmesi ve şöyle demesi gerekir: iki şeyhte de hata yaptım ve rücû ettim ve üçüncüde aradığımı buldum, Allah kendisi ile beni yeterli kılacağı isabetli şeyhi buldum”.²⁹Deylemînin bu yorumu aynı zamanda, sahte mürşide kapılmamak için hassas davranmanın ve gerçek mürşidin peşinde olmanın önemine vurgu yapmaktadır.

Bu kıssa bağlamında salih kul olarak zikredilen kişinin nebi olup olmaması meselesi bir yana, kıssada, Hz. Mûsâ'nın peygamber olmasına rağmen salih kula tâbi olma hususunda izin istemesi, gerek klasik tefsir litera-

²⁷ Deylemî, *a.g.e.* v.89b.

²⁸ Kehf,64.

²⁹ Deylemî, *a.g.e.* v.89b.

türünde ve gerekse tasavvufî gelenekte izahında zorlanılan bir mesele olmuştur. Deylemi, kıssaya ilişkin bütün yorumlarını, Hz. Musa'nın nübüvvet, salih kulun ise velayet makamında olması üzerine binâ etmiştir. Nübüvvet ve velâyet makamları söz konusu olduğunda, her ne kadar aralarında bazı aşırı görüş sahipleri bulunsa da³⁰ sûfiler, genelde insanın tekâmül mertebelerinin en üst basamağına başta Hz. Peygamber olmak üzere nebileri koyup, velileri mertebe bakımından nebilerden sonra zikretmede müttetikler.³¹ Ünlü mutasavvıf Hucvirî Bu hakikatı çarpıcı bir üslupla şu şekilde ifadelendirir; “Bilinmelidir ki bütün veliler vakitlerini ve nefeslerini Nebiye ait bir tane kadem-i Sıdkın (doğruluk ayağının) yanına koysalar hepsi yok olur gider, hükümsüz kalır. Çünkü bu taife yani veliler Tâlib ve Sâlik durumundadırlar. O tâife yani Nebiler ise Vâsıl ve Vâcid yani ermiş ve bulmuş haldedirler”.³² Bununla beraber tasavvufî düşüncede özellikle ledün ilmine atfedilen önemden kaynaklanan bir bakış açısından dolayı şu şekilde bir görüş de vardır; Her bir peygamber belirli bir husûsiyet ve mûcize üzere tafdîl edildiği gibi nebî ya da resul olmadıkları halde bazı kullar, belirli husûsiyetlerde diğer kullara tezyîd edilmiştir. Çünkü Allah(c) dilediği meziyeti dilediği kuluna tahsis eder.³³ Deylemî de bu bakış açısına mutabık olarak aşağıdaki âyeti yorumlar;

“Mûsâ ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu

³⁰ Horosanlı haşeviyye mensupları, Darânî ve Hivârî gibi şam sûfileri, Hâkim Tirmîzi gibi şahsiyetler ve bazı müşebbiheden olanlar bu düşüncededirler. Bkz. Ebu'l-Âlâ el- 'Afîfî, *Tasavvuf*, İz yayıncılık 2003, s.262

³¹ el-Hucvirî, *Keşfü'l-Mahcûb*, s. 242.

³² el-Hucvirî, *a.g.e*, s. 357.

³³ Bkz. er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI,150 Ebû's-Senâ Şihabuddin Mahmûd Âlûsî, *Rûhu'l-Ma'ânî*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-İslamî, Beyrut (t.y.),XV. 332-333.

bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı? dedi.”³⁴

“Bu Ayet, Bir müridin şeyhe ittibâ etmesinin ancak şeyhin izin vermesiyle olabileceğine delildir. Aynı şekilde âyet bizlere şu mesajı da veriyor, ilim, velayet ve nübüvvet bakımından daha yüksek olan birinin ondan ilim yönünden daha düşük birine ittibâ etmesi ve ona talebe olması caizdir. Hz. Mûsâ Hz. Hızır’dan helal haram ilimleri ve nübüvvet yönüyle daha üstündü bununla beraber Hızır’a ondan istifade etmek için ittiba etti.³⁵ Aynı şekilde öğrenme ve öğretme işinde şer’î kaynaklardan öğrenilmeyecek bazı şeylerin Ledün ilmi³⁶ ve tasavvufî perspektiften icra edilmesinin caiz olduğunu göstermektedir.”³⁷

İsmail Hakkı Bursevî, tefsiri Rûhu’l-Beyân’da bu meseleye şu şekilde yaklaşır; “Mûsâ’nın Hızır’dan ilim öğrenmesi ve onunla terbiyesi, daha kâmil birinin kâmil bir kimseden öğrenmesi ve terbiyesi kabilindendir. Çünkü Allah Teâlâ, daha kâmil birine gizli tuttuğu bazı sırları, kâmil bir kimseye muttali kılmış olabilir. Yine gizli tuttuğu bu sırlara daha kâmil birine muttali kılmak istese; ya bizzat kendisi Muttali kılar, bazen de mertebece onun altında kemal ehli biri vasıtasıyla muttali kılar. Bu durumda kemal ehli kimsenin vâsıta oluşu, onun ilim öğrettiği daha kâmil kimsenin fevkinde olmasını gerektirmez.”³⁸

Deylemî yukarıdaki âyetin yorumuna devam sadedinde tasavvufî düşüncede sıkça vurgulanan ve önemse-

³⁴ Kehf,66.

³⁵ Deylemî, *a.g.e*, v.89b.

³⁶ Ledün İlmi-i: Allah tarafından vasıtasız gelen bilgi, ilham anlamına gelmektedir. (Bkz.Uludağ, Tasavvuf Terimleri Sözlüğü, s.306.)

³⁷ Deylemî, *a.g.e*, v.89b.

³⁸ İsmail Hakkı Bursevî, *Ruhu’l-Beyan*, İstanbul 1389, XI, 471.

nen bir gerçeğe değinir. Zîrâ Mânevi yolculuğa çıkmış olan müridin, öncelikle istekli ve arzulu bir yapısının olması, devamlı olarak geçen zamanı değerlendirmesi, zaman üzerinde dikkati yoğunlaştırması, içinde bulunduğu zamanı dikkate alması, bütün gayreti ile boş vakit geçirmemeye çalışması, bütün zamanlarını iyi değerlendirmesi gerekir. Huzurla geçirdiği zamana ve hâline şükretmeli. Gafletle geçirdiği zamanlarına da tevbekâr olmalıdır”.³⁹Yukarıdaki âyette Hz. Mûsâ’nın üslûbuna baktığımızda; âlime karşı alçak gönüllüğünün gereğine ve ilim tahsilinde esas maksadın rûşdü kazanmak olduğuna ve ilim öğrenmede tevâzu, edeb, nezaket, ardına düşme ve hizmetin şart olduğuna delalet vardır.⁴⁰ Müellif bu vasıflara şu şekilde değinir;

“Ve yine ilim öğrenme yoluna girmiş bir müridin olgunlaşma isteğinin olması yani istekli ve arzulu olması, zorlamaya dayalı ve imtihan ediliyor şeklinde olmaması, işinde ciddi olması, faydasız işlerle uğraşmaması gerekir. Çünkü Hz. Mûsâ zorlama ve baskıyla değil kendi istek ve arzusuyla olgunlaşmayı talep etmiştir”.⁴¹

Klasik ve günümüz tefsir kaynaklarında “*Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin*” âyeti tefsir edilirken tamamında “Dedi” meçhul faili Hızır’a nispet edilirken Deylemî Hz. Mûsâ’ya nispet eder. O bunu da aşağıdaki şekliyle delillendirir;

“*Dedi ki: Doğrusu sen benimle beraberliğe sabredemezsin.*”⁴²

³⁹ Bkz. Sülemî, Tasavvufun Ana İlkeleri, s. 53-56.

⁴⁰ Bkz. Elmalılı M. Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’ân Dili*, Azim yayıncılık, İstanbul ty., X. 372. Muhammed Ali Sabûnî, *Safvetu’t-Tefâsir*, Dersââdet yy. II, 199.

⁴¹ Deylemî, *a.g.e*, v.90a.

⁴² Kehf,67.

“Âyetteki sabredemeyeceği iddiası Hz. Hızır’a söylenmiştir. Bundan dolayı İnşâallah dememiştir. Hz. Mûsâ’ya atfedenler de vardır. Çünkü Hz. Hızır bu durumu, yani kendisine sabredemeyeceğini keşfen anlamıştır.” Deylemî bu görüşü benimsemez ve farklı bir yorum getirir; “Eğer sabredemeyeceğini biliyor olsaydı kendi bildiğini yalanlamazdı ve haddi zatında söylediği gibi de olmadı. Çünkü Hz. Mûsâ ona sabretti ve sabırsızlığı ortaya çıkmadı tam aksine Hz. Hızır Hz. Mûsâ’ya sabredemedi ve şöyle dedi: *“İşte bu, benimle senin aramızın ayrılmasıdır...”*⁴³ Aynı şekilde Hz. Mûsâ’ya daha yolculuğun başlangıcında şu şartı koştı; “*Eğer bana tabi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! dedi.*”⁴⁴ Bu âyet Hz. Hızır’ın Hz. Mûsâ’nın sorularına sabrettiğinin alametidir. Buna rağmen soru sormaktan onu alıkoydu Çünkü bu şartı Hz. Mûsâ’ya bir yönüyle tuzak niteliğindeydi ve soru sormasını ayrılmaya bahane etme sebebiyle böyle bir şartı öne sürdü. Şu âyeti kerime ayrılmaya istekli olanın Hz. Hızır olduğunu göstermektedir. “*Ben sana, benimle beraberliğe sabredemezsin, demedim mi? Dedi.*”⁴⁵ Hz. Mûsâ hiddetli biri olmasına rağmen yine de bütün bu olaylara tahammül ediyordu ve şu cevabı veriyordu: “*Ne olur*” dedi Mûsâ, “*lütfen unutarak söylediğim bu sözden ötürü beni azarlama, bu işimden dolayı bana bir güçlük çıkarma!*”⁴⁶ Ve bu durum Hızır’ın ayrılma bahanelerine karşılık Hz. Mûsâ’nın yumuşak huyluluğu ve mütevâziliğinden kaynaklanıyordu.”⁴⁷

Deylemînin bu yorumu geleneksel klasik tefsir ge-

⁴³ Kehf,78.

⁴⁴ Kehf,70.

⁴⁵ Kehf,72.

⁴⁶ Kehf,73.

⁴⁷ Deylemî, a.g.e, v.90a.

leneğine aykırılık içerse de işârî tefsir geleneğinin esnekliği bağlamında, sabredememe konumuna bir nebi yerine salih kulu getirme çabası, makul görülebilir. Aslında, kıssadaki karşılıklı konuşmaların mahiyeti birçok ironiyi içerisinde barındırmaktadır. Kıssa üzerine yoğunlaşan herkes kıssanın ilahi bir plan ve gaye içinde gerçekleştiğini fark eder. Hz. Mûsâ ise, salih kulun yaptıklarını son derece rahatsız edici ve tahammül edilmez bulmaktadır. Çünkü bu olaylar belki de tebliği ile mükellef olduğu şeriatın içeriğine aykırı davranışlardı. Bu nedenle sanki Hz. Mûsâ'nın tecrübe dünyası, olaylara bakışı ve insanî sınırlılığı peygamber de olsa bazen sınırsız ilahi bilgi, irade ve planı ilk anda kavrayamadığını göstermektedir. Kıssadaki en önemli ironi ise kendisiyle beraber olabilmesi için Hz. Mûsâ'nın uyması gereken önşartı dile getiren salih kulun aksine, ayrılıklarını gerektiren şartın bizatihi Hz. Mûsâ tarafından öne sürülmesidir. "...eğer sana bir daha soracak olursam, bundan böyle benimle hiç arkadaşlık etme!..." böylece Hz. Mûsâ beraberlik akdini ilk tecrübelerdeki sabırsızlığını bildiği halde feshetmektedir. ⁴⁸

Hz. Mûsâ'nın sabredememe hususuna tasavvufi perspektiften İsmâil Hakkı Bursevi şu şekilde izah eder; Mûsâ (a.s.)'ın Hz. Hızır'dan öğrenmekle memur olduğu ilim, işâret yoluyla öğretilen bâtınî ilimdir. Yoksa mükâşefe yoluyla öğrenilen bâtınî ilim ve ibâre yoluyla öğrenilen zâhirî ilim de değildir. Bunun delili, Hak teâlâ'nın Mûsâ (a.s.)'ı kulu Hz. Hızır'a göndermesi; bu üç husûsu Cebrâîl vasıtası ile değil de Hz. Hızır'ın işâret yoluyla öğretmesidir. Fakat görünüşte Mûsâ (a.s.)'ın vücûdunda ilmi zâhir tarafı gâlip olduğu için işâret yoluyla

⁴⁸ İsmail Albayrak, Kur'an ve tefsir açısından Hızır Kıssası ve Ledün İlmi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I), 2003, cilt: V, sayı: 39 s. 187-210.

la değil de ibare yoluyla öğrenmek istedi. Oysa Hz. Hızır'ın yolu ibâre yolu değil işaret yoludur.⁴⁹

Deylemî'nin yukarıda değinmiş olduğu Hz. Mûsâ'nın yumuşak huyluluğu ve mütevazılığı hususuna, Razi de mürşid -mürîd ilişkisini düzenleme adına şu şekilde dikkat çeker; "Hz. Mûsâ'nın Hz. Hızır'a *"Allah dilerse (inşâallah) beni sabırlı bulacaksın. Sana hiçbir işte karşı gelmeyeceğim "* demesi de, yoğun bir tevazu hususunu, bir tahammül ve alçak gönüllülüğü ortaya koymaktır ki, bütün bunlar, öğrenimde bulunan kimsenin, kusursuz bir tevazu sergilemesi gerektiğini gösterir. Öğreten kimseye gelince, öğrenimde bulunan kimseye sert davranmasının ona yarar sağlayacağını ve onu güzele iteceğini görürse, ona düşen, bu metodunu devam ettirmesidir. Çünkü onun bu tür şeylere göz yumması öğrenciyi mağrur olma ve kendini beğenme hissine sürükler ki bu da, onun öğrenimine mani olur."⁵⁰

Deylemî yukarıdaki ayetin yorumu sadedinde konuyu şu şekilde sürdürür; "Bütün bu hadiseler gösteriyor ki öğrenmeye niyetli bir müridin şeyhine karşı tahammüllü ve mütevazı olması gerekir. Velez ki şeyhi ona suçu olmadığı halde ona sıkıntı vermiş olsun. Yine de işlemediği bir suçtan dahi olsa Hz. Mûsâ'nın yaptığı gibi özür dileyerek, suçunu itiraf eder gibi bir durumla şeyhine tekrar dönmesi gerekir."⁵¹ Deylemî'nin bu ifadesi, tasavvufteki şeyh-mürîd ilişkisini temellendirmeye yönelik bir yorum getirdiğini; müridin tevazu ve şeyhine karşı tahammüllü olması gerektiğini temellendirmek üzere, Hz. Mûsâ'nın tevazusunu öne çıkarttığını düşündürmektedir.

Mürîdlerin sahip olması gereken vasıflardan birisi

⁴⁹ Bursevi, *Ruhu'l-Beyan*, XI, 467.

⁵⁰ er-Râzî, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXI, 151.

⁵¹ Deylemî, *a.g.e.*, v.90b.

de mürşidinin yanında Sükûttan istifade etmektir. Hakikat tâlibi zaruret olmaksızın konuşmamalı sözü uzatmamalıdır. Sabırlı ve tahammüllü olmalı, konuşmasında hiçbir zaman suçlayıcı ve kırıncı bir üslûb kullanmamalıdır.⁵² Tasavvufî düşüncede sıkça ifadelendirilen bu anlayış⁵³ Deylemî şu iki âyetin işârî tefsirinde uzunca serdeder;

*“Mûsâ ona: Sana öğretilenden, bana, doğruyu bulmama yardım edecek bir bilgi öğretmen için sana tabi olayım mı? dedi.”*⁵⁴

“Burada Hz. Mûsâ’ya düşen görev söze hemen başlamaması idi. O bu davranışın aksine sabretmeli idi. Her halükarda Hz. Hızır Hz. Mûsâ’nın ne gibi ihtiyacı varsa karşılamakta ve sorularına da cevap vermektedir. Bu, mürid olmanın ve şeyhle konuşmanın edebidir. Soru sorma ve cevap vermede sözü uzatmamalı. Aynı şekilde şeyh, ilim öğrenmede sadık ve ehil olsa dahi müridini, Hz. Mûsâ’da olduğu gibi sohbetinden menedebilir. Hele bir de işin ehli ve sadık olmayan biri ise menetmesi daha da gerekli hale gelebilir. Bu âyet tasavvuf vâridatlarının⁵⁵ âvam halktan saklanması ve gizlenmesi gerektiğine delalet eder. Çünkü Hz. Hızır Hz. Mûsâ’ dan işin esrarına muttali olmasından kaçındığına göre avam halktan ne

⁵² Bkz. el-Hucvirî, *Keşfü’l-Mahcûb*, s. 503, Şihabuddîn Sühreverdî, *Avârifü’l-Me’arîf (Marifet İhsanları)*, çev.Yahya Pakış, Dilaver Selvi, Ümran Yayınları, İstanbul 1988, s.390-391.

⁵³ Bkz. Kuşeyrî, *er-Risâleti’l-Kuşeyriye*, Daru’s-Şa’b, Kahire 1989, s.226

⁵⁴ Kehf,66.

⁵⁵ Kul, irade etme-den, kendi katkısı bulunmadan, eğer kalbine bir mana gelirse, buna vârid denir. Allah’tan gelen vârid’e vârid-i Hak, ilimden (şeriattan) gelen vârid’e de vârid-i ilim denir. Gelen vârid, kulu etki altına alır, onu sevindirir ve hüzünlendirir, o zaman gelen bu vâridler, psikolojik olarak çıkardığı duruma gre, vârid-i hüzn, vârid-i sürür gibi isimler alır. Allah’tan gelen feyz veya ilhamlara vâridat adı verilir.(Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*,Anka Yayınları,İstanbul 2005,S.688)

kadar kaçınılması gerektiğini anlayabiliriz.⁵⁶

“Eğer bana tabi olursan, sana o konuda bilgi verinceye kadar hiçbir şey hakkında bana soru sorma! dedi.”⁵⁷

Deylemi bu âyeti şu şekilde ele alır; “Bu âyet, mürid şeyhin bir hatasını gördüğünde itiraz ve sorularını çokça seslendirmemesi gerektiğine delalet etmektedir. Hz. Mûsâ da bu şekilde gerçekleşti ise diğerlerinde ne kadar olması gerekir. Hz. Mûsâ geminin delindiğini görünce kendi şeriatında bunun zülüm olduğunu anladı ve kendi şeriatına binaen itiraz etti. Şüphesiz bu kuru bir inkâr etme değil şeriatındaki hükümlerden kaynaklanan bir durumdu. Burada Hz. Mûsâ Hz. Hızır’ı tezkiye edip yaptığı davranışın doğru çıkacağını unutmuştu ki âyet buna işaret etmektedir; “...Şimdi sana, sabredemediğin şeylerin içyüzünü haber vereceğim.”⁵⁸ Burada yaptığı itirazla Hz. Hızır’a karşı hata etti, sonradan özür dileyerek hatasından rücû etti. Çünkü yaptığı itirazın hata olduğunu anlamıştı.⁵⁹ Bu âyet aynı zamanda; bir şeyhin gerçekte güzel dahi olsa görünüş itibarıyla hoş görülmeyecek bir ameli müridlerinin huzurunda açıktan açığa yapmaması gerektiğine delildir. Eğer bu amel mutlaka yapılması gereken bir şey ise müridlerinin görmediği bir yerde yapılmalı ki, müridlerini, bu ameli inkâr etme vebalinde bırakmasın. Görünüş itibarıyla inkâr etmeyeceklerinden emin dahi olsa içlerinden şüphe duymayacaklarını garanti edemez. Bu durum müridlerinin fesada girmelerine neden olabilir. Aynı şekilde âyet bizlere Hz. Hızır’ın yaptığı gibi müridler talep etsin veya etmesin oluşabilecek bu tür inkâri durumları ortadan kaldıracak tevil ve açıklamalar

⁵⁶ Deylemî, *a.g.e.*, v.90b.

⁵⁷ Kehf,70.

⁵⁸ Kehf,78.

⁵⁹ Deylemî, *a.g.e.*, v.91a.

geciktirilmeden yapılmalıdır”.⁶⁰

Tasavvufî düşüncenin temel esaslarından biri de Şeyhin fiillerine, sözlerine, hallerine, hareket ve sükûn halindeki davranışlarına yerli yersiz itiraz etmemek, kendi görüş ve nazarına göre hoşlanmadığı bir muamele ile karşılaşsa bile inkâr edip kötü zanda bulunmamaktır.⁶¹ Deylemî bu bağlamda âyetin tefsirini şu şekilde devam ettirir;

“Âyet ayrıca, müride düşen görevin şeyhiyle konuşurken Hz. Mûsâ’ da olduğu gibi onun sözlerine karşı sert ve suçlayıcı bir dil ve onun makamını zedeleyici bir üslup kullanmamalı. Mutlaka olayın iç yüzüyle ilgili bir şey sormak isterse şu şekilde ifadeler kullanmalı: Bu yaptığın işin faydası nedir? Şöyle dememeli: Sen böyle yaptın şöyle bir fesada yol açtın, falanın hakkı gasp edildi.”⁶²

“Bu âyet ayrıca; Bir şeyh eğer müridinden rahatsız olur ve kendinden ayırmak isterse açıkça bir mazeret olmadan ayırmamalıdır. Hz. Hızır ne zaman Hz. Mûsâ’dan ayrılmak istediğinde özürsüz bir şekilde kendinden uzaklaştırmamıştır. Fakat tahammül edemeyeceği bir şart öne sürerek o mazeret üzerine yollarını ayırmıştır. Ayrıca şeyh Hz. Hızır’ın yaptığı gibi müridini bir mazeret ile veya ayrılmasına neden olabilecek mubah bir iş kurgulayarak yollarını ayırabilir. İlmi ve ameliyle büyük bilinen ve önemli müridleri olan bir şeyhin, müridlerinden kendini uzaklaştırması ve nefsinı tecrit etmesi caizdir. Hz. Mûsâ ulaştığı o yüksek makamlara rağmen Hz. Hızır’la sohbet etme ihtiyacı hissetmiştir, Hz. Hızır ise yalnız kalmayı tercih ederek anlaşmayı bozmuştur. Eğer mürid şeyhinin şeriattaki yerinin büyük olduğunu gördüğünde ona itiraz

⁶⁰ Deylemî, *a.g.e.*, v.91a.

⁶¹ Bkz.Bursevi, *Ruhu’l-Beyan*, XI. 476,509.

⁶² Deylemî, *a.g.e.*, v.91a.

etmemesi gerekir. Çünkü geminin delinmesi, çocuğun öldürülmesi şeriatın zahiri hükmüne göre en büyük günahlardan olduğundan Hz. Mûsâ Hz. Hızır'a itirazda bulunmuştu ki aslında yaptığı itirazda hatalıydı ve özür dileyerek hatasından rucû etti. Tabî ki bu söylediğimiz kural eğer şeyh hakikat ilminde tam yetkili ise geçerlidir. Fakat bir eksiklik söz konusu ise ve mürid hakikat ve şeriat ilminde daha mükemmel bir konuma gelmiş ve şeyhinin hakâik, sünen ve ferâiz ilmindeki yetersizliğini gördü ise itiraz etme ve doğru yola irşat etme hakkı vardır. Bu durumda kendisinden edep öğrendiği büyük bir imamın öğrencisi tarafından kıvama getirilmesi gibi bir durum ortaya çıkar ki artık mürid şeyh, şeyh de mürid konumuna geçmiştir".⁶³ Deylemî bu yorumuyla kıssayı, kayıtsız şartsız itaati öngören mürid mürşid birlikteliğiyle ilgili bir anlatı olarak algılamadığını görmekteyiz.

SONUÇ

Geleneksel işarî tefsirlerde, Kehf sûresinde geçen Hz. Mûsâ ve salih kul kıssası, mürşid-mürîd münasebetleri bağlamında işlenmesi sıklıkla gördüğümüz bir durumdur. Bunun nedenlerinden biri de tasavvufî geleneğe Ledün ilmine atfedilen önemdir. Müellifimiz Deylemî de aynı şekilde tasavvufî geleneği devam ettirerek bu kıssayı işarî tefsir yöntemiyle işlemiştir. Yapmış olduğu yorumlarda bazı zorlama yorumlar görsek dahi Kur'an'ın genel ruhuna aykırı yorumlar olmadığı kanaatindeyiz.

Tasavvufun ana amaçlarından biri olgun insan yetiştirmektir. Bu amacın gerçekleşmesinde mürşid-mürîd münasebetine büyük önem atfedilmiştir. Çünkü sağlıklı ve güzel bir netice, ancak bu münasebetin usûlüne uygun olmasıyla gerçekleşebilir. Tasavvufta bu gerçek sık

⁶³ Deylemî, *a.g.e.*, v.91b.

sık vurgulanmaktadır. Müellifimiz Muhammed b. Abdulmelik ed-Deylemî *Kitâbü Tasdîkî'l-Maârif* adlı işarî tefsirinde kehf sûresinde geçen Hızır-Mûsâ kıssasından yola çıkarak mürşid-mürîd münasebetinin nasıl olması gerektiğine dair, bu sûrede geçen bazı âyetlere işarî yorumlar getirmekte ve çeşitli kurallar serdetmektedir.

Deylemî daha ziyade müridin tavırlarının nasıl olması gerektiği üzerinde durmaktadır. Yapmış olduğu yorumlarda tasavvufî perspektifin ana çerçevesinin dışına çıkmama gayretini görmek mümkündür. Bununla beraber, Deylemî, Bir taraftan “öğrenmeye niyetli bir müride şeyhi, suçu olmadığı halde sıkıntı verse yine de şeyhine karşı tahammüllü ve mütevazı olması gerekir. Hz. Mûsâ’nın yaptığı gibi özür dileyerek, suçunu itiraf eder gibi bir durumla şeyhine tekrar dönmesi gerekir.” Şeklindeki yorumuyla teslimiyet gösterme ve iyi niyetli olmanın önemine vurgu yaparken diğer taraftan ise “ bir eksiklik söz konusu ise ve mürid hakikat ve şariat ilminde daha mükemmel bir konuma gelmiş ve şeyhinin hakâik, sünen ve ferâiz ilmindeki yetersizliğini gördü ise itiraz etme ve doğru yola irşat etme hakkı vardır.” şeklinde yapmış olduğu yorumla tarikat erbâbının bir kısmında görülen ölçsüz teslimiyet içinde sahte mürşid peşinde koşmanın yanlışlığını ortaya koymaya çalışmaktadır. Deylemî yapmış olduğu yorumlarla İslam tasavvufundaki mürşidin tartışmasız otoritesine ve saygınlığına vurgu yapmanın yanında, mürşidine itidal ölçüsü içinde inanma ve bağlanmanın önemine de vurgu yaparak ölçüyü kaybetmenin de önemli olduğuna işaret etmektedir.

KAYNAKÇA

AFÎFÎ, Ebu'l-Âlâ, et-*Tasavvuf*, İz yayıncılık 2003.

- ALBAYRAK, İsmail *Kur'ân ve tefsir açısından Hızır Kısası ve Ledün İlmi, Kur'an ve Tefsir Araştırmaları: (İslam Düşüncesinde Gayb Problemi-I)*, 2003, cilt: V, sayı:39
- ÂLÛSÎ, Ebü's-Senâ Şihabuddîn Mahmûd, *Rûhu'l-Ma'ânî*, Daru İhyâi't-Türâsi'l-İslamî, Beyrut (t.y.).
- BURSEVÎ, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyan*, İstanbul 1389.
- CEBECİOĞLU, Ethem *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, Anka Yayınları, İstanbul 2005,
- EBU'S-SUUD, İrsadü'l-Akli's-Selim ila Mezaya'l-Kitabi'l-Kerim, Beyrut: Daru İhyai't-Turasi'l-Arabiyye, ts.
- ED-DEYLEMÎ, Muhammed B. Abdulmelik (V.589/1193) *Kitâbü Tasdîkı'l-Maârif*, Süleymaniye Kütüphanesi, Yeni Cami, nr.57.
- _____, *Mühimmatü'l- Vasilîn*, Süleymâniye Ktp, Şehit Ali Paşa böl., D. No:1346.
- EL-HUCVİRÎ, Ali b. Osman el-Cüllâbî, *Keşfü'l-Mahcûb*, Terc.: Süleyman Uludağ, (*Hakikat Bilgisi*), Dergah yayınları, İstanbul 1982.
- KARA, Mustafa, *Tasavvuf ve Tarikatlar Tarihi*, Dergah Yayınları, İstanbul 1995.
- EL-KURTUBÎ, Ebu Abdillâh Muhammed el-Ensari *el-Câmiu'li-Ahkmi'l-Kur'an*, Dâru'l-'Aleml-Kütüb, Riyâd (t.y.).
- KUŞEYRÎ, *er-Risâleti'l-Kuşeyriye*, Daru's-Şa'b, Kahire 1989.
- KUTUB, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an, Daru's-Şurûk, Kahire 1992.
- EN-NESEFÎ, Abdullah İbn Ahmed İbn Mahmud *Medârikut-Tenzîl ve Hakâiku't-Te'vîl*, Beyrut: Daru'n-Nefâis, Beyrut 1996.

- ÖZTÜRK, Mustafa, Bilge Kul-Mûsâ Kıssası ve İslam Kültüründe Hızır Mitosu, *Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2003, sayı: 14-15,
- ER-RÂZÎ, Fâhru'd-Din *Mefâtihu'l-Gayb*, Dâru'l-Fikr, (y.y.)1981.
- SABÛNÎ, Muhammed Ali, *Safvetu't-Tefâsir*, Dersââdet yy.
- _____, *et-Tıbyân fî 'Ulûmi'l-Kur'ân*, Beyrut 1985.
- SÜHREVERDÎ, Şihabuddîn, *Avârifü'l-Me'arif (Marifet İnsanları)*, çev. Yahya Pakış, Dilaver Selvi, Ümran Yayınları, İstanbul 1988.
- ES-SÜLEMÎ, Ebu Abdirrahman *Tasavvufun Ana İlkeleri-Sülemi'nin Risaleleri*-çev. Süleyman Ateş, AÜ Basımevi, Ankara 1981.
- ŞENGÜL, İdris, Kur'ân Kıssalarının Tarihî Değeri, *Diyanet İlmi Dergi*, 1996, cilt: XXXII, sayı: 4.
- EŞ-ŞEVKÂNÎ, Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr*, Dâru'l-Vefâ, (y.y.)1994.
- ET- TABERÎ, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezîd *Câmiu'l-Beyan An Te'vili Âyi'l-Kur'ân*, Dâru'l-Hicr, Kahire 2001.
- İBNÜ'L-ARÂBÎ, *el-Futühâtü'l-Mekkiyye*, Daru'l-Kütübi'l-Arâbiyye, Mısır ty,
- ULUDAĞ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul 1991.
- _____, *İşârî tefsir*" DİA, XXIII/424.
- YAZIR, Elmalılı M. Hamdi, *Hak Dini Kur'ân Dili*, Azim yayıncılık, İstanbul ty.,
- YAZICI, Tahsin "Deylem" DİA, IX. Cilt. İstanbul. 2006.
- YILMAZ, Hasan Kamil *Ana hatlarıyla Tasavvuf ve tarikatlar*, Ensar Neşriyat, İstanbul 2000.

- ZEHEBÎ, Muhammed Huseyn, *et-Tefsir ve'l-Müfessirûn*, Beyrut t.y.,
- EZ- ZEMAHŞERÎ, Ebu'l-Kasım Mahmûd b. Ömer *el-Keşşaf 'an Hakâiki't-Tenzil ve 'Uyûni'l-Ekâvîl fî vucûhi't-Te'vîl*, Metebetü'l-'abike, Riyad 1998.
- ZİRİKLÎ, Hayruddîn b. Mahmûd b. Muhammed b. Ali b.Faris ed-Dımeşkî, (1396/1976), *el-A'lâm*, Dâru'l-ilmi li'l-Melâyîn, Beyrut 1998.

**AVRUPA'DA YAŞAYAN TÜRK GÖÇMENLERİN SOSYO -
KÜLTÜREL VE DİNİ SORUNLARI HAKKINDA
ANALİTİK BİR DEĞERLENDİRME
-İSVİÇRE ÖRNEĞİ-**

Yrd. Doç Dr. İbrahim ÇETİNTAŞ*

Özet:

Bu çalışmamızda İsviçre özelinde, 1960'lerden başlayarak çeşitli aralıklarla uzun yıllar devam eden Türklerin Avrupa'ya göç hareketleri, karşılaşılan çok yönlü sorunlar ve bunların günümüze yansımalarını araştırdık. İsviçre'de Türklerin karşılaştığı dینی, kültürel, siyasal, sosyal ve çalışma alanlarında ortaya çıkan ayırıcı ve dışlayıcı tutumların iki ana temele dayandığını gördük. Bunlardan ilki; büyük ölçüde yanlış tarihî temellerle oluşturulan Müslüman Türkler hakkındaki sorunlu tarihsel algı ve bu algının, özellikle bazı Müslüman coğrafyalarda bugün cereyan eden olumsuz örnekler kullanılarak canlı şekilde sürdürülme gayretleridir. Bu noktanın müsebbibinin İsviçre/Avrupa'ya egemen olan zihniyet olduğu görülmektedir. İkinci si de, Anadolu'nun geri kalmış bölgelerinden gelen Müslüman Türk toplumu tarafından geçen zaman içerisinde toplumsal, siyasal, eğitim ve entegrasyon gibi çeşitli alanlarda ortaya konulan değişim ve gelişim çabalarının yetersiz ve etkisiz oluşudur. Meselenin bu boyutunda da sorumluluğun Müslüman Türk toplumuna ait olduğu görülmektedir.

Anahtar Kelimeler: Göç, İsviçre, Müslüman Türkler, İslam Korkusu, Avrupa, Ayırmacılık, Türkiye.

An Analytical Approach Concerning the Religious and the Socio-Cultural Issues of the Turkish Immigrants Living in Europa -the Case of Switzerland-

Abstract:

In this study, in the case of Switzerland, we researched

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak., cetintas68@hotmail.com

the migration movements of Turks to Europa, beginning in 1960's and continuing for many years at various intervals, the multi-faceted issues encountered and the reflections of them to today. We realized that the discriminatory and exclusionary problems that Turks, living in Switzerland, have encountered in the religious, cultural, political, social areas and working conditions, rest on two main bases. First of them is the infirm historical perception about the Muslim Turks, which had more likely been constituted with false historical bases, and the efforts of this perception, maintained eagerly, making use of some negative examples taking place today in some Muslim geographies. It has been observed that the responsibility at this point belongs to the mentality which is dominant to Switzerland/Europa. The second one is the ineffectiveness and inadaquacy of the change and development efforts put forward by Muslim Turkish community coming from relatively underdeveloped regions of Anatolia, in various areas such as social, politics, education and integration, It has also been observed that the responsible for this dimension of the problem is the Muslim Turkish society.

Key Words: Migration, Switzerland, Muslim Turks, Islamophobia, Europa, Discrimination, Turkey.

Giriş

Genel olarak Türk vatandaşlarının Avrupa ülkelere göç olaylarının hikâyesi II. Dünya Savaşını takip eden yıllarda başlar. Başta Almanya olmak üzere İngiltere, Fransa, Hollanda, İsveç ve İsviçre gibi gelişmiş sanayi ülkeleri iş gücü ihtiyaçlarını kendilerine yakın olan İtalya, Portekiz, İspanya, Yunanistan gibi ülkelere karşılama cihetine gittiler. Ancak zamanla buralar yetersiz kalınca iş gücü talebini karşılamak üzere İngiltere ve Hollanda gibi ülkeler Asya ve Afrika'daki eski sömürgelerine yönelirken, diğer Avrupa ülkeleri ise ekonomik bakımdan "geri kalmış" veya Türkiye'nin de içinde yer aldığı "kalkınmakta olan" ülkeleri tercih ettiler. Aynı dönemde Türkiye'de

ise, özellikle tarımda makineleşme kırsal kesimde zaten had safhada olan işsizliği iyice artırmış durumdaydı. Yani Avrupa'nın gelişmiş sanayi ülkelerinin yüksek iş gücüne ihtiyacı olduğu yıllar, işsizliğin oldukça yüksek olduğu özellikle kırsal kesim Anadolu insanının hararetle iş aradığı yıllara rastlamaktadır. İşte bu nokta ortaya çıkan bu "talep-ihtiyaç" durumunu somut hale getirmek için 1960'lı yıllardan başlayarak Almanya, Belçika, Hollanda, Avusturya, Fransa ve İsveç gibi Batı ülkeleriyle karşılıklı anlaşmalar imzalanır ve bu istikamette bu yıllardan itibaren Batı'ya göç hareketleri de başlar.¹

Ancak Türk vatandaşlarının İsviçre'ye yönelik göç hareketleri yukarıda bahsi geçen ülkelerde olduğu gibi planlı ve resmî yollardan ziyade kişisel inisiyatiflerle gerçekleşecektir. Bu olguyu ortaya çıkaran başlıca neden ise İsviçre'nin, Türklerin yoğun olarak göç ettiği Batı Avrupa'nın gelişmiş sanayi ülkelerinin güzergâhı üzerinde veya bu ülkelere komşu ülke konumunda olmasından kaynaklanmaktadır.² Göçmen olarak İsviçre'ye hangi yollarla gelindiğine dair, ilgili ülkede yaşayan vatandaşlarımızla yaptığım yüz yüze görüşmeler sonucu elde ettiğimiz veri ve kanaatler de yukarıdaki savı doğrular niteliktedir. Yani Türk vatandaşlarının bu ülkeye göçmen olarak gelişleri; herhangi yazılı resmi bir anlaşmaya bağlı olarak yapılan düzenli göç hareketlerinden ziyade Almanya, Avusturya veya Fransa gibi komşu ülkelere göç etmek niyetiyle yola çıkan vatandaşlarımızın, arkadaş tavsiyesi, akrabalık ilişkileri veya koşulların daha iyi olduğu düşüncesi gibi

¹ Avcı, Gamze-Kirişci, Kemal, *Turkey's Immigration and Immigration Dilemmas at the Gate of European Union*, Segundo Semestre, 124-126.

² Wanner, Philippe-Topgul, Ceren, *Perpetuation of International Migration from Turkey to Switzerland in the Form of Marriage Migration: Describing the Incidence*, Laboratory of Demography, University of Geneva, s.2.

muhtelif faktörlerin şekillendirdiği göç hareketleri olarak karşımıza çıkmaktadır.

Resmî verilere göre 1960'larda İsviçre'de bulunan Türk vatandaşı sayısı 645 civarında iken bu rakam 1970'lere gelindiği zaman 12.215 (%1.1), 1990'larda 81.655 (%6.6), 2000 yılında 83.312 (%5.6) ve 2010 yılında ise 71.800 olarak gerçekleşmiş gözükmemektedir.³ 2000 yılına nazaran 2010 yılında İsviçre'deki Türk nüfus yoğunluğunda sayısal bir gerileme görüntüsü oluşmasının sebebi, çifte vatandaşlık haklarından yararlanan Türklerin resmi kayıtlara Türk vatandaşı olarak değil, İsviçre vatandaşı olarak geçmesinden kaynaklanmaktadır. Yoksa köken olarak Türk vatandaşı sayısında herhangi bir azalma söz konusu değildir.

Bu arada İsviçre'nin göçmen profilinin de diğer Avrupa ülkeleri göçmen profiline bakıldığı zaman oldukça farklı bir durum arz ettiği görülecektir. Bu ülke 1950'lere kadar iş gücü ihtiyacını en fazla Almanya olmak üzere, Fransa, İtalya ve Avusturya'dan karşılamaktaydı. Bu tarihlerden itibaren İsviçre'deki göçmen üstünlüğü yavaş yavaş İtalya'ya geçer ve bunlara Türkiye'nin de içinde yer aldığı muhtelif din ve kültürel özelliklere sahip dünyanın pek çok ülkesinden yeni ve değişik göçmen profillerinin eklenmesiyle ülkenin sosyo-kültürel göçmen karakteri de değişime uğrar.⁴ Artık bundan sonra ülkede umûmiyetle sadece Hristiyan din ve kültürüne dayalı zihinsel yapının yanına, misafir olarak gelen, yeni ve değişik dinî ve kül-

³ *Swiss Federal Statistical Office (SFSO)*, 1960, 1970, 1990, 2000 and 2010 Censuses. Ruspini, Paolo, *Successful Pathways for the Second Generation of Migrants*, Bridge, University of Lugano (USI), Ağustos 2010, s. 3.

⁴ Leimgruber, Walter, Switzerland, *Impact of Migration in the Receiving Countries*, International Organization for Migration, Geneva 1992, s. 14.

türel yapılar da eklenmeye başlar. Buraya gelen göçmen profili o kadar çeşitlilik arz eder ki, bu ülke bugün dahi kültürel ve etnik nüfus çeşitliliği bakımından Avrupa ve hatta dünyaya tutulmuş bir ayna veya dünya nüfusunun bir özeti mahiyetindedir.⁵

İsviçre'deki Türk Vatandaşlarının Genel Durumu

İsviçre'de yaşayan Türk vatandaşlarının çoğunun zihninde en başta buraya gelirken geçicilik düşüncesi hâkimdir; yani bunlar bir süre çalışıp, hedefledikleri parayı kazandıktan sonra tekrar Türkiye'ye dönmeyi planlayan misafir işçiler (gastarbaiter)'dir. Ve büyük oranda bu kitle, özellikle geldiği dönemi nazarı itibara alırsak, Türkiye'nin sosyo-ekonomik ve hatta eğitim düzeyi bakımından daha geri durumda olan kırsal bölgelerinden gelmektedirler. Zira onları, ülkelerini bıraktırp başka ülkelere iten asıl neden, içinde bulundukları ekonomik sıkıntıdan kurtulup daha iyi bir yaşam temin etme arzusudur. Vatandaşlarımızın bu arzularına tam olarak ulaşip ulaşmadıkları bilinmez; ancak yolculuğun başında gelirken zihinlerinde taşıdıkları "geçicilik" düşüncesinin yerini, geçen zaman içerisinde büyük ölçüde "devamlılık" düşüncesine bıraktığı gözükmetedir. Yani "misafir işçilikten" "kalıcı vatandaşlığa" doğru zihinsel olduğu kadar nasyonalite bakımından da bir evrilme durumu söz konusudur. Zira tarihin akışı içerisinde aile birleşmeleri, çoluk çocuk ve bunların eğitimi sorunu ve ayrıca Türkiye'ye geri dönmeleri halinde ekonomik ve hatta çocukları da hesaba katarsak sosyolojik ve kültürel bakımdan ortaya çıkacak muhtemel belirsizlikler gibi muhtelif sorunlar ister istemez, vatandaşlarımızın niyetini değiştirmelerine sebebiyet

⁵ Leimgruber, s. 14.

vermiştir.

1970'li yıllardan itibaren İsviçre iş gücünün karakteri ve sosyal dokusunun değişmeye başladığını yukarıda ifade etmiştik. Bu tarihlerden sonra artık her ne kadar sayılarında oransal olarak bir daralma görülse de, eski iş gücünün karşılandığı Almanya, Avusturya, Fransa gibi komşu ülke göçmenleri her hangi bir vasıf gerektirmeyen, ağır ve risk içeren iş kollarında çalışmayı bırakarak, daha seçkin ve nitelik gerektiren iş alanlarına kaymaya başlamışlardır. İsviçreliyle birlikte, bu ülke insanların boşalttığı alanlar bundan sonra Portekizliler, Yugoslavlar ve Türkler tarafından doldurulmaya başlanmıştır.⁶ Ancak bu ülkeye kendine özgü zor koşullarda göç eden ve çalışma hayatında bulduğuyla yetinmek zorunda kalan birinci kuşağın aksine ikinci kuşak, hala istenen düzeyde olmasa da, tam veya yarı vasıflı iş alanlarında zor da olsa, aldıkları eğitimle mütenasip iş bulabilmektedirler.

İnsanımızın en azından büyük bir bölümünün geçen süreç içerisinde ekonomik olarak belirli mesafeler aldıkları göze çarpmaktadır. Ancak, ekonomik alanda kısmen de olsa tezahür eden bu iyileşme veya gelişme, kendini eğitim, sağlık ve hatta yaşadıkları topluma tam adapte olma konusunda gösterememiştir. Özellikle dil konusundaki sıkıntılar, ilgili ülke vatandaşlarıyla entegre olmayı güçleştiren en temel problem olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum çok boyutlu sorunlara yol açmaktadır; bir yandan vatandaşlarımızın kendi gündelik yaşamlarını zorlaştırırken diğer yandan da köken olarak ait oldukları ülkenin, diğer ülke ve insanlar nezdindeki algılanma biçimini olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Ayrıca, günümüz Avrupa insanının yaşam felsefesinden

⁶ Leimgruber, s. 14-17.

oldukça farklı, kişisel ve toplumsal ilişkiler neticesi ortaya çıkan sevgi, saygı, güzel komşuluk ilişkileri, yardımlaşma ve dayanışma gibi sıcak insanî ilişkilere dayalı Müslüman Türk insanına özgü geleneksel güzel hasletler, bu dilsel kopukluk sebebiyle tam olarak kendini gösterebilmektedir. Bu durum ister istemez İsviçrelilerin, Türk kökenli vatandaşların sahip oldukları manevi zenginlikleri bir bütün olarak tanımalarını zorlaştırmakta ve daha ileri götürülebilecek karşılıklı ilişki biçiminin önünde bir engel oluşturmaktadır. Bu bağlamda Türkiye'yi çeşitli nedenlerle ziyaret ederek, kültürü, insanî özellikleri ve tarihi değerlerine bir bütün olarak bizzat tanıklık etmiş, genel olarak Avrupalıların özel olarak da İsviçrelilerin neredeyse tamamına yakınının zihninde çok olumlu bir Türkiye algısının oluştuğu müşahade edilmektedir. Bunlardan pek çoğu, ülkemize yaptıkları ziyaretin, zihinlerinde var olan, biraz da önyargıyla kuşatılmış eskiye dair olumsuz Müslüman Türk insanı algısında ciddi değişikliklere yol açtığını ifade etmektedirler. Eğer iki ülke insanı arasındaki özellikle dile dayalı engeller aşılabilse, İsviçre insanının da ülkelerinde yaşayan Türk kökenli göçmen vatandaşlara yönelik yaklaşım tarzlarında önemli değişikliklere gideceğini ifade etmek mümkün görünmektedir.

İsviçre'ye gelen göçmenlerin en azından bir kısmının ülkeye uyumunun yüzeysel ve entegre olma potansiyellerinin de zayıf olduğunu ifade eden Leimgruber'e göre, iki toplum arasına mesafe koyan sorun sadece dil yetersizliği değil aynı zamanda kültürel ve toplumsal değerler sistemidir. Bu davranış biçimine örnek olarak Portekiz ve Türk insanını veren yazar sözlerine şöyle devam eder: *“Ev sahibi ülke ile bunlar arasındaki mesafe belirgindir. Çünkü bunlar toplumsal olarak ulaşılamaz ve kültürel olarak da yabancı olarak görülen ev sahibi ülke ile iç içe olmak-*

tan ziyade kendi insanlarından müteşekkil gruplar oluşturmayı tercih etmektedirler.”⁷ İnsanların kültürel olarak kendine yakın gördüğü insan veya grupları tercih etmesi doğaldır; ancak insanlar arasındaki iletişimi sağlayan dilin de bu kopukluk sorununda en az kültür kadar etkin olduğunu göz ardı etmemek gerekir. Bizim de ileride ele alacağımız gibi bazı tarihî veya güncel olayların yarattığı büyük oranda yanlış temellere dayalı gerekçelerle oluşturulan olumsuz algı biçiminde olduğu gibi yazarın bu konuda Türkiye’yi örnek göstermesi anlaşılabilir bir durum olabilir; ancak Portekiz halkının kültürü ile İsviçre toplumunun kültürel değerleri ve hayata bakışları arasında bazı farklar olmakla birlikte birbirini kabul edemeyecek oranda bir farklılıktan söz etmek güç görünmektedir. Bu nedenle insanların birbirlerini anlamasını sağlayacak boyuta geçişi mümkün kılan dil sorunu kültürler arasındaki kopukluğun en başta gelen nedenleri arasındadır. Örneğin, Türkiye’yi bizzat ziyaret eden Avrupalılar/İsviçrelilerin, daha sonra, Türk kültürü ve insanı hakkında zihinlerinde yer etmiş olan negatif algı formlarında ciddi değişiklikler meydana geldiğini ifade etmelerini de yine, dilin insan ve kültürleri daha sağlıklı tanıma konusunda yüklendiği esaslı rolüne bir işaret olarak değerlendirmek gerekmektedir.

Diğer yandan yine vatandaşlarımızın göreceli ekonomik iyileşmelerine mukâbil, yukarıda da gönderme yaptığımız gibi sağlık yönünden de ciddi sıkıntılar yaşadıkları müşahade edilmektedir. Konunun nedenleri üzerinde ayrıca durmak gerekir; ancak mâlûlen emekli olanların oranı oldukça yüksek görünmektedir. Buna ilave olarak, bizim gözlemlerimize göre Türk uyruklu vatandaşların büyük bir kısmı doktor kontrolünde sürekli ilaç kul-

⁷ Leimgruber, s. 45.

lanmaktadır. İsviçre devleti tarafından yapılan değerlendirmeler de bizim bu savımızı doğrular niteliktedir. Örneğin 2008 yılında yayınlanan Ulusal Sağlık Raporu, bebek ölüm oranlarının Afrika, Sri Lanka, Yugoslavya ve Türk göçmenlerde, İsviçre vatandaşlarından daha yüksek olduğunu belirttikten sonra sözü Türk kökenli göçmenlere getirerek şunları söyler: “Araştırmalara göre, göçmen Türkler sağlık durumlarını kötü, hatta çok kötü olarak görmektedirler. Bu yüzden onlar sık sık doktora gitmekte ve sakinleştirici veya ağrı kesici kullanmaktadırlar.”⁸

Yine çeşitli göçmen grupları arasında, sosyal entegrasyon ve yetersiz sağlık politikalarının sağlık sonuçlarını nasıl etkilediğine dair yapılan başka bir araştırmada da özellikle göçmen kadınların karşı karşıya kaldığı sorunlar irdelenmektedir. Buna göre, güvensiz yaşam koşulları, hamilelik boyunca sağlıklı iş koşulları ve imkânı olduğu halde gereken sağlık hizmetini almama, toplumda var olan ırkçılık ve ayrımcılık duygusunun yarattığı rahatsızlık halleri gibi durumların göçmen kadınların sağlığını olumsuz yönde etkilediği saptanmıştır. Bu arada üreme sağlığı konusunda özellikle Türk kadınlarındaki bilgi eksikliğine de dikkat çekilmektedir.⁹

Bununla birlikte, genel anlamda geleneksel gerekçelerle, Türkiye’de yaşayan Türk halkı olarak bizim de umûmiyetle uzak durmayı yeğlediğimiz veya varlığını kabulde zorlandığımız psikolojik kaynaklı problemlere ise bu ülkede yaşayan vatandaşlarımızın önemli bir kısmının, büyük oranda geleneksel gerekçelerle, kısmen de dil konusunda karşılaşılabilecek muhtemel iletişim zorlukla-

⁸ Healt in Switzerland, *National Health Report*, 2008.

⁹ Fibbi, Rosita-Wanner, Philippe, (2009), *Children in Immigrant Families in Switzerland: On a Path Between Discrimination and Integration*, Innocenti Working Paper, no. 2009-17, Florence: UNICEF Innocenti Research Centre, s. 30.

rı nedeniyle profesyonel yardım almaya pek sıcak bakmadıkları gözlemlenmektedir. Diğer tıbbî problemlerde dil sorunu bizzat kişinin kendisi veya muhtemelen beraberinde götüreceği ikinci kuşak aileden birinin tercüme konusundaki yardımıyla belirli oranda aşılabilmekteyken, psikolojik kaynaklı vakalarda, özellikle sağlık durumunun iyice aydınlığa kavuşturulmasını iktiza eden kimi komplike konularda tercümanın da yetersiz kaldığı ifade edilmektedir. Bu durum da, zaten bu alana oldukça mesafeli olan vatandaşların psikolojik yardım alma konusundaki niyet ve kararını olumsuz yönde etkilemektedir. Bu noktada bizzat Türk devletinin ilgili misyonu aracılığıyla vatandaşlarımıza yönelik kendi dilini bilen uzman veya uzmanlar kanalıyla psikolojik destek hizmetinde bulunmasının oldukça yararlı bir adım olacağına inanmaktayız.

Eğitim-Öğretim ve Çalışma Koşulları

Bilindiği gibi genel anlamda, elde edilen eğitimin kalitesiyle yapılan işin ekonomik ve sosyal statüsü arasında direkt bir korelasyon bulunmaktadır. Bu anlamda büyük oranda, İsviçrelilerin devlet veya özel sektörde uyguladıkları istihdam politikalarında dikkate aldıkları en önemli faktörün, ilgili alanda alınan eğitim ve yeterlilik derecesi olduğu gözlenmektedir. Bu nedenle gelecekte çocuklarının daha kaliteli ve daha seçkin bir alanda yer edinmelerini planlayan ebeveynler için çocuk eğitimi en önemli konuların başında gelmektedir.

Bu bağlamda İsviçreliler insan eğitimine büyük önem atfetmektedirler ve verilen bu önemin bir göstergesi olarak, çocukların eğitim süreci henüz dördü yaşlarda iken ilgili bölgede yer alan oyun grubu (spielgruppe) denilen okullarla birlikte başlar. Müteakiben çocuklar iki yıl ana okuluna (kindergarten) devam ettikten sonra ilkokul

ve sonraki süreç ortaokul, lise/mesleki eğitim veya üniversite şeklinde devam eder. Gelişmiş her ülkede eğitimle ilgili takip edilen bu süreç aşağı yukarı aynıdır. Ancak bu ülkede ilkokulun sonlarıyla ortaokulun başlarında öğrencinin kabiliyeti, kapasitesi ve ilgi alanına göre ayrışma/farklılaşma başlar. Öğretmenin inisiyatifi doğrultusunda teşekkül eden bu ayrışmaya göre ortaokul iki temel eğitim programından oluşmaktadır. Daha kalifiye ve iyi eğitim almış ailelerin çocuklarının devam ettiği gelişmiş program (advanced program) daha sıkı bir eğitim sürecini ihtiva etmekte ve sürecin sonunda öğrencilerin tamamına yakını önce süper lise (gymnasium) denilen okullara ve oradan da yüksek öğretime geçiş yapmaktadır. Birincisine göre daha esnek bir sürecin takip edildiği temel program (basic program)'a devam eden öğrenciler ise, daha ziyade öncelikli olarak tercih edilmeyen mesleki okullara yönelmektedirler. Ancak öğrencilerin mesleki açıdan geleceklerini belirleyen süreç de tam da burasıdır.

Şimdi biz, eğitim sisteminin işleyişi ile ilgili yaptığımız bu genel değerlendirmeden sonra, bu ülkede doğan ve İsviçre okullarına giden Türk çocuklarının eğitim durumu ve bunu etkileyen faktörleri ele alacağız. Örneğin, bizim çocuklarımızın İsviçre veya diğer göçmen ülke çocukları karşısındaki okul başarılarının ne durumda olduğu, öğrencilerin başarılarını etkileyen ailevi, sosyolojik ve kültürel faktörlerin neler olduğu, Türk çocuklarının mezuniyet sonrası iş piyasasında diğer göçmen veya İsviçreli çocuklar karşısındaki başarı oranının ne olduğu ve ayrıca, gerek eğitim sürecinde, gerekse mezuniyet sonrası iş alanlarında Türk çocuklarına herhangi bir ayrımcılık yapıp yapılmadığı gibi muhtelif soruların cevaplarını araştırıp, karşılaştırmalı analizini yapmamız gerekmektedir.

2000 yılı resmi verilerine göre İsviçre’de toplam 1.5 milyon kayıtlı göçmen bulunmaktadır ki bu, nüfusun %20’sine tekabül etmektedir. Bu tablo ayrıca İsviçre’nin Kıta Avrupa’sında oran olarak en fazla göçmen barındıran ülke olduğunu göstermektedir. Bunlar içerisinde çocuk olarak kabul edilen 0-17 yaş göçmen nüfus 350 bin civarındadır ve bu rakam, oransal olarak İsviçre’deki aynı yaş grubuna ait toplam çocuk nüfusunun % 25’ine tekabül etmektedir. Yani İsviçre’de her 4 çocuktan biri göçmendir. Göçmen çocuklar içerisinde Türk çocuklarının sayısı ise 32 bin civarında olup bu, oransal olarak yaklaşık olarak %9’a tekabül etmektedir. Burada da yine yaklaşık olarak her 10 göçmen çocuktan birisi Türk çocuğudur. Türk çocuklarına dair bu oran aynı zamanda, Avrupa Birliği üyesi olmayan ülkeler içerisinde Yugoslavlardan sonraki en büyük ikinci grup olma özelliğini taşımaktadır.¹⁰

Ülke bazında okullardaki başarı durumunu gösteren herhangi bir istatistiğe rastlamadık. Ancak ilgili konuda yapılan çalışmalar genelde, “göçmen” ve “göçmen olmayan” şeklinde daha genel bir değerlendirmeyi içermektedir. Bu bağlamda genel olarak İsviçre vatandaşı yerli çocukların, göçmen çocuklara nazaran okullarda daha başarılı oldukları dikkat çekmektedir. Örneğin 2006 yılında İsviçre genelinde yapılan bir araştırmaya göre zorunlu eğitimi tamamladıktan sonra isteğe bağlı eğitime devam etmeyen öğrenci oranı %5.5 olup, bu tablonun son on yıl içerisinde %9.1’a ulaştığı kaydedilmektedir. Göçmen ailelerde ise bu oran %21.8 ile dört kat olup artış oranı da genel artış oranına paralel seyretmektedir. Zorunlu eğitimden sonra isteğe bağlı olarak eğitimini sürdüren öğrenci kesiminden ise 3 kişiden 2’si mesleki eğitime yönelmektedir. Diğer geri kalan dilim ise, yukarıda

¹⁰ Fibbi-Wanner, s. 4.

ifade ettiğimiz gibi üniversite eğitiminin önünü açacak olan süper lise (gymnasium) şeklinde tanımlanabilecek kredibilitesi yüksek ve o oranda geleceği parlak okullara gitmektedir.¹¹ Elimizde net istatistiksel veriler olmamakla birlikte, gerek eğitim alanında yapılan tâli çalışmalarla bu konuya yapılan göndermeler ve gerekse ilgili ülkedeki gurbetçi vatandaşlarımızla yaptığımız görüşmeler neticesi edindiğimiz izlenimler bize, Türk kökenli öğrencilerin hem zorunlu eğitimden sonraki isteğe bağlı eğitime devam etme, hem de mesleki okul yerine yüksek öğretime katılma oranının, İsviçre'deki genel ortalamanın altında olduğu kanaatini vermektedir.

Bilhassa zorunlu eğitimden sonraki süreçte Türk çocuklarının büyük bir bölümü muhtelif nedenlerle üniversite yerine meslek okullarına yönelmekte ve kısa yoldan herhangi bir meslek sahibi olmayı yeğlemektedirler. Veya bu durumu; “aldıkları eğitimin niteliği ancak buna imkân vermekte” şeklinde değerlendirmek de mümkün. Çünkü özellikle İsviçre'de üniversite eğitimi alabilmek için, çocukların daha küçük yaşlardan itibaren bilinçli bir yönlendirme ile oldukça sıkı ve sistemli bir çalışma düzeni içerisine girmeleri gerekmektedir. Bu anlamda iyi bir eğitim elde etme konusunda yeni kuşak Türk göçmen, her geçen gün daha nitelikli ve yabancı akranlarıyla daha rekabet edebilir bir eğitim sürecini yaşasa bile, İsviçre veya pek çok Batı toplumuyla mukayese edildiği zaman özellikle ebeveyn kaynaklı yönlendirme ve rehberlik konularında ciddi problemler yaşamaktadır.

Anne babanın eğitim durumunu öğrenmeye dair yapılan araştırmalara göre, örneğin İsviçre genelinde babaların %19'u ortaokul ve ilkokul, %47'si lise ve %34'ü

¹¹ Fibbi-Wanner, s. 25.

üniversite mezunu iken, bu oran Türk babalarda oldukça belirgin, olumsuz bir tablo ortaya koymaktadır. Buna göre Türk babaların %71'i ortaokul ve ilkokul, %21'i lise mezunu iken, üniversite mezunlarının oranı ise sadece %9 olarak gözükmektedir. Yine aynı çalışmalara göre konuya İsviçre ortalaması üzerinden baktığımız zaman annelerin %28'i ortaokul ve ilkokul, %57'si lise ve %14'ü üniversite mezunu iken, Türk annelerden ortaokul ve ilkokul mezunlarının oranı % 80, lise mezunları %16 ve üniversite mezunu olanların oranı ise %4 civarında gözükmektedir¹². Bu tabloya göre hem anne, hem de baba düzeyinde ilkokul/ortaokul mezunu Türk kökenli ebeveynlerin oranı çok yükseklerdiken, üniversite mezunu olanların oranı ise oldukça düşük gözükmektedir. Bu oranlar İsviçre genel göçmen nüfusuna baktığımız zaman Portekiz ve Sri Lanka'dan sonra en geri durumda olduğumuzu göstermektedir.

Kanaatimiz odur ki, bu tablo İsviçre'deki Türk çocuklarının başarı durumunu olumsuz yönde etkileyen en temel faktörlerden birisidir. Özellikle bu sebeple pek çok Türk çocuğu, yüksek öğretim veya kredibilitesi yüksek daha elit mesleklerin iktiza ettiği doğal eğitsel koşulları potansiyel olarak taşımasına rağmen, gerekli rehberlik ve yönlendirme yapılamadığı için meslek okullarına yönelmek durumunda kalmaktadırlar. Bu da en başta çocuğun kendisi olmak üzere, ailesi ve ait olduğu ülke için ciddi bir kayıp, verim düşüklüğü veya daha fazla işsizlik anlamına gelmektedir.

Ülkedeki işsizlik oranları bakımından yapılan araştırmalara baktığımız zaman hem anne-baba, hem de gençler arasında Türk göçmen kesimin en yüksek oranla-

¹² Fibbi-Wanner, s. 13.

ra sahip olduğu gözükmetedir. Örneğin İsviçre genelinde çalışmayan babaların oranı % 5 civarında iken, bu oran Türk babalarda % 17 olarak gözükmetedir ki bu aynı zamanda ülkedeki en yüksek orandır. Yine babalar düzeyinde ülke genelinde tam zamanlı çalışanların oranları % 90 civarı iken, Türk babalarda bu oran % 80'dir. Ülkedeki diğer göçmen unsurları tek tek dikkate aldığımız zaman babalar düzeyinde işsizlik oranı en yüksek ve tam zamanlı çalışan babalar düzeyinde ise en düşük oran Türk kökenli vatandaşlara aittir¹³.

Çalışan Türk annelerin durumu ise ülke geneliyle mukayese edildiği zaman babalara oranla kısmen daha iyi gözükmetedir. Buna göre ülke genelindeki annelerin % 40'ı çalışmazken, Türk annelerde bu oran % 49 civarıdır. Diğer yandan ülke genelinde tam zamanlı çalışan annelerin oranı % 15 civarında iken bu oran Türk annelerde % 27'ler olarak gözükmetedir. Özellikle meseleye ülke genelinde tam zamanlı çalışan anneler bağlamında baktığımız zaman, Türk annelerin oranı genel olarak iyi bir görüntü vermektedir. Zira tam zamanlı çalışma konusunda Türk anneler, Bosna-Hersek (% 42), Portekiz (% 42), Hırvatistan (% 40) ve İspanya (% 28) gibi ülkelere oranla daha geride, İsviçre (% 11), İtalya (% 17), Fransa (% 19), Avusturya (% 14) gibi daha ziyade gelişmiş ülke annelerine göre ise daha ileri bir durumda yer almaktadır¹⁴. Yani genel istatistiksel tablo çerçevesinde bir değerlendirme yapıldığı zaman; Türk annelerin diğer anneler karşısındaki durumu, Türk babaların, diğer ülke vatandaşları babalar karşısındaki durumundan daha iyi gözükmetedir.

Gençlerin durumuna gelince, burada da durum

¹³ Fibbi-Wanner, s. 16.

¹⁴ Fibbi-Wanner, s. 17.

çok farklı gözükmemektedir. Buna göre 20-25 yaş grubu gençler de genel olarak işsizlik oranı % 4 civarında iken bu oran aynı yaş grubuna ait Türk gençleri arasında % 9'larda gözükmemektedir¹⁵. Yani, ilgili yaş grubundaki genel işsizlik oranına göre Türk gençlerindeki işsizlik oranı iki kattan daha fazladır ki bu oldukça düşündürücüdür.

İşsizlik oranlarının hem anne baba, hem de gençler düzeyinde diğer ülke vatandaşlarına oranla Türk göçmenler arasında daha yüksek gözükmesinin en önemli nedeni, hiç şüphesiz ki Türk anne babalardan başlayarak çocuklara kadar uzanan eğitim yetersizliğidir ki bu, problemin Türklere bakan tarafıdır. Diğer bir neden ise aşağıda ele alacağımız gibi İsviçre'de göçmen ülke insanına karşı gösterilen ayrımcı tutumdur ki burada ise sorumluluk İsviçrelilere aittir.

Daha önce de değindiğimiz üzere özellikle İsviçre gibi ekonomisi büyük oranda yüksek bilgi gücünü gerektiren endüstriyel sanayi ürünlerine dayanan bir ülkede; bulunabilecek işin ekonomik ve sosyal kredibilitesiyle elde edilen eğitimin niteliği arasında doğrudan bir korelasyon kurmak yanlış olmaz. Bu nedenle meseleye iş gücü kalitesi bağlamında daha ziyade ekonomik bir gözle bakıldığı zaman bu ilkenin, gerek özel sektörde, gerekse devlet kademelerinde büyük oranda geçerliliğini koruduğu görülür. Ancak din, kültür ve gelenekle ilişkileri daha sıkı olan kısmen daha yaşlı kesimlere doğru gidildikçe İsviçre'de, zaman zaman ekonomik gelişmenin iktiza ettiği objektif evrensel değerler yerini, kısmen yanlış tarihi kurgulara, kısmen de günümüz iletişim araçlarıyla oluşturulan olumsuz bir yargılara dayalı yanlış ve yerel davranışlara

¹⁵ Fibbi, Rosita, Lerch, Mathias and Wanner, Philippe, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol: 33, Issue: 7, Switzerland 2007, s. 1334.

nış biçimine bırakabilmektedir. Bu noktada da ister istemez ekonomik önceliklerle dinî ve kültürel öncelikler yer değiştirmekte ve bu algı özellikle yerli işveren kesimler üzerinde etkin olabilmektedir.

Fibbi, Uluslararası Çalışma Örgütü'nün kriterleri çerçevesinde, İsviçre'de iş bulma konusunda göçmenler ile yerli halk arasında ayırım yapıp yapılmadığına dair yaptığı bir araştırmada, göçmenlerin kötü muamelelere maruz kaldığına dair yüksek oranlarda oldukça rahatsız edici sonuçlara ulaşır. Buna göre Türklerin % 30'u, Arnavutların ise % 39'u; normal bir İsviçreli vatandaşla aynı eğitim sürecinden geçip, ilgili alanda yeterliliklerini gösteren aynı belgelere sahip olmalarına rağmen iş başvurularında ayrımcılığa maruz kaldıklarını düşünmektedirler.¹⁶ Uluslararası Çalışma Örgütü (ILO)'nün, Belçika, Almanya ve Hollanda gibi diğer Avrupa ülkelerinde yaptığı benzer araştırmalara göre yabancılara karşı çalışma alanında yapılan ayrımcılık konusunda İsviçre en problemli ülkeler sıralamasında ön plana çıkmaktadır. Örneğin, Türklerin İsviçre'de maruz kaldıkları ayrımcılık Almanya'daki Türk vatandaşlarının benzer konularda maruz kaldıkları ayrımcılığın iki katından daha fazladır. Zira Almanya'da ayrımcılığa maruz kaldıklarını düşünen Türk vatandaşlarının oranı % 14'lerde iken bu oran İsviçre'de, yukarıda ifade ettiğimiz gibi, % 30'lar civarında gözükmektedir. İlginçtir; toplam iş ve eğitim kalitesi bakımından Portekizliler, Türkler ve Arnavutlarla aşağı yukarı aynı koşullara sahip olmalarına karşın, bu insanlar kendilerinin oldukça minimal düzeyde ayrımcılığa tabi tutulduklarını düşünmektedirler.¹⁷

Özellikle Portekizlilerin, Müslüman kimliğine sahip

¹⁶ Fibbi-Wanner, s. 26

¹⁷ Fibbi-Wanner, s. 27.

Türkler ve hatta Arnavutlara nazaran iş alanında kendilerini daha rahat hissetmelerinin nedeni olarak ilk akla gelen İsviçre halkı ile dinî ve kültürel kimlikleri arasındaki yakınlığı görmek yanlış bir değerlendirme olmaz. Kabul edilsin veya edilmesin, etnik kimlik olarak bu ülkeler farklılık gösterebilirler bile dinsel, sosyolojik ve kültürel kimlik olarak aynı veya benzer tarihi süreçlerin içinden gelmektedirler. Bu nedenle, tam bir genelleme yapmamakla beraber, ülkeler veya insanlar; çalışma alanında ne kadar profesyonel olurlarsa olsunlar veya sahip oldukları şirketin ekonomik çıkarlarını ne kadar gözetirlerse gözetirler; dinî, kültürel ve toplumsal değerler ve bu zemin üzerinde oluşan algısal formlar maddî çıkarların önüne geçebilmektedir. Daha geleneksel ve klişe bir deyimle manevî değer ve algılar maddî değerlere egemen olabilmektedir. Bilhassa geleneksel dinî ve kültürel değerlerin oldukça etkin olduğu İsviçre insanının en azından önemli bir bölümünde böyle bir algı ve bunun şekillendirdiği bir davranış ve tutum şekli kendini göstermektedir. İsviçre'deki Türklerin Almanya'daki vatandaşlarımıza oranla daha fazla ayrımcılığa maruz kaldıklarını hissetmelerinin en azından bir sebebini de yukarıda değindiğimiz dinî ve kültürel algı farkı olduğunu söylemek mümkün. Ayrıca her iki ülkedeki göçmen sayısının toplam nüfuslarına oranı arasındaki fark da, bu ülkelerin göçmenlere bakışı üzerinde etkin olduğunu söylemek yanlış olmasa gerekir. Çünkü İsviçre'de toplam nüfus karşısında göçmenlerin oranı % 20'lerin üzerinde iken Almanya'da bu oran % 9 civarındadır. Dolayısıyla toplam ülke nüfusu içindeki yabancıların oranı arttıkça ilgili ülke insanının bunlara karşı tutum ve davranışlarında da olumsuz yönde değişiklikler gözlemlenebilmektedir ki İsviçre bunun tipik bir örneği olarak karşımıza çıkmaktadır.

Dinî ve Kültürel Yaşam Şekli

İsviçre makamlarınca tutulan resmi istatistiklere göre ülkedeki toplam Müslüman nüfus sayısının; 1970 yılında 16 bin, 1980 yılında 57 bin, 1990'da 152 bin ve 2000 yılında ise 311 bine ulaştığı saptanmıştır.¹⁸ Bu nüfusun içerisinde ise; % 25'i İsviçre, % 43 civarı Arnavutluk, Makedonya ve Bosna Hersek gibi Balkan ülkeleri, % 14 civarı Türkiye, % 5 civarı Fas, Tunus, Cezayir, Libya ve Mısır gibi Kuzey Afrika ülkeleri ve % 13 civarında ise bunların haricindeki ülkelere gelen Müslümanlar bulunmaktadır. Burada Türkiye ile ilgili olarak; çifte vatandaşlık hakkı elde etmiş Türk kökenli vatandaşlarımız ile Türk kökenli oldukları halde çeşitli nedenlerle kendilerini İslam olarak ifade etmeyen kesimler hesaplamanın dışarıda bırakılmıştır. Örneğin sadece çifte vatandaşlık hakkı kazanan Türk kökenli Müslümanları da ilave ettiğimiz zaman İsviçre'deki toplam Müslüman Türk nüfusunun, genel Müslüman nüfusa oranının % 20'lerin üzerine çıktığı görülecektir.¹⁹ Bir başka deyişle İsviçre'deki her 5 Müslümandan 1'i Türk'tür.

Dinî aidiyete dayalı nüfus yoğunluğu veya nüfus artış hızı bağlamında yapılan araştırmalar sonucu elde edilen verilerden oluşan tabloyu toptan bir değerlendirmeye tabi tuttuğumuz zaman; İslam Dini'nin, İsviçre'de, Hristiyanlık dinine dayalı kendi geleneksel mezhepleri olan Katolik ve Protestanlıktan sonraki en büyük ve en güçlü din olduğu görülecektir. Bu, üzerinde durulması gereken birinci noktadır. Bizce bundan daha dikkate değer ikinci bir husus ise şudur; Hristiyanlık, Yahudilik,

¹⁸ Bovay, Claude, *Recensement Federal de La Population 2000*, Le Paysage Religieux En Suisse, Office Federal de La Statistique, Neuchatel 2004, s. 37.

¹⁹ Bovay, s. 32-33.

Hinduizm veya kendini her hangi bir dinle ilişkilendirmeyen kesim de dâhil olmak üzere, dinlerin yıllara göre artış hızına baktığımız zaman İsviçre’de İslâmiyet, kendini her on yılda bir, en az ikiye katlayarak en fazla büyüyen din olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu durum İsviçre insanının en azından bir kısmı üzerinde olumsuz duygular yaratacaktır. Yukarıda da ifade ettiğimiz gibi, *“1970’lerden 2000’lere gelene kadar İsviçre’deki Müslümanların kendilerini 20 kat artırdığını ortaya koyan istatistiksel veriler yerli halk üzerinde rahatsız edici bir korku yaratmıştır. Aslında bu, İslâm’ın aşırı şekilde medyanın içine çekilmesi sebebiyle meydana gelmiştir. İslâm algısı, hemen hemen sadece medya vasıtasıyla aktarılan Arap-İslâm dünyasına dair haberler tarafından belirlenmiştir. Böylece istatistiksel rakamlarla daha da beslenen, korkuya dayalı algı medya tarafından oluşturulmuştur.”*²⁰ Esasen bu durum sadece İsviçre için değil, kıta Avrupasında yaşayan Müslüman göçmenler için de kaygı uyandıran ve “Islamophobia” denilen, büyük oranda yapay bir korkuyla beslenerek zaman zaman da yabancı düşmanlığına dönüşme potansiyeli taşıyan oldukça yaygın sosyolojik bir fenomendir. Bu noktada belki de yapılması gereken şey, tarihî veya güncel hangi neden veya nedenlerle olursa olsun, oluşan veya kasıtlı olarak oluşturulan bu algının kaynağına inilip temellerinin araştırılmasının gerekliliğidir.

Bu anlamda Hristiyan dünyası, Müslümanlarla tarihi süreç içerisinde, pek çoğu da hoş olmayan biçimlerde muhtelif vesilelerle karşılaşmaları neticesi, özellikle Türklerle ilgili olarak insanların zihinlerinde, subjektif tarih kitapları yanında, şiir, roman, hikâye, dinleti ve halk de-

²⁰ Behloul, Samuel Martin, *Muslims in Central Switzerland From Migrants to Diaspora Muslims*, Reseach Report, Department for the Study of Religins, University of Lucerne, Switzerland 2004, s. 16.

yişleri²¹ ile besleyip şekillendirdiği ve bunu kültürel ve toplumsal ruhlarına kadar sindirerek günümüze değin ulaştırmayı başardığı sevimsiz bir Müslüman/Türk imajı inşa etmiştir.²² Zaten var olan bu hastalıklı algıyı bir de medya ve muhtelif basın yayın araçlarını kullanarak kaşımak ve kışkırtmak bazı insanları, pek çoğu da olayın gerçek yüzünden habersiz, iyi niyetli fakat tehlike üretme potansiyeli taşıyan bir Müslüman/Türk düşmanı haline dönüştürmüştür. Bu nedenle gerek İsviçre gerekse bütün Avrupa Kıtasında yaşayan Müslüman Türk göçmen peşinen böyle bir algıyla mücadele etmek ve bu iklim içerisinde kendilerini gerçek hüviyetleriyle anlatmak ve göstermek durumdadırlar ki bu iş görüldüğü kadar kolay değildir. Yüzyıllara dayalı ve sürekli beslenen büyük ölçüde yanlış temellere dayalı bu algıyı (ki burada sorumluluk Avrupa milletlerine aittir) durdurmanın ve önüne geçmenin doğal zorluğu bir tarafa, Avrupa’da yaşayan göçmen Türkler olarak bugün bizim bunu yapabilecek düzeyde yeterli eğitsel imkân ve kabiliyetimizin olduğunu söylemek de o oranda zor görünmektedir (ki burada da aynayı kendimize tutmamız gerekmektedir). Önümüzdeki süreçte insanların birbirini daha doğru ve daha yakından tanınmasına yönelik olarak kişisel ve toplumsal inisiyatiflerin ötesinde devletler düzeyinde gerekli tedbirler alınmazsa, özellikle geleneksel değerlerin toplum üzerinde oldukça etkin olduğu gözlenen İsviçre toplumunda genelde Müslümanlara özelde ise Türklere yönelik muhtelif

²¹ Kumrular, Özlem, *İslam Türk Medeniyeti ve Avrupa ULUSLARARASI SEMPOZYUMU*, Kasım 2006, s. 190, 191 vd., Ayrıca bkz. Özlem Kumrular, *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar OSMANLI VE AVRUPA Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, İslamî Araştırmalar Merkezi (İSAM), İstanbul 2010.

²² Düzgün, Şaban Ali, *Batıdaki İslam İmajını Oluşturan Temel Etkenler*, (Müslüman İmajı/Kutlu Doğum Haftası 1995) içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996, s. 266-280.

şekillerde dışlayıcı tutum ve davranışların artarak süreceğini öngörmek yanlış bir değerlendirme olmaz düşüncesindeyiz.

Öte yandan İsviçre’de yaşayan vatandaşlarımızın hayatında din çok önemli bir yer tutmaktadır. Özellikle farklı bir dinî ve kültürel ortamda yaşamının verdiği psikolojik buhranın da etkisiyle İslam dini onlar için yaşamsal öncelik sıralamasında en başlara koydukları manevî bir sığınak hükmündedir. Bu anlamda Avrupa’ya göç eden vatandaşlarımızın zaman içerisinde ait oldukları din ve kültürel değerlere yönelik ilgilerinin arttığı gözlemlenmektedir.²³ Bu durumun nedenleri derinlemesine analiz edilip tartışılabilir; ancak bizim gözlemlerimize göre bu artışın en azından nedenlerinden bir tanesinin yukarıda da ele aldığımız gibi, gerek iş hayatında gerekse muhtelif vesilelerle yüz yüze gelinen çok yönlü toplumsal ilişkilerde ilgili ülke vatandaşlarının Türk vatandaşlarına karşı gösterdikleri ötekileştirici ve dışlayıcı tavırlar olduğu aşîkardır. Böylesi bir tavrın, zihin dünyalarında çok önemli bir yer tutan din ve kültür bakımından farklı bir çevreden geliyor olması ister istemez onlar üzerinde psikolojik olarak yalnız tahrip edici ve yalnızlaştırıcı değil aynı zamanda ilgili kültürden tamamen soğutucu ve uzaklaştırıcı bir etkiye sebep olmaktadır. Zaten dinî hassasiyetleri yüksek olan bu insanların böylesi muamelelere maruz kalmaları, dinlerine ve kültürlerine daha güçlü şekilde sarılmaya itmektedir.

Öte yandan diğer Müslüman milletlere ait İslamî gruplar da olduğu gibi, Türklerde de camiiler; dinî olduğu kadar kültürel, sosyal yardımlaşma ve dayanışma içerikli çok yönlü mevzûların gündeme geldiği, tartışıldığı ve im-

²³ Günay, Ünver, *Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği*, Bilimname III, 2003/3, s. 57-58.

kânlar ölçüsünde çözümler üretildiği en temel ve en geniş toplanma alanları olarak karşımıza çıkmaktadır.²⁴ Çok yönlü müstemilatı nedeniyle “lokal” olarak da ifade edilen bu merkezlerin pek çoğunda ülkelerin yörelerini andıran yiyecek, içecek, sebze ve meyve gibi muhtelif günlük temel ihtiyaçların satıldığı bölümlere rastlamak da mümkün. Ekonomik olarak, tamamıyla üyelerce karşılanan aidatlarla ayakta duran camiilerde yürütülen tüm aktivitelerde en az erkekler kadar kadınların da faal olduğu gözlemlenmektedir. Yani hemen her camii de hemcinsleri gibi, kadınlar da kendi aralarında her yaş grubunu kapsayacak şekilde dinî, kültürel ve eğitsel faaliyetler yürütmektedirler.

Müslüman Türk göçmenleri bir araya getiren camiler daha yakından analiz edildiği zaman bu mekânları çift yönlü bir entegrasyon işlevi gören alanlar olarak değerlendirmek de mümkün. Çünkü, camiler; bir yandan özellikle Türk gençlerinin gelip, gerek kendi akranlarıyla, gerekse diğer yaş grubundan Türk vatandaşlarıyla görüşüp, kaynaştığı, müşterek faaliyetler içerisine girdiği ve böylece kültürel kimliğine dair yeni değerler kazandığı alanlar olması dolayısıyla dâhilî bir entegrasyon zemini oluştururken, diğer yandan pek çok cami, eğitim ve kültürel faaliyetler çerçevesinde her yaş grubundan Türk vatandaşlarına sunulan dinî hizmetlere ilave olarak bilgisayar ve Almanca kursları gibi daha başka faaliyetler de organize etmektedir ve hatta ilgili ülkenin gençleriyle müşterek sportif organizasyonlar yürütülmesine ön ayak olmaktadır. Bu tür faaliyetler özellikle ilgili ülke vatandaşının gözüyle bakıldığı zaman, karşılıklı ilişkileri kolaylaştırıcı bir

²⁴ Ndiaya, Alioune, *İslamic Charities in Switzerland and the Practice of Zakat*, Program for the Study of International Organizations (PSIO), Geneva, 2007, s. 12.

rol oynayarak, o ülkeye olan entegrasyon sürecinin bir parçası olarak değerlendirilmektedir. Bu da en az birincisi kadar önemli olan entegrasyon sürecinin harici boyutunu meydana getirmektedir.

Ülkedeki Müslüman Türk göçmen kesim umûmiyetle Anadolu'nun kırsal kesimlerinden geldiği için vatandaşlar arasında genellikle halk veya köy dindarlığı hâkimdir. Özellikle birinci kuşak göçmen vatandaşlarımızın sosyal veya dinsel düşünüş ve yaşam şekilleri büyük oranda gelenekselliğin izlerini taşımaktadır. Pek çok vatandaşımızın genel davranış ve tutumlarında olduğu gibi din alanında da gelenekselliğin ya tamamen içinde hapsolüp kalmış olmaları ya da moderniteye bilinçli ve sağlıklı bir geçiş yapamamış olmaları nedeniyle, kendileriyle özgür ve modern Batı sistemi içinde yetişen daha genç kuşak kesimler arasında ciddi bir kopukluk yaratmıştır. Bu nedenle Türk çocuklarının önemli bir kesiminin, daha ziyade ailelerinin benimsemiş olduğu bu geleneksel yaşam değerleriyle, Batı değerleri arasında sıkışıp kaldığı görülmekte, bu durum onların kişisel, toplumsal, eğitsel gelişim ve yaşam sürecini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.²⁵

Esasen çocuğun, aile değerleriyle temelde bir probleminin olmadığı, aksine bunlara karşı oldukça sıcak ve kabule hazır bir tutum içerisinde olduğu, ancak bu değerlerin aktarılması sürecinde yaşanan usûl hataları nedeniyle sıkıntılar yaşandığı gözlenmektedir. Örneğin benimsenmesi istenen/beklenen her hangi bir "A" değeri karşısında çocuğun bunu anlama yönünde gayret sarfettiği ve zihin dünyasında anlamlı hâle getirmeye çalıştığı müşahade edilmektedir. Çünkü içinde doğup bü-

²⁵ Behloul, s. 29.

yüdüğü ve elde ettiği zihinsel mantalite ona kritik bir düşünce yapısı ve sorgulamacı bir bakış açısı kazandırmıştır. Dolayısıyla olaylara da bu gözle bakmaktadır. Günlük hayatında pek çok defa tatbik ettiği bu davranışına; “bu budur” ya da “biz bu şekilde öğrendik/gördük...” gibi geleneksel kalıpların ötesine geçemeyen cevaplar verilmesi çocuğu tatmin etmemekte ve onu zaman içerisinde bu değerlerden ve hatta ailesinden koparacak sıkıntılı bir sürecin içine sokabilmektedir. Çünkü, büyük oranda, aile içerisinde bu ve benzeri sorulara, çocuğun okul çevresinde veya toplumda gördüğü sorgulayıcı ve kritik edici aklı ikna edebilecek düzeyde cevaplar verebilecek kimse de bulunmamaktadır. Dolayısıyla çocuğun, zihnen ve ruhen ikna olup işselleştirmedeği bu pratikleri tekrar etmek zorunda kalması; onu bu değerlere karşı soğuttuğu gibi, psikolojisini de olumsuz yönde etkileyebilmektedir. Hatta bu tür problemler çoğu kez, aileyi tümüyle terk etmeye kadar varabilen ciddi kuşak çatışmalarına ve ayrışmalara yol açabilmektedir.

Bunun yanında Diyanet İşleri Başkanlığının yürüttüğü din hizmetleri yanında Türkiye’de bulunan, daha ziyade din eksenli sosyolojik, siyasal, eğitsel veya mistik hemen bütün gruplar burada da organize bir şekilde din hizmetleri başta olmak üzere muhtelif faaliyetler yürütmektedirler ve vatandaşlarımızın önemli bir bölümü bu grupların aktif birer üyesi durumundadır. Özellikle İslâm/din hizmetlerinin minimal düzeyde olduğu bir coğrafyada bu gruplarca verilen din eğitimi özellikle genç kuşakların dinî ve kültürel kimliklerini kazanması ve devamının sağlanması konusunda önemli bir boşluğu doldurmaktadır. Ancak bu noktada meseleye özellikle ilgili grupların faaliyetleri bağlamında daha yakından bakıldığı zaman kimi sorunlar üretebileceği de göz ardı edilmeme-

lidir ki bunlardan bazıları şunlardır:

1- Ülkemizde de oldukça yaygın olan gruplaşma veya cemaatçilik göçmen vatandaşlarımız arasında da kendini hissettirmektedir. Bu durum dinin otantik yapısıyla algılanmasını ve tatbikini zorlaştırdığı gibi özellikle yabancı bir ülkede yaşayan vatandaşlarımız arasında olması beklenen birlik, beraberlik ve dayanışma ruhunu da zedelemektedir.

2- Ülkemize ait dinî gruplardan özellikle bazılarının, din hizmetleri verirken, ilgili ülkenin tarihi ve sosyolojik koşullarını, ülke insanının genel zihinsel mantalitesi ve dinî hassasiyetlerini göz ardı ettikleri, zaman zaman da insanların bu değerlerini, bilerek dışlamanın da ötesine geçerek karşıtlık ve husûmet oluşturunca maksatlı telkinler yaptıkları gözlemlenmektedir. Bu husus bir yandan sağlıklı bir din eğitimi bağlamında ciddi bir nitelik sorunu ortaya çıkarırken, diğer yandan da özellikle gençlerin ilgili ülkeye entegrasyonunu zorlaştırmaktadır. Bu anlamda gerek İslam din ve kültürü, gerekse ilgili ülkedeki diğer din ve kültürlerin önemsedığı bazı özel zamanlarda; yabancı gençlerin önemli bir kısmı Türk arkadaşlarının bu özel anlarını paylaşırken, bizim gençlerimizin en azından bir kısmının daha ziyade bağlı oldukları grubun yaptığı telkinlerin etkisiyle bundan uzak durdukları görülmektedir. Bu sebeple bu tür tavır ve tutumların, karşılıklı din ve kültürel kimliklere saygıyı ifade eden entegrasyon sürecini de baltaladığı görülmektedir.

Ayrıca devamlı olarak ilgili ülke değerlerinin rakip veya düşman değerler olarak sunulması neticesi oluşan/oluşturulan negatif algı, Türk gençlerinin zihninde evrilerek zamanla değer kendisinden, değeri taşıyana kaymakta, bu da insanları bir birine rakip ve hatta düşman taraflar haline getirerek muhtemel bir çatışmanın

güçlü bir zeminini oluşturmaktadır. Yukarıda bahsettiğimiz gibi tarihî ve güncel nedenlerle Avrupa milletlerinde yanlış temeller üzerine inşâ edilmiş olan problemli algının bir benzeri burada ortaya çıkmaktadır. Zaten din ve kültürel kaynaklı ötekileştirme, dışlama veya çatışma gibi davranış ve tutum şekilleri karşılıklı olarak bu sorunlu algı formlarının gerçeklik kazanmasından başka bir şey de değildir.

3-Kısmen ülkemiz insanının geleneksel olarak taşıdığı siyasal ve toplumsal kültürün etkisiyle, kısmen de ilgili ülkedeki gruplaşmanın çizdiği sınırlamalar nedeniyle Türk vatandaşlarının gerek ilgili ülkedeki siyasal, toplumsal ve eğitsel haklarını, gerekse köken olarak ait oldukları ülke menfaatlerini koruma ve kollama konusunda yeterli düzeyde örgütlenerek, organize bir güç birliği oluşturamadıkları görülmektedir. Bu da ilgili ülkede siyasal olarak yeterli düzeydeki mevcûdiyetimize rağmen, muhtelif nedenlerle ortaya çıkan dağınıklık hali, siyasal ve toplumsal alanlarda belirleyici ve etkin bir güç oluşturmamızı engellemektedir.

4- İlgili ülkede, temelde din eksenli olmakla birlikte, siyasal veya eğitsel faaliyetler yürüten kimi grupların, bilinçli veya bilinçsiz olarak, yaptıkları işin mahiyeti ve gittikleri seyir dikkate alındığı zaman devletin ilgili alanlarda yürüttüğü dinî veya eğitsel faaliyetlere “paralel faaliyetler” olmaktan öte “alternatif faaliyetler” yürüttükleri izlenimi vermektedir ki bu da zaman zaman devlete karşı bir alternatiflik algısının oluşmasına sebep olabilmektedir.

Sonuç

Genelde Avrupa özelde ise İsviçre’ye ekonomik nedenlerle göç eden vatandaşlarımızın yolculuğu; vatan hasreti ve ailevî problemler başta olmak üzere, ilgili ülke-

de özellikle dinî, kültürel, siyasal ve ekonomik alanlarda zaman zaman maruz kaldıkları dışlanma ve ötekileştirilme duygusunun yarattığı hayal kırıklığı ve kaygıları içeren sıkıntılı bir zaman sürecinden oluşmaktadır.

İlgili ülkedeki dışlayıcı ve ötekileştirici davranış ve tutumlar ise; bir yandan subjektif tarihî ve kültürel temellere dayandırılan ve günümüzde de kimi İslam ülkelerinde cereyan eden olumsuz pratikler üzerinden beslenerek oluşturulan problemlili bir algıdan kaynaklanmaktadır ki bu noktada sorumluluk Avrupalılara/İsviçrelilere aittir. Diğer yandan, meydana gelen bu göç hareketlerinin daha ziyade ekonomik, sosyal ve eğitim bakımından Türkiye'nin geri kalmış kırsal kesimlerinden gerçekleşmiş olması ve geçen zaman içerisinde bu insanların eğitim ve entegrasyon gibi alanlarda ortaya koymuş oldukları değişim ve gelişim mücadelesinin yetersiz kaldığı gözlenmektedir ki bu noktada da sorumluluk göçmen Türk toplumuna aittir.

İsviçre, Avrupa ülkeleri arasında en fazla göçmen barındıran ülke olmanın yanında dinî, tarihî ve kültürel değerlerine oldukça önem veren ülkelerin de başında gelmektedir. Avrupa'da yaşayan göçmen kitle dikkate alındığı zaman, bu özellikler İsviçrelileri göçmenlere karşı daha sıkıntılı bir ülke haline getirmektedir. Örneğin, Avrupa'nın diğer ülkelerinde yaşayan Türk vatandaşlarıyla mukayese edildiği zaman İsviçre'de yaşayan Türklerin kendilerini daha fazla dışlanmış/dışlanıyor hissetmeleri bunun tipik bir yansıması olarak değerlendirilebilir.

Diğer yandan İsviçre'deki Türk anne-babalar eğitim düzeyi bakımından ülke içerisindeki diğer milletlerle mukayese edildiği zaman istatistiksel diyagramın en aşağılarında yer almaktadırlar. Bu durum; bir yandan çocukların eğitim-öğretim sürecini olumsuz yönde etkilerken

diğer yandan işsizlik oranları bakımından Türkleri ilk sıralara getirmektedir. Bu bağlamda bizzat Türk devleti, ilgili ülkedeki resmi temsilcilikleri vasıtasıyla veya başka yollarla çocuk eğitimi ve rehberlik gibi meselelerde Türk anneleri önceleyen ancak bütün vatandaşları içine alacak şekilde eğitsel, sosyal, siyasal ve kültürel hakların elde edilmesi, örgütlenme ve sağlıklı bir entegrasyon süreci gibi konularda, sempozyum, seminer ve konferanslar yoluyla Türk vatandaşlarını daha bilinçli davranmaya yönlendirebilir.

İsviçre’de Müslüman nüfus, kendini her on yılda bir ikiye katlayarak en fazla artış gösteren dinî grup olarak dikkat çekmektedir. Çünkü diğer dinî grupların stabil seyrini sürdürdüğü veya daha da azaldığı bir dönemde Müslümanların artışı, özellikle dinî değerlerin etkin olduğu İsviçre toplumunda kaygı uyandırmaktadır ki bunun fiili yansımaları da zaman zaman kendini göstermektedir. Şayet bu nüfus artışı, özellikle ülkede sağcı, tutucu ve radikal grupların kaygısını da artırmaya devam ederse önümüzdeki süreçte Müslüman/Türk göçmenler üzerindeki dışlayıcı ve ötekileştirici tutumların kendini daha fazla hissettireceğini ön görmek yanlış olmaz.

KAYNAKÇA

- Avcı, Gamze-Kirişçi, Kemal, *Turkey’s Immigration and Immigration Dilemmas at the Gate of European Union*, Segundo Semestre 2006.
- Behloul, Samuel Martin, *Muslims in Central Switzerland From Migrants to Diaspora*
- Muslims*, Research Report, Department for the Study of Religions, University of Lucerne, Switzerland 2004.
- Bovay, Claude, *Recensement Federal de La Population*

- 2000, Le Paysage Religieux En Suisse, Office Federal de La Statistique, Neuchatel 2004.
- Düzgün, Şaban Ali, *Batıdaki İslam İmajını Oluşturan Temel Etkenler*, (Müslüman İmajı/Kutlu Doğum Haftası 1995) içinde, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, Ankara 1996.
- Fibbi, Rosita-Lerch, Mathias-Wanner, Philippe, *Journal of Ethnic and Migration Studies*, Vol: 33, Issue: 7, Switzerland 2007.
- Fibbi, Rosita and Wanner, Philippe, (2009), *Children in Immigrant Families in Switzerland: On a Path Between Discrimination and Integration*, Innocenti Working Paper, no. 2009-17, Florence: UNICEF Innocenti Research Centre.
- Günay, Ünver, *Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği*, Bilimname III, 2003/3, s. 57-58.
- National Health Report, *Health in Switzerland*, 2008.
- Kumrular, Özlem, *Erken Klasik Dönemden XVIII. Yüzyıl Sonuna Kadar Osmanlı ve Avrupa Seyahat, Karşılaşma ve Etkileşim*, İslamî Araştırmalar Merkezi (İSAM), İstanbul 2010.
- Kumrular, Özlem, *İslam Türk Medeniyeti ve Avrupa Uluslararası Sempozyumu*, Kasım 2006.
- Leimgruber, Walter, Switzerland, *Impact of Migration in the Receiving Countries*, International Organization for Migration, Geneva 1992.
- Ndiaya, Alioune, *Islamic Charities in Switzerland and the Practice of Zakat*, Program for the Study of International Organizations (PSIO), Geneva, 2007.
- Ruspini, Paolo, *Successful Pathways for the Second*

Generation of Migrants, Bridge, University of Lugano (USI), Ağustos 2010.

Office *Swiss Federal Statistical (SFSO)*, 1960, 1970, 1990, 2000 and 2010 Censuses.

Wanner Philippe-Topgul, Ceren, *Perpetuation of International Migration from Turkey to Switzerland in the Form of Marriage Migration: Describing the Incidence*, Laboratory of Demography, University of Geneva.

KUR'AN'DA AMEL DEFTERİ VE AMELLERİN TESPİTİ

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin ÇELİK*

ÖZET

Bu makalenin konusu, Kur'an ayetleri ışığında amel defteri ve amellerin tespiti meselesidir. Kur'an'da kitap ve suhuf adlarıyla geçen amel defteri; insanın dünyadayken yaptığı amellerin kaydedildiği kitaptır. İnsanların dünyada iken yaptıkları kaydedilip, hesap anında inkâr edemeyecekleri bir şekilde onlara arz edilir.

Kur'an'da, insanın amellerinin tespiti noktasında; "Yerin haber vermesi", "insan azalarının kendi aleyhine şahitlik yapması", "meleklerin yapılanları kaydetmesi", "amellerin yazılı olduğu kitap", "kitabın konuşması", "peygamberlerin ve meleklerin insanların yaptıklarına şahitlik yapmaları", "Allah'ın insanlara yaptıklarını haber vermesi" gibi birçok kayıt işleminden bahsedilir.

İnsanın dünyadayken her türlü iyi kötü, büyük küçük, gizli açık işlemiş olduğu fiil ve davranışlar melekler vasıtası ile yeryüzü coğrafyasına, insanın kendi el, ayak ve deri gibi azalarına kaydediliyor olabilir. Kıyametten sonra, hesap anında yeryüzünde işlenen fiilleri Allah'ın emretmesi ile görüntülü olarak, insanın azaları ya hakiki manada konuşarak ya da o fiillerin kendi üzerlerinde meydana getirmiş oldukları etkileri göstereceklerdir.

Anahtar Kelimeler: Amel defteri, şahit, kaydetmek, kitabın konuşması, yerin haber vermesi.

THE BOOK OF THE RECORD OF THE DEEDS IN HOLLEY QURAN AND DETECTION OF DEEDS

ABSTRACT

This article concerns, in the light of Koran, the book of the record of the deeds in holley quran and detection of deeds. The book of the record of the deeds which is named book and

* Yrd. Doç. Dr., Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi.

suhuf in Koran is book which amels are recorded while people are living in the earth. While people are in the earth, the things which they did are recorded and during judicial time they are showed to people and people will not be able to deny.

In the point of detection of people's deeds, Koran mentions some different shapes such as "apprising of ground" , "testifying of their organs against people" , "angel's recording of things are done" , "book which is written deeds" , " speaking of book" , "angels and prophets' testifying of people's behaviour" , " Allah's apprising its doings to peoples.

While people are in the earth, any kind of good, bad, big, little, hidden, clear behaviours and acts, which people have done, may be recorded to their hands, feet, skin and terra by angels. After doomsday, during the judicial time, behaviours and acts, doing in the earth, will be showed to owners with order of Allah. Showing these behaviours and acts is occured by their organs speaking or effects of them on their owners.

Key Words: *The book of the record of the deeds Attestor, Record, speaking of book, Apprising of ground.*

A. GİRİŞ

Kur'an'da kitap ve suhuf adlarıyla geçen amel defterine Kitâbu'l-â'mâl ve suhufu'l-â'mâl da denir.¹ Kur'an'a göre; İnsanın dünyadayken yaptıkları amelleri kaydedilmekte ve kıyametten sonrada bu kaydedilen ameller bir kitap içerisinde sahiplerine sunulacaktır. İçerisindeki amellerin iyilik ve kötülük derecelerinin ağırlığına göre sahiplerine sağ taraflarından veya arka taraflarından getirilerek sol taraflarından verilecektir. Sağ taraflarından alanların hesaplarının kolay olmasından dolayı sevinçten gözleri parlarken, sol taraftan alanlar ise hesaplarının

¹ İsfahânî, Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât fî Garîbî'l-Kur'an, Kahire, 1961, s. 424; Kılavuz, Ahmet Saim, "Amel Defteri", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1991, III, 20

zorluğundan dolayı üzülecek ve yok olmak isteyeceklerdir.

Kur'an, insanların amellerinin kaydedildiği bir *amel defteri*nden bahsetmekle birlikte bu defterin keyfiyeti hakkında net bir bilgi vermemiştir. Fakat insanın kendi azalarının kendi aleyhine şahitlik yapacakları, yeryüzünün kendi üzerinde insanların işlemiş oldukları fiilleri anlatacağı, her insanın yanında onun iyi ve kötü amellerini kaydeden Hafaza veya Kiramen Katibîn meleklerinin olduğu, bu kitapların ve kendilerine gönderilen peygamberlerin hesap anında o kimselerin aleyhine şahitlik yapacakları ve Allah'ın o kimselere yaptıklarını haber vereceği gibi hususlara vurgu yapmıştır.

Dünyada yaptıklarından dolayı kötü akıbetle karşılaşacağını anlayan bazı insanlar, suçluluk psikolojisi içerisinde yaptıklarını inkâra kalkışacak. Allah da, onların aleyhlerine başta kendi nefisleri olmak üzere, içerisinde yaşadıkları fiziki ortamı, kendi amellerini yazan melekleri ve kendilerine gönderilen melekleri şahit getirecek, son noktada da kendisi onlara yaptıklarını bildirecektir.

Kur'an'ın insanın amellerini tespiti noktasındaki sunmuş olduğu ayetleri incelediğimiz de *Amel Defteri*'nden maksadın; anladığımız manada bir kitap olmasından ziyade, insanın azalarını ve içerisinde yaşadığı coğrafyayı da kapsayan çok yönlü bir içeriğe sahip olduğunu söyleyebiliriz.

Kur'an, *Amel Defteri*'nin keyfiyeti hakkında değişik şekillerde bilgi vermiştir. Bu bilgileri şu başlıklar altında toplayabiliriz:

a. İnsanın başta dil, el, ayak ve deri gibi azalarının kişinin aleyhine şahitlik yapması

- b. İnsanın kendisinin kendi aleyhine şahit olması
 - c. Yeryüzünün, üzerinde yapılanları anlatması
 - d. Meleklerin yapılanları kaydetmesi
 - e. Amellerin yazılı olduğu kitap
 - f. Kitapların sahipleri aleyhine şahitlik yapımları
 - g. Kitapların sağdan veya soldan verilmesi
 - h. Peygamberlerin ve meleklerin şahitlik yapımları
 - i. Allah'ın yapılanları haber vermesi
- Sırası ile bunları açıklayalım:

B. İNSAN AZALARININ İNSANIN ALEYHİNE ŞAHİTLİK YAPMASI

İnsanın azaları, sahibinin dünyada iken işlemiş olduğu davranışları kaydettiği ve kıyametten sonra da bu fiilleri itiraf edeceğinden dolayı, amel defteri dediğimiz şeyin bir yönünü teşkil etmektedir. Kur'an, hesap esnasında insanın yapmış olduğu fiil ve davranışların ortaya çıkarılması ve onların ispatı konusunda kişinin sahip olmuş olduğu azaları bir ispat aracı olarak zikreder. Kıyamet günü acı akıbetini gören inkârcı kimse, dünyada iken işlemiş olduğu olumsuz fiil ve davranışlarını inkâra kalkışacak, aleyhlerinde gösterilen bütün şهادetleri inkâr edecek ve kendi aleyhine kendi nefisinden başka kimseyi şahit olarak kabul etmiyecek. İş bu noktaya geldikten sonra, Allah da o kimsenin ağzını mühürleyecek ve bizzat kendi azalarını kendi aleyhine şahit olarak ko-nuşturacak.

Bu konu ile ilgili olarak da Kuran'da şu üç ayet karşımıza çıkmaktadır:

“O gün dilleri, elleri ve ayakları (dünyada) yapmış olduklarına şahitlik edecektir”²

“O gün onların ağızlarını mühürleriz, yaptıkları şeyleri elleri bize söyler, ayakları da şahitlik eder.”³

“Allah’ın düşmanları (Mahşer yerinde) ateşe sürülmeğe üzere toplandıkları gün, hapsi bir araya getirilirler. Nihayet oraya geldikleri zaman, (dünyada) yaptıkları şey hakkında kulakları, gözleri ve derileri kendilerinin aleyhine şahitlik edecektir. Onlar derilerine: “Niçin bizim aleyhimize şahitlik ettiniz?” diyecekler. (Derileri de): “Her şeyi konuşturan Allah, bizi(de) konuşturdu” derler. Sizi ilk yaratan da O’dur. (Şimdi de) yine O’na döndürülüyorsunuz.”⁴

İlk ayette, Hz. Aişe’ye iftira atan kimselerden ve hesap gününde o kimselere dil, el ve ayaklarının aleyhlerine yapacakları şahitlikten bahsedilmektedir. Diğer ayetlerde ise; hesap görülürken, dünyada yaptıkları kendilerine Allah tarafından haber verilen kimselerin yaptıklarını inkâr etmelerinden haber verilmektedir. Onların, kendi akıbetlerini gördükten sonra yaptıklarını inkâra kalkışacakları ama bunları ispat için kendi azlarının şahadetine başvurulacağı ifade edilmektedir.⁵

Ayetlerde dikkat çekilen hususları şu alt başlıklar altında sıralayabiliriz:

² Nur, 24/ 24

³ Yâsin, 36/65

⁴ Fussilet, 41/19-21

⁵ es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, *Tefsîrû'l-Kurân*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz, II, 185; Taberî, Muhammed b. Cerîr, *Câmu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân*, Daru'l-Kutubî'l-İlmîyye, Beyrut, 2005, IX, 292; Ebî Zemenîn, Muammer b. Abdulah, *Tefsîrû'l-Kur'ânü'l-Azîm*, el-Faruku'l-Hadîs , Kahire, 2002, IV, 50; Zemahşerî, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşâf an Hakâiki't-Tenzîl*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005, IV, 23; es-Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed, *el Cevâhirü'l-Hisân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Dâr-u İhyâi't-Turâsî'l-Arabîyyi, Beyrut, 1997, V, 18

1. Ağızların Mühürlenmesi

Ağızların mühürlenmesinden maksat nedir? Ağızlar mühürlendikten sonra diller nasıl konuşacak? Bir taraftan ağızların mühürleneceğinden bahsedilirken diğer taraftan dillerin de şahitlik yapmasından bahsedilmektedir. Bu durum nasıl olacak?

Bu konu ile ilgili olarak; dilin çıkarıldıktan sonra ağızların mühürleneceği,⁶ dilleri şahitlik yapan kimselerin ağızları mühürlenmemiş kimseler olduğu,⁷ önce konuşuturulup sonra mühürleneceği,⁸ ağızın önce mühürlenip, eller ve ayaklar şahit yapıldıktan sonra ondaki mührün kaldırılıp onunda şahadetine başvurulacağı,⁹ dilin susturulup diğer azaların konuşuturulacağı,¹⁰ mühürleme ile şahadetin farklı zamanlarda ve farklı mekânlarda olacağı¹¹ ve bazılarının dillerini bazılarının aleyhine şahitlik yapması¹² olduğu şeklinde değişik görüşler zikredilse de ayetleri incelediğimizde böyle bir sıkıntının olmadığı gözükcektir. Sadece Yasin suresinde geçen ayette ağızların mühür-

⁶ Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, *İcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an*, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1995, II, 599

⁷ el- Cevzî, Ali b. Muhammed, *Zâdü'l-Mesîr fî Ilmu't-Tefsîr*, el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984, VI, 26

⁸ el-Hâzin, Ali b. Muhammed, *Lübâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl*, Midyat, Tarihsiz, III, 323; Bursevî, İsmail Hakkı, *Ruhu'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân*, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009, VI, 145

⁹ Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, *ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri'l-Me'sûr*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, VII, 319; Alûsî, es-Seyyid Mahmûd, *Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî*, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993, XIII, 63

¹⁰ Suyûtî, a.g.e. VII, 69; Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, *es-Sirâcü'l-Münîr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004, III, 438

¹¹ Konevî, İsmail bin Muhamed, *Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsîri'l-Beydâvî*, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001, XVI, 176

¹² Taberî, a.g.e. IX, 292; Beğavî, Hüseyin b. Mesûd, *Meâlimü't-Tenzîl*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987, III, 335; El- Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VI, 26; Şevkânî, Ali b. Muhammed, *Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyeyi'r-Rivayeti ve'd-Diryeti min Ilmu't-Tefâsîr*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007, s. 1004

lenmesinden bahsedilmiş; ama bunun akabinde de dillerin konuşturulmasından veya şahitlik yapmasından bahsedilmemiştir. Dünyada iken yaptıklarını inkâr eden kimselerin ağızları mühürlenecek ve onların elleri konuşacak, ayakları ise işlemiş olduğu fiiller hakkında şahitlikte bulunacaktır. Nur suresinde ise, ağızların mühürlenmesinden bahsedilmemiş, sadece dil, el ve ayakların dünyada yapılan fiiller konusunda sahiplerinin aleyhine şahitlikte bulunacağı ifade edilmiştir.

Görüntüde çelişki varmış zannı uyansa da, aslında zikredilen ayetler arasında bir çelişki yoktur. İnsanın dünyadayken yaptığı fiilleri hakkında hiçbir şahit olmasa dahi, kendi dil, el ve ayakları birer şahit olacaktır. Keyfiyetini bilmediğimiz ama hakikatinden de şüphe duymadığımız bir şekilde Allah onları konuşturacak ve dünyada kimin adına fiil işlemişlerse onları itiraf edeceklerdir.

2. Azaların Konuşması

Ayette dikkat çeken diğer bir husus ise *azaların konuşması*dır. Azaların konuşmasından maksat nedir? Onların konuşması gerçek manada bir konuşma mı yoksa burada mecâzî bir anlam mı var? Bu konu ile ilgili olarak da müfessirlerin görüşlerini şu şekilde sıralayabiliriz:

a. Hakiki manada bir konuşma ve şahitlik olacak

Konuşmanın hakiki manada olduğunu söyleyenlere göre, Allah o azalara konuşma ve anlama özelliği verecek, onlar da konuşacak ve şahitlik yapacaklardır. Bu konuşmayı yapabilmeleri için hayat sahibi ve akıllı olmaları da şart değildir.¹³

¹³ Kurtûbî, Muhammed b.Ahmed, *el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'an*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987, XII, 210; Beydavî, Ömer b. Muhammed, *Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl*, Dar-u Sâdr, Beyrut,2001, II, 938; Geylânî,

İnsan azalarının konuşmasının hakiki manada bir konuşma olduğunu söyleyenler delil olarak şu hadis-i şerifleri de zikrederler:

Sahabeden Enes (ra): “Biz peygamber (sas)’ın yanında iken Nebi (as) güldü. “*Beni güldüren şeyi biliyor musunuz?*” buyurdu. Biz de: “*Allah ve Resulü daha iyi bilir*” dedik. “Kulun Allah’a karşı hitabından dolayı ki; kul şöyle diyordu: “*Beni zulüm (karanlık)tan korumayacak mısın?*” dedi. “*Evet, Tabû kı*” dedi. Kul: “*Ben bana benden başka bir şahide izin vermiyorum*” dedi. Allah da: “*Bugün sana şahit olarak kendi nefsin ve Kiramen Katibîn melekleri yeter.*” buyurdu. Ağzı mühürlendi ve azalarına: “*Konuş*” diye emredildi ve o da kendi yaptığı her şeyi itiraf etti. Sonra kendisi ile konuşması arası kesilince: “*Size yazıklar olsun. Ben sizi ateşten korumaya çalışıyorum, siz ise kalkıp benim aleyhime şahitlikte bulunuyorsunuz.*” diyerek onlarla tartıştı.¹⁴

Hakim bin Muaviye el-Behzî Babasından rivayette bulunduğu uzun bir hadisin devamında Hz. Peygamber (sas) şöyle buyurmuştur: “*Siz kıyamet günü, şurada şurada binekli olarak, yaya olarak ve yüzlerinizin üzerine yetmiş ümmet olarak haşrolunacaksınız. Sizler ümmetlerin en sonuncusu ve Allah katında en değerli olanıdır. Sizler ağızları mühürlenmiş olarak geleceksiniz ve sizden*

Muhyüddün Abdulkadir, *Tefsîrû'l-Geylânî*, Daru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, Beyrut, 2009, IV, 347; El-Cüzeyy, Muhammed b. Ahmed, *et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl*, Daru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, Beyrut, 1995, II, 227; Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, *İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kur'ânî'l-Kerîm*, Daru İhyau't-Turâsî'l- Arabiyye, Beyrut, 1990, VI, 166; Şirbinî, a.g.e. III, 610; es-Sâvî, a.g.e. V, 315; Eş-Şa'râvî, *Tefsîrû's-Şa'râvî*, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1991, XVI, 603; Merâgî, Ahmed Mustafa, *Tefsîrû'l-Merâgî*, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarih-siz, XVIII, 90

¹⁴ Müslüm, Zühd: 17

ilk olarak açıklama yapacak olan uyluklarınızdır"¹⁵ buyurdu

Ukbe bin Amir Peygamber (sas)'i şöyle derken işittim: "Allah'ın ağızları mühürlediği günde, insanın aleyhine şahitlik yapacak olan ilk aza, sol ayaktaki baldırır.""¹⁶

b. Mecazî manada bir konuşma olup, lisanî halleri ile işlenen günahlara delalet edecekler

Bu görüşü savunanlara göre buradaki konuşma, hakiki anlamda değil mecâzî anlamda bir konuşma olup, azaların lisanı halleri ile konuşmalarıdır. O azalara işlemiş oldukları günahlara delalet edecek görüntü ve koku verilerek onların hangi vasıflarda oldukları mahşer halkı ve melekler tarafından bilinecektir. ¹⁷ Örneğin zina yapmanın cinsel organından çok kötü bir koku gelecek ve çürümeler olacaktır. ¹⁸

Bu şahadet, lisan ile olan şahadet olmayıp, ispat ve beyan kabilinden olan bir şahadet olacaktır. İnsanın dünyada ifâ ettiği her türlü söz ve fiilleri hangi azalar ile işlenmiş ise onda bir iz bırakacak ve bu izler kişinin suçlarını ispatlamaya yardımcı olacaktır.¹⁹

Yine buradaki şahadet, maddi boyutun yanında manevi ve ahlaki boyutu da kapsar. Nasıl ki insanların vücut yapıları, parmak ucu şekilleri ve sesleri gibi hususlar birbirinden farklı ise onların sahip oldukları kişilik ve ahlaki özellikleri de birbirinden farklı olacaktır. Kıyamet

¹⁵ Müsned-i Ahmed bin Hanbel, IV/447

¹⁶ Müsned-i Ahmed bin Hanbel, IV/151

¹⁷ Tantâvî, Cevherî el-mısrî, *el-Cevâhirü fî Tefsîri'l-Kur'anı'l-Kerîm*, Daru'l-Kutûbi'l-İlmîyye, Beyrut,2004, XII, 8; Alûsî, a.g.e. XIII, 66; Yazır, Elmalılı Hamdi, Hak Dini Kur'an Dili, Eser Kitabevi, İstanbul, Tarihsiz, VI, 4197; Komisyon, *Kur'an Yolu Türkçe Meal ve Tefsir*, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 2008, IV, 700

¹⁸ es-Sâvî, Ahmed, Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsîri'l-Celâleyn, V/315

¹⁹ Merâğî, a.g.e. XVIII, 91

günü güzel ahlak sahiplerinden o özelliklerine delalet edecek güzel kokular gelirken, kötü ahlak sahiplerinden ise çirkin kokular yayılacaktır.²⁰

c. Anlamaksızın ve idrak etmeksizin bir konuşma olacak

Allah, ağaçları konuşturabildiği gibi bu azaları da konuşturacaktır. Fakat bu konuşma anlayarak ve idrak ederek yapılan bir konuşma şeklinde olmayacaktır. Allah o azalarda, işlemiş oldukları fiillere delalet edebilecek bir takım ses ve harfler yaratacaktır.²¹

d. Azalar işlenen fiilleri kaydedecekler

İnsan azaları dünyada hangi fiili işlerlerse o işin bir sureti de kendi üzerleride kaydedilecektir. Kıyamet günü de bu görüntüler ortaya çıkarılıp gösterilecektir. Bunların gösterilmesi onların konuşması demektir.²²

e. Kafirlerin hesap anındaki halleridir

Azaların şahitlikleri, kâfirlerin hesap anındaki halleridir²³ ve azalar sahiplerinin yaptıklarını sözlü veya fiili olarak haber vereceklerdir.²⁴ Bu durum dünyada yalan söyleyen bir insanın yüzünün kızarması veya suç işleyen kimsenin heyecanlanmasına benzetilebilir.

Azaların konuşması ve sahipleri aleyhlerinde yapacakları şahitlikleri hakiki manada olduğu gibi mecazî manada da anlayabiliriz. Gerek mecâzî ve gerekse de hakiki manada insanın azaları kendi aleyhinde şahitlik yapması gösteriyor ki, bu azalar bir nevi amel defteri gibi

²⁰ Merâğî, a.g.e. XXIV, 119

²¹ Razi, Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb*, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005, XXVII, 105; Şirbini, a.g.e. III, 610

²² Eş-Şa'râvî, a.g.e. XVI, 603

²³ İbn Aşûr, Muhammed Tahir, *Tefsîrû't-Tahrîr ve't-Tenvîr*, ed-Daru't-Tûnisîyyetü, Tunus, 1984, XVIII, 191

²⁴ Merâğî, a.g.e. XVIII, 90

bir işleve sahiptir. İnsanın işlemiş olduğu fiil ve davranışları görüntüde kayboluyor gibi gözükse de gerçekte kaybolmamakta, etkisi veya görüntüsü kaydedilerek muhafaza edilmektedir. Hesap anında ise Allah'ın emir ve iradesi doğrultusunda her bir aza işlemiş olduğu fiillerini ortaya koyacaktır. Kısaca her bir insanın sahip olduğu azalarının, amel defterinin icra edeceği fonksiyona benzer bir işleve sahip olduğu anlaşılmaktadır.

C. İNSANIN KENDİ ALEYHİNE ŞAHİT OLMASI

Kur'an, insanın azalarının kendi aleyhinde şahit olacaklarını ifade ettiği gibi insanın bizzat kendi nefsinin de kendi aleyhine şahit olacağından şu şekilde bahsetmektedir:

*“O gün durulacak yer, ancak Rabbin(in huzûru)dur. O gün insana (yapıp) önden yolladığı ve (yapmayıp) geri bıraktığı (amelleri) haber verilir. Doğrusu insan, kendi nefesine karşı şahit olacaktır; her ne kadar mazeretlerini ortaya atsa da”.*²⁵

Ayette geçen; “kendi nefesine karşı şahit olacaktır” dan maksadın; insanın kendi nefsinde olan şeyler hakkında kuvvetli bilgiye sahip olması,²⁶ kendi amelleri ile kendi nefsi aleyhine,²⁷ kendi kendisinin kâfir olduğuna²⁸ ve kendisinin yapmış olduğu fiillere şahit olması²⁹ olduğu zikredilmiştir. Bununlabirlikte kişilere müvekkil kılınmış, sürekli onların yanlarında bulunup, onların iyilik ve kö-

²⁵ Kiyamet, 75/12-15

²⁶ İbni Âşûr, a.g.e. XXIX, 347

²⁷ Taberî, a.g.e. XII, 336; İbn Kesîr, Ebu'l-Fıdâ İsmâil, *Tefsirü'l-Kur'anı'l-Azîm*, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz, IV, 448

²⁸ Ebu Zemenîn, a.g.e. V, 64; İbn Cevzî, Ali b. Muhammed, *Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsiri'l-Garîb*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 2004, s. 429

²⁹ Nesefî, a.g.e. IV, 314; el-Hazîn, a.g.e. IV, 334; eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 494; Bursevî, a.g.e. X, 250; Konevî, a.g.e. XIX, 452; el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, *ed-Dürrü'l-Me'sûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn*, Daru'l-Kalem, Dimeşk, Tarihsiz, X, 571

tülüklerini yazan Hafaza melekleri³⁰ ve insanın kendi aleyhine şahitlik yapacak olan azaları olduğu da söylenmiştir.³¹

İnsanın kendi aleyhine şahit olmasından maksadın ne olduğu ile ilgili olarak, müfessirler arasında en tercih edilen görüş; insan azalarının kıyamet günü kendi sahibi aleyhine şahitlik yapmasıdır. ³² El tuttuğuna, göz gördüğüne, kulak işittiğine, ayak yürüdüğüne şahitlik eder. İnsanın kıyamet günü hesaba çekiliş anını ve o andaki ellerinin, dillerinin ve derilerin kendi aleyhinde şahitlik yapmalarını ifade eden ayetleri göz önünde bulundurduğumuz zaman, buradaki insanın kendi nefsinin aleyhine şahitlik yapmasındaki maksadın insanın kendi azalarının kendisi aleyhindeki şahitliği olduğunu söyleyebiliriz. Zira nefis, burada beden ve ruhtan oluşan insanın herşeyini ifade eder.

D. YERİN YAPILANLARI HABER VERMESİ

Kur'an'da insanın tüm azalarıyla birlikte kendi hakkında şahit tutulacağının yanısıra üzerinde ne tür amellerde bulunduğu dair yeryüzünün de kendisi hakkında şahit tutulacağından bahsedilir. Yani insanın üzerinde yaşamış olduğu yeryüzü coğrafyası amel defterinin işlevine benzer bir fonksiyon icra edecektir. Konu ile

³⁰Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf, *Tefsîrû'l-Bahri'l-Muhîr*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1993, VIII, 378; es-Seâlibî, a.g.e. V, 522

³¹ Beğavî, a.g.e. IV, 423; Zemahşerî, a.g.e. IV, 648; İbn Atiyye, Abdu'l-Hak, *El-Muharrerû'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz*, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002, s. 1924; Et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl, *Mecmau'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kur'an*, Daru'l-Kutubi'l-İlmîyye, Beyrut, 1997, X, 153; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VIII, 420; Razi, a.g.e. XXX, 199; Kurtûbî, a.g.e. XIX, 100; Beydavî, a.g.e. II, 930; Geylanî, a.g.e. V, 320; Ebu's-Suûd, a.g.e. IX, 66; Suyûtî, a.g.e. VIII, 347

³² Beğavî, a.g.e. IV, 423; Zemahşerî, a.g.e. IV, 648; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1924; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VIII, 420; Razi, a.g.e. XXX, 199; Kurtûbî, a.g.e. XIX, 100; Beydavî, a.g.e. II, 930; Geylanî, a.g.e. V, 320; Ebu's-Suûd, a.g.e. IX, 66; Suyûtî, a.g.e. VIII, 347

ilgili olarak şu ayeti zikredebiliriz:

“Ogün yer üzerinde işlenilenleri anlatır”³³

Ayetin öncesi ve sonrasına baktığımız zaman, kıyametle başlayan ve insanın yaptığı her türlü hayır ve şerri gözleri ile göreceği ana kadar geniş bir süreci kapsadığını görebiliriz. Kıyametten sonra insanlar tekrar diriltilecek ve hesap vermek için Allah'ın huzurunda toplanacaklardır. Bu esnada Allah'ın emretmesi ile yeryüzü de üzerinde işlenilen fiilleri anlatacaktır.

Yeryüzünün üzerinde işlenenleri anlatması ile ilgili olarak da müfessirler farklı görüşler sunarlar. Bu görüşleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İbni Abbas, İbni Mesud, Ebu Hureyre, Sevrî'nin de aralarında bulunduğu bir gruba göre; buradaki mana hakiki manada olup, Allah insanın azalarını konuşturduğu gibi yeri, taşları ve ağaçları bir tür canlı kılacak, onlara akıl ve konuşma özelliği verecek ve onlar da üzerlerinde insanların işlemiş oldukları her türlü fiili anlatacaklardır.³⁴

Ebu Hureyre'den rivayet edilen, Peygamber (sas)in: “*Yerin haber vermesinden maksat; yerin, üzerindeki her kadın ve erkeğin yaptıklarına şahitlik yapması ve*

³³ Zilzâl, 99/4

³⁴ Mücahid bin Cebr, *Tefsîr'ü-Mücahid*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, Beyrut, 2005, s. 348; es-Sanânî, II, 389; Taberî, a.g.e. XII, 660; Bağavî, a.g.e. IV, 515; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1997; Nisâburî, a.g.e. II, 887; el-Cevzî, *Zadü'l-Mesir*, IX, 203; Neseî, a.g.e. IV, 372; Kurtubî, a.g.e. XX, 148; Beydavî, II, 1167; Geylânî, a.g.e. V, 460; El- Hazîn, a.g.e. IV, 401; İbn Kesir, a.g.e. IV, 539; es-Seâlibî, a.g.e. VI, 615; Suyûtî, a.g.e. VIII, 592; Ebu's-Suûd, a.g.e. VIII, 188; Konevî, a.g.e. XX, 391; Şevkânî, a.g.e. s. 1645; Alûsî, a.g.e. XVI, 376; Yazır, a.g.e. IX, 6010-6011; Zuheyli, Vehba, *et-Tefsîr'ü'l-Vasît*, Daru'l-Fikr el-Muâsıra, Beyrut, 2006, III, 2914; el-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, *Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûmî ve'l-Hikemî, Medine, 2002, s. 1779; İbni Âşur, a.g.e. XXX, 492

*filan gün şöyle şöyle yaptın demesi, onun haberleridir.*³⁵ sözü ve müezzinin sesinin ulaştığı mesafedeki ins, cin ve var olan her şeyin kıyamet günü onun lehine şahitlik yapacaklarını³⁶ ifade eden hadis-i şerifler de bu manayı kuvvetlendirmektedir.

2.Buradaki mana mecâzî olup, varlıklar kendi lisan-ı haliyle konuşacaklardır. Allah onlarda işlemiş oldukları fiillere delalet edecek haller var edecektir. Yer, o büyük sarsıntı ile adeta dünyanın son bulduğunu ve ahretin geldiğini haber verecek. Üzerinde olup bitenleri tek tek sayıp dökercesine insanların orada yaptıkları her şeyi açığa çıkaracaktır.³⁷

3. Allah yere, konuşmanın yerine geçebilecek bir açıklama yapma özelliği verecektir.³⁸

“Rabbinin ona vahyetmesi ile” deki “ba” sebep bildirir.³⁹ Bu ayeti Allah’ın yere emretmesi⁴⁰ ve ilham etmesi⁴¹ şeklinde anlayanlar olduğu gibi, Allah tarafından gö-

³⁵ Tirmizi, Kitabu Tefsiri’l-Kur’an, Bab: 99, no:1

³⁶ Buharî, Ezan: 5; Nesâî, Ezan:14; Muvatta, Nidâ:5; Müsned, Ahmed b.Hanbel, III/35,43

³⁷ Ebu Zemenîn, a.g.e. V, 153; er-Razî, a.g.e. XXXII, 56; Ebu Hayyan, a.g.e. XIII, 497; ; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 599; Konevî, a.g.e. XX, 321; es-Sâvî, a.g.e. VI, 457; Komisyon, *Tefsirü’l-Kur’an Li’n-Nâşîn*, Daru’l-Vefâ, Beyrut, 006, 612; Merâğî, a.g.e. XXX, 218; Komisyon, *Kur’an Yolu*, V, 669

³⁸ eş-Şirbînî, a.g.e. III, 666; Bursevî, a.g.e. X, 504

³⁹ İbn Atiyye; a.g.e. s. 1997; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 600; eş-Şirbînî, a.g.e. III, 666; Konevî, a.g.e. XX, 392; Şevkânî, a.g.e. s. 1645

⁴⁰ Mücahid, a.g.e. s. 348; Taberî, a.g.e. XII, 660; Ebu Zemenîn, a.g.e. V, 153; Bağavî, a.g.e. IV, 515; Zemahşerî, a.g.e. IV, 776; el-Cevzî, *Zadü’l-Mesîr*, IX, 203; Nesefî, Ahmed b. Muhammed, *Medârikü’t-Tenzîl*, Pamuk Yayınları, İstanbul, Tarihsiz, IV, 372; İbn Kesir, a.g.e. IV, 539; Suyûtî, a.g.e. VIII, 592; Ebu’s-Suûd, a.g.e. VIII, 189; eş-Şirbînî, a.g.e. III, 666; Bursevî, a.g.e. X, 504; es-Sâvî, a.g.e. VI, 457; Şevkânî, a.g.e. s. 1645; Alûsî, a.g.e. XVI, 376; Komisyon, *Tefsirü’l-Kur’an Li’n-Nâşîn*, 612

⁴¹ İbn Atiyye; a.g.e. s. 1997; Geylânî, a.g.e. V, 460; Ebu Hayyan, a.g.e. XIII, 498; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 600; es-Sâvî, a.g.e. VI, 457; Alûsî, a.g.e. XVI, 376

revlendirilen bir melek vasıtası ile yerin üzerinde işlenen fiillerin ortaya konması⁴² şeklinde anlayanlar da olmuştur.

Bize göre bu konuşmanın hakikî olacağı olmakla birlikte bu konuda önemli olan, yerin gerçek anlamda konuşup konuşmaması değil, dünya hayatının sona ermesi ile birlikte herkesin neler yaptığının ortaya konup hiçbir şeyin gizli kalmayacak olmasıdır.

Burada dikkat çekilen en önemli husus, *yerin üzerinde yapılanları anlatmasından* maksadın, üzerinde işlenen her türlü fiil ve davranışları kaydedip, hesap anında Allah'ın ona emretmesi ile gösterime sunması olabilir. Yeryüzü adeta üzerinde yaşayan insanların ses ve görüntülerini kaydetmekte ve kıyametten sonra da Allah'ın kendisine emretmesi ile bunları ortaya çıkaracaktır. “*Kim zerre kadar hayır işlemiş ise onu görecek ve kim de zerre kadar şer işlemiş ise onu görecek.*”⁴³ ayetinden kasıt da; insanların dünyada iken işlemiş oldukları her türlü hayrı da şerri gözleri ile görmeleri olabilir. Bir noktada insanların üzerinde yaşamış oldukları yeryüzü coğrafyası, kişilerin amellerini kaydederek adeta bir amel defterinin icra edeceği fonksiyonu icra edebilmektedir.

E. MELEKLERİN YAZMASI

İnsanın amellerinin kayıt altına alınması noktasında ele alınan diğer bir husus ise Kırâmen Katibîn melekleri dediğimiz meleklerin yapılanları yazmasıdır. Her insanın yanında bulunan bu melekler yapılanları kayıt altına alacak ve kıyametten sonra hesapların görüldüğü anda bu kitaplar sahiplerine arz edilecektir.

Konu ile ilgili olarak şu ayetleri zikredebiliriz:

⁴² Ebu Hayyan, a.g.e. XIII, 498;

⁴³ Zilzâl, 99/6-7

“Şunu iyi bilin ki üzerinizde bekçiler, değerli yazıcılar vardır; onlar, yapmakta olduklarınızı bilirler.”⁴⁴

“O, kulları üzerine mutlak galiptir. Size (bütün amellerinizi yazıp gözetmeye) bekçi (melek)ler gönderir. Nihayet birinize ölüm geldiği vakit (görevli) elçilerimiz onun canını alır ve onlar görevlerinde asla kusur etmezler.”⁴⁵

“Sağında ve solunda, onunla beraber oturan iki alıcı melek, yanında hazır birer gözcü olarak söylediği her sözü kaydeder.”⁴⁶

“Herkes beraberinde bir sevk edici, bir de şahitlik edici (melek) ile gelir”⁴⁷

Bu ayetlerde;

1. İnsanın sağında ve solunda oturan, onun yaptıklarını kaydeden iki meleğin olduğuna,

2. Bu meleklerin insanın söylemiş olduğu her sözü kaydettiklerine,

3. İnsanın Rabbinin huzuruna getirilirken bir saik (sevk edici) ve bir de şahitle getirileceğine vurgu yapılmıştır.

Kaf Suresi 17. Ayette ki; إِذْ يَنْفَلِي الْمُرْتَلَيْنِ عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ meleklerin vasfı olarak zikredilen قَاعِدٌ kelimesi “oturan” anlamında olsa da buradaki anlamı راصِدٌ “gözetleyici”⁴⁸ anlamındadır. Yani onun yaptıklarını gözetleyen melekler demektir. Bu meleklerin biri insanın sağında diğeri ise solunda olmak üzere iki tane olacaktır.⁴⁹ Bunlar, insanın

⁴⁴ İnfitâr, 82/10-12

⁴⁵ En’âm, 6/61

⁴⁶ Kaf, 50/17-18

⁴⁷ Kaf, 50/21

⁴⁸ Taberî, a.g.e. XI, 415; Beğavî, a.g.e. IV, 50; Keşşaf, a.g.e. IV, 375; Nefefî, a.g.e. IV, 178; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 11; Geylânî, a.g.e. V, 39; Hâzin, a.g.e. IV, 176; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 123; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 365; Şirbînî, a.g.e. IV, 73; Merâğî, a.g.e. XXVI, 160

⁴⁹ Ebî Zemenin, a.g.e. IV, 272; İbn Atiyye, a.g.e. 1952; İbn Cevzî,

teklif yaşından başlayarak,⁵⁰ her zaman görevli oldukları kimsenin yanında hazır bekleyeceklerdir.⁵¹ Sağındaki iyilikler, solundaki ise kötülükler başta olmak üzere insanın yaptığı her türlü söz ve davranışlarını yazacaklardır.⁵² Bu melekler yazdıkları şeyleri kıyamet gününe kadar muhafaza edecekler, hesapların görüleceği günde, Allah'ın her şeyi bilmesine rağmen işin daha net bir şekilde ortaya çıkması ve delil olması⁵³ için bunları sunacaklardır.⁵⁴

Bu meleklerin ikisi gündüz ikisi de geceki amelleri yazmakta olan dört melek⁵⁵ veya biri iyilerin diğeri ise kötülerin ruhlarını alan iki melek oldukları da zikredilmiştir.⁵⁶

İnsanın iyilik ve kötülüklerini yazan bu melekler, yazmış oldukları bu şeyleri muhafaza ettiklerinden dolayı

Zâdü'l-Mesîr, VIII, 9; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 123; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 364; es-Seâlibî, a.g.e. V, 283; Suyûtî, a.g.e. VII, 593; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 73; Şevkânî, a.g.e. s. 1399; Alûsî, a.g.e. IV, 269; Merâğî, a.g.e. XXVI, 160; Zuhaylî, a.g.e. III, 2488

⁵⁰ İbn Aşûr, a.g.e. XVI, 302

⁵¹ Taberî, a.g.e. XI, 415; Ebî Zemenîn, a.g.e. IV, 272; Beğavî, a.g.e. IV, 50; Zemahşerî, a.g.e. IV, 375; İbn Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 11; İbn Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb*, 367; Neseî, a.g.e. IV, 178; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 11; Geylânî, a.g.e. V, 39; Hâzin, a.g.e. IV, 176; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 123; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 365; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 73; Şevkânî, a.g.e. s. 1399; Tantavî, a.g.e. XXIII, 11

⁵² Es- Sanânî, a.g.e. II, 237; Taberî, a.g.e. XI, 417; Beğavî, a.g.e. IV, 50; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953; Nefefî, a.g.e. IV, 338; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 11; Geylânî, a.g.e. V, 39; Hâzin, a.g.e. IV, 176; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 428; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 545; İbn Kesir, a.g.e. IV, 482; es-Seâlibî, a.g.e. V, 283; Suyûtî, a.g.e. VII, 593; Ebu's-Suûd, a.g.e. VIII, 129; İbn Aşûr, a.g.e. XVI, 303

⁵³ Geylânî, a.g.e. V, 379; Şevkânî, a.g.e. s. 1399

⁵⁴ Zemahşerî, a.g.e. IV, 375; Ebu's-Suûd, a.g.e. VIII, 128; Bursevî, a.g.e. IX, 114; Alûsî, a.g.e. IV, 269

⁵⁵ İbn Atiyye, a.g.e. 1952; İbn Cevzî, *Zâdü'l-Mesîr*, VIII, 12; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 123; es-Seâlibî, a.g.e. V, 283; Şevkânî, a.g.e. s. 1399; Zuhaylî, a.g.e. III, 2488

⁵⁶ Razi, a.g.e. XXVIII, 151; Hâzin, a.g.e. IV, 176

“*Hafız*”,⁵⁷ günah işlemekten beri olup,⁵⁸ Allah’ın kendilerine emrettiklerini yazmalarından⁵⁹ ve bu konuda güvenilir⁶⁰ olmalarından dolayı da “*Kirâmen*” olarak isimlendirilmişlerdir

Bu meleklerin, Allah’ın izniyle insanın kalplerinden geçenler de dâhil her şeyi bilebilecekleri⁶¹ söylendiği gibi kalpte olanları sadece Allah’ın bilebileceği, bunların sadece bedenin fiillerini bilebilecekleri de söylenmiştir.⁶²

Kaf Suresi 21. Ayette ifade edilen, insanın Allah’ın huzuruna hesap için getirilirken, onunla beraber gelen “*Sâik*” ve “*Şehîd*” in ne olduğu ile ilgili olarak ise farklı yorumlar yapılmıştır. Buna göre:

Sâik’in; insanın amellerini yazan iki melek, ⁶³ insanı cennete veya cehenneme sürükleyen,⁶⁴ mahşer yerine sürükleyen,⁶⁵ kişiyi Allah’a götüren, ⁶⁶ ruhunu kabzeden,⁶⁷ kötülükleri yazan,⁶⁸ iyilikleri yazan,⁶⁹ ölüm mele-

⁵⁷ Beğavî, a.g.e. IV, 456; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1955; İbn Cevzî, *Zâdû’l-Mesîr*, IX, 49; Suyûtî, a.g.e. VIII, 440; Şevkânî, a.g.e. 1595; Alûsî, a.g.e. XVI, 115; Yazır, a.g.e. VIII, 5642; Merâğî, a.g.e. XXX, 68

⁵⁸ İbn Atiyye, a.g.e. 1955; Yazır, a.g.e. VIII, 5642

⁵⁹ Şevkânî, a.g.e. s. 1595; Yazır, a.g.e. VIII, 5642

⁶⁰ Razi, a.g.e. XXXI, 77; Geylânî, a.g.e. V, 379; Yazır, a.g.e. VIII, 5642

⁶¹ Bursevî, a.g.e. X, 367

⁶² Razi, a.g.e. XXXI, 77; Geylânî, a.g.e. V, 379; Bursevî, a.g.e. X, 366; Yazır, a.g.e. I, 4514

⁶³ Mücahid, a.g.e. s. 264; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14; İbn Kesir, a.g.e. IV, 225

⁶⁴ Ebî Zemenîn, a.g.e. IV, 272; Beğavî, a.g.e. IV, 51; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953; İbn Cevzî, *Tezkiretü’l-Erîb*, 367; Nefefî, a.g.e. IV, 178; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 124; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 364; Merâğî, a.g.e. XXVI, 162; Zuhaylî, a.g.e. III, 2488

⁶⁵ Nisâburî, a.g.e. II, 759; İbn Cevzî, *Tezkiretü’l-Erîb*, 367; Nefefî, a.g.e. IV, 178; Yazır, a.g.e. VI, 4515

⁶⁶ İbn Kesir, a.g.e. IV, 225

⁶⁷ Nisâburî, a.g.e. II, 759

⁶⁸ İbn Cevzî, *Tezkiretü’l-Erîb*, 367; Yazır, a.g.e. VI, 4515

⁶⁹ Sâvî, a.g.e. V, 516

ğinden ruhu alan ve iade vakti yerine götüren⁷⁰ melek olduğu zikredildiği gibi insanın kendi nefsi ve arkadaşları⁷¹ olabileceği de söylenmiştir.

Şehîd'in ise; dünyada iken yaptıklarına şahit olan,⁷² insanın amelleri,⁷³ insanın el ve ayakları gibi kendi azaları,⁷⁴ dünyada iken onun amellerini yazan melekler,⁷⁵ iyilikleri yazan melekler,⁷⁶ kötülüklerini yazan melekler,⁷⁷ peygamber,⁷⁸ kitap⁷⁹ ve amel defteri⁸⁰ olduğu rivayet edilmiştir.

Bu ayetlerin geneline baktığımızda; Allah her insanın yaptıklarını kaydetmek için görevli melekler tahsis ettiğini, bu meleklerin Allah'dan kendilerine verilen görevler doğrultusunda o kişinin konuştuğu her sözü ve davranışlarını kayda geçirdiklerini, kıyamet kopup, yeniden dirilme ile birlikte bu meleklerin, o yazdıkları sayfeleri de alarak, o görevli oldukları kimselerle hesap yerine gelerek onun leh ve aleyhine şahitlik yapacakları anlaşılmaktadır.

Kur'an, insanın azalarının ve yeryüzünün kıyamet günü yapılanları haber vereceklerinden bahsetmiş; ama

⁷⁰ Razi, a.g.e. XXVIII, 151

⁷¹ Sâvî, a.g.e. V, 516

⁷² Mücahid , a.g.e. 264; Beğavî, a.g.e. IV, 51; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953; Nefefî, a.g.e. IV, 178; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 124; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 364; İbn Kesir, a.g.e. IV, 225; Merâğî, a.g.e. XXVI, 162; Zuhaylî, a.g.e. III, 2488; Yazır, H a.g.e. VI, 4515

⁷³ Beğavî, a.g.e. IV, 51; İbn Atiyye, a.g.e. 1953; Nisâburî, a.g.e. II, 759; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14; İbn Kesir. a.g.e. IV, 225

⁷⁴ Beğavî, a.g.e. IV, 51; İbn Atiyye, a.g.e. 1953; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 365; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 124; İbn Kesir. a.g.e. IV 225; Sâvî, a.g.e. V, 516

⁷⁵ Ebî Zemenin, a.g.e. IV, 272; Beğavî, a.g.e. IV, 51; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953; Nisâburî, a.g.e. II, 759; Kurtûbî, a.g.e. XVII, 14

⁷⁶ İbn Cevzî, *Tezkiretül'l-Erîb*, 367; Yazır, a.g.e. VI, 4515

⁷⁷ Sâvî, a.g.e. V, 516

⁷⁸ İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953

⁷⁹ İbn Atiyye, a.g.e. s. 1953

⁸⁰ El-Cüzeyy, a.g.e. II, 365

bu fiil ve davranışların insan azalarına ve yeryüzüne nasıl kaydedildiği noktasında açık bir ifade kullanmamıştır. Fakat insanların yanlarında bulunan meleklerin yapıları kaydettiğini bildirmiştir. Meleklerin yazmasından maksat ise; yapılan fiil ve davranışların görüntülerinin veya etkilerinin insan azalarına ve yeryüzüne kaydedilmesi olabilir.

F. AMELLERİN YAZILI OLDUĞU KİTAP

Kur’anda amellerin yazılmasıyla ilgili olarak bir de “*kitap*”tan bahsedilir. Bu kitabın amel defteri olduğu bilinmektedir. Bu konu ile ilgili olarak şu ayetleri görmekteyiz: “*Her insana amel defterini boynuna astık. Öyle ki, Kıyamet Günü onun önüne, her şeyi açık açık kaydedilmiş bulacağı bir kitap halinde çıkarırız. “Oku kitabını, bugün sana hesap görücü olarak kendi nefsin yeter.” diyeceğiz.*”⁸¹

“(Amelleri yazılı) kitap (önlerine) konulmuştur. Artı o günahkârları görürsün ki onun içindeki (yazılı) şeylerden korkarak: “Eyvah bize! Bu kitap da ne acayip! Küçük büyük hiçbir şey bırakmayıp onları sayıp dökmüş.” derler. Onlar (bütün) yaptıklarını (o kitabın içinde) hazır bulmuşlardır. Rabbin hiç kimseye zulmetmez.”⁸²

“O gün her ümmeti diz çökmüş görürsün. Her ümmet kendi kitabına çağrılır. (Onlara şöyle denilir:) “Bugün (yalnızca) yaptıklarınızın karşılığını alacaksınız.”⁸³

“Biz de (yaptıkları) her şeyi, her şeyi bir kitaba birer birer kaydetmişizdir.”⁸⁴

“Gerçek şu ki; Allah’ın buyruğundan dışarı çıkanlar, “Siccin” adlı defterde yazılıdır. Siccîn’in ne olduğunu sen

⁸¹ İsrâ, 17/13-14

⁸² Kehf, 18/49

⁸³ Câsiye, 45/28

⁸⁴ Nebe, 78/29

*nereden bileceksin? O amellerin sayılıp yazıldığı bir kitaptır.*⁸⁵

*“Fakat hayırlı insanların hesap defterleri “İlliyyûn”dadır. İlliyyîn’in ne olduğunu sen nereden bileceksin? O amellerin sayılıp yazıldığı bir kitaptır.*⁸⁶

İlk ayette her insanın yaptıklarının boyunlarına asılacağı ve kıyamet günü hesapların görüldüğü zaman ise kitabının önüne konulacağından bahsedilirken, diğer ayetlerde ise kendi kitabını gören inkârcı kimsenin duyacağı pişmanlıktan, onların yaptıkları her şey kayda geçtiğinden ve iyilerle kötülerin amel defterlerinin yerlerinden bahsedilmektedir.

İsra Suresi 13. ayette geçen ve “*amel defteri*” olarak çevirisini yaptığımız “*tâir*” kelimesinin anlamı hakkında şu yorumlar yapılmıştır:

1. “*Tâir*”; insanın kendi irade ve tercihi ile yaptığı her türlü hayırlı ve şerli amellerin yazıldığı kitaptır.⁸⁷ Kıyamet günü herkes tarafından okunabilen bir kitap şeklinde sahiplerinin önüne açılacaktır. İnsan nereye giderse bu da insanın boynundaki bir bukağı gibi onunla beraber gidecektir.⁸⁸ İdamlıkların suçlarının bir kağıda yazılıp boyunlarına asılarak idama götürülmeleri gibi olabilir.

Burada “*amel*”lere “*tâir*” denmesinin sebebi ise;

⁸⁵ Mutaffifin, 83/7-9

⁸⁶ Mutaffifin, 83/18-20

⁸⁷ Mücahid , a.g.e. 136; Es-Sanânî, a.g.e. I, 374; Taberî, a.g.e. VIII, 47,48; en-Nahhâs, Ebu Cafer, *Meâni'l-Kurânı'l-Kerîm*, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988, IV, 130; Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 15; Beğavî, a.g.e. III, 108; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1132; Beydavî, a.g.e. I, 569; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 14; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 161; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 321; Bursevî, a.g.e. V, 140; es-sâvî, a.g.e. III, 477; eş-Şengitî, Muhammedü'l-Emin b. Muhammedü'l-Muhtârü'l-Ceknî, *Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an*, Dar-u Alemlî'l-Fevâid, Cidde, Tarih-siz, III 550; İbni Âşûr, a.g.e. XV, 48; Merâğî, a.g.e. XV, 22; ez-Zuhaylî, a.g.e. II, 1332

⁸⁸ Taberî, a.g.e. VIII, 47; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 161

Araplar bir iş yapacakları zaman kuşları uçurur ve onların sağa, sola veya yukarıya doğru uçuşlarına bakarak uğur veya uğursuzluk sayarlardı. Allah da bu ayet ile uğur ve uğursuzluğun kuşların uçuşlarında değil de insanların kendi yaptıkları amellerin sonucundan olduğunu vurgulamıştır.⁸⁹

2. Allah'ın insan için takdir ettiği ve ona isabet edecek olan hayır ve şer namına olan her şeydir.⁹⁰ Araplar “*Tâir*”e; hisse, ⁹¹ nasip⁹² derlerdi. Bu anlamda tâir; kişiye ezelde takdir edilen ilim⁹³, amel⁹⁴, ecel, ⁹⁵ rızık, ⁹⁶ ömür⁹⁷ veya dünyada iyi veya kötü bir insan olacağı⁹⁸ gibi şeylerin hepsini kapsar.

3. İnsanın sorumluluklarıdır.⁹⁹

4. İnsanın amellerinin yazılı olduğu kitaptır.¹⁰⁰

Bize göre ayetin kapsamına en uygun görüş ilk görüştür.

⁸⁹ Taberî, a.g.e. VIII, 47; en-Nahhâs, a.g.e. IV, 130; Beğavî, a.g.e. III, 108; eş-Şirbinî, a.g.e. II, 321; es-sâvî, a.g.e. III, 477

⁹⁰ Taberî, a.g.e. VIII, 47; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 15; ; Beydavî, a.g.e. I, 569; Yazır, a.g.e. V, 3171

⁹¹ İbni Âşûr, a.g.e. XV, 46

⁹² en-Nahhâs, a.g.e. IV, 130; Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 15; Beğavî, a.g.e. III, 108; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 15; İbn Cevzî, *Tezkiretü'l-Erîb*, s. 203; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 14; Şevkânî, a.g.e. 813; İbni Âşûr, a.g.e. XV, 47; Yazır, a.g.e. V, 3171

⁹³ Şevkânî, a.g.e. s. 813

⁹⁴ Şevkânî, a.g.e. s. 813

⁹⁵ en-Nahhâs, a.g.e. IV, 130; Suyûtî, a.g.e. V, 250; Bursevî, a.g.e. V, 140; Şevkânî, a.g.e. s. 813

⁹⁶ en-Nahhâs, a.g.e. IV, 130; Kurtûbî, a.g.e. X, 229; Suyûtî, a.g.e. V, 250; Bursevî, a.g.e. V, 140; Şevkânî, a.g.e. s. 813

⁹⁷ Şevkânî, a.g.e. s. 813

⁹⁸ Taberî, a.g.e. VIII, 48; en-Nahhâs, a.g.e. IV, 130; Beğavî, a.g.e. III, 108; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 15; Kurtûbî, a.g.e. X, 229; Suyûtî, a.g.e. V, 250; Bursevî, a.g.e. V, 140; es-sâvî, a.g.e. III, 478; eş-Şengitî, a.g.e. III 550

⁹⁹ Kurtûbî, a.g.e. X, 229 Komisyon, Kur'an Yolu, III, 469

¹⁰⁰ Kurtûbî, a.g.e. X, 229; Suyûtî, a.g.e. V, 250; es-sâvî, a.g.e. III, 477; Şevkânî, a.g.e. s. 814;

Aynı ayette geçen “**Kitaben**” kelimesi hakkında da şu yorumlar yapılmıştır;

1. İnsanın dünyada iken yapıp ettiklerini içerisine alan, amellerinin yazılı olduğu kitaptır.¹⁰¹ Allah, dünyada iken yaptıkları amellerini bir kitap şeklinde veya bir kitapta yazılı olarak¹⁰² kişinin önüne koyar¹⁰³ ve o da onu okur.¹⁰⁴ Bunu okumak için okuma bilmek şart değildir.¹⁰⁵ Bu kitap, insan dünyada iken onun sağında ve solunda bulunan iki melek tarafından yazılır, o öldükten sonra dürülerek o kimsenin boynuna asılır ve kıyamet koptuktan sonra tekrar bu kitap açılır.¹⁰⁶ İnsandan kendi kitabını kendisinin okuması istenir ki bu da insan için en kuvvetli ikrardır.¹⁰⁷

2. İnsanın kendi isteği ve iradesi ile yaptığı hayır ve şerler onun ruhunda özel bir iz meydana getirir¹⁰⁸. Ama ruhun bedenle irtibatı devam ettiği müddetçe bu iz gizli kalmaya devam eder. Ama ölümle birlikte ruhun bedenle irtibatı kesilip ulvi âlemle bağlantısını sağlayan perdenin kalkması ile birlikte, nefis levhasında hayat boyu yapılan her şey gözükür. Ruhta meydana gelen bu iz, önce hal olarak isimlendirilir ama işlenmeye devam edildikçe meleke haline gelir. Okumadan murad ise bu izin

¹⁰¹ Taberî, a.g.e. VIII, 49; İbn Cevzî, Zadü'l-Mesîr, V, 16; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 161; Suyûtî, a.g.e. V, 250; Bursevî, a.g.e. V, 140; Alûsî, a.g.e. 46; Yazır, a.g.e. V, 3171; Merâğî, a.g.e. XV, 23

¹⁰² İbn Atiyye, a.g.e. 1132; Tabersî, a.g.e. VI, 180

¹⁰³ Nesafî, a.g.e. II, 309

¹⁰⁴ eş-Şengitî, a.g.e. III 552

¹⁰⁵ Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 15; Beğavî, a.g.e. III, 108; Zemahşerî, a.g.e. II, 627; İbn Atiyye, a.g.e. 1133; Tabersî, a.g.e. VI, 182; Kurtûbî, a.g.e. X, 230; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 14; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 161; Suyûtî, a.g.e. V, 250; es-sâvî, a.g.e. III, 478; Şevkânî, a.g.e. 814

¹⁰⁶ Taberî, a.g.e. VIII, 49; Beğavî, a.g.e. III, 108; İbn Atiyye, a.g.e. 1133; Tabersî, a.g.e. VI, 182 Razî, a.g.e. XX, 141; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 321

¹⁰⁷ Eş-Şa'râvî, a.g.e. XIV, 8411

¹⁰⁸ Konevî, a.g.e. XI, 459-460

veya eserin ortaya çıkmasıdır.¹⁰⁹

3. İnsan için ezelde yazılmış kitaptır.¹¹⁰

4. İnsanın azalarıdır.¹¹¹

Kehf suresinde geçen: “**kitap (önlerine) konulmuştur.**” ayetindeki kitaptan maksadın ne olduğu ile ilgili olarak da şu yorumlar yapılmıştır:

1. İnsanların dünyada iken yaptıkları iyilik ve kötülüklerin kaydedilmiş olduğu kitaplardır. İnsanlar kıyamet günü onunla hesaba çekilmeleri için sahiplerine melekler vasıtası ile sağ veya sol taraflarından takdim edilecektir.¹¹² Günahkârlar da dünyada iken yaptıkları her türlü büyük ve küçük günahların melekler tarafından kaydedilmiş olduğunu görüp¹¹³ onları inkâr edemeyeceklerini bileceklerdir.¹¹⁴ Onlarla hesaba çekileceklerini ve azaba uğratılacaklarını anladıklarından dolayı korkudan titreyecek ve feryat edeceklerdir.¹¹⁵ Bu kitapların hesaplarının görülmesi için Allah'ın önüne konulacağı da rivayet edilmiştir.¹¹⁶

2. Kitaptan maksat, hesap veya hesabın görülmesidir. Çünkü o gün insanlar kitaplarında yazılanlarla he-

¹⁰⁹ Beydavî, a.g.e. I, 569; Konevî, a.g.e. XI, 459-460

¹¹⁰ es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, *Tefsirü's-Sülemî*, Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001 I, 384

¹¹¹ es-sâvî, a.g.e. III, 478

¹¹² Taberî, a.g.e. VIII, 234; Beğavî, a.g.e. III, 166; Zemahşerî, a.g.e. II, 698 ; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1196; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 128; Tabersî, a.g.e. VI, 279; Neseî, a.g.e. III, 16; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 227; Merâğî, a.g.e. XV, 158; el- Cezâirî, a.g.e. s. 840

¹¹³ en-Nahhâs, a.g.e. IV, 253; Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 107; Beğavî, a.g.e. III, 166; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 153; Tabersî, a.g.e. VI, 280; eş-Şirbînî, a.g.e. II, 424; Şevkânî, a.g.e. s. 862; eş-Şengitî, a.g.e. IV, 152

¹¹⁴ Taberî, a.g.e. VIII, 234; Beydavî, a.g.e. II, 608; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 227; eş-Şengitî, a.g.e. IV, 152

¹¹⁵ Taberî, a.g.e. VIII, 234; en-Nahhâs, a.g.e. IV, 253; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 128; el- Cezâirî, a.g.e. s. 840

¹¹⁶ Beğavî, a.g.e. III, 166

saba çekileceklerdir.¹¹⁷

Nebe suresinde geçen: “**Her şeyi bir Kitaba birer birer kaydetmişsizdir.**” ayetindeki “Kitap” dan maksat ise; onların yaptıkları her şeyi,¹¹⁸ hafaza melekleri vasıtası ile bir Kitapta¹¹⁹ veya Levh-i Mahfuz da¹²⁰ muhafaza ettik anlamındadır.

Amellerin yazılı olduğu kitaplarla ilgili diğer bir ifade de de Mutaffifin suresinde geçmektedir. Günahkârların Siccîn, iyilerin ise Illıyyûn'de olduklarını, Siccîn ve Illıyyîn'in de yazılmış birer kitap anlamında “*kitabûn merkûm*” oldukları ifade edilmektedir.

Buradaki “*merkûm*”, illıyyîn ve siccîn'in tefsiri olmayıp “*kitab*”ın tefsiridir.¹²¹ “Yazılmış ve işlenmiş”¹²² anlamında olup, kulların iyi veya kötü amellerinin adeta taşaya yazılır gibi yazıldığını¹²³ ifade etmek için kullanılmıştır. Yine bu kitapta inkârcı veya iyi kimselerin amellerinin, elbiseye nakış işler gibi değişik suretlerde işlendiği¹²⁴ ve ona bakan kimselerin ondaki olanların iyi veya kötü şeyler olduğunu anlayabilecekleri ifade edilmiştir.¹²⁵

¹¹⁷ Tabersî, a.g.e. VI, 279; Kurtûbî, a.g.e. X, 417; Beydavî, a.g.e. II, 608

¹¹⁸ Taberî, a.g.e. XII, 405; Ebu Zemenîn, a.g.e. IV, 84; İbn Cevzî, *Zadû'l-Mesîr*, IX, 10; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 406; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 533; Bursevî, a.g.e. X, 310; Şevkânî, a.g.e. s. 1576

¹¹⁹ Zemahşerî, a.g.e. II, 676; Beydavî, a.g.e. II, 1126; Ebu's-Suûd, a.g.e. IX, 92; Bursevî, a.g.e. X, 310; es-sâvî, a.g.e. VI, 330

¹²⁰ Beğavî, a.g.e. III, 166; İbn Cevzî, *Zadû'l-Mesîr*, IX, 10; Razî, a.g.e. XXXI, 18; Nesafî, a.g.e. IV, 327; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 533; Bursevî, a.g.e. X, 310; es-sâvî, a.g.e. VI, 330; Şevkânî, a.g.e. s. 1576

¹²¹ Beğavî, a.g.e. IV, 459

¹²² Es-Sanânî, a.g.e. II, 356; Taberî, a.g.e. XII, 488; Ebî Zemenîn, a.g.e. V, 108; İbn Cevzî, *Zadû'l-Mesîr*, IX, 55; Beydavî, a.g.e. II, 1139; Ebu's-Suûd, a.g.e. IX, 126; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 73; Şevkânî, a.g.e. s. 1596

¹²³ Nisâburî, a.g.e. II, 869

¹²⁴ Hâzin, a.g.e. IV, 360; eş-Şîrbînî, a.g.e. IV, 571

¹²⁵ Geylânî, a.g.e. V, 384; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 432; Bursevî, a.g.e.

Yine Zilzâl suresinde geçen “amellerini görmek” ten maksat amellerinin yazılı olduğu kitabı görmek,¹²⁶ “zere kadar hayır ve şer işleyen onu görür” den maksadın ise; iyiliklerin ve kötülüklerin yazılı olduğu kitabı gözleri ile görmeleri¹²⁷ olduğu rivayet edilmiştir.

Bütün bu yorumların ardından, amellerin yazıldığı “Kitap” ile kastedilen şeyin keyfiyeti hakkında kendi kanatimizi şudur: Yeryüzünün yapılanları anlatması ve kişilerin azalarının kendi aleyhlerine şahitlik yapmalarından hareketle insanın amellerinin yazılı olduğu kitabın yeryüzü ve insan azaları olduğunu söyleyebiliriz. Yine Kur’an insanların amellerinin bulunduğu kitaptan bahsederken: “Aleyhinize konuşur (şahadetlik eder)” buyurarak, o kitabın konuştuğundan, sahipleri aleyhine şahitlik yapacaklarından bahsetmektedir. Aynı ifadeleri insan azaları için; “O gün dilleriniz, elleriniz ve ayaklarınız yaptıklarınızdan dolayı aleyhlerinizde şahitlik yaparlar” şeklinde, yeryüzü için de “haber verir” şeklinde kullanmaktadır.

“Her insanın amel defterini boynuna astık. Öyle ki, Kıyamet Günü onun önüne, her şeyi açık açık kaydedilmiş bulacağı bir kitap halinde çıkarırız. “Oku kitabını, bugün sana hesap görücü olarak kendin yetersin.” diyeceğiz.”¹²⁸ ayetinde de insanların amel defterlerinin kendi azaları olduğuna işaret edilmektedir. Her insanın dünyada iken yaptıklarının kendi boyunlarına bir idamlık yaftası gibi

X, 366; Alûsî, a.g.e. XVI, 127

¹²⁶ el-Hazîn, a.g.e. IV, 401; er-Razî, a.g.e. XXXII, 57;

¹²⁷ İbn Kesir, a.g.e. IV, 541; Suyûtî, a.g.e. VIII, 596; Bursevî, a.g.e. X, 505; es-Sâvî, a.g.e. VI, 458; Şevkânî, a.g.e. s. 1646; Alûsî, a.g.e. XVI, 379; Zuheyli, a.g.e. III, 2914; Komisyon, Kur’an Yolu, V, 669

¹²⁸ İsrâ, 17/13-14

asılacağı, onlarla haşrolunacakları ve kıyamet günü de onlara açılmış bir kitap gibi sunulacağından bahsedilmektedir. Bundan kastın insanın yaptıkları amellerinin etkilerinin azalarında yansıtacağı, onlara bakan kimse-
nin onun hangi amelleri işlediğini adeta bir kitaptan okur gibi okuyacağına işaret edilmiş olduğu anlaşılmaktadır.

G. KİTABIN KONUŞMASI

Kur'an, insanların dünyada yapmış oldukları iyilik ve kötülüklerinin hafaza (Kıramen Katibîn) melekleri tarafından kitaplara kaydedildiğini belirtirken, iki yerde de bu kitabın hesap anında kişinin yapıp ettiği şeyler hakkında konuşacağından bahseder. Yani amel defterinin konuşan bir kitap olduğuna vurgu yapar. Allah'ın adaletinin gereği, hiç kimseye zerre kadar da olsa zulmedilmeyecek, insanların yaptıkları en küçük bir iyilik ve kötülük de karşılık bulacaktır. Kitapların konuşturulması da bu adaletin bir gereği olup, konu ile ilgili olarak şu ayetler yer almaktadır:

“Katımızda, gerçeği söyleyen bir kitap vardır. Onlar haksızlığa uğratılmazlar”¹²⁹

“(Resulüm!) sen her ümmeti, diz çökmüş olarak görürsün. Her ümmet kitab'ına çağrılır: Bugün (dünyada) yapmış olduklarınızın karşılığı verilecektir.” (denilir). Bu size gerçeği söyleyen kitabımızdır. Çünkü (her) ne yapıyor idiyeniz biz (meleklerle) yazdırıyorduk”¹³⁰

Bu ayetlerde kitap ve kitabın konuşması olmak üzere iki husus dikkatimizi çekmektedir. Önce bu kavramlardan kastın ne olduğunu açıklayalım:

1. Kitap Nedir?

Buradaki kitaptan maksadın; okunması, üzerinde

¹²⁹ Mü'minûn, 23/62

¹³⁰ Casiye (45): 28-29

düşünüldüğü tefekkür edilmesi istenen Kur'an,¹³¹ her şeyin kendisinde yazılmış şekilde yer aldığı Levh-i Mahfuz,¹³² Allah'ın emretmesi ile Kiramen Katibîn melekleri tarafından kaydedilen, içerisinde, insanların dünyada iken yaptıkları her türlü iyilik ve kötülüklerinin yer aldığı ve hesap anında ilgili kişilere okunacak olan kitaplar ve sayfeler¹³³ olduğu belirtilmiştir.

Bu kitanın كتابنا “bizim kitabımız” şeklinde Allah'a izafe edilmesi; meleklerin kulların amellerini o kitaba O'nun emri ile yazmış olmalarından dolayı, kula izafe edilmesi ise kulun kendi amellerinin orada edilmiş olmasından dolayıdır.¹³⁴

2. Kitabın Konuşmasından Maksat Nedir?

Ayette dikkat çekilen ikinci husus ise bu kitabın konuşmasıdır. Buradaki konuşma hakiki manada bir konuşma mı, yoksa mecazi bir ifade tarzı mıdır?

Bu konu ile ilgili olarak şunlar söylenmiştir:

İnsanların yaptıkları amellerin orada yer alması,¹³⁵ insanın dünyada yaptıklarını inkâra kalkışınca, kendisi-

¹³¹ İbn Atiyye, a.g.e. s. 1334; Kurtubi, a.g.e. XII, 134; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 379; es-Seâlibî, a.g.e. V, 210; Şevkânî, a.g.e. s. 987

¹³² Beğavî, a.g.e. III, 312; Zemahşerî, a.g.e. III, 188; Nesefî, a.g.e. III, 123; Beydavî, a.g.e. II, 704; Geylânî, a.g.e. III, 263; Hâzin, a.g.e. III, 307; es-Seâlibî, a.g.e. V, 210; Suyûtî, a.g.e. VII, 429; Eş-Şirbînî, a.g.e. II, 647; Tantavî, a.g.e. XI, 174

¹³³ Taberî, a.g.e. IX, 226; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VII, 364; Beydavî, a.g.e. II, 704; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 73; İbn Kesir, a.g.e. III, 248; es-Seâlibî, a.g.e. IV, 155; Ebu's-Suûd, a.g.e. VI, 141; Bursevî, a.g.e. VI, 100; Savî, a.g.e. IV, 240; Alûsî, a.g.e. X, 69; eş-Şengîti, a.g.e. V, 870; eş-Şa'râvî, a.g.e. XVI, 1071; İbni Aşur, a.g.e. XVIII, 79; el-Merâğî, a.g.e. XVIII, 35; Sâbunî, Muhammed Ali, *Safvetü't-Tefâsîr*, Dersaadet, İstanbul, Tarihsiz, II, 313; El-Cezâirî, a.g.e. s. 1454; Komisyon, *Kur'an Yolu*, IV, 31;

¹³⁴ Zemahşerî, a.g.e. IV, 285; Kurtubi, XII/134; Beydavî, a.g.e. II, 976; El-Cüzeyy, a.g.e. II, 329; Bursevî, a.g.e. VIII, 505; Alûsî, a.g.e. XIV, 238; İbni Aşur, a.g.e. XXV, 368

¹³⁵ İbni Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, V, 481

ne: “İşte kitabın al oku” denmesi,¹³⁶ insanın da okuyunca yaptıklarını hatırlaması,¹³⁷ Peygamberlerin onda olanları konuşması,¹³⁸ onlar içerisinde gerçeğe muhalif hiçbir şeyin bulunmaması,¹³⁹ kitaplarda olan amellerin sahiplerine okunup açıklanması,¹⁴⁰ insanların yaptıklarının kendi aleyhlerine şahitlik yapmaları,¹⁴¹ konuşma yerine geçebilecek bir şahadet,¹⁴² onları yazan meleklerin konuşması,¹⁴³ yapılan işlerin zat ve sıfatlarına uygun bir şekilde, hayır veya şerden neye terettüp ettiğinin ortaya çıkması,¹⁴⁴ istiare¹⁴⁵ ve hakiki anlamda bir konuşma¹⁴⁶ olduğu zikredilmiştir.

“Hak olarak konuşma”sından maksat ise; insanların dünyada iyilik ve kötülük adına yaptıkları ne varsa, hepsini olduğu gibi, hiçbir artırma ve eksiltmeye gitmeden ortaya koymasından dolayıdır.¹⁴⁷

على fiili harfî ceri ile şahadet etmek¹⁴⁸ anlamına gelir ve buna göre; kitaplarımız onların aleyhlerine şahitlik yapacaklar demektir. Onlar, dünyada iken yaptıkları ve kendilerini cehennemlik yapacak kötü fiil ve

¹³⁶ Taberî, age. XI, 267; Şevkânî, age. s.1360; İbni Aşur, age. XVIII, 79

¹³⁷ Kurtubi, a.g.e. XVI, 175; Savî, a.g.e. V, 418

¹³⁸ Kurtubi, a.g.e. XII, 134

¹³⁹ Beydavî, a.g.e. II, 704; Bursevî, a.g.e. VI, 100

¹⁴⁰ Hâzin, a.g.e. III, 307; el-Merâğî, a.g.e. XVIII, 35

¹⁴¹ Zemahşerî, a.g.e. IV, 285; Razî, a.g.e. XXVII, s. 246; Nesefî, a.g.e. III, 123; Nesefî, a.g.e. IV, 138; Beydavî, a.g.e. II, 704 Hâzin, a.g.e. IV, 121; Ebu Hayyan, a.g.e. VIII, 51; Ebu's-Suûd, a.g.e. VIII, 74; Bursevî, a.g.e. VIII, 505; Alûsî, a.g.e. XIV, 239

¹⁴² Eş-Şirbinî, a.g.e. III, 711; Tantavî, a.g.e. XXI, 60

¹⁴³ İbni Aşur, a.g.e. XXV, 368

¹⁴⁴ Ebu's-Suûd, a.g.e. VI, 141; Bursevî, a.g.e. VI, 100; Şevkânî, a.g.e. s. 987

¹⁴⁵ Konevî, a.g.e. XIII, 196; Şevkânî, a.g.e. s. 1360

¹⁴⁶ İbni Aşur, a.g.e. XVIII, 79

¹⁴⁷ Taberî, a.g.e. IX, 226; Beğavî, a.g.e. III, 312; Zemahşerî, a.g.e. III, 188; Geylânî, a.g.e. III, 263

¹⁴⁸ İbni Aşur, a.g.e. XXV, 369

davranışlarının diğer insanlar tarafından bilinmesini istemeyeceklerdir. Onlar gizlemeye çalışırken, Allah ise hiç kimsenin inkâr edemeyeceği bir şekilde onları ortaya çıkaracaktır. Yerin konuşması, insanın azalarının konuşması ve kitapların sahipleri aleyhine konuşması, şahadet yapması gibi durumlarda da buna benzer bir durum vardır. Adeta inkârcı, yaptıklarını bütün gücü ile gizlemeye çalışırken, Allah ise hiçbir şekilde inkâr edemeyeceği deliller ile onun önünü tıkıyor ve net bir şekilde amellerini ortaya koyuyor.

Bir önceki başlık altında amellerin yazılı olduğu bit kitaptan bahsetmiş ve bu kitabın da insanın üzerinde yaşadığı coğrafya ve kendi azaları olabileceğini söylemiştik. Burada zikredilen *kitapların konuşması* ise bir önceki görüşümüzü destekler mahiyettedir. Meseleye Kur'an'ın bütünlüğü açısından baktığımızda bu ayetler amellerin yazılı olduğu kitapları açıkladığını görmekteyiz. Yani o kitapların şahitlik yapma ve konuşma özelliğine sahip olduğunu anlamaktayız. Yine Kur'an'ın kendisi yeryüzü coğrafyasının ve insanın azalarının konuşacağından, kişilerin yaptıkları fiillere şahitlik yapacağından bahsetmekteydi. Buradaki konuşan kitaptan maksat da yerin haber vermesi ve insan azalarının şahitlik yapmasına benzetilmektedir.

H. KİTAPLARIN SAĞDAN VEYA SOLDAN VERİLMESİ

İnsanın amel defterleri ile ilgili duruma işaret eden diğer bir husus ise amel defterlerinin sahiplerine, hesap anında sağlarından veya arkalarından getirilerek sol taraflarında arz edilmesidir. Kişinin dünyadaki yaşam tarzına göre, kayıtlara geçen amelleri sahiplerine tek tek arz edilecek ve bu arzın şekline göre kişilerin ahiretteki konumları belirlenecektir. Bu konu ile ilgili olarak şu ayet-

leri zikredebiliriz:

*“O gün (kıyamet)te insanların hepsini önderleriyle çağıracağız. Kimin kitabı (amel defteri) sağından verilirse onlar, kitaplarını (sevine sevine) okurlar ve kıl kadar bir haksızlığa uğratılmazlar.”*¹⁴⁹

“Artık (o gün) kitabı sağ elinden verilen der ki: “Alın kitabımı okuyun. Doğrusu ben zaten hesabıma kavuşacağımı kesin biliyordum.” Artık o hoşnut olacağı bir hayat içindedir. Toplanacak (meyve)leri sarkmış yüksek bir bahçededir. “Geçmiş günlerde takdim ettiğiniz (iyi ameller)den dolayı, afiyetle yiyin için” (denilir).

*Kitabı soldan verilen ise der ki: “Keşke bana kitabım verilmeseydi” “Hesabımın ne olduğunu hiç bilmeseydim”*¹⁵⁰

*“Fakat (o zaman) kime kitabı sağından verilirse, kolay bir hesap ile hesaba çekilecek ve sevinçli olarak (cennete) ailesine dönecektir. Kitabı arkasından verilene de gelince: (“Ey ölüm! Neredesin!” diye) çağırarak ve alevli ateşe girecek.”*¹⁵¹

Bu ayetlerde insanların kıyamet günü liderler ile birlikte çağrılacakları ve kitaplarının sağlarından veya sollarından verileceği ve akabinde karşılaşacakları olumlu veya olumsuz manzaralardan bahsedilmektedir.

İnsanların kendisi ile birlikte çağrılacakları **“imam”** ın; insanların kendisine tabi oldukları peygamberleri,¹⁵² mabutları,¹⁵³ dini liderleri,¹⁵⁴ dünyada iken ken-

¹⁴⁹ İsra, 17/71

¹⁵⁰ Hâkka, 69/ 19-26

¹⁵¹ İnşikâk, 84/7-12

¹⁵² Es-Sanâni, a.g.e. I, 382; Taberî, a.g.e. VIII, 115; en-Nehhâs, a.g.e. IV, 177; Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 32; Zemahşerî, a.g.e. II, 655; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1157; et-Tabersî, a.g.e. VI, 217; İbn Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*, V, 65; İbn Cevzî, *Tezkiretü'l-Erib*, V, 65; Razî, a.g.e. XXI, 15; Neseî, a.g.e. II, 322; Kurtûbî, a.g.e. X, 297; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60;

dilerine siret ve amel bakımından uydukları ve kendilerini hidayete veya dalalete götürecektir olan önderleri,¹⁵⁵ zamanlarının imamı,¹⁵⁶ dinleri,¹⁵⁷ mezhepleri,¹⁵⁸ peygamberlerin sünnetleri,¹⁵⁹ kendisi ile meşhur oldukları salih amelleri,¹⁶⁰ kendisinde tebarüz etmiş olan iyi veya kötü ahlakı,¹⁶¹ annelerinin isimleri,¹⁶²dünyada iken sevip ulaşmak istedikleri şeyler,¹⁶³ dünyada iken yaptıkları ameller,¹⁶⁴ bu amellerin yazılı olduğu kitaplar¹⁶⁵veya içerisinde Allah'ın emir ve yasaklarının bulunduğu ve insan-

El-Cüzeyy, a.g.e. I, 493; es-Seâlibî. a.g.e. III, 486; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187; Suyûtî, a.g.e. V, 316; Bursevî, a.g.e. V, 187; es-Savî, a.g.e. III, 505;

¹⁵³ Beğavî, a.g.e. III, 126

¹⁵⁴ Zemahşerî, a.g.e. II, 655; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187; Bursevî, a.g.e. V, 187;

¹⁵⁵ Taberî, a.g.e. VIII, 116; Beğavî, a.g.e. III, 126; Zemahşerî, a.g.e. II, 655; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1157; İbn Cevzî, *Zadu'l-Mesîr* V, 64; et-Tabersî, a.g.e. VI, 217; Razî, a.g.e. XXI, 15; Kurtûbî, a.g.e. X, 297; Halebî, a.g.e. VII, 390; es-Seâlibî. a.g.e. III, 486; Bursevî, a.g.e. V, 187; Suyûtî, a.g.e. V, 316; eş-Şa'râvî, a.g.e. XIV, 8682; İbn Aşûr, a.g.e. XV, 168; Beğavî, a.g.e. III, 126;

¹⁵⁶ Suyûtî, a.g.e. V, 317;

¹⁵⁷ Zemahşerî, a.g.e. II, 655; Nesefî, a.g.e. II, 322; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187;

¹⁵⁸ es-Savî, a.g.e. III, 506;

¹⁵⁹ Suyûtî, a.g.e. V, 317;

¹⁶⁰ es-Savî, a.g.e. III, 506;

¹⁶¹ Razî, a.g.e. XXI, 16;

¹⁶² Beğavî, a.g.e. III, 126; Zemahşerî, a.g.e. II, 655; et-Tabersî, a.g.e. VI, 218; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60; Halebî, a.g.e. VII, 390; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187; Bursevî, a.g.e. V, 187; eş-Şa'râvî, a.g.e. XIV, 8682

¹⁶³ Sülemî, a.g.e. I, 392

¹⁶⁴ Taberî, a.g.e. VIII, 116; Beğavî, a.g.e. III, 125; İbn Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*, V, 65; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60

¹⁶⁵ Es-Sanânî, a.g.e. I, 382; Taberî, a.g.e. VIII, 116; en-Nehhâs, a.g.e. IV, 177; Zemahşerî, a.g.e. II, 655; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1157; et-Tabersî, a.g.e. VI, 218; İbn Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*, V, 65; Razî, a.g.e. XXI, 16; Nesefî, a.g.e. II, 323; El-Cüzeyy, a.g.e. I, 493; es-Seâlibî. a.g.e. III, 486; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187; Suyûtî, a.g.e. V, 317; Bursevî, a.g.e. V, 187; İbn Aşûr, a.g.e. XV, 168

ların kendisi ile hesaba çekilecekleri kitap¹⁶⁶ olduğu zikredilmiştir.

Verilen bütün manalarda ortak olan nokta; insanın dünyada iken tabi olduğu ve değer verdiği, hayatını ona göre şekillendirdiği değerlere göre hesaba çekilecek olmasıdır.

Buradaki “*kitap*” ise; amellerin yazılı olduğu kitaptır¹⁶⁷ ve içerisinde insanın iyilikleri ve kötülükleri yer almaktadır.¹⁶⁸

“**Kitabın sağdan verilmesi**”nden maksadın ne olduğu ile ilgili olarak ise; sağ taraflarından onlara teslim edileceği,¹⁶⁹ iyilerin kitapları sağlarına, inkârcılarının ki ise sol taraflarına bırakılacağı,¹⁷⁰ kitaplarındaki iyiliklerini okuyacakları,¹⁷¹ sağ taraftan alması için ona ilham edilmesi,¹⁷² cihetlerin en kuvvetlisi olan akıl cihetinden verilmesi¹⁷³ anlamlarına geldiği gibi, “*sağ el ile almak*” tabiri Araplarda o alınan şeyin yüceliği ve önemini ifade etmek için de kullanılır. “*Sağ el ile vermek*” tabiri de “*müjde vermek ve ikramda bulunmak*” anlamında kullanılır.¹⁷⁴ Yine insanın sürurunu ifade etmek için de “*sağ*” tabirini kullanırlar.¹⁷⁵

¹⁶⁶ Taberî, a.g.e. VIII, 116; Beğavî, a.g.e. III, 125; Zemahşerî, a.g.e. II, 655; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1157; et-Tabersî, a.g.e. VI, 217; Kurtûbî, a.g.e. X, 297; Ebu Hayyan, a.g.e. VI, 60; El-Cûzeyy, a.g.e. I, 493; es-Seâlibî, a.g.e. III, 486; Ebu's-Suûd, a.g.e. V, 187; Suyûti, a.g.e. V, 317; ¹⁶⁷ Taberî, a.g.e. XII, 217; Beğavî, a.g.e. IV, 84; Eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 412; Şevkânî, a.g.e. s. 1525; Yazır, Elmahlı Hamdi, VIII/5327; İbn Aşûr, a.g.e. XXIX, 129; Komisyon, *Kur'an Yolu*, V, 445

¹⁶⁸ Ebu Zemenîn, a.g.e. V, 31

¹⁶⁹ Taberî, a.g.e. VIII, 116; Beğavî, a.g.e. III, 126; İbn Aşûr, a.g.e. XV, 168

¹⁷⁰ es-Seâlibî, a.g.e. III, 486; İbn Atiyye, a.g.e. 1157;

¹⁷¹ İbn Cevzî, *Zadu'l-Mesîr*, V, 65

¹⁷² İbn Aşûr, a.g.e. XV, 168

¹⁷³ Alusî, a.g.e. IX, 184

¹⁷⁴ İbn Aşûr, a.g.e. XXIX, 1

¹⁷⁵ Eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 412;

Sağ el ile almak temiz şeyler için kullanıldığından dolayı kişinin saadetini anlatmak için kullanılır. İnsanın yaratılışına bakıldığında yapılmasında azim gerektiren işlerde sağ el daha kuvvetli ve daha ön plandadır. Nefislerde bereket sağ tarafta odaklanmıştır. Hatta Araplar *bereket ve saadeti yemin* (sağ) olarak isimlendirmişlerdir.¹⁷⁶

“*Kitabın sağdan verilmesi*”nden maksat da; insanın dünyada yaptıklarına karşılık olarak kendisine ikram edilecek olan mutluluk ve saadetini görünce halinden memnun olup, sevinmesi ve Rabbi’nin nimetlerini izhar etmesidir.¹⁷⁷

“*Kitaplarınızı okuyun*” dan maksat ise ; ondaki hayır ve müjdenin ortaya çıkması,¹⁷⁸ amellerinin karşılığının tam olarak verilmesidir.¹⁷⁹

“*Soldan verilmesi*”nden maksat ise; sol eli arkasına kıvrılarak kitabın verilmesi,¹⁸⁰ sağ elleri boyunlarında bağlanarak, sol elleri arkalarında döndürülerek kitaplarının verilmesi,¹⁸¹ kötü amel ve kötü akıbetini görmesi,¹⁸² batınında günahların, zahirine ise hasenatın yazılı olduğu kitabın kişi tarafından okunmasıdır.¹⁸³

Yine; Kitabın arkadan verilmesinden kasıt; dünyada iken kitapları ve onun hükümlerini arkalarına atan kimseler içindir. Yani dünyada iken dikkate almadığınız, göz ardı ettiğiniz, arkanıza attığınız, az bir paraya sattığınız Allah’ın kitabını alınız demektir. Bu da içerisinde

¹⁷⁶ İbn Aşûr, a.g.e. XXX, 222

¹⁷⁷ Eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 412; Bursevî, a.g.e. V, 187;

¹⁷⁸ eş-Şa’râvî, a.g.e. XIV, 8688

¹⁷⁹ Alusî, a.g.e. IX, 184

¹⁸⁰ Beğavî, a.g.e. IV, 70; Alusî, a.g.e. XVI, 144

¹⁸¹ Taberî, a.g.e. XII, 508; Ebu Zemenîn, a.g.e. V, 112; Eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 579; Beğavî, a.g.e. IV, 84

¹⁸² Beydavî, a.g.e. II, 1092

¹⁸³ Eş-Şirbînî, a.g.e. IV, 412;

amellerinizin yazılı olduğu kitap değil de içerisinde Allah'ın hükümleri olan dünyada indirilmiş olan kitaptır.¹⁸⁴

Arkadan verilmesinde; verilen kişiye aşağılama ve aldığı şeyden dolayı o kimsenin öfkesini ifade etmektedir.¹⁸⁵

Sağ ve sol birer sembolik değerlerdir. Sağ, olumlu ve hayırlı yaklaşımları, sol ve arka ise ters, olumsuz, olmaması gereken şekilde yaklaşmayı ifade eder. Kim dünyada Kur'an hakikatine nasıl yaklaşırsa ahirette de amel defterleri (ki bu bir iman-amel karnesidir) de o şekilde yaklaşır. Biri dl, diğeri cezadır. Biri sevindirme diğeri azap haberidir.

Amel defterinin sağdan veya sol taraftan verilmesinden maksatın, amellerin o kişiye arz edilmesi olabilir. şu hadis-i şerif'te bu manayı desteklemektedir:

Peygamber (sas): “*Kim kıyamet günü hesaba çekilirse azaba uğrar*” deyince Aişe : “*Ya Resulallah! Kimin kitabı sağdan verilir ise hesabı kolay olacak denmiyor mu?*” dediğinde Hz. Peygamber (sas): “*o arzdır*”¹⁸⁶ buyurdu.

nce kişilere amelleri arzedilmekte ve akabinde ise hesaba çekilmektedirler. Hesap anında, kişinin iyi amelleri ve o amellerinin güzel neticesi kendisine arz edilince içerisi huzur dolar ve nail olmuş olduğu nimetleri hali ile arz edebilir. Aynı şekilde kötü amelleri ve onların olumsuz neticesi arz edince de içerisi gam ve kederle dolup içerisinde bulunmuş olduğu olumsuz ruh hali, simasına aksedebilir.

¹⁸⁴ Bursevî, a.g.e. X, 384; Yazır, Elmalılı Hamdi, a.g.e. VIII, 5327

¹⁸⁵ İbn Aşûr, a.g.e. XXX, 223

¹⁸⁶ Buhari, İlim: 35

İ. PEYGAMBERLERİN VE MELEKLERİN YAPILANLARA ŞAHİT OLMALARI

İnsanların dünyada iken yaptıkları amellerin ahirette ispat edilip, belirlenmesinde diğer bir yöntem ise meleklerin ve peygamberlerin şahitliklerine başvurulmasıdır. Konu ile ilgili olarak şu ayetleri görebilmekteyiz:

“Böylece, sizler insanlara birer şahit olasınız ve Peygamber de size bir şahit olsun diye sizi dengeli bir ümmet yaptık. Her ne kadar Allah’ın doğru yolu gösterdiği kimselerden başkasına ağır gelse de biz, yönelmekte olduğun ciheti ancak; Rasûl’e tabi olanlarla, gerisingeriye dönecekleri ayırd edelim diye kible yaptık. Allah, imanınızı boşa çıkaracak değildir. Şüphesiz Allah, insanlara çok şefkatli ve çok merhametlidir.”¹⁸⁷

“Herbir ümmetten bir şahit getirdiğimiz ve seni de onlara şahit olarak gösterdiğimiz zaman halleri nice olacak.”¹⁸⁸

“(İsa): “Ben içlerinde olduğum müddetçe üzerlerinde bir şahit (ve bir gözcü) idim. Fakat sen beni içlerinden alınca üzerlerine gözcü artık sen oldun.”¹⁸⁹

“Allah uğrunda hakkıyla cihad edin. O, sizi seçti ve dinde üzerinize hiçbir güçlük yüklemedi. Babanız İbrahim’in dinine uyun. Allah, sizi hem daha önce, hem de bu Kur’an’da müslüman diye isimlendirdi ki, Peygamber size şahit olsun, siz de insanlara şahit olasınız. Artık namazı dosdoğru kılın, zekâtı verin ve Allah’a sarılın. O, sizin sahibinizdir. O, ne güzel sahip, ne güzel yardımcıdır!”¹⁹⁰

“Yer, Rabbinin nuruyla parlayacak, kitap (amel defteri) konulacak, peygamberler ve şahitler getirilecek, onlar

¹⁸⁷ Bakara, 2/143

¹⁸⁸ Nisâ, 4/41

¹⁸⁹ Mâide, 5/117

¹⁹⁰ Hac, 22/78

haksızlığa uğratılmaksızın aralarında adaletle hükmedilecektir."¹⁹¹

*"Şüphesiz biz, peygamberlerimize ve iman edenlere hem dünya hayatında, hem de şahitlerin (şahitlik için kalıp duruşmada) dikileceği günde, elbette yardım edeceğiz"*¹⁹²

Kıyamet günü peygamberler, yanlarında hiç kimse olmaksızın yalnız olarak gelecek¹⁹³ ve onların gönderilmiş oldukları ümmetleri kendilerine hiçbir şeyin tebliğ edilmediğini söyleyerek kendi peygamberlerini yalanlayacaklardır.¹⁹⁴ Bu ümmette; Yahudi, Hristiyan ve Mecusiler başta olmak üzere bütün ümmetlere,¹⁹⁵ Allah'ın kitabında haber verdiklerinden hareketle, o peygamberler, kendisi ile gönderilmiş oldukları Allah'ın dinini tebliğ ettiklerine dair şahitlik yapacaktır.¹⁹⁶

Peygamberler ise; kendi tebliğ ettiklerine,¹⁹⁷ üm-

¹⁹¹ Zümer, 39/ 69

¹⁹² Mümin, 40/51

¹⁹³ Mücahid a.g.e. 20; Taberî, a.g.e. VI, 10; Zemahşerî, a.g.e. I, 197

¹⁹⁴ es-Sanânî, a.g.e. I, 60; Taberî, a.g.e. VI, 11; Ebu Zemenîn, a.g.e. I, 184; Beğavî, a.g.e. I, 122; İbn Atiyye, a.g.e. s. 140; et-Tabersî, a.g.e. I, 327; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 154; er-Razî, a.g.e. IV, 99; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 155; Nesefî, a.g.e. I, 79; Kurtübî, a.g.e. II, 154; Beydavî, a.g.e. I, 97; el-Hazîn, a.g.e. I, 91; Suyutî, a.g.e. I, 349; eş-Şevkânî, a.g.e. s. 100

¹⁹⁵ Mücahid , a.g.e. 20; Taberî, a.g.e. VI, 11; İbn Atiyye, a.g.e. s. 140; Beydavî, a.g.e. I, 97

¹⁹⁶ es-Sanânî, a.g.e. I, 60; Taberî, a.g.e. VI, 11; Ebu Zemenîn, a.g.e. I, 184; Beğavî, a.g.e. I, 122; Zemahşerî, a.g.e. III, 169; et-Tabersî, a.g.e. I, 327; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 154; er-Razî, a.g.e. IV, 99; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 155; Nesefî, a.g.e. I, 79; Kurtübî, a.g.e. II, 154; Beydavî, a.g.e. I, 97; el-Hazîn, a.g.e. I, 91; Suyutî, a.g.e. I, 349; Bursevî, a.g.e. VI, 70

eş-Şevkânî, a.g.e. s. 100

¹⁹⁷ Taberî, a.g.e. IX, 194; en-Nahhâs, a.g.e. IV, 435; Ebu Zemenîn, a.g.e. III, 191; Beğavî, a.g.e. III, 301; Zemahşerî, a.g.e. III, 169; İbn Atiyye, a.g.e. s. 1323; Nesefî, a.g.e. III, 113; el-Hazîn, a.g.e. III, 299; Bursevî, a.g.e. VI, 70

metlerinin yaptıkları hakka uygun¹⁹⁸ ve muhalif¹⁹⁹ amel-lerine, amellerinin bozukluk ve sağlamlığına,²⁰⁰ onların iman edip²⁰¹ itaat edelerine,²⁰² inkâr edip²⁰³ ve yalanladıkları şeyler hakkında²⁰⁴ şahitlik edeceklerdir.

Hafaza melekleri²⁰⁵ ise; peygamberlerin tebliğ görevlerini yaptıklarına²⁰⁶ ve insanların dünyadayken işledikleri fiillerine şahit olacaklardır.²⁰⁷

j. ALLAH'IN İNSANA YAPTIKLARINI HABER VERMESİ

Amellerin ispat şekillerinden bir diğeri de Allah'ın insanlara yaptıklarını bizzat kendisinin haber vermesidir. Bu konu ile ilgili olarak da Kur'an'da; *“Hepinizin dönüşü ancak Allah'adır. O size yaptıklarınızı haber verecektir.”*²⁰⁸ şeklinde 18 ayette, iki ayette de meçhul sığası ile *“Onlara haber verilecek”* şeklinde olmak üzere 20 yerde geçmektedir.

*“O size yaptıklarınızı haber verecektir.”*den maksat; insanların dünyadayken işlemiş oldukları, büyük küçük,

¹⁹⁸ Zemahşerî, a.g.e. I, 502; et-Tabersî, a.g.e. I, 327; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 155; Neseî, a.g.e. I, 226; Kurtûbî, a.g.e. II, 156; el-Hazîn, a.g.e. I, 358; Suyutî, a.g.e. I, 349

¹⁹⁹ er-Razî, a.g.e. IV, 99; el-Hazîn, a.g.e. I, 91; Bursevî, a.g.e. VI, 70; eş-Şevkânî, a.g.e. s. 1303

²⁰⁰ Beydavî, a.g.e. I, 220; Bursevî, a.g.e. II, 215

²⁰¹ İbn Atiyye, a.g.e. s. 140; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, I, 155;

²⁰² Bursevî, a.g.e. VI, 70; eş-Şevkânî, a.g.e. s. 1303

²⁰³ Neseî, a.g.e. I, 79; el-Hazîn, a.g.e. I, 358; Bursevî, a.g.e. II, 215

²⁰⁴ Neseî, a.g.e. IV, 81

²⁰⁵ es-Sanânî, a.g.e. II, 182; Ebu Zemenîn, a.g.e. IV, 137; Beğavî, a.g.e. IV, 100; et-Tabersî, a.g.e. VIII, 346; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VII, 230; Kurtûbî, a.g.e. XV, 322; Suyutî, a.g.e. VII, 293; eş-Şevkânî, a.g.e. s. 1303

²⁰⁶ es-Sanânî, a.g.e. II, 182; Taberî, a.g.e. XI, 70; Ebu Zemenîn, a.g.e. IV, 137; Beğavî, a.g.e. IV, 100; et-Tabersî, a.g.e. VIII, 346; İbn Cevzî, *Zadü'l-Mesîr*, VII, 230; Kurtûbî, a.g.e. XV, 322; Bursevî, a.g.e. VIII, 215

²⁰⁷ Neseî, a.g.e. IV, 82

²⁰⁸ Mâide, 5/105

yeni eski,²⁰⁹ gizli ve açık olarak yaptığı her türlü hayır, şer, iyilik, kötülük, taat ve isyanlardan,²¹⁰ Allah'a vermiş oldukları misâkın gereklerini yerine getirmediklerinden dolayı ahirette hesaba çekileceklerdir.²¹¹ İyiler için güzel şeyler vaad edilirken, günahkârlar için de azap vaad edilerek²¹² her iki gruba da yaptıklarının karşılığı verilecektir.²¹³ Yani insanlara dünyadayken yaptıklarından dolayı mükâfat veya azabın verilmesidir.

Dünyada işlemiş oldukları kötülüklerden dolayı gerçek suretlerinin dışında başka bir suretle gözükecek²¹⁴ ve onların yüzlerine bakılınca hangi amelleri işledikleri anlaşılacaktır.²¹⁵

Amellerin tartıldığı anda,²¹⁶ dünyadayken işlemiş oldukları her türlü iyi kötü, hayır şer, taat ve isyanları Allah tarafından onlara bildirilecek ve onlara gösterilecektir.²¹⁷

Amellerin Allah tarafından haber verilmesinden maksat; insanların işlemiş oldukları her türlü iyilik ve kötülüklerin bizzat Allah tarafından onlara bildirilmesi olduğu gibi ayrıca o fiillerin etkilerinin yüzlerine yansımaları da olabilir. Kişilerin yüzlerine bakılınca hangi fiilleri işleri anlaşılacaktır. Ayrıca amelleri kendilerine bildirilen

²⁰⁹ İbn Kesir, a.g.e. IV, 374, 448; el-Cezâirî, a.g.e. 1702

²¹⁰ Taberî, a.g.e. V, 100, 213; Beğavî, a.g.e. II, 103; Zemahşerî, a.g.e. II, 30; Tabersî, a.g.e. III, 333; er-Razî, a.g.e. XIII, 124; Geylânî, a.g.e. I, 471; Zuhaylî, a.g.e. I, 593; Sabûnî, a.g.e. I, 369; el-Cezâirî, a.g.e. 414

²¹¹ İbn Atiyye, a.g.e. 628

²¹² İbn Atiyye, a.g.e. 653; er-Razî, a.g.e. XI, 160; Neseî, a.g.e. I, 267; Beydavî, a.g.e. I, 262 Ebu Hayyan, a.g.e. II, 202

²¹³ Beydavî, a.g.e. I, 289

²¹⁴ Bursevî, a.g.e. III, 88

²¹⁵ Bursevî, a.g.e. III, 89

²¹⁶ Ebu's-Suûd, a.g.e. IX, 66

²¹⁷ Taberî, a.g.e. V, 100, 213; Beğavî, a.g.e. II, 103; er-Razî, a.g.e. XIII, 124; Geylânî, a.g.e. I, 471; İbn Kesir, a.g.e. IV, 374, 448; Zuhaylî, a.g.e. I, 593; Sabûnî, a.g.e. I, 369; el-Cezâirî, a.g.e. s. 414

ve nereye gideceği belli olan kimselerin halleri yüzlerinden belli olacak. Yani Allah hesap esnasında insanın dünyada yaptıklarını hakiki veya mecazî bir şekilde ona haber vermektedir. İnsanın azalarını, üzerinde yaşadığı yeryüzü coğrafyasını konuşturarak ona yaptıklarını haber verebildiği gibi, işlemiş olduğu günahların etkisini simasında yansıtarak da haber verebilmektedir.

Sonuç

Allah Teala, Kur’anda insanların amellerinin kaydedildiği ve sahibi hakkında şahitlik edeceği amel defteri ve bunların çeşitleri hakkında kişiyi duyarlı hale getirecek bilgiler sunar.

Kur’an, amel defterinin varlığından bahsederken, bu defterin keyfiyeti ile ilgili net bir ifade kullanmamaktadır. Fakat değişik yerlerde; “*yerin haber vermesi*”, “*insan azalarının insan aleyhine şahitlik yapması*”, “*meleklerin yapılanları kaydetmesi*”, “*amellerin yazılı olduğu kitap*”, “*kitabın konuşması*”, “*peygamberlerin ve meleklerin insanların yaptıklarına şahitlik yapmaları*”, “*Allah’ın insanlara yaptıklarını haber vermesi*”nden bahsetmektedir.

Yerin haber vermesi, azaların şahitlik yapması ve kitabın konuşması gibi ifadelerin hakiki manada olabileceği söylendiği gibi mecazî manada olabileceği de belirtilmiştir. İnsanın yaptıkları fiil ve davranışların hesap anında kişiye arzında ve bunların karşılığını görme noktasında kesinlik bulunurken, bu amellerin kaydedilmesi ve arz edilme şekilleri hakkında farklı görüşler ileri atılmıştır.

Konu hakkında zikredilen ayetleri bir bütün olarak değerlendirdiğimizde; insanın dünya hayatında iken her türlü iyi kötü, büyük küçük, gizli açık işlemiş olduğu fiil ve davranışlar melekler vasıtası ile yeryüzü coğrafyasına, insanın kendi el, ayak ve deri gibi azalarına kaydediliyor

olabileceği sonucuna ulaşabiliriz. Kıyamete müteakip hesap anında da, yeryüzü üzerinde işlenilen fiilleri Allah'ın emretmesi ile görüntülü olarak, insanın azaları ise Allah'ın dilemesiyle bir şekilde konuşturulacaktır.

Bir taraftan insanın üzerinde yaşadığı coğrafya ve sahip olduğu azaları kötülük yapanların aleyhine şahitlik yaparlarken, diğer taraftan da Allah, o insanlara gönderilen peygamberlerin ve o kişilerin fiilleri işlerken yanlarında hazır bulunan hafaza (Kiramen Katibîn) meleklerinin şahadetlerine başvurarak o kimseleri dört taraftan kuşatacaktır. Suçluluk psikolojisi ile yaptıklarını inkâra kalkışan insan için hiçbir çıkış yolu kalmayacak ve dört bir tarafından kuşatılacaktır.

Dünyada çok çeşitli şekillerde amellerin-yaşayışın kaydedilmesi, kişiyi başıboşluktan, duyarsızlıktan ve his-silikten kurtarıp sorumlu, bilinçli ve hayırlı bir yarışçı olmasını sağlayan ilahî bir plandır.

KAYNAKÇA

- Alûsî, Şihabuddin es-Seyyid Mahmûd, Rûhu'l-Meânî fî Tefsîri'l-Kur'an'ı-l-Azîm ve's-Sebî'l-Mesânî, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1993
- Beğavî, Muhammed el-Huseyin b. Mesûd el-Ferrâ, Meâlîmu't-Tenzîl, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1987
- Beydavî, Nasuruddin Ebu Saîd Abdullah b. Ömer b. Muhammed eş-Şirâzî, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vîl, Dar-u Sâdr, Beyrut, 2001
- Buharî, Muhammed b. İsmail, Sahihu'l-Buhari, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992
- Bursevî, İsmail Hakkı b. Mustafa, Ruhü'l-Beyân fî Tefsîri'l-Kurân, Daru'l-Kutübi'l-İlmıyye, Beyrut, 2009

- el-Cevzî, Ebu'l-Ferec Cemalüddîn Abdurrahman b.Ali b.Muhammed, Zâdü'l-Mesîr fî İlmî't-Tefsîr, el-Kütübü'l-İslamî, Beyrut, 1984
- el-Cezâirî, Ebu Bekir el-Câbir, Eyserü't-Tefâsîr li-Kelâmi'l-Aliyyi'l-Kebîr, Mektebetü'l-Ulûmi ve'l-Hıkemi, Medine, 2002
- el-Cüzeyy, Ebu'l-Kasım Muhammed b. Ahmed b. Cüziyyü, et-Teshîl li Ulûmi't-Tenzîl, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995
- Ebu Hayyan, Muhammed b. Yusuf el-Endülüsi, Tefsîrü'l-Bahri'l-Muhîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1993
- Ebu's-Suûd, Muhammed b. Muhammed, El-Ammâdî, İrşâdü'l-Aklî's-Selîm ilâ Mezâya'l-Kur'anî'l-Kerîm, Daru İhyau't-Turâsî'l- Arabiyye, Beyrut, 1990
- Geylânî, Muhyiddün Abdulkadir, Tefsîrü'l-Geylânî, Daru'l-Kutübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2009
- el-Haccâc, Ebu'l-Huseyin Müslüm, Sahih-i Müslüm, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992
- el-Halebî, Ahmed b. Yusuf, ed-Dürrü'l-Me'sûn fî Ulûmi'l-Kitâbi'l-Meknûn, Daru'l-Kalem, Dîmeşk, Tarihsiz
- Hanbel, Ahmed, Müsned, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992
- el-Hâzin, Alaâddin Ali b. Muhammed b.İbrahim el-Bağdadî, Lübbâbü't-Te'vîl fî Meâni't-Tenzîl, Midyat, Tarihsiz
- Isfahânî, Ebu'l-Kasım Huseyn b. Muhammed, el-Müfredât, fî Garîbi'l-Kur'an,Kahire, 1961
- İbni Aşûr, Muhammed Tahir, Tefsîrü't-Tahrîr ve't-Tenvîr, ed-Daru't-Tûnisiyyetü, Tunus, 1984
- İbni Atiyye, Ebu Muhammed Abdu'l-Hak b. Atiyye el-Endülişi, El- Muharrerü'l-Vecîz fî Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz, Dar-u İbni Hazm, Beyrut, 2002

- İbn Cevzî, Cemalüddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed, Tezkiretü'l-Erîb fî Tefsiri'l-Garîb (Garibü'l-Kur'anı'l-Kerîm), Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil, Tefsirü'l-Kur'anı'l-Azîm, Mektebetü Darü't-Türâs, Kahire, Tarihsiz
- Kılavuz, Ahmet Saim, "Amel Defteri", İslam Ansiklopedisi, Türkiye Diyanet Vakfı, İstanbul, 1991
- Komisyon, Tefsirü'l-Kur'an Li'n-Nâşîn, Darü'l-Vefâ, Beyrut, 2006
- Konevî, Isâmüddîn İsmail bin Muhamed el-Hanefî, Hâşiyetü'l-Konevî Alâ Tefsiri'l-Beydâvî, Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001
- Kurtûbî, Ebu Abdullah Muhammed b.Ahmed, el-Camî' li-Ahkâmî'l-Kur'an, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 1987
- Malik b. Enes, el-Muvattâ, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992
- Merâgî, Ahmed Mustafa, Tefsirü'l-Merâgî, Daru İhyâu't-Turâs, Beyrut, Tarihsiz
- Mücahid b. Cebr, Ebu'l-Haccâc, Tefsir'ü-Mücahid, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- en-Nahhâs, Ebu Cafer, Meâni'l-Kurânı'l-Kerîm, Câmiatü Ümmi'l-Kurâ, Mekke, 1988
- Nesâî, Ebu Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, Sünenü'n-Nesâî, Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992
- Nisâburî, Mahmud b. Ebu'l-Hasan, İcâzü'l-Beyân an Meâni'l-Kur'an, Daru'l-Garbi'l-İslamî, Beyrut, 1995
- Razî, Muhammed b. Ömer, Mefâtihu'l-Gayb, Daru'l-Fıkr, Beyrut, 2005
- Sâbunî, Muhammed Ali, Safvetü't-Tefâsîr, Dersaâdet, İstanbul, Tarihsiz
- es-Sanânî, Abdurrezzak b. Hemmâm, Tefsirü'l-Kurân, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, Tarihsiz

- es-Sâvî, Şeyh Ahmed, Haşiyetü's-Sâvî alâ Tefsiri'l-Celâleyn, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1998
- es-Seâlibî, Abdurrahman b. Muhammed b. Mahlûf Ebî Zîr, el-Cevâhirü'l-Hısân fî Tefsiri'l-Kur'an, Dâr-u İhyâit-Turâsı'l-Arabiyyi, Beyrut, 1997
- Suyûtî, Abdurrahman Celâlüddîn, ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsiri'l-Me'sûr, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1993
- es-Sülemî, Muhammed b. Hüseyin, Tefsirü's-Sülemî, Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 2001
- Eş-Şa'râvî, Tefsirü's-Şa'râvî, Mecmau'l-Buhûsi'l-İslamiyye, Kahire, 1991
- eş-Şengitî, Muhammedü'l-Emîn b. Muhammedü'l-Muhtâru'l-Ceknî, Edvâu'l-Beyân fî İdâhi'l-Kur'an bi'l-Kur'an, Dar-u Alemi'l-Fevâid, Cidde, Tarihsiz
- Şirbînî, Muhammed Ahmed el-Hatîb, es-Sirâcü'l-Münîr, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2004
- Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, Fethü'l-Kadîr el-Câmiu beyne Fenniyyi'r-Rivayeti ve'd-Dirayeti min İlmi't-Tefâsîr, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2007
- Taberî, Ebu Cafer Muhammed b. Cerîr, Câmîu'l-Beyân fî Te'vîli'l-Kurân, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 2005
- Et-Tabersî, Ebu Ali el-Fadl el-Hasan bin el-Fadl, Mecmau'l-Beyân fî Tefsiri'l-Kur'an, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut, 1997
- Tantâvî, Cevherî el-mısırî, el-Cevâhirü fî Tefsiri'l-Kur'anı'l-Kerîm, Daru'l-Kutubi'l-İlmiyye, Beyrut
- Tirmizî, Ebu İsa Muhammed b. İsa, Sünenu't-Tirmizî, Çağrı Yayınevi, İst. 1992
- Zemahşerî, Ebu'l-Kasım Carullah Mahmud b. Ömer, el-Keşşâf an Hakâiki't- Tenzîl, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2005

Ebû Zemenîn, Ebu Abdullah Muammed b. Abdulah,
Tefsîrû'l-Kur'anî'l-Azîm, el-Faruku'l-Hadis, Kahire,
2002

Zuheyli, Vehba, et-Tefsirû'l-Vasit, Daru'l-Fikr el-Muâsira,
Beyrut,2006

**TÜKETİCİNİN KORUNMASI AÇISINDAN HİSBE
TEŞKİLATI İLE 4077 SAYILI TÜKETİCİ
KANUNUNDAKİ KURUM VE KURULUŞLARININ
KARŞILAŞTIRILMASI**

Yrd. Doç. Dr. Alpaslan ALKİŞ*

Özet

İslâm dünyasında, iktisadî hayatın düzenlenmesi ve denetlenmesini başarıyla uygulayarak tüketicinin korunmasını sağlayan bir kurum olan “hisbe” teşkilatı, Hz. Ömer zamanında sistematik yapısına kavuşarak hemen hemen bütün İslâm devletlerinde ya başlı başına bir müessese olarak ya da kaza (kadılık) makamının görevleri arasında yer alarak canlılığını sürdürmüştür. Hisbe teşkilatı dinî, adlî, idarî ve güvenlik görevleriyle bugünkü anlamda belediye, maliye, sanayi ve ticaret, sağlık, diyanet ve emniyet teşkilatlarının bir kısım görevlerini bünyesinde toplayan çok yönlü bir teşkilat olarak görev yapmıştır. Tüketicinin korunması açısından hisbe teşkilatının yerine getirdiği görevleri günümüzde ise 4077 sayılı kanunla kurulan birbirinden bağımsız farklı kurum ve kuruluşlar üstlenmektedir. Bu kurum ve kuruluşların her biri kanunun verdiği görevleri yerine getirmektedirler. Tüketicinin korunmasıyla ilgili tüm görevler önceden hisbe teşkilatının sorumluluğunda iken günümüzde bu görevler farklı kurum ve kuruluşlar arasında paylaşılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tüketicî, Tüketicî hakları, Hisbe teşkilatı

Abstract

In Islamic world, “hisbe” organization, which protected the consumer by implementing the economic regulation and control of life successfully, gaining its systematic structure in Omer time, maintained its vitality through either an institute in itself almost in Islamic states or taking part in the tasks of Muslim judgement. Hisbe organization functioned as a

* Yrd. Doç. Dr., Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fak.

multilateral organization which incorporated some tasks of religious, judicial, administrative and security in today's municipal, finance office, industry and trade, health care, religious and security services. In terms of protection of the consumer, different organizations and independent of each other founded by law no: 4077 undertake the tasks that hisbe organization used to carry out. Each one of these institutions and organizations bring in place of by law. For the protection of consumer's, all tasks with responsibility of pre-hisbe today the tasks have been shared between different institutions and organizations.

Keywords: Consumer, rights of consumer, Hisbe organization

1.GİRİŞ

Tüketicinin korunması konusu, pazar düzenine dayalı ekonomilerde XX. yüzyılın başlarından itibaren gözlemlenen bir olgu olmasına karşılık, ekonomik anlamda çok eski yıllara dayanmaktadır. İnsanın tüm faaliyetlerinde ahlaki ilkeleri temel kabul eden İslâm dini, ekonomik faaliyetlerin de ahlaki temeller üzerine kurulmasını istemektedir. Bu sebeple insan ister tüketici, ister üretici olsun, ekonomik faaliyetlerinde İslâm dininin öngördüğü doğruluk ve adalet¹ gibi ahlakî ilkeleri esas almalıdır. Ekonomik faaliyetlerde tek başına kanun ve kurallar, insanın adil ve hakkaniyet ölçüleri içerisinde davranmasında yeterli olamamaktadır. İnsanı hakkaniyet ölçülerine çekebilmek için mutlaka işin ahlakî boyutunun bilinmesi gereklidir. Bu bağlamda İslâm, dünya nimetlerinden faydalanmayla beraber ortaya çıkan ekonomik faaliyetleri, hukukî kurallar ve ahlakî ilkelerle düzenleyerek insanlar arasında hak ve adaleti tesis etmek istemektedir.

¹ Nisâ, 4/135; Mâide, 5/8; En'âm, 6/152; Şuarâ, 26/182; Hucurât, 49/9; Rahmân, 55/9.

Bu açıdan makalemizin konusu olarak, insanların tüketici olarak karşılaşacakları zarar ve aldatmalardan korunmalarını sağlayan iktisâdî ve hukukî tedbirlerin uygulanmasını sağlayan İslâm dünyasındaki hisbe kurumu ile günümüzdeki 4077 sayılı kanunda yer alan kurum ve kuruluşların tüketicinin korunmasındaki fonksiyonları karşılaştırılmıştır.

Ekonomik faaliyetlerin basit usullerle yapıldığı önceki dönemlerde tüketicinin korunması yöntemleri ile sanayi devrimiyle beraber hızla gelişen ve değişen bugünkü ekonomik faaliyetler karşısındaki tüketicinin korunması yöntemleri arasında bir takım farklılıkların olması kaçınılmazdır. Bu açıdan tüketicinin korunmasında farklı yöntemleri uygulayan kurum ve kuruluşların karşılaştırılması günümüzde istenen amaca ulaşmada en doğru yönetime ulaşılmasına katkı sağlayacaktır.

Ekonomik faaliyetlerde insanları her şekil ve düzendeki haksızlıktan koruyabilmek ve bütün toplum üyelerine adaletli davranılmasını sağlayabilmek için sosyal kontrol sistemine ihtiyaç bulunmaktadır. Zira ekonomilerin randımanlı çalışması, büyük oranda fertlerin yüksek düzeydeki idealizmi ve ahlâk anlayışı ile bir taraftan halkın sosyal bilincini uyandırmak; diğer taraftan da fert ve toplum hareketini yönlendirmeye gücü yeten kurumların varlığına bağlıdır.

Bu amaca yönelik olarak, Hz. Peygamber devrinde i'tibâren varlığı bilinen hisbe teşkilatı² müslümanlar tarafından geliştirilmiş bir kurum olarak ortaya çıkmıştır. Hisbe teşkilatı, toplum ve ekonominin ayarlanıp düzenlemesini ve İslâmî davranış kalıplarının uygulanmasını sağlayan bir kurum olarak İslâm dünyasında, Hz.

² Ebû Ubeyd, 1968:711; İbn Sa'd, 1358:III/192.

Ömer'in halifeliği zamânında tam teşkilâtlı bir müessese hâline gelmiştir.³ İyilikleri emretmek ve kötülüklerden vazgeçirmek⁴ (emr bi'l-ma'rûf ve nehy ani'l-münker) gayesiyle kurulan bu müessesenin⁵ başında bulunan "Muhtesib" de, dînin hoş karşılamayıp çirkin gördüğü her türlü kötülüğü (münker) ortadan kaldırmaya çalışmıştır.

Hisbe teşkilatıyla ilgili literatürde özellikle, Mâverdi'nin [450/1058] *el-Ahkâmü's-Sultaniyye*, Şeyzeri'nin [589/1193] *Nihâyetü'r-Rütbe fî Tâlibi'l-Hisbe*, İbnü'l-Uhuvve'nin [729/1329] *Meâlimü'l-Kurbe fî Ahkâmî'l-Hisbe*, adlı eserleri çok önemli bir yer tutmaktadır.

Tüketicinin korunmasında görev alan günümüzdeki kurum ve kuruluşlar ise, ilk olarak 1995 tarihinde çıkarılan ve 2003 yılında değişikliğe uğrayan 4077 sayılı tüketicinin korunması hakkında kanun ile ortaya konularak görev tanımları, yetki ve sorumlulukları belirlenmiştir.

Ayrıca, tüketicinin korunmasıyla ilgili kurum ve kuruluşların karşılaştırılmasında, hisbe'nin resmî bir kurum olması sebebiyle günümüzdeki kurum ve kuruluşlardan da resmî mahiyet arzeden ve 4077 sayılı kanunun görev yüklediği kurum ve kuruluşlar inceleme alanı olarak ele alınmıştır. Bunun dışındaki sivil tüketici kuruluşları ise incelemeye dâhil edilmemiştir.

Tüketicinin korunmasına yönelik resmî görevi bulunan günümüzdeki kurum ve kuruluşların görev, yetki ve sorumlulukları 4077 sayılı kanunda belirtilmiş ayrıca söz konusu kurum ve kuruluşlarla ilgili yönetmelikler de kanuna dayalı olarak çıkartılmıştır.

³ Kavakcı, 1975:42.

⁴ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; Tevbe, 9/71, 9/112; Hac, 22/41.

⁵ Mâverdi, 1994:448; Gazzâlî, 1996:IV/332.

2- HİSBE TEŞKİLATI (الحسبة)

Hisbe İslâm devletlerinde genel ahlâkı, kamu düzenini korumak ve denetlemekle görevli teşkilâttır. Lügatte ücret, sevap, güzel idare, bakıp gözetmek, hesâb etmek, saymak, yeterli olmak ⁶ anlamlarındaki h-s-b (حَسَبَ) kökünden türeyen bir isimdir. Daha yaygın bir ifade olan ihtisâb da aynı köktendir. Hisbe terim olarak emir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-münker prensibi uyarınca⁷ gerçekleştirilen genel ahlâkı ve kamu düzenini koruma faaliyetlerini ve özellikle bununla görevli müesseseyi ifade etmektedir.⁸ Belli bir ücret karşılığında hisbe görevini yerine getiren kişiye de “muhtesib” denmektedir.⁹ Hisbe teşkilatı, yürürlükte kaldığı toplumlarda adalet ve fazileti tahakkuk ettirmek maksadıyla fertlerin ahlâk, din ve iktisat yani umumî olarak içtimaî sahada refahını temin için devletin hususî vazifeliler yoluyla ifa ettiği idarî bir kontrol sistemi¹⁰ olmuştur.

Hisbe müessesesi menşeyini esas itibarıyla Kur'ân ve Hadis'ten almaktadır.¹¹ Zira: “Sizden öyle bir cemaat bulunmalıdır ki onlar hayra çağırınsınlar, ma'rûfu emretsinler ve münkeri nehyetsinler. İşte onlar muradlarına erenlerin tâ kendileridir.”¹² “Sizden herhangi biri münker bir şey görürse onu eliyle düzeltsin; buna muktedir değilse diliyle yapsın; şayet buna gücü yetmiyorsa o kimse buna kalbiyle buğz etsin; işte bu sonuncusu en zayıf

⁶ İbn Manzûr, “hsb” md.; Firûzâbâdî, “hsb” md.; Hammâd, 1996:119; Kavakcı, 1975:11-12

⁷ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; Tevbe, 9/71, 9/112; Hac, 22/41.

⁸ Kallek, DİA, 1998:XVIII/133.

⁹ Mısıri, 1993:163.

¹⁰ Kavakcı, 1975:13

¹¹ Kavakcı, 1975:14

¹² Âl-i İmrân, 3/104.

iman noktasıdır”¹³ şeklindeki ayet ve hadisler bu müessesenin varlık hikmetini teşkil etmektedir.

Ayetlerde¹⁴ ve çeşitli hadislerde¹⁵ ifâde edilen emir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-münker yükümlülüğüne dayanılarak hisbe faaliyeti de tüm müslümanlar için farz-ı kifâye sayılmıştır.

Bu açıdan Hz. Peygamber'in, vaz'ettiği iktisadî hükümlerin uygulanışını yerinde görmek için bizzât pazar teftişlerine çıktığı ve gayr-i meşrû davranışlarda bulunanlara gerekli uyarıları yaptığı bilinmektedir.¹⁶ Hatta bu denetimlerinin birinde çarşıda bir yiyecek yığınının rastlayınca elini yığına daldırıp çıkardı. Parmaklarına rutubet bulaştı. Adama: “Ey satıcı nedir bu?” diye çıkıştı. Adam: “Ey Allah'ın Resulü, yağmur ıslattı” deyince: “Bu ıslaklığı üste getirip, herkesin görmesini sağlayamaz mıydın? Kim bizi aldatırsa o bizden değildir”¹⁷ buyurdu. Resûlullâh'ın emir bi'l-ma'rûf nehiy 'ani'l-münker faaliyetleri toplum hayatının bütün cephelerini kapsamış, ancak daha sonra ferdi mes'ûliyetleri çoğalınca uygun vasıflı bazı kişileri esnâf ve san'atkârların işlerini denetlemek için *sâhibüs-sûk, âmilü's-sûk* (pazar zabıtası) sıfatıyla görevlendirmiştir.¹⁸ Hz. Peygamber'in çarşı ve pazarların denetlenmesi için Saîd b. el-Âs'ı Mekke pazarında,¹⁹ Abdullah b. Saîd b.

¹³ Müslim, “İman”, 78.

¹⁴ Âl-i İmrân, 3/104, 110, 114; Tevbe, 9/71, 9/112; Hac, 22/41.

¹⁵ Buhârî, “İstizân”, 2, “Mezâlim”, 22; Müslim, “İmân”, 83, 85, “Libâs”, 114, “Selâm”, 3; İbn Mâce, “Fiten”, 20; Ebû Dâvûd, “Edeb”, 12; Tirmizî, “Birr”, 15.

¹⁶ Müslim, “İmân”, 164; İbn Mâce, “Ticârât”, 3, 36; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 4, 72.

¹⁷ Müslim, “İman”, 164; İbn Mâce, Ticarat, 36; Ebû Dâvûd, “Büyü”, 52; Tirmizî, “Büyü”, 74.

¹⁸ Kallek, DİA, 1998:XVIII/135.

¹⁹ İbn Abdilber, 1328:II/8; İbn Hacer el-Askalânî, 1328:II/47; Kettânî, 1990:II/44; Hamidullah, 1990:II/959; Kavakcı, 1975:41.

Usayha b. el-Âs,²⁰ Ömer b. el-Hattâb²¹ ile Semra bintu Nuheyki'l-Esediyye ve Şifa bint Abdullah²² gibi kadınları da Medine pazarlarında görevlendirdiği belirtilmektedir. Bu denetçilerin elinde bir kırbaç taşıyıp, onunla hak edeni cezalandırdığı,²³ Semra'nın da çarşı pazar dolaşıp denetlediği aksi davranışta bulunanları elinde taşıdığı bir kamçı ile menettiği²⁴ bildirilmektedir.²⁵

Hiz. Ömer, Hiz. Osman ve Hiz. Ali'nin de bizzât şehir ve pazar denetimlerine çıktıkları, ayrıca bu işler için özel görevliler tayin ettikleri bilinmektedir.²⁶ Bu denetimler sâdece pazarla sınırlı kalmamış ve toplumsal hayâtın tamamını kapsamıştır. Bu görevleri yürüten kişilerin taşıdıkları kırbaçlar daha sonraki dönemlerde muhtesibin alâmetlerinden biri olmuştur. Hiz. Ömer'in Sâib b. Yezîd b. Sa'îd, Abdullâh b. Utbe b. Mes'ûd ve Süleymân b. Ebû Hasme'yi Medine pazarına âmilü's-sûk olarak tayin ettiği kaydedilmektedir.²⁷ Şüphesiz Hiz. Peygamber ve halifeler hisbe ile ilgili vazifelerinde ihmal göstermeden ve geri kalmadan icraatta bulundular. Sonraki dönemlerde de halifeler bizzât pazar denetimlerinde bulunmuşlardır.²⁸ Hisbe müessesesi İslâm dünyasında asırlarca yaşadıktan sonra 20. yüzyıl başlarında ise tarihe karışmıştır.²⁹

Hisbe faaliyetleri, kişi, toplum ve devlet hakları ih-

²⁰ İbnü'l-Uhuvve, 1937:36.

²¹ Kettânî, 1990:II/45; Hamidullah, 1990:II/959; Kavakcı, 1975:41.

²² İbn Abdilber, 1328:IV/335; Kettânî, 1990:II/44; Hamidullah, 1990:II/935, 959; Kavakcı, 1975:41.

²³ Kettânî, 1990:II/44-45.

²⁴ İbn Abdilber, 1328:IV/335; Kettânî, 1990:II/44; Hamidullah, 1990:II/935; Kavakcı, 1975:42.

²⁵ Kallek, 1994:167.

²⁶ Kettânî, 1990:II/46-49.

²⁷ Hamidullah, 1990:II/959; Mısıri, 1993:163; Kallek, DİA, 1998:XVIII/135; Kavakcı, 1975:41-42.

²⁸ Taberî, 1967:VI/496.

²⁹ Kavakcı, 1975:61; Kallek, DİA, XVIII/141

lâllerini oluşturan fiillere yönelik olup muhtesib için de hukukî-resmî bir görevin icrâsı mâhiyetinde ve dinen de farz-ı ayın niteliğinde bir sorumluluktur. Muhtesibin asıl görevi olması dolayısıyla hisbe faaliyetlerini geciktirmesi câiz görülmemiştir. Şikâyet mercii olduğu için de görev alanına giren hususlarda işlenen münkeri yahut terk edilen ma'rûfu araştırma zorunluluğu hâlinde bunun için yardımcı ta'yîn etme yetkisi vardır, örfle ilgili konularda ictihâd yapabilen muhtesib geniş bir ta'zîr yetkisine sahiptir. Hizmetine karşılık kendisine maaş tahsis edilir, yardımcılarının maaşları da beytûlmâlden tahsis edilen aynı fondan ödenirdi. Kendisinin ve yardımcılarının halktan bir şey almaları yasaklanmıştı.³⁰

Hisbe'nin işlevi, İslâmî sosyo-ekonomik şema ile bütünleşmiştir. Hz. Peygamber yeni doğmakta olan Medine toplumunun ferdi davranışlarının İslâm'ın ahlâkî ve kanunî emirlerine uydurulduğunu görmek için çok çaba harcamıştır. Bu bağlamda hisbe'nin işlevi amme hukuku ile düzeni sağlayarak pazardaki alıcı ve satıcıların davranışlarında doğru tavrı sağlayacak ve halkı sahtekârlık ile yanlış uygulamalardan koruyacak bir niyetle denetlemeyi içermiştir. Amaç, sosyal hayatı, halkın yüksek bir ahlâk seviyesine erişebileceği ve toplumun kötü işçilikten, dolandırıcılıktan, zorbalıktan, sömürüden ve şarlatanlıktan korunabileceği bir şekilde düzenlemektir. İlk zamanlarda bu işlev birçok şekillerde yerine getirilmiştir. Fakat Hisbe kurumunun gelişmesi zamanla olmuştur. Hisbe'nin özel bir bölümü, halkın ahlâkî ile ekonomik ahlâklılığının devamlılığından sorumlu bir Muhtesib'in önderliği altındaki bir devlet memurları hiyerarşisi ile ortaya çıkmıştır. Pazarın korunması onun sorumluluklarından birisiydi. O sadece kalitedeki uygunsuzluğu veya hatalı ölçümleri veya

³⁰ Kallek, DİA, 1998:XVIII/133.

kötü işçiliği kontrol etmeyerek, istifçiliği fiyat kırmayı, aşırı fiyatlandırmaya yeltenme yollarını tıkamaya başvurarak keyfî herhangi bir pazar dalaveresinin olmamasına da bakan bir kurum olmuştur. Ayrıca hisbe, kurum olarak sosyo-ekonomik olduğu kadar, ahlâkî işlevlere de sahip olmuştur. Onun varlık sebebi, Kur'an'ın “Emri bi'l-Ma'rûf ve nehyi ani'l-Münker” yani iyiliği emretmek ve kötülükten alıkoymak emrinde yatmaktadır.³¹

2.1. Muhtesib

İslâm âleminde geniş yetkilere sahip bulunan muhtesib, bütün görevlerini tek başına yerine getiremezdi. Onun için eskiden beri muhtesibler, kendilerine bağlı olarak çalışan bazı yardımcılar kullanmışlardır. Değişik mesleklere mensûb kimseler arasından seçilen bu yardımcılara, *ârif*, *emîn*, *avn*, *gulâm* ve *haberci* gibi isimler veriliyordu. Bunların seçimi de bizzât muhtesib tarafından yapılıyordu. Yardımcıların, vazifelerini yaparken titizlik göstermeleri, hareket ve davranışlarında ölçüyü kaçırmamaları icâb ediyordu. Aksi takdirde bizzât muhtesib tarafından vazifelerinden alınırlardı. Bu bakımdan onlar, devâmlı surette muhtesibin kontrol ve gözetimi altında bulunurlardı.³²

Resmî statü itibâriyle muhtesibler vâli ve kadılardan sonra gelirler, görev yerlerine göre de kendi aralarında ayrı bir derecelendirmeye tâbî tutulurlardı. Muhtesibin kadılık makamına vekâlet etmesi mümkündü; bazan vâli ve şurta görevlisinin yardımına başvurduğu ve bazı şurta görevlilerinin onun emrine verildiği de olurdu. Zaman içinde muhtesiblerin yetkileri genişletildi ve şurta mensûbları bunların karârlarını icrâ ve infâz etmek zo-

³¹ Hurşit Ahmed, 2001:11

³² Kazıcı, 1987:44.

runda kaldılar.³³

Muhtesib, şehrin adli organizasyonunun başı olan kadı'nın önemli yardımcılardan biri olmakla birlikte, vazifesi ile ilgili konularda şahid, delil ve isbât aramaksızın hüküm verebildiği için, bazı konularda kadıdan daha üstün ve daha geniş bir yetkiye sahiptir denebilir.³⁴

İslâm hukukçuları, dînî mükellefiyetlerden sayılması ve otorite tesisini, bazı durumlarda da güç kullanımını gerektirmesi dolayısıyla hisbe faaliyetini yürütmekle görevli memûrun edâ ehliyeti tām ve müslüman olması şartları üzerinde dururlar. Muhtesibin müslüman ve âlim olması hisbenin sıhhat şartı, edâ ehliyetinin tām olması vücûb şartıdır. Hz. Peygamber ve Hz. Ömer, kadın sahâbileri hisbe faaliyetleriyle görevlendirdikleri için kadınların da muhtesib tayin edilmesi câiz görülmüştür. Ayrıca ölçü tartı, para ayarı ve fiyat denetlemesi yapacak kadar hesâb bilmesi de muhtesibte aranan şartlardandır. Bunlardan başka muhtesibde adâlet, izin, kudret, ilim, ilmiyle âmil olma, Allâh rızası, güvenilirlik, verâ ve takvâ ile güzel ahlâk sahibi olmak gibi faziletlerin bulunması ihtisâbın âdâbından³⁵ sayılmıştır.

Muhtesible mezalim mahkemesi başkanı, kadı, şurta, müftî ve şahid arasında çeşitli benzerlik ve farklılıklar bulunmaktadır. Muhtesib, kadı gibi kul hakları hususunda yapılan davâ başvurusunu kabul etme yetkisine sahipse de cinâyetler ve haddi gerektiren suçlar hakkında hüküm veremez. Onun yetkisi ölçü tartı âlet ve birimlerindeki hileler, her türlü iktisâdî muâmeledeki aldatmalar, vaktinde ödenmeyen borçlar, komşuluk hakkı ihlalleri-

³³ Makrîzî, 1996:II/43; Kallek, DİA, 1998:XVIII/137.

³⁴ Kazıcı, 1987:44.

³⁵ Mâverdî, 1994:450; Gazzâlî, 1996:IV/333-335; Şeyzerî, 1993:33-38; Kallek, DİA, 1998:XVIII/133.

ri ve işçi - işveren anlaşmazlıkları gibi ticârî ve ictimâî hayatta sıkça karşılaşılan ve bir yönüyle de kamu düzeninin ihlâli sayılan çekişmeleri çözüme kavuşturmada yoğunlaşır. Bundan dolayı muhtesib kendisine intikal eden olayın mâhiyetine göre bazan hakem, bazan da günümüzdeki işleviyle savcı veya sorgu hâkimi konumundadır. Muhâkeme usûlü açısından da kadıdan farklı olup davâ açmadan yargılama ve hattâ gerekirse yargılamadan hüküm verme yetkisine sahiptir. Muhtesib davânın isbâtı için taraflardan delil isteyemez ve yemîn teklifinde bulunamaz. Sâdece davâlının suçunu itirâf ettiği hususlara bakabilir. Bununla birlikte meşrû sınırlar dışında kaldığı açık olmayan hususlara yahut inkâr edilen haklara ilişkin davâlara bakamaz. Kadıdan farklı olarak muhtesibin münkeri ortadan kaldırmak için bizzat cebri müdâhalede bulunma yetkisi varsa da söz konusu sınırlamalar, toplum düzenini sağlamaya çalışan hisbe teşkilâtının bir istibdâd organı hâline dönüşmesini engellemektedir. Muhtesib, yetki sınırları içindeki hususlarda gayri meşrû fiillerin işlenip işlenmediğini gizli yöntemlerle irdelemeksizin araştırabileceği ve gerektiğinde müdâhale edebileceği hâlde kadı ancak kendisine getirilen davâları inceleyebilir. Bu farklar esâs itibâriyle hisbenin idârî, kadılığın ise kazâî bir makam olmasından doğmaktadır. Muhtesib, toplumsal suçlarla ilgili olarak caydırıcı bir rol oynadığı gibi bürokrasiyi ortadan kaldırıcı ve meselelerin çözümünü hızlandırıcı önemli bir işlevi de üstlenir. Ayrıca kendisinin bakmakla yetkili kılınmadığı kamu davâlarını kadıya bildirmekle de yükümlüdür.³⁶

Kadıların yetkisiz olduğu idarî davâlara mezalim nâzırı, istinkâf ettikleri önemsiz bazı anlaşmazlıklara da

³⁶ Mâverdî, 1994:450-452; Kavakçı, 1975:33-35; Kallek, DİA, 1998:XVIII/134.

muhtesib bakar. Bu sebeble mezalim-kaza-hisbe şeklinde yukarıdan aşağıya hiyerarşik bir idârî sıra mevcûddur. Mezâlîm nâzırı kadı gibi bağlayıcı kazâî hüküm verirken muhtesib buna yetkili değildir. Ancak hem mezâlîm nâzırı hem de muhtesib münkeri gidermek için zor kullanmaya yetkilidir. Ayrıca her ikisi de suç duyurusu olmaksızın kamu hakkı ihlallerini araştırıp gereğini yapabilir.³⁷

Muhtesib ile şurta (güvenlik) arasında dayanışma ve yardımlaşma münâsebeti mevcûddur. Muhtesible müftî arasındaki benzerlik, her ikisinin de halkı dinî konularda bilgilendirip uygulamaya teşvîk etmeleri açısından dandır. Muhtesible şâhid arasındaki benzerlik ise her ikisinin de hakların korunması için şübhe yahut zanna yer vermeyen kesin bilgiye dayanarak gördükleri aşırılığın giderilmesine çalışmasıdır. Şâhid davânın hukuka intikâline yardımcı olurken muhtesib yetkisi dâhilindeki meseleleri bizzat çözen kendisini aşanları ise kadıya götürür ve gerektiğinde onun hükmünü infâz eder. Şâhidlik başkalarının da bulunması durumunda farz-ı kifâye, aksi takdîrde farz-ı ayındır. Münkerin giderilmesini sağlaması bakımından şâhid hisbenin fonksiyonlarından birini üstlenmektedir.³⁸

2.2. Hisbe Teşkilatının Görevleri

Hisbe teşkilatının görev alanı temelde üç ana başlık altında toplanmaktadır. Bunlar; Allah hakkı, kul hakkı ve her iki yönü de bulunan haklarla ilgili görevlerdir. Birinci gruptaki görevleri, topluca yapılan ibadetlerin aksamadan yürütülmesini sağlamak, ibadetlerle ilgili münkerleri engellemek, haramların irtikâbını önlemek, hukûkî muamelelere ait kötülüklerden alıkoymak, hile ve aldatmaların, ölçü tartı alet ve birimlerinde sahtekârlığın

³⁷ Mâverdî, 1994:452; Kavakçı, 1975:36; Kallek, DİA, 1998:XVIII/134.

³⁸ Kavakçı, 1975:36; Kallek, DİA, 1998:XVIII/134.

önlenmesi, dilenciliğin menedilmesi türünden dini içtimai faaliyetleri içermektedir. İkinci gruptaki görevleri, umumî ve ferdî haklar olmak üzere ikiye ayrılmaktadır. Bunlar, memleketin içme suyunun ıslahı, kalelerinin inşası ve korunması, yolların yapılması ve temizliği gibi kamuya ait işlerin devlet bütçesinden yapılamadığı takdirde halkın imkânlarıyla yapılması, borçların geciktirilmeden ödenmesi, vasiyet, nafaka hakkı, vedâlar gibi hakların ifasının sağlanması; komşuluk hukuku, tarla ve bahçe ihtilaf-ları ve her türlü haksızlıklarla ilgili olarak yapılan şikâyetlere bakılması, şikâyet vaki olmadan da çarşı ve pazar kontrolü gibi hususlardır. Üçüncü gruptaki görevleri ise, işçi, yetim, köle ve hayvan haklarının korunması, yolların temiz tutulması ve aydınlatılması, kamu yararına aykırı inşaatlara izin verilmemesi gibi faaliyetleri kapsamaktadır.³⁹

Hisbe teşkilatı, İslâm'ın ilk dönemlerinden itibaren iktisadî, ictimai, dinî ve adli bir çok konuda önemli görevler yerine getirmiş olmakla beraber, en önemli görevi iktisadî ve ictimai görevleridir. Bu açıdan Muhtesibler iktisadî ve ictimai hayatın tanziminde büyük rol oynamışlardır. Onlar, günlük hayatın akışı içinde, halk ile esnaf arasındaki münasebetleri tanzim ve esnafa ilgili kanunların uygulanıp uygulanmadığını kontrol etmekle görevlendirilmiştir.⁴⁰

İslâm Hukuku'nda, muhtesib'in iktisadî ve ictimai hayatın tanzimine yönelik görevleri, esasında tüketicinin korunmasını sağlayan en önemli unsur olmuştur. Muhtesib'in tüketicinin korunmasını sağlayan görevle-

³⁹ Mâverdî, 1994:453-480; Kavakcı, 1975:65-74; Kallek, DİA, 1998:XVIII/134-135.

⁴⁰ Kazıcı, 1987:68-74.

rinden başlıcalarını şöyle özetleyebiliriz;⁴¹

- Ölçerken noksan, tartarken eksik ve zenaatında hile yapanlara engel olmak, devamında tazir cezası vermek.
- Çarşı ve pazar esnafının durumundan, ticaret ve mallarından, pazara mal getirenlerin pazardaki faaliyetlerinden haberdar olmak.
- İhtikâr yapana engel olup, mevcut malların gizlenmeden piyasaya arzını sağlamak ve bu yolla fiyatların istikrarını temin etmek.
- Dışardan şehre mal getirenleri gözetleyip onlardan getirdikleri malları satın almak için bekleyenleri bilip öğrenince onlara engel olup tazir cezası vermek.
- Ölçü, tartı ve ağırlıkları kontrol eder, ölçü ve tartıda hile yapılmasına engel olur. Ağırlıkların ayarlarını kontrol eder ve onları ayarlar.
- Ticarete helal olmayan alım-satımları engellemek ve ticarete doğruluğu sağlamak.
- Aşırı fiyat artışlarını engellemek için fiyat kontrolünü (narh) sağlamak.
- Çarşı ve pazarın halka herhangi bir zarar veremeyecek şekilde inşasını sağlamak. Gelip geçenlerin zarar görmelerine sebep olacak her türlü yol daraltıcılarından sakındırılması ve sokakların temiz tutulmasını sağlamak. Odun ve saman gibi halkın elbisesini parçalayacak ve kirletecek maddelerin çarşıya sokulmamasını sağlamak.
- Yiyecek ve içeceklerin denetimini yaparak, kaliteli ve standarda uygun üretimini sağlamak. Bu açıdan hububatçılar ve değirmencilerin, ekmekçiler ve fırıncıla-

⁴¹ Şeyzerî, 1936:37-52; İbnü'l-Uhuvve, 1937:37-239; Kavakcı, 1975:75-125.

rın, kesiciler ve kasapların, kızartmacıların, başçıların, aşçıların, sucukçuların, bakkalların, helvacıların ve zelabiyecilerin, ciğercilerin, bevarid satıcılarının, şeraihçilerin, sütçülerin üretimlerini denetlemek. Mesela, fırıncıların, yanmış unların, uçan kıvılcımlardan yayılan küllerin ekmeğin altına yapışmaması için fırının taban taşını temiz bir bezle silmesi gibi faaliyetlerini denetler. Kasapların, hayvanı usulüne uygun şekilde kesmelerini denetler. Kebapçıların, kebablarını iyi pişirmelerini kontrol eder.

- Giyecek maddelerini ve imalatçı ile satıcıların denetimini yaparak, kaliteli ve standarda uygun mal imalini sağlamak. Bu açıdan dokumacıların, terzilerin, pamukçuların, ketencilerin, iplikçilerin, iplik ve kumaş boyacılarının, pabuççuların mal üretimlerini kontrol etmek. Mesela, Terzilerin, ölçü almadan kimsenin elbisesini dikmemesini, elbise dikildikten sonra artan parçaların müşteriye verilmesini ve müşterilerin, eşyasının terzi yanında uzun süre beklemesi yüzünden mağdur edilmemesini kontrol eder. Boyacıların, insanlardan kumaş ve iplerini boyamak üzere aldıkları emanet elbiseleri düğün ve bayram için başkalarına kiralamalarına meydan vermez.

- Halkın sağlığının korunması sağlamak amacıyla sağlıkla ilgili hususları denetlemek. Bu açıdan, şurupçuların, eczacıların, aktarların, doktorların, damardan kan alanların, hacamatçıların ve sünnetçilerin, hamamcılarının, nalbantların işlerini kontrol etmek. Mesela, doktorlardan Hipokrat sözleşmesi gibi bir sözleşme olarak, mesleğinde yetersiz görülenlerin meslekten men edilmeleri ve tahsile devamlarını sağlar.

- Halkın aldatılmaması için sarrafların, kuyumcuların, bakırcıların, demircilerin, porselencilerin ve topraktan mamul eşya satanların denetimlerini yapmak.

Hisbe konusuyla ilgili eserlerde açıklanan diğer görevleri ile birlikte değerlendirildiğinde muhtesib, bütün sanat ve meslek kollarını gözetleyecek ve denetleyecek, üretici ve tüketici gibi tüm halkın hakkını koruyacak, gerektiğinde cezai tedbirlere başvurabileceği görülmektedir.

Görüldüğü üzere hisbe teşkilatı, tüketicinin korunmasında en önemli aşamayı oluşturan çarşı, pazar ve esnafın denetimi ile kaliteli ve standarda uygun mal imal edilmesinin denetiminde en önemli fonksiyonu icra etmiştir.

3. 4077 SAYILI KANUNDAKİ KURUM VE KURULUŞLAR

Tüketicinin Korunması Hakkındaki 4077 sayılı kanun 1995 yılında çıkartılmış 2003 yılında da değişiklik yapılarak 14.03.2003 tarihli Resmi Gazetede yayınlanmıştır. Yapılan değişikliklerle Sanayi ve Ticaret Bakanlığına tüketiciyle ilgili hemen her konuda çeşitli yetkiler tanınmıştır.

Burada söz konusu kanunun uygulanması ile ilgili olarak, diğer bakanlıkların belediyelerin, mülki amirlerin, tüketici konseyinin, tüketici sorunları hakem heyetinin, reklam kurulunun ve tüketici mahkemelerinin görevleri üzerinde durulacaktır.

3.1. Sanayi ve Ticaret Bakanlığının Görev ve Yetkileri

4077 sayılı TKHK⁴² 31. maddesi bakanlığı, “kanunun uygulanmasıyla ilgili olarak mevzuat çerçevesinde gerekli tedbirleri almaya ve düzenlemeleri yapmaya yetkili” kılmıştır. Kanun tüketicinin korunması amacıyla yö-

⁴² TKHK, Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun’un kısaltması olarak kullanılmaktadır.

netmelik çıkarma, tebliğ çıkarma, esas ve usul belirleme, tespit ve ilan etme yetkileri ile bakanlığa düzenleme yapma yetki ve görevi vermektedir.

Ayrıca kanunla bakanlığa, tüketicilerin korunmasına yönelik olarak dava açma ile genel bir denetim yetkisi verilmektedir. Yine kanunun 26. maddesi ile 25. maddenin 1. 4. 7. 8. 9. 10. fıkralarındaki para cezalarının uygulama yetkisi de bakanlığa verilmiştir.

3.2. Diğer Bakanlıkların Görev ve Yetkileri

Kanunun muhtelif hükümlerinde diğer bakanlıklara da görevler verilmiştir. Kanunun 18. maddesine göre, zararlı veya tehlikeli mal niteliğinde olan mallardan hangilerinin açıklayıcı bilgi ve uyarıları taşınması gerektiğini ve bu bilgi ve uyarıların şeklini ve yerini bakanlık ilgili bakanlık ve diğer kuruluşlarla birlikte tespit ve ilânla görevlidir.

Kanunun 20. maddesine göre de, tüketicinin eğitilmesi konusunda Millî Eğitim Bakanlığına görev verilmiştir.

Kanunun 17. 22. 29. maddelerinde mali konularla ilgili Maliye Bakanlığına da bazı yetki ve görevler verilmiş bulunmaktadır.

3.3. Mülki Amirlerin Yetkileri

TKHK 26. maddesi ile kanunun 25. maddesinde düzenlenen para cezalarından 2. 3. 5. ve 6. fıkralarında yer alan para cezalarını uygulama yetkisi, o yerin mülki amirine verilmiştir.

3.4. Belediyelerin Görevleri

TKHK 12. maddesi belediyelere etiket ve fiyat tarifeleri ile ilgili olarak denetleme yetkisi vermektedir. Yine kanunun 27. maddesine göre de, kanunun uygulanmasında, fabrika, mağaza, dükkân, ticarethane, depo, am-

bar gibi her türlü mal konulan veya satılan veya hizmet sunulan yerlerde denetim, inceleme, araştırma yapma yetkisi diğer kuruluşlarla birlikte belediyelere de verilmiştir. Ancak belediyelerin para cezası uygulama yetkisi bulunmamaktadır.

3.5. Reklam Kurulu

TKHK 17. maddesine göre; Ticari reklam ve ilânlarda uyulması gereken ilkeleri belirlemek, bu ilkeler çerçevesinde ticari reklam ve ilânları incelemek ve inceleme sonucuna göre, 16 ncı madde hükümlerine aykırı reklam ve ilânları üç aya kadar tedbiren durdurma ve/veya durdurma ve/veya aynı yöntemle düzeltme ve/veya para cezası verme hususlarında görevli bir “Reklam Kurulu”⁴³ oluşturulur. Reklam Kurulu kararları Bakanlıkça uygulanır.

Reklam Kurulu, ticari reklam ve ilânlarda uyulması gereken ilkeleri belirlemede; ülke koşullarının yanı sıra, reklamcılık alanında evrensel kabul görmüş tanım ve kuralları da dikkate alır.

Reklam Kurulun görevleri;⁴⁴

a) Kanunun 16 ncı maddesinde belirtilen esaslara uygun olarak ticari reklam ve ilânlarda uyulması gereken ilkeleri belirlemek ve Bakanlık kanalı ile duyurmak,

b) Ticari reklam ve ilânları, (a) bendinde belirlenen ilkeler çerçevesinde re'sen veya yazılı başvuru üzerinde incelemek,

c) İnceleme sonuçlarına göre Kanunun 16 ncı maddesinin hükümlerine aykırı hareket edenleri cezalandırmak, söz konusu reklam ve ilânları üç aya kadar tedbiren durdurmak ve/veya durdurmak ve/veya aynı

⁴³ TKHK, md. 17

⁴⁴ Reklam Kurulu Yönetmeliği, md.8

yöntemle düzeltmek ve/veya idari para cezası vermektir.

Kurul, (c) bendinde belirtilen cezaları, ihlalin niteliğine göre birlikte veya ayrı ayrı verebilir.

3.6.Tüketici Konseyi

Tüketici Konseyi tüzel kişiliği olmayan ve yılda bir kez toplanan bir danışma organı olarak düşünülmüş ve oluşturulmuştur. Tüketici Konseyi Yönetmeliğinin 4. maddesine göre, tüketicinin sorunlarının, ihtiyaçlarının ve çıkarlarının korunmasına ilişkin gerekli tedbirleri araştırmak, sorunların evrensel tüketici hakları doğrultusunda çözülmesi için alınacak tedbirlerle, bu kanunun uygulanmasına yönelik tedbirlere dair görüşleri, ilgili mercilerce öncelikle ele alınmak üzere iletmek amacıyla Bakanlığın koordinatörlüğünde “Tüketici Konseyi”⁴⁵ kurulmuştur.

Yılda en az bir kez toplanan Tüketici Konseyinin görevleri şunlardır;⁴⁶

a)Tüketici ihtiyaçlarının karşılanması ve çıkarlarının korunmasına ilişkin alınacak tedbirler konusunda araştırma ve çalışmalarda bulunmak.

b)Tüketici sorunlarının evrensel tüketici hakları doğrultusunda çözülmesi amacıyla alınacak tedbirler ile Kanunun uygulamasına yönelik tedbirlere dair görüşleri karara bağlamak ve öncelikle ele alınmak üzere ilgili mercilere aktarmak.

c)Tüketicinin korunması ile ilgili kanun teklifleri, yönetmelik ve tebliğler hakkında görüş oluşturmak ve önerilerde bulunmak.

d)Tüketicinin korunması alanındaki gelişmeleri izlemek ve değerlendirmek.

⁴⁵ TKHK, md., 21

⁴⁶ Tüketici Konseyi Yönetmeliği, md., 6

e)Tüketicinin eğitilmesi ve aydınlatılması için kitap, mecmua ve broşür çıkarılmasına ve tüketicinin bilinçlendirilmesi için radyo ve televizyonlarda programlar düzenlenmesine ilişkin, usul ve esaslar hakkında önerilerde bulunmak.

3.7.Tüketici Sorunları Hakem Heyeti

Tüketici sorunlarının çözümünde klasik yargı mercilerinin ve yargılama yöntemlerinin etkili olmadığının görülmesi üzerine, TKHK tüketici sorunlarının çözümünü kolaylaştırmak ve böylece tüketicilerin haklarını aramalarını teşvik etmek amacıyla Tüketici Sorunları Hakem Heyetinin kurulmasını istemiştir.⁴⁷ Böylece TKHK'un 22. maddesine göre; tüketiciler ile satıcı ve sağlayıcılar arasında çıkan uyuşmazlıkları çözümlemek amacıyla veya tüketici mahkemelerinde delil olarak ileri sürülebilecek kararları almak üzere il ve ilçe merkezlerinde hakem heyetleri⁴⁸ kurulmuştur.

Başkanlığı, Sanayi ve Ticaret İl Müdürü veya görevlendireceği bir memur tarafından yürütülen tüketici sorunları hakem heyeti; belediye başkanının konunun uzmanı belediye personeli arasından görevlendireceği bir üye, baronun mensupları arasından görevlendireceği bir üye, ticaret ve sanayi odası ile esnaf ve sanatkâr odalarının görevlendireceği bir üye ve tüketici örgütlerinin seçecekleri bir üye olmak üzere başkan dâhil beş üyeden oluşmaktadır.⁴⁹

Bakanlık taşra teşkilatının bulunmadığı il ve ilçelerde tüketici sorunları hakem heyetinin başkanlığı, en büyük mülki amir ya da görevlendireceği bir memur tarafından yürütülmektedir. Tüketici örgütü olmayan yerler-

⁴⁷ Aslan, 2006:626

⁴⁸ TKHK, md., 22; Tüketici Sorunları Hakem Heyetleri Yönetmeliği

⁴⁹ TKHK, md., 22

de tüketiciler, tüketim kooperatifleri tarafından temsil edilmektedir. Tüketici sorunları hakem heyetinin oluşumunun sağlanamadığı yerlerde ise noksan üyelikler, belediye meclislerince re'sen doldurulmaktadır.⁵⁰

Değeri beşyüz milyon liranın altında bulunan uyuşmazlıklarda tüketici sorunları hakem heyetlerine başvuru zorunludur. Bu uyuşmazlıklarda heyetin vereceği kararlar tarafları bağlar. Taraflar bu kararlara karşı onbeş gün içinde tüketici mahkemesine itiraz edebilirler. Tüketici sorunları hakem heyeti kararlarına karşı yapılan itiraz üzerine tüketici mahkemesinin vereceği karar kesindir.⁵¹

Tüketici Sorunları Hakem Heyetleri 4077 sayılı kanunun uygulamasından doğan uyuşmazlıklara çözüm bulmak amacıyla oluşturulmuştur. Kanunun 22. maddesinin göre, 25. maddede cezai yaptırıma bağlanmış hususlar dışındaki tüm uyuşmazlıklar, tüketici sorunları hakem heyetlerinin görev ve yetkileri kapsamındadır.

Ancak aynı kanunla başka kurumların yetkisine verilmiş olan konularda tüketici sorunları hakem heyetlerinin yetkili olmadığı kabulü gerekmektedir. Örneğin kanuna aykırı bir reklamın durdurulması kararını ancak Reklam Kurulu verebilir. Zira, tüketici sorunları hakem heyetleri daha çok para ile ölçülebilen bireysel tüketici sorunları hakkında kararlar vereceği düşünüldüğünden kanunun 22. maddesinin 5. fıkrasında parasal olarak belirli bir sınır öngörülmüştür.⁵²

Kanunun 22. maddesinin 5. fıkrasında yer alan hükümlerden anlaşılacağı gibi, bir mahkeme tarafından verilmiş olmasa da, tüketici sorunları hakem heyetlerinin

⁵⁰ TKHK, md., 22

⁵¹ TKHK, md., 22

⁵² Aslan, 2006:630

kanunla belirlenen parasal sınırların altında kalan uyuşmazlıklarla ilgili olarak verdiği kararları aynı mahkeme kararı gibidir. Kararlara itiraz etmek mümkünse de itiraz icrayı durdurmamaktadır. İtiraz mercii ise, tüketici mahkemeleridir. İtiraz mercîinin tedbiren kararın icrasını durdurma yetkisi vardır. İtiraz üzerine tüketici mahkemelerinin vereceği kararlar kesindir.

3.8. Tüketici Mahkemeleri

TKHK'nın 23. maddesiyle bu kanunun uygulanmasıyla ilgili olarak çıkacak her türlü ihtilaflara bakmak üzere tüketici mahkemeleri kurulmuştur. Tüketici mahkemelerinin yargı çevresi, Hâkimler ve Savcılar Yüksek Kurulunca belirlenmektedir.⁵³

Taraflardan birinin tüketici olduğu her türlü hukukî işlem tüketici işlemi olarak 4077 sayılı TKHK kapsamındadır. Bu nedenle her türlü tüketici işlemiyle ilgili davayı çözümlmek tüketici mahkemelerinin görev alanına girmektedir. Tüketici mahkemeleri özel görevli, istisnâ mahkemelerdir. TKHK'da özel bir hükümle düzenlenmemiş konularda aynı kanunun 30. maddesi uyarınca genel mahkemeler yetkilidir.⁵⁴

Bakanlık ve tüketici örgütleri münferit tüketici sorununu olmayan ve genel olarak tüketicileri ilgilendiren hallerde bu Kanunun ihlali nedeniyle kanuna aykırı durumun ortadan kaldırılması amacıyla tüketici mahkemelerinde dava açabilirler. Gerekli hallerde tüketici mahkemeleri ihlalin tedbiren durdurulmasına karar verebilir.⁵⁵

Tüketici mahkemeleri nezdinde tüketiciler, tüketici örgütleri ve Bakanlıkça açılacak davalar her türlü resim

⁵³ TKHK, md., 23

⁵⁴ Aslan, 2006:639-640

⁵⁵ TKHK, md., 23

ve harçtan muaftır.

Tüketici mahkemelerinde görülecek davalar Hukuk Usulü Muhakemeleri Kanununun Yedinci Babı, Dördüncü Fashı hükümlerine göre yürütülür. Tüketici davaları tüketicinin ikametgâhı mahkemesinde de açılabilir.

Gerekli hallerde tüketici mahkemeleri ihlalin tedbiren durdurulmasına karar verebilir. Tüketici Mahkemesince uygun görülen tedbir kararları, masrafı daha sonra haksız çıkan taraftan alınmak ve 29 uncu maddede düzenlenen esaslara göre bütçeye gelir kaydedilmek üzere, ülke düzeyinde yayınlanan gazetelerden birinde Basın İlan Kurumunca ve ayrıca varsa davanın açıldığı yerde yayınlanan mahalli bir gazetede derhal ilân edilir. Kanuna aykırı durumun ortadan kaldırılmasına yönelik Tüketici Mahkemesi kararları ise masrafı davalıdan alınmak üzere aynı yöntemle derhal ilân edilir.

4. KARŞILAŞTIRMA

Tarihi süreç içerisinde İslâm toplumlarında tüketicinin korunmasında çok önemli bir yeri olan hisbe teşkilatı öncelikle, toplum ve ekonominin ayarlanıp düzenlenmesini sağlayan bir kurum olarak, sosyo-ekonomik bir görev üstlenmiştir. Ayrıca hisbe, yürürlükte kaldığı toplumlarda, sosyo-ekonomik görevinin yanı sıra adalet ve fazileti tahakkuk ettirmeye çalışan, ahlâkî işleve sahip idarî bir kontrol sistemi olmuştur.

Hisbe teşkilatında hisbe görevini yerine getirmekle görevli olan muhtesibler, resmî statü itibâriyle vâli ve kadılardan sonra gelmekle birlikte, vazifesi ile ilgili konularda şahid, delil ve isbât aramaksızın hüküm verebildiği için, bazı konularda kadıdan daha üstün ve daha geniş bir yetkiye de sahip olmuşlardır. Güvenlik güçleri muhtesiblerin karârlarını icrâ ve infâz etmekteydiler.

Muhtesib, kendisine intikal eden olayın mâhiyetine göre bazan hakem, bazan da günümüzdeki işleviyle savcı veya sorgu hâkimi konumundadır. Muhâkeme usûlü açısından da kadıdan farklı olup davâ açmadan yargılama ve hattâ gerekirse yargılamadan hüküm verme yetkisine sahiptiler. Hatta kadıdan farklı olarak muhtesibin münkeri ortadan kaldırmak için bizzat cebrî müdâhalede bulunma yetkisi de vardı. Muhtesib, yetki sınırları içindeki hususlarda gayri meşrû fiillerin işlenip işlenmediğini gizli yöntemlerle irdelemeksizin araştırabileceği ve gerektiğinde müdâhale edebilirdi. Muhtesib, toplumsal suçlarla ilgili olarak caydırıcı bir rol oynadığı gibi bürokrasiyi ortadan kaldırıcı ve meselelerin çözümünü hızlandırıcı önemli bir işlevi de üstlenmiştir.

Günümüzde tüketicinin korunmasına yönelik olarak yönetmelik ve tebliğ çıkarma, esas ve usul belirleme ile bazı para cezalarının uygulama yetkisi sanayi ve ticaret bakanlığının yetkisinde; zararlı veya tehlikeli mal niteliğinde olan mallarla ilgili uyarılar ilgili bakanlıkların yetkisinde; tüketicinin eğitilmesi konusu Millî Eğitim Bakanlığının yetkisinde; mali konular Maliye Bakanlığının yetkisinde, para cezalarını uygulama o yerin mülki amirinin yetkisinde; fabrika, mağaza, dükkân, ticarethane, depo, ambar gibi her türlü mal konulan veya satılan veya hizmet sunulan yerlerde denetim, inceleme, araştırma yapma diğer kuruluşlarla birlikte belediyelerin yetkisinde; ticari reklam ve ilânları incelemek ve karar vererek uygulamak reklam kurulunun yetkisinde; tüketicinin sorunlarının, ihtiyaçlarının ve çıkarlarının korunmasına ilişkin gerekli tedbirleri araştırmak ve bakanlığa çözüm önerisi sunmak tüketici konseyinin yetkisinde; para ile ölçülebilen bireysel tüketici sorunları hakkında karar verme tüketici sorunları hakem heyetlerinin yetkisinde; her türlü

tüketici işlemiyle ilgili davayı çözümlmek de tüketici mahkemelerinin yetkisindedir.

Göröldüğü üzere tüketicinin korunması açısından hisbe teşkilatının ahlakî işleve sahip bir yönü bulunmakta iken günümüzdeki kurum ve kuruluşların doğrudan ahlakî işlevi sahip bir yönü olmadığı gibi tüm ekonomik dengeleri düzenleme gibi bir görevi de bulunmamaktadır.

Yine hisbe, adli, idari ve güvenlik gücü görevleri ile denetleyici, hâkim, savcı, polis gibi çok farklı görevleri tek elde birleştirerek hiçbir bürokrasi olmadan, inisiyatif kullanabilme yetkisi ile doğrudan sonuca ulaşabilen, çok yönlü bir kurum iken, günümüzdeki tüketiciyle ilgili yetkili kurum ve kuruluşlar, sadece kendilerine verilen sınırlı görevleri yerine getirebilmektedirler. Bu görevleri yerine getirmelerinde de çokça bürokrasi engelini aşmaları gerekmektedir. Sonuca ulaşabilmek için uzunca bir süreç gereklidir ve bir çok kurum birbirine bağlıdır. Bu da sonuca ulaşmayı geciktirmekte ve zorlaştırmaktadır. Açıkçası bu bürokratik engeller çoğu zaman haklıy değil güçlüğü korur duruma gelmektedir.

Tüketicinin korunması açısından hisbe teşkilatı, çok dinamik, inisiyatif kullanabilen ve bürokrasi olmadan doğrudan sonuca gidilebilen bir kurum olarak çok başarılı ve aktif bir görev icra etmiştir. Ancak hisbe görevini yerine getiren muhtesibin kişisel özellikleri ve adalet anlayışı bu kurumun en kırılgan yönünü oluşturmaktadır. Zira muhtesib adil olmazsa istenen sonuç tersine işleme-ye başlayacaktır. Zaten muhtesibliğin kaldırılması da bu sebeple olmuştur.

Günümüzde adalet anlayışından taviz verilmeden yetki ve görev açısından hisbeye benzeyen bir kurumun hayata geçirilmesi tüketici sorunlarının çözümü açısından önemlidir.

Sonuç

Tüketicinin korunmasının sağlıklı işleyebilmesi için etkin kontrol ve denetim mekanizmasının oluşturulması ve tüketici şikâyetlerinin iletilebilmesi çok önemlidir. Bu bağlamda İslâm Hukuk tarihinde, tüketicinin korunması sürecini hem ahlakî hem de sosyo-ekonomik açıdan kontrol ve denetim altında tutan ve tüketici hak kayıplarını ve şikâyetlerini alarak karara bağlayan, idarî ve kazaî bir görev üstlenen hisbe kurumu, başarılı bir kontrol ve denetim mekanizması olarak çok etkin bir görev icra etmiştir.

Günümüzde ise tüketicinin korunması hususunda modern hukuk, kanunî düzenlemelerle teorik hukukî zemini tamamlamış olmasına rağmen uygulamada hâlâ sıkıntılar yaşanmaktadır. Zira uygulamayı gerçekleştiren kurum ve kuruluşların çokluğu bürokrasiyi artırarak sonuca ulaşmayı geciktirmektedir. Bu kurumların hisbe gibi etkin işleve sahip kurumlar olmayışı tüketicinin korunması açısından büyük bir boşluk oluşturmaktadır.

Tüketicinin korunması açısından hisbe örneğinden yola çıkılarak sadece tüketici menfaatlerini koruyucu çok yönlü yetki ve sorumluluk üstlenmiş, yaptırım gücü olan, ahlakî işleve de sahip bir kurumun hayata geçirilmesi tüketici mağduriyetlerinin çözümünde önemli bir basamak oluşturacaktır. Aksi takdirde çıkarılan yasal mevzuatın uygulamada fazla bir işlerliği olmayacaktır.

KAYNAKÇA

- Aslan, İsmail Yılmaz (2006). Tüketici Hukuku. Bursa: Ekin Kitabevi.
- Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrahim [256/870] (1981). *Sahîhu'l-Buhârî*. İstanbul: Çağrı Yayınevi.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî el-Ezdî es-Sicistânî [275/889] (1981). *Süneni Ebî Dâvûd*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- Ebû Ubeyd, Kâsım b. Sellam el-Herevi el-Ezdi [224/838] (1968). *Kitabü'l-Emval*. Kahire: Mektebetü'l-Külliyati'l-Ezher.
- el-Ferra, İbnü'l-Ferra Muhammed b. Hüseyin Ebû Ya'la [458/1066] (1938). *el-Ahkâmü's-sultaniyye*. Kahire: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Fîrûzâbâdî, Ebû't-Tahir Mecdüddin Muhammed b. Yakub b. Muhammed [817/1415] (1986). *el-Kâmûsu'l-Muhîd*, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle.
- Gazzâlî, Muhammed b. Muhammed b. Muhammed [505/1111] (1996), *İhyâu Ulûmi'd-Dîn*, (Çeviren:Mehmed A. Müftüoğlu). İstanbul:Umut Matbaacılık.
- Hamidullah, Muhammed [1423/2002] (1990). *İslâm Peygamberi* (5. Baskı). (Çeviren: Salih Tuğ). İstanbul: İrfan Yayıncılık.
- Hammâd, Nezih (1996). *İktisadî Fıkıh Terimleri*, (Çeviren: Recep Ulusoy). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hurşid Ahmed (2001). *Hisbe*. İstanbul:İnsan yayınları.
- İbn Abdülber en-Nemerî, Ebû Ömer Cemalüddîn Yûsuf b. Abdillâh b. Muhammed [463/1071] (1328). *el-İstî'âb fî Ma'rifeti'l-Ashâb*, Kahire: Daru Nehdati Mısır.

- İbn Haldûn [808/1406] (1989). *Mukaddime*, (Çeviren: Zakir Kadiri Ugan). İstanbul: Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları.
- İbn Hacer el-Askalâni, Ebü'l-Fazl Şihabüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed [852/1449] (1328). *el-İsâbe fî Temyîzi's-Sahâbe*, Kahire: Mektebetü'l-Külliyeti'l-Ezheriyye.
- İbn Mâce, Ebû Abdillâh Muhammed b. Yezid el-Kazvinî [273/887] (1981). *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yayınları.
- İbn Manzûr, Ebü'l-Fazl Muhammed b. Mûkerrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî [711/1311] (1990). *Lisânü'l-Arab*, Beyrut: Daru's-Sadr Yayınları.
- İbn Sa'd, Ebu Abdullâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' [230/845] (1358). *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Beyrut: Dârü'l-Sâdr.
- İbnü'l-Uhuvve, Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Kureşî [729/1329] (1937). *Meâlimü'l-Kurbe fî Ahkâmi'l-Hisbe*, (Neşreden: Reuben Levy). London: The Cambridge University Pres.
- Kallek, Cengiz (1998). *Hisbe. DİA*, 18, 133-143. İstanbul: TDV Yayınları.
- , (1994). *İslâm'ın İlk Devirlerinde Devlet Piyasa İlişkisi*, Doktora Tezi, Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Kavakcı, Yusuf Ziya (1975). *Hisbe Teşkilatı*, Doçenlik Tezi, Atatürk Üniversitesi İslâmi İlimler Fakültesi Yayınları, Ankara: Baylan Matbaası.
- Kazıcı, Ziya (1987). *Osmanlılarda İhtisab Müessesesi*, İstanbul: Kültür Basın Yayın Birliği.
- Kettânî, Muhammed Abdulhay b. Abdilkebir b. Muham-

- med [1382/1962] (1990). *et-Terâtibü'l-İdâriyye: Hz.Peygamber'in Yönetiminde Sosyal Hayat ve Kurumlar*, (Çeviren: Ahmet Özel), İstanbul: İz Yayıncılık.
- Makrizi, Ebü'l-Abbas Takıyyüddin Ahmed b. Ali b. Abdülkadir [845/1442] (1996). *İttiazü'l-hunefa bi-ahbari'l-eimmeti'l-Fatımiyyinel-hulefa*. (Tahkik: Cemaleddin Şeyyal), Kahire: el-Meclisü'l-Ala li's-Şuuni'l-İslamiyye.
- Mâverdi, Ebu Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb [450/1058] (1994a). *el-Ahkâmü's- Sultaniyye*, (Çeviren: Ali Şafak). İstanbul: Bedir Yayınevi.
- Mısri, Refik Yunus (1993). *İslâm İktisad Metodolojisi*, (Çeviren: Hüseyin Arslan). İstanbul: Birleşik Yayınevi.
- Müslim, Ebu'l-Hüseyin Müslim b. Haccâc [261/875] (1977). *Sahîhi Müslim*. (Çeviren: Ahmed Davudoğlu). İstanbul: Sönmez Yayınevi.
- Reklam Kurulu Yönetmeliği (2003). T.C. Resmi Gazete, 25186, 01 Ağustos 2003.
- Şeyzeri, Ebü'n-Necib Celaledin Abdurrahman b. Nasr b. Abdullah [589/1193] (1936). *Nihayetü'r-rütbe fî talibi'l-hisbe*, Kahire: Lecnetü't-Telif ve't-Terceme.
- Taberî, Ebû Cafer İbn Cerir Muhammed b. Cerir b. Yezid [310/923] (1967). *Tarihü't-Taberi: Tarihü'l-ümem ve'l-müluk*. (Tahkik: Muhammed Ebü'l-Fazl İbrâhim), Beyrut: Dâru Süveydan.
- Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ b. Sevre s-Sülemî [279/892] (1981). *Sünenü't-Tirmizî*, İstanbul: Çağrı Yayınevi.
- TKHK (1995). *Tüketicinin Korunması Hakkında Kanun*, T.C. Resmi Gazete, No:4077, 22221, 23 Şubat 1995.

Tüketici Konseyi Yönetmeliği (2003). T.C. Resmi Gazete, 25186, 01 Ağustos 2003.

Tüketici Sorunları Hakem Heyetleri Yönetmeliği (2003). T.C. Resmi Gazete, 25186, 01 Ağustos 2003.

ZORUNLU DİN ÖĞRETİMİ MESELESİNE YAKLAŞIMLAR: TARİHİ SÜRECE BAKIŞ VE DEĞERLENDİRMELER

Öğr.Gör. Mehmet GÜNAYDIN*

Özet

Anayasamızın 24. maddesinde yer alan “zorunlu din öğretimi”nin en çok tartışılan konular arasında yer aldığını söyleyebiliriz. Meselenin tarihi gelişimine bakarak “zorunlu din öğretiminin” gerekli olup-olmadığı konusundaki görüşler tartışılacaktır.

Anahtar kelimeler: Zorunlu din öğretimi, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi, Anayasa.

Approaches to the Issue of Compulsory Religious Education: Historical Overview and Evaluation Process

Abstract

We can say that the 24 th article of the Constitution in force which took part in “compulsory religious education” that one of the most debated topics. Looking at the historical development of the issue, we will discuss the opinions about “compulsory religious education” is necessary or not.

Key words: Compulsory religious education, religious culture and ethics knowledge, constitution.

I- Giriş

Türkiye’de en çok konuşulan ve hakkında fikir ileri sürülen konular arasında din eğitim-öğretim meselesinin yer aldığı bilinen bir husustur. Esasen bu konudaki tartışmalar, Osmanlının modernleşme yıllarından itibaren başlayarak–bazı dönemler hızını azaltsa da– günümüze kadar devam etmiştir. Hatta eğitim tartışmalarının bile

* Öğr. Gör. Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimler Bölümü Din Eğitimi Anabilim Dalı.

“din eğitimi” eksenini etrafında yapıldığını söylememiz mümkündür.¹ Meseleye bir de “*dindar nesiller yetiştireceğiz*”² düşüncesi eklenince tartışmanın boyutu oldukça genişlemiş gözüküyor. Görsel ve yazılı medyada konuyla ilgili bir hayli tartışmanın yapılması, bahsedilen konunun önemini daha da artırdığını ortaya koymaktadır.³ Bununla birlikte yeni bir anayasa yapma çalışmalarının başladığı günümüzde, din eğitim-öğretimi ile ilgili arayışların artarak devam edeceğini de ilave etmemiz gerekir. Ancak meseleyi ideoloji boyutundan çıkartıp bilimsel bağlamda ele alarak çözüm üretilmediği müddetçe bu tartışmaları

¹ “Eğitim sisteminin sorunlarını ‘din eğitimi engelliyor mu, yoksa önünü mü açıyor’ perspektifinden kopuk, bağımsız bir mesele olarak başlayabildiğimiz gün kurban keseceğim” sözü bir gerçeği ifade etmesi açısından anlamlı gözükmemektedir. Göktürk, Gülay, “Eğitim Tartışması Bir Kere de İmam-Hatip’siz Olsun!”, Bugün Gazetesi, 06 Ocak 2012.

² Başbakan Recep Tayyip Erdoğan’ın 2 Şubat 2012 “Ak Parti İl Başkanları Toplantısı” ve 6 Şubat 2012 “Fatih Projesi” tanıtımında ileri sürdüğü düşünce.

³ Şubat –Mart 2012 ayları içerisinde yazılı basında konu ile ilgili onlarca yazı köşe yazarlarınca kaleme alınmıştır: Özipek, Berat, “Devletin Dine En Büyük İyiliği”, Star, 9 Şubat 2012; Karakaş, Eser, “Eğitim ve Devletle Zorunlu Boşanma”, Star, 5 Şubat 2012; Özkök, Ertuğrul, “İşyankar Bir Çocuğun Evrak-ı Metrukesi, Hürriyet, 4 Şubat 2012; Ergil, Doğu, “Dindar Gençlik”, Bugün, 7 Şubat 2012; Bulaç, Ali, “Dindar Nesiller”, Zaman, 11 Şubat 2012; Dündar, Can, “Atatürk’ün Okullarında Din Dersi Var mıydı?”, Milliyet, 13 Mart 2012; Karaman, Hayrettin, “Dindar Nesil Yetiştirmek”, Yeni Şafak, 9 Şubat 2012, “Uygulamada Din Eğitim ve Öğretimi”, Yeni Şafak, 4 Mart 2012.

Ayrıca Danıştay 8. Dairesi’nin konu ile ilgili kararından sonra köşe yazarlarının kaleme aldığı yazılara örnekler: Berkan, İsmet, “Yine Hukuk Konuşalım: Zorunlu Din Dersi”, Radikal, 7 Mart 2008, “Çocuk Kime Aittir: Devlete mi, Aileye mi?” 10 Mart 2008; Güven, Erdal, “Mesele Din Dersinin Zorunlu Olması Değil”, Radikal, 7 Mart 2008; Akyol, Taha, “Din, Mezhep ve Laiklik”, Milliyet, 8 Mart 2008; Ekşi, Oktay, “Bir Ders de Danıştay’dan”, Hürriyet, 5 Mart 2008; Hakan, Ahmet, “Açık Konuşalım”, Hürriyet, 06.03.2008; Göktürk, Gülay, “Felsefi İnançlar Ne Olacak?”, Bugün, 12 Mart 2008; Türköne, Mümtazer, “Din Kültürümüz Var mı?”, Zaman, 9 Mart 2008; Ülsever, Cüneyt, “Milli Eğitim Bakanı Haklı mı?”, Hürriyet, 12 Mart 2008; Cemal, Hasan, “AKP ve Hükümetine Çifte Standart Damgası...”, Milliyet, 13.Mart 2008; Babaoğlu, Haşmet, “Din Dersi”, Vatan, 14.Mart 2008.

sona erdirmek mümkün olmadığı gibi, “din eğitimi” meselesini halletmeden ülkenin diğer problemlerini sağlıklı bir şekilde çözüme kavuşturmak da oldukça zordur. Bu bağlamda en çok tartışılan konulardan biri, 1982 Anayasa’sının 24. maddesinde yer alan **“din ve ahlâk öğretiminin ilköğretim ve liselerde zorunlu ders”** haline getirilmesidir. Bu uygulama günümüzde de devam etmektedir.

Bazı gruplar, lâik bir ülkenin okullarında zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin okutulmasının bizzat laikliğe aykırı olduğu fikrini ileri sürerek mevcut uygulamanın kaldırılmasını istemektedirler.⁴ Din eğitimi-öğretimine çok önem veren bazı kesimler ise, devletin dini kontrol altında tutmak için verilen zorunlu din öğretiminin aslında dini yozlaştırmak için uygulandığını ileri sürerek, ilköğretim ve liselerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin müfredat ve içeriklerini yetersizden öte dine uygun olmadığını iddia etmektedirler.⁵

Bütün bunların yanı sıra Türkiye’deki zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi öğretimi uygulaması 2004 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi’ne götürülerek, ‘okullarda sadece Sünni değerlere göre din ve ahlâk eğitimi verildiği’ gerekçesiyle bu dersin seçmeli olması istenmiştir. Anılan mahkeme Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olmasını değil, içeriğinin, yani müfredatının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi’ne aykırı bularak iptal etmiştir. Bu bağlamda meselenin farklı bir boyut kazandığını da söylememiz gerekir. Makalemizde konunun tarihi gelişiminin seyrine bakarak Din Kültürü ve

⁴ Özellikle Liberal Düşünce Topluluğu’nun düşüncelerinin bu istikamette olduğu bilinmektedir.

⁵ Dilipak, Abdurrahman, Bu Din Benim Dinim Değil: “Resmi Din” Öğretisine Eleştirel Bir Yaklaşım, Risale, İstanbul, 1995.

Ahlâk Bilgisi dersinin gelecekte de zorunlu olup olmaması ile ilgili görüşler değerlendirilecektir.⁶

II- Din Dersi Öğretiminin Tarihi Gelişimi

1- Cumhuriyet Öncesinde Din Dersi

İnsanlık tarihi sürecine bakıldığında eğitim ve öğretim müesseselerini en fazla etkileyen kurumlardan biri dindir. Bu durum bütün toplumlar için de geçerlidir. Nitekim kilise teşkilatı, okulları açan, programlarını düzenleyen ve ihtiyaçlarını karşılayan bir kurumdur. Daha doğrusu okullar din adamları tarafından idare ediliyordu. Din kurumlarından ayrı lâik eğitim kurumlarının kurulması ticaretin gelişmesi ve endüstrileşmesinin sonucu olarak lâik devletlerin kurulmasıyla mümkün olmuştur. Bir diğer ifadeyle gelişen şartlar içerisinde kilisenin yetersiz kalması nedeniyle istenen nitelikte insan yetiştirmek için lâik okullar açılmaya başlanmıştır.⁷

Bizim eğitim tarihine bakıldığında da Batıdaki uygulamalarla benzerliklerin olduğu görülmektedir. Bilindiği üzere Osmanlı hatta Selçuklular döneminde eğitim dini içerik arz etmekteydi. Sıbyan mektepleri ve medreselerde ağırlıklı olarak dini içerikli programlar uygulanıyordu. Şu halde modernleşme öncesi eğitim teşkilatı, dinî kuruluşların tesirinde kalmış kişilerin fikir ve düşüncelerine göre şekillendiği söylenebilir. Medresenin yanında modern anlamda lâik okullar, ordudaki yenileşme hareketlerine pa-

⁶ Aynı konu ile ilgili Okçu, Davut, "Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu", *Uluslararası Eğitim Felsefesi Kongresi, Küreselleşme Sürecinde Eğitim Sorunlarının Felsefî Boyutu*, Eğitim-Bir-Sen, Ankara, 1.Baskı, Nisan 2010, 213-224 makalesiyle bizim çalışmamız arasında benze yönler olmasına rağmen konuyu işleyiş ve farklı bakış açılarının olduğu görülecektir.

⁷ Fidan, Nurettin-Erden, Münire, *Eğitim Bilimine Giriş*, Repa Eğitim Yay., Ankara, Tarihsiz, 74-75; Ayhan, Halis, *Türkiye'de Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1999, 62-63.

raley olarak ilk defa askeri okulların açılmasıyla başlamıştır.⁸ Bu okullarda “**din dersi**” derslerden sadece biri olmuştur.

Din dersinin tartışmalı bir alan olması Cumhuriyetle başlamış bir mesele değildir. Konunun Tanzimat’ın ilanından önceye gittiğini söylememiz mümkündür. Bu ders “İlm-i hal” adı altında ibtidailerde, “Ulûm-u diniye” ismiyle de idadilerde okutuluyordu. Dersaâdet ve Kasaba ibtidailerinde birinci sınıfta iki, ikinci ve üçüncü sınıflarda ise üçer saat okutuluyordu. Köy ilkokullarında iki, üç ve dördüncü sınıflarda üçer saat veriliyordu.⁹ Yedi yıllık yatılı ve beş yıllık gündüzlü idadilerde ise “Ulûm-u diniye” adı altında her yıl okutuluyordu.¹⁰ Her ne kadar bu derslerde dini bilgilerin modern eğitim metodlarıyla öğretilmesi amaç olarak benimsendiyse de uygulamada başarı elde edilememiştir. Mahalle mekteplerinde okutulan “ilm-i hal” dersi aynı yöntemlerle bu okullarda “Din Bilgisi” olarak okutulmuş olmakla birlikte yeni öğretim metodları gereği gibi tatbik edilememiş ve diğer branş dersleriyle ilişkiye girilmemesi nedeniyle din dersinin diğer dersler yanında yetersiz kalmasına sebep olduğu¹¹ ifade edilmektedir.

Bu bağlamda dikkat çeken önemli bir husus, modern okullarda verilen din derslerine giren hocaların özel-

⁸ Fidan, Nurettin-Erden, Münire, a.g.e., 74-75; Koçer, Hasan Ali, *Türkiye’de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, MEB Yay. İstanbul, 1991, 5; Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yay., 6. Baskı, 1997, 124. Batılı tarzda ilk modern mekteplerin temeli 1773’te Mühendishâne-i Bahri-i Hümayun, 1796’da Mühendishâne-i Berri-i Hümayun açılarak atılmıştır. Bkz. Kodaman, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988, IX.

⁹ Kodaman, a.g.e., 88.

¹⁰ Kodaman, a.g.e., 131-132.

¹¹ Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1990, 1.

likle 19. yüzyılda gelişen pozitif bilimlerden haberdar olmadığı tezidir. Nitekim bu konuda Ziya Gökalp, dersi veren hocaların medreseden yetişen kişiler olduğu, 19. yüzyılın bilimsel gelişmelerinden haberdar olmadıkları, modern bilimlerin ortaya koyduğu meseleleri gereği gibi anlayamadıkları için öğrencilerin sorularına cevap veremediklerini, böylece yetişen gençlerin dine karşı olumsuz tavır geliştirdiklerini¹² belirtmektedir.

Modern mekteplerin açılmaya başlamasından sonra bu okullarda yetişenlerin yönetimde söz sahibi olmaya başlamasıyla birlikte medreselerin geri plana itilmeye başlandığı söylenebilir. Ayrıca eğitim konusunda büyük atılımlar yapan II. Abdülhamit, medreselere gönül bağı olmasına rağmen bu müesseselerin ıslahı konusunda bir gayretin içerisinde olduğu görülmemektedir. Bununla birlikte 1892 yılından itibaren modern okullara yoğun bir din eğitimi programı koyarak öğrencilerin İslam bilinci ve milli kimliğini güçlendirmeyi amaçlamıştı. Görüleceği üzere devletin modern mekteplerden yana tavır takınmasıyla birlikte medreseler geri plana itilmiş ve marjinalleştirilmiştir.¹³ Dolayısıyla medreselerde pozitif bilimlere yer verilmemesi nedeniyle orada yetişenlerin bilimsel gelişmelerden haberdar olmamaları doğal karşılanabilir.

Muallim Cevdet'in ifadeleri de Gökalp'i destekler mahiyettedir: 'Zavallı gençler! Yetkisini aşan tabiat öğretmenleri ile çağın zihniyetini bir türlü idrak edemeyen din dersi hocasının karşıt fikirleri arasında mahvoluyorlar. Sonra da zamane gençleri değil mi dinsiz diye nitelendiriliyorlar.'¹⁴ Çağın zihniyetinden kasıt, 19. yüzyılda

¹² Bilgin, Beyza, a.g.e., 45-51; Ayrıca bkz. Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, 5, Eser Matbaası, İstanbul, 1977, 1702 vd.

¹³ Karpat, Kemal, *Elitler ve Din*, Timaş Yay., İstanbul, 2008, 171.

¹⁴ Bilgin, a.g.e., 45-51; Ergin, Osman, a.g.e., 1702 vd.

özellikle pozitif bilimlerdeki gelişmelere bağlı olarak dinin devrini tamamladığı, bilimin bütün meselelere çözüm üreteceği fikrinin adeta bir din algılanması gibi katı bir pozitivizm anlayışını içermektedir. 20. yüz yılın ikinci yarısına kadar ağırlıklı olarak hükmünü sürdüren bu algı ve uygulama Batı toplumlarında Birinci ve İkinci Dünya savaşları sebebiyle ağır tahribata yol açtığı gibi, Türk toplumundaki sosyo-kültürel etkileri de oldukça sarsıcı olmuştur.

2- Cumhuriyet Sonrası Din Dersi ve Kaldırılması (1923-1948)

Türkiye Cumhuriyeti Devleti'nin kurulmasıyla birlikte O'nu kuran iradenin en çok üzerinde durdukları ve önem verdikleri meselelerden birinin eğitim-öğretim olduğunu biliyoruz. Bu itibarla 3 Mart 1340 (3 Mart 1924) tarihinde çıkarılan 430 sayılı Tevhid-i tedrisat (Öğretim Birliği) Kanunu radikal bir girişim olarak değerlendirilebileceği gibi aynı zamanda bir dönüm noktası olarak da görülebilir. Kanunun gerekçesinde öğretim birliğinin ilmî, çağdaş ve yararlarının görüldüğü, esasen Tanzimat'ın ilanından itibaren yapılması düşünülen ancak başarılamayan bir husus olduğu ifade edilmektedir. Bir milletin fertleri ancak bir terbiye görebilir. Bir ülkede iki türlü terbiye iki türlü insan yetiştirir. Böyle bir eğitim anlayışının yetişen nesiller arasında olumsuzluklara sebebiyet verdiğine vurgu yapılmaktadır.¹⁵ Bir diğer ifade ile yeni kurulan Türkiye Cumhuriyeti'yle birlikte aynı heyecanı duyan nesiller yetiştirmek ve insanlar arasında duygu, düşünce ve kültür birliğinin sağlanması amaçlanmıştır.

Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun yürürlüğe girmesiyle birlikte bütün eğitim ve öğretim kurumları Maarif Ve-

¹⁵ Ayhan, a.g.e., 25.

kaleti'ne bağlanarak ardından medreseler kapatılmıştır. Bakanlığa bağlı örgün öğretim kurumlarında din dersi 1928 yılına kadar okutulmaya devam etmiştir. Bu tarihten itibaren tek parti iktidarında lâikliğin bir yorumu olarak din eğitiminin aileye ait olduğu gerekçesiyle 1933 yılından itibaren örgün öğretim kurumlarından din dersleri çıkarılmıştır.¹⁶ İmam-Hatip okulları 1930 yılında, son iki tanesi ise 1932 ve İlahiyat Fakültesi ise 1933 yılında öğrenci yetersizliği gerekçe gösterilerek kapatılmıştır. Her ne kadar bu gerekçe gösterilmekte ise de dönemin zihniyetinin bu müesseselere karşı olumsuz bir tavır takındığını belirtmekte yarar vardır.¹⁷ Böylece din hizmetlerini yürütecek elemanı yetiştirecek resmi bir müessese kalmamıştır. Sadece dönemin Diyanet İşleri Başkanı Rıfat Börekçi'nin gayretiyle az sayıdaki Kur'an kursu faaliyetlerini sürdürebilmişlerdir.¹⁸

Bu uygulamalardan dolayı Cumhuriyet dönemi tek parti siyasi idare kadrosunu dinsizlikle itham etmenin doğru bir anlayış olmadığını belirtmekte yarar görüyoruz.¹⁹ Ancak medeniyet konusundaki farklı bakış açıları nedeniyle din adamı yetiştiren okulların kapatılmasının yanı sıra bütün örgün öğretim kurumlarındaki din derslerinin kaldırılmasına sebep olmuştur.²⁰ İnkılâpçıların din

¹⁶ Güngör, Erol, *Dünden, Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken yay. 5. Basım, İstanbul, 1990, 87 vd.

¹⁷ İmam-Hatip Mektepleri'nin kapatılma gerekçeleri konusunda geniş bilgi için bkz. Öcal, Mustafa, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat*, Basılmamış Ders Notları, Bursa 1992, 26-66; Öcal, Mustafa, "İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi", *Din Eğitimi*, Editörler: Köylü, Mustafa-Altaş, Nurullah, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012, 177-212.

¹⁸ Jaschke, Gotthard *Yeni Türkiye'de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., 1. Basım, 1972, 76; Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kıratlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.410,411.

¹⁹ Bir değerlendirme için bkz. Karpat, a.g.e., 17.

²⁰ Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., İstanbul,

politikalarının temeli laiklik idi, dinsizlik değildi. Amaçları İslam'ı yıkmak değil, onu devletten ayırmak ve daha doğrusu siyasi, toplumsal ve kültürel işlerde dinin ve onun temsilcilerinin yetkisine son vermek ve bunu inanç ve ibadet konularına indirgemekti. Böylece İslamlığı çağdaş, Batılı ve bir ulus-devletteki gibi şekle indirgenmesi²¹ amaçlanmıştı. Bununla birlikte esas güçlüğü, modernleşmenin yanlış anlaşılması, bir diğer ifade ile din ile ilmin bağdaşmayacağı görüşünden hareketle ve reaksiyon endişesiyle Osmanlı geçmişinin yok sayılmasından kaynaklanmıştı. Devleti idare edenler bu görüşlerini fiiliyata geçirebilmek için otoritelerini alabildiğine genişletmişlerdir.²² Ayrıca tek parti elitleri ülkenin din ve din adamları yüzünden yıkıldığını düşündüğünden İslam medeniyetinden ne kadar uzak olursa modernleşmenin gerçekleşeceğine ve ayakta kalacağımıza inanıyorlardı.²³

Bu bakış açısı oldukça katı olmakla birlikte Cumhuriyeti kuranların bizzat Türkiye Büyük Millet Meclisi'nin kararıyla Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır'a tefsir yazdırılıp 1935-1938 tarihleri arasında bastırılması, Buhari'nin *el-Camiu's-sahîhi'nin* muhtasarı *et-Tecridü's-sarih'in* tercüme ve şerhi görevi Babanzâde Ahmet Nâim'e verilmesi ve vefatından sonra bu görevin Kamil Miras'a tevdi edilmesi ve bu eserin bastırılmasını²⁴ oldukça anlamlı buluyoruz. Ayrıca Kur'an kurslarını kapatmamala-

1993, 388-389.

²¹ Lewis, Bernard, a.g.e., 87 vd.

²² Lewis, a.g.e., 408; Karpat, Kemal, *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş yay. İstanbul, 2011, 47.

²³ Güngör, a.g.e., 389.

²⁴ Ergin, a.g.e., V, 1930, 31; Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, I, Önsöz, III-VI, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971; Yazıcı, Nesimi, *"Kâmil Miras"*, DİA, 30, 146, İstanbul, 2005.

rını da buna bir örnek olarak göstermemiz mümkündür. Dinsizliği hedefleyen bir idarenin bunları yapması herhalde düşünülemez. Bu olumlu adımları önemsemenin yanı sıra demokrasiye geçme çabalarının yaşandığı 1946'lı yıllara kadar "dışlayıcı bir laiklik"²⁵ anlayışının benimsenip uygulandığını da belirtmekte yarar vardır. Bir diğer ifade ile devletin otoriter bir laiklik anlayışı uygulayarak dini ve halkı dizayn etmeye kalkması kabul edilecek bir tutum değildir. Ayrıca dışlayıcı bir laiklik anlayışının uygulanması, tek parti yönetiminin din düşmanı olduğu için değil, daha ziyade seçkinlerin ayrıcalığını koruyabilmek ve yönetimlerini sürdürebilmenin bir aracı olmasından kaynaklandığı²⁶ ifadesini de hatırlatmakta yarar vardır.

Bir fikir vermesi açısından 1940'lı yıllarda dinî kitaplara getirilen yayın yasağı, dine uygulanan baskıların hangi boyutlara vardığını aşağıdaki örnek açıkça göstermektedir. Zamanın Diyanet İşleri Başkan Yardımcısı Ahmet Hamdi Akseki 1943 yılında Hz. Muhammed ile ilgili bir kitap yazmış ve bu eser Sebilürreşad tarafından bastırılmış ancak kitap yayımlanır yayınlanmaz İçişleri Bakanlığı'nca sakıncalı bulunarak toplattırılmıştır. Bu toplatma kararının gerekçesini öğrenmek için Akseki'nin yaptığı müracaata İçişleri Bakanlığı Matbuat Umum Müdürlüğü'nün 17 Mayıs 1943 tarih ve 653 sayılı yazısıyla verilen cevap oldukça dikkat çekicidir.

Muhterem Efendim,

Mektubunuzu aldım. **Biz her ne şekil ve suretle olursa olsun memleket dâhilinde dinî neşriyat yapıla-**

²⁵ Bkz. Kuru, Ahmet T, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 1.Baskı, İstanbul, Eylül 2011

²⁶ Türköne, Mümtazer, "CHP'nin Sıkıştığı Dar Alan", Zaman, 13 Nisan 2012.

rak dinî bir atmosfer yaratılmasına ve gençlik için dinî bir zihniyet fideiği vücuda getirilmesine taraftar değiliz.

*Zatı âlilerinin herkesçe de müsellem olan ilim ve faziletinize hürmetkârız. Ancak günün bu kabil neşriyata tahammülü olmadığını siz de takdir edersiniz.*²⁷

Yukarıdaki ifadelerde dönemin iktidarının dine ve din eğitime ne kadar olumsuz bir tavır takındığını görmek ibret vericidir. Zira bu durum, dini yayınların basılmasının ne kadar baskı altında tutulduğunun açık bir göstergesidir.

Türk çocukları din bilgisi kaldırılmadan önce örgün eğitim kurumlarında yeteri kadar din dersi alıyor ve bu konuda aileler bir sorumluluk üstlenmiyordu. 1924 yılı ilkokul programında din dersi “Kur’an-ı Kerim ve Din Dersleri” adıyla birinci sınıf hariç olmak üzere diğer sınıflarda haftada iki saat olmak üzere müfredatta yerini almıştır. Dersin amacı ve uygulaması ikinci sınıf için şöyle belirlenmiştir: “Kur’an-ı Kerim elifbası gösterildikten sonra Kur’an-ı Kerim tedrisine başlanacak ve Amme Cüzü’ne devam olunacaktır. Muallim, bu derslerde, münasebet düştükçe Hazret-i Peygamberin menakıb-ı seniyesini izah ederek İslâm muhabbetini çocukların kalbinde yaşatacaktır. 1926 programında ise ilkokulda din dersleri üçüncü sınıftan başlatılmakta ve bir saate indirilmekte-

²⁷ Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, Yağmur Yay., 6. Baskı, İstanbul, 1985, 16, 3 numaralı dipnot. Yazı Matbuat Umum Müdürü Vedat Nedim (Tör) imzasıyla gönderilmiştir. Bu dönemde Dâhiliye Vekili’nin Recep Peker olduğunu belirtmekte yarar vardır. Otoriter ve dine karşı soğuk bir kişilik olduğu bilinen Peker’in oldukça etkili olduğu, bakanlığı sırasında Hacı Bayram meydanının Ogüst meydanı olması kararını desteklemesi bir fikir vermesi açısından dikkat çekicidir. Bu kararı kabul görmemişse de tek başına bir kuvvet olarak nitelendirilmesi ilginçtir. Bkz. Gül, Teoman, *Türk Siyasal Hayatında Recep Peker*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1988, 45-48.

dir. Ortaokulların birinci ve ikinci sınıflarında ise haftada birer saat olmak üzere din dersi okutuluyordu.²⁸ 1928 yılına kadar okullarda zorunlu dersler arasında okutulan ilk mektepler için bizce içerikleri oldukça iyi hazırlanan din dersi kitaplarında itikat, ibadet, ahlak ve siyer gibi konuların yanı sıra bir cüz (20 sayfa) Kur'an metni anlamıyla birlikte okutuluyordu.²⁹ Bu uygulamanın kaldırılmasıyla birlikte, yetişen çocuk ve gençlerin din eğitimi nerede ve nasıl alacakları ister istemez tartışmaları beraberinde getirmiştir. İşte bu tarihten itibaren din eğitimi ve öğretimi meselesinin tartışılmaya başlandığı ve değişik uygulamaların günümüze kadar geldiği görülmektedir.

1933-1946 yılları arasında din eğitiminin hiç verilmemesi vatandaşlar arasında oldukça sıkıntıyla karşılanmış ve veliler inançlarıyla uygulamalar arasında sıkışıp kalmışlardır. Bunun sonucu olarak aileler, çocuklarının din eğitimi ihtiyaçlarını değişik kanallardan karşılamının yollarını aramaya başlamıştır. Böyle kontrolsüz uygulamaların sağlıklı olduğunu söylemek mümkün değildir. Çünkü yetişmekte olan nesiller din eğitimi alanın uzmanlarından değil, daha ziyade kulaktan dolma bilgileri olan kişilerle giderilmeye çalışılmıştır. Burada iyi niyetliler olabileceği gibi, işi istismar eden ve hurafeleri din adı altında yayanların çoğunlukta olduğunu söylememiz gerekir.³⁰ Bilgisizlik ve istismar meseleyi daha da derinleştirmiştir. Din derslerinin yetersizliğine rağmen lâiklik gerekçe gösterilerek örgün öğretim kurumlarının müfredat

²⁸ Geniş bilgi için bkz. Doğan Recai, “ Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu yayınları, Ankara, 1999, 228-288.

²⁹ İbrahim Hilmi, *Din Dersleri*, 2. Kitap, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1927, aynı müellifin 3. Kitabı, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1344(1928).

³⁰ Ayhan, a.g.e., 66.

programlarından tamamen kaldırılması ve yerine hiçbir şeyin konulmaması gençler arasında bir ahlâk buhranına sebebiyet verdiği ve bu durumun ülkede çok önemli sıkıntılara yol açtığına³¹ da vurgu yapılmaktadır. Şu husus da belirtmek isteriz ki, asırlarca çocuklarını gönderdikleri okullarda yeteri kadar din dersi aldırان bir toplum, okulun bu fonksiyonunu aileye bırakınca ailelerin ister istemez büyük güçlükler çekmesi kaçınılmazdı. Ayrıca din eğitimi uygulamasını aileye bırakmakla birlikte oldukça katı bir yasağı da içerdiğini belirtmekte yarar vardır. Bundan dolayı babası din âlimi olan kimselerin çocukları bile İslam'ın temel bilgilerinden yoksun olarak büyümüşlerdir.³² Bunun yanı sıra modern çevrelerde yetişen gençlerin dinden bihaber olarak kalmaları buna eklendiğinde topluma yabancılaşma ve kopmanın kaçınılmaz olduğu açıktır. Bu olumsuzluğun önemli bir yanı da dinden kopuk yetişip toplum hakkında karar mevkiinde bulunanlarla halk arasında yaşanan çatışmadır. Yönetenler karar verirken halkı eğitilmesi gereken cahiller olarak gördükleri için istekleri doğrultusunda uygulamalardan çekinmemişlerdir.³³

Dinin kişilik inşasında fonksiyonel olduğu bilinen bir husustur. “İyi, doğru ve güzel” hakkında özellikle İslamiyet'in insanları etkileyici ve benliği şekillendirici yönü hayli güçlüdür. Her toplum bir felsefi temel üzerine kurulur. Bu anlamda Cumhuriyetin felsefi temellerinin güçlü olduğu söylenemez. Dolayısıyla dinin iyi, doğru ve gü-

³¹ Ergin, Osman, a.g.e., V, 1702vd.

³² Babam İmam-Hatip olmasına rağmen kendilerinden din ile ilgili bir kelime öğrenmiş değilim. 1965-1973 yıllarında özellikle yaz aylarında camiye giderek cami hocamızdan sureler, namaz kılma ve ilmihal bilgilerini öğrendik. Bu yapının halen devam ettiğini söyleyebilirim. Ben de çocuklarıma din bilgisi vermiş değilim. Cami ve okuldan aldıkları bilgilerle alt yapılarını oluşturmuşlardır.

³³ Güngör, Erol, “Dinden Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik, 89-90.

zel”³⁴ olarak koyduğunu kaldırdıktan sonra yerine benzer veya daha güçlüsünü koyamadığınız müddetçe toplumsal yapının her yönüyle zarar göreceği aşikârdır. Sadece kuru bir yurttaşlık bilinci ile toplumun yeniden inşa edilmesini beklemek ne kadar gerçekçi olur diye sormak gerekir.

Yaşanan olumsuzlukları özetler mahiyetteki dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ahmet Hamdi Akseki’nin (1947-1951) “*Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler*” adıyla 1950 yılında hazırladığı rapordaki şu tespitler dikkat çekicidir:

*“Çocuklarımıza gerek mekteplerde ve gerek başka vasıta ile 26 seneden beri din ve ahlak aleyhinde söylene-bilecek ne varsa hepsi söylenmiş, telkin edilmiş ve kıpkızıl bir dinsiz olmaları için her şey yapılmıştır...”*³⁵

Bugün bir takım batıl akide ve yalancı tarikatların sinsi sinsi ve fakat sistemli denemek surette memleketin hemen her köşesinde yayılmakta ve üremekte olduğu da bir vakiyadır. Gittikçe çoğalan ve din namına uydurdukları bir takım hurafelerle köylü ve şehirliyi istismar eden, saf halkımızın arasına tefrikalar sokan, karıyı kocadan ayıran bu muzır unsurların tesirlerini önleyebilmek için de her şeyden evvel esaslı din terbiyesi ve bilgisi almış, müspet ilimlerle de mücehhez kudretli din adamlarına, münevver vaizlere ihtiyacımız vardır.

Memlekette hakiki din adamları azaldıkça bu yoldaki tarikatların kanunen yasak olmasına rağmen yayılması ve gittikçe sahasını pek ziyade genişletmesi de bu

³⁴ Mardin, *Türkiye’de Din ve Siyaset*, İletişim Yay. İstanbul, 2.Baskı, 1992, 242, 243; Ayrıca bkz. Şerif Mardin ile yapılan mülakat, Çakır, Ruşen, “Öğretmene Kaybettiren Küçük Bir Eksiklik”, Radikal, 25 Mayıs 2008.

³⁵ Akseki, Ahmet Hamdi, “*Din Tedrisatı ve Dini Müesseseler*”, Bkz. Halis Ayhan, a.g.e., EK III, 538-536.

ihtiyacı bir kat daha belirtmektedir.³⁶

Din hürriyetinin bulunmadığı ve din eğitim-öğretiminin gereği gibi yapılmadığı toplumlarda dinin aslı öğretim konusu yapılamadığından dolayı büyük ölçüde dine aykırı fikir ve inanışlar din adına gizlice yayılıp, hem din ve hem de insan için tehlikeli olan akımları ortaya çıkarabilmektedir. Yüce bir varlığa yönelme ihtiyacı olan insanın bu sahte din veya akımlara meyiletmesi ve onlardan medet umması görülmeyen bir durum değildir.³⁷

Akseki'nin tespitlerine göre din ve ahlak aleyhine her türlü olumsuz fikirlerin gençlere aktarılmasıyla “kıp-kızıl dinsizler” haline getirildiğini belirttikten sonra tarikatların sinsi ancak sistemli bir şekilde çoğalarak ülkenin genelinde faaliyet içinde bulundukları ve yaydıkları hurafelerle halkı istismar ettiklerini belirtmektedir. Böyle bir gidişin sağlıklı olmadığını ifade ettikten sonra bu olumsuzluğun önüne geçmenin dini iyi bilen din görevlilerinin yetiştirilmesine bağlı olduğunu vurgulamaktadır. 1925 tarihli 677 sayılı Tekke ve Zaviyelerin kapatılmasıyla ilgili kanun yürürlükte olmasına rağmen tarikatların bir anlamda yeraltına çekilmeleri ve faaliyetlerini bu şekilde yürütmeleri 1950'li yıllara gelindiğinde yukarıda Akseki'nin belirttiği olumsuzlukların ortaya çıkmasını sebep olmuştur. Tarikatlar, Türk toplumunun manevi yönüne hitap etse de tarihi süreç içerisinde bu kurumlarda yaşanan yozlaşmanın bir anlamda milleti uyuşturduğunu söyleyebiliriz. Buradan hareketle kapatılmaları isabetli görülebilir. Ancak zaman içerisinde din eğitime getirilen kısıtlamalar, din derslerinin örgün eğitim ku-

³⁶ Cebeci, Suat, *Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara, 1996, 227-242, Ayhan, a.g.e., 545.

³⁷ Öner, Necati, “Niçin Din Öğretimi?”, *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, 8-10 Nisan 1988, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1991, 23-26.

rumlarından kaldırılması tarikatlara hiçbir zaman bulamayacakları fırsat vermiştir.³⁸ Bütün olumsuzluklarına rağmen kültürel İslam'ın yaşatılması ve geleceğe taşınmasında tarikatların önemli rolü olduğu da inkâr edilemez.³⁹

Eğer din eğitimi kurumları yaşatılsa ve orada yetişecek gerçek din bilginleri toplumu aydınlatmada görevlendirilebilseydi belki de geleneğimizin oluşmasıyla günümüzde yaşanan sıkıntıların pek çoğu çözülmüş olacaktı. Geleneğin oluşmasından kastımız, özellikle din eğitimi veren kurumların kapatılmasıyla birlikte din âlimlerinin yetişmesinin engellenmesi, dini meselelerin sağlıklı bir şekilde tartışılması ve fikir üretilmesine mani olunmasından dolayı meselelerin çözümünü engelleyerek günümüze kadar gelmesine sebep olmuştur denebilir. Esasen yönetimin, din âlimlerinin fikir ve düşüncelerinden korkmaları gerekirdi. Zira bizdeki din görevlileri her zaman devletin memuru konumunda olmuş ve siyasi iradeye karşı ciddiye alınabilecek tavır almaları görülmemiştir diyebiliriz. Yapısal değişikliklerin gerçekleştirildiği dönemde özellikle din bilgini yetiştiren Dar'ul-Fünûn'a bağlı İlahiyat Fakültesi'nin kapatılmasının isabetli bir karar olmadığını düşünüyoruz. İslam âlimlerinin ortadan kalkmasıyla kitlelerin inançlarına hurafelerin girmesi⁴⁰ kaçınılmazdı. Şu halde din eğitimi ve öğretimini yasaklamak veya baskı altına almak, din hürriyetini ortadan kaldırabileceği gibi, dinin bizzat kendisini de din olmaktan çıkarıp hurafelerle dolu yaşanmaz hale getireceğini⁴¹

³⁸ Değerlendirmeler için bkz. Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatlar*, Sidre Yay., İstanbul, 1988, 185-216.

³⁹ Lewis, a.g.e., 419.

⁴⁰ Altan, Mehmet, *Kent Dindarlığı*, Timaş Yay. 6. Baskı, İstanbul, 2010, 88.

⁴¹ Başgil, a.g.e., 113.

tarihi tecrübelerden öğreniyoruz. Burada bir hususa işaret etmekte yarar görüyoruz. Din eğitim-öğretim uygulamalarında Milli Şef İsmet İnönü döneminin daha ziyade talihsiz bir dönem olduğuna vurgu yapılır.⁴² Yukarıda ifade ettiğimiz gibi 1940'lı yıllarda din eğiti-öğretim üzerindeki baskıların arttığını görmekle birlikte bunun Cumhuriyetin kuruluşundan itibaren izlenen politikaların bir devamı şeklinde değerlendirmenin daha isabetli olduğunu söyleyebiliriz. Ayrıca hangi saikle olursa olsun din eğitim-öğretim üzerindeki baskıların kalkmaya başladığı dönem de yine İnönü'nün devridir.⁴³ Bu konuya aşağıda değinilecektir.

3- Seçmeli Din Bilgisi Dersi (1948-1982)

Cumhuriyetin tek parti iktidarı 1946 yılından itibaren çok partili hayata geçme denemeleri sürecinde din terbiyesinin tartışılmasına müsaade etmiş ve aynı zamanda bunu normal karşılamış ve devlet okullarına din derslerinin yeniden konulmasına karar vermiştir. Böylece 1948-1949 öğretim yılının ilkbaharından itibaren sadece ilkokul 4. ve 5. sınıflara haftada iki saat olmak üzere isteğe bağlı din dersi okutulmaya başlanmıştır. Bu ders, program dışı ve seçmeli olduğu için arzu eden öğrenci velilerinin daha önceden okul idaresine haber vermeleri gerekiyordu ve din dersinin sınıf geçmeye etkisi bulunmuyordu. Okullara seçmeli din dersi konulmasının ardından 1949 yılında da Ankara Üniversitesi'ne bağlı olarak bir İlahiyat Fakültesi açılmıştır. Bu da gösteriyor ki okullardaki din derslerinin geleceği İlahiyat Fakültele-

⁴² Okçu, a.g.m., 216.

⁴³ Cumhuriyeti kuranların o günkü şartlarda toplumu yeniden şekillendirme konusunda İngilizlerin baskı ve direktiflerinden ayrı düşünülmemeyeceğine vurgu yapılarak "Türk toplumuna Batı'nın İslamiyet'ten korkan siyasi algısı zerk edildi" ifadesine yer verilmektedir. Bkz. Altan, a.g.e., 148,149.

ri'nde yetişen öğretmenlerin kalitesiyle irtibatlı olduğudur.

İktidarın din eğitimi ve öğretimi konusunda attığı bu adımların arka planındaki nedenlerden biri, Cumhuriyet ve inkılâpların gerçekleşmesinin üzerinden çeyrek asırlık bir zaman diliminin geçmesiyle birlikte, inkılâpların Türk toplumu tarafından benimsendiği fikrinden hareketle geleneksel din ideolojisinin beslendiği irtica tehlikesinin artık geride kalmış olmasına dönemin hükümetinin inanmış olması⁴⁴ gösterilmektedir. Bunun yanı sıra tek parti iktidarının seçimlerde oy kaybedeceği endişesinden hareketle seçmeli din dersini uygulamaya koyduğu⁴⁵ ifade edilmektedir. Ayrıca çok partili hayata geçişle başlayan demokratikleşme süreciyle birlikte İslam'ın sosyal hayattaki varlığını artırması ve devletin din üzerindeki baskısını hafifletmesi⁴⁶ din dersinin okullara seçmeli ders olarak konulmasına neden olarak zikredilebilir. Bütün bunların yanı sıra komünizm propagandasının gençlik üzerindeki olumsuz etkilerinin görüldüğüne işaret edilmektedir. Ayrıca bazı İslami kurumların yeniden açılmaması halinde Türkiye'nin ahlaki yozlaşmanın pençesine düşeceği hususunun sekülerleşmenin mimarı olan CHP'nin 1947 kongresinde dile getirildiğini⁴⁷ görüyoruz. Nitekim dönemin Başbakanı Recep Peker(1946-1947) dine ve din eğitime olumsuz bakan bir kişilik olarak bilinmesine rağmen "komünizm zehriyle" baş etmeye ya-

⁴⁴ Smith, Wilfred Cantwell, "Modern Türkiye Dini Bir Reforma mı Gidiyor?", Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, yıl:1953, 7-20.

⁴⁵ Güngör, Erol, 89, *Dünden, Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken yay. 5. Basım, İstanbul, 1990, 87.

⁴⁶ Arat, Yeşim, "Türkiye'de Din, ve Cinsiyet Eşitliği: demokratik bir paradoksun işaretleri mi?" Çev. Murat Uyrakulak, Radikal Gazetesi, 19.11.2010.

⁴⁷ Mardin, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İletişim Yay., İstanbul, 2011, 78.

rayacak bir araç olarak din eğitimi gündeme getirmek zorunda kalmıştır.⁴⁸ Konu ile ilgili Recep Peker'in sözleri dikkat çekicidir. "Siz Din Bilgisi dersini komünizme karşı bir tedbir diye düşünüyorsunuz ama, dinin de ondan farkı yok. Komünizm nasıl bir zehir ise din de öyle bir zehirdir. Zehir, zehir ile tedavi olmaz."⁴⁹ Recep Peker'den sonra Başbakanlığa getirilen Hasan Saka ve M. Şemsettin Günaltay dine ve dini konulara daha sıcak ve samimi bakıyorlardı.⁵⁰ Günaytay, Dar'ül-Fünun İlahiyat Fakültesi'nde hocalık yapan müderris kökenli olması nedeniyle gelişmelerin din ve din eğitimi serbestlikten yana bir tavır alındığını göstermektedir. Recep Peker'den sonra gelen başbakanların bu açıdan tesadüfi olmadığı da söylenebilir. 1961 Anayasası'nda da "Din eğitimi ve öğrenimi, ancak kişilerin kendi isteği ve küçüklerin de kanuni temsilcilerinin isteğine bağlıdır"⁵¹ hükmü yer almıştır.

1950 ile 1981 yılları arasında örgün öğretim kurumlarında seçmeli din dersi ile ilgili değişik uygulamaların gerçekleştirildiğine şahit oluyoruz. Şöyle ki: Bakanlar Kurulu kararıyla 1956-1957 öğretim yılında orta okulların 6. ve 7. sınıfların programlarına haftada bir saat olmak üzere isteğe bağlı "Din Bilgisi" dersi konuldu. Bu isteğin, kayıt esnasında veli tarafından okul idaresine bildirilmesi gerekiyordu.⁵² 1974-75 öğretim yılında ilkokul 4. ve 5. sınıfların programlarına zorunlu olmak üzere

⁴⁸ Mardin, Şerif, a.g.e., 71. Recep Peker'in hayatı hakkında bkz. Gül, Teoman, a.g.e.

⁴⁹ Sarıcan, Bayram, 1930'lardan Günümüze Bursa'da Dini Hayat, Gördüklerim, Duyduklarım, Yaşadıklarım, Hatıralar, Yayına Haz. Mustafa Öcal, Düşünce Kitabevi, Bursa, 2003, 105 vd.

⁵⁰ Sarıcan, Bayram, a.g.e., 107-108.

⁵¹ 1961 Anayasasının 19. Maddesi: Özyavuz, Tuncer, *Osmanlı-Türk Anayasaları*, Alkım Yayınları, 1997, 176.

⁵² Aydın, M. Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, Kayseri, 2000, 65.

birer saat Ahlâk dersi konuldu. Bu programda “*Din Bilgisi*” dersi haftada bir saat ve seçmeli olarak yer aldı.⁵³

Öğretmen okulları dışındaki orta dereceli okullara, Lise ve dengi okullara 1967-1968 öğretim yılında lise 1. ve 2. sınıflara haftada bir saat olmak üzere isteğe bağlı Din Bilgisi dersi konulmuştur. 1976-1977 yılında bu ders 3. sınıflara da konuldu. 1974-1975 yılından itibaren 1. 2. ve 3. sınıflara zorunlu Ahlâk dersi konuldu. Buradan anlaşıyor ki örgün öğretim kurumlarında ilköğretimin 4. sınıfından lise son sınıfa kadar isteğe bağlı din dersi öğretimi uygulamaya konulmuş oldu. Bununla birlikte din dersi isteğe bağlı ve mecburi derslerin dışında tutulması nedeniyle uygulamalarda önemli aksaklıkların yaşandığı görülmektedir. Özellikle orta dereceli okullarda din bilgisi ders saatlerinin tatil saatlerine tesadüf ettirilmesi, bir diğer ifade ile günlük dersler bittikten sonraki bir saate konulması⁵⁴ sebebiyle öğrencilerde derse karşı bir ilgisizlik uyandırıyor. Gerçi bu durum daha sonra düzeltilmiş olsa bile din dersine karşı uygulanan bu olumsuz tablo öğrencilerin üzerinden silinememiştir.⁵⁵ Bazı liselerde bu ders saatleri boş geçmesinin yanı sıra derse giren öğrenciler tehdit edildiği gibi, onlara alaycı ifadelerle hitap edilmesine de sebep oluyordu⁵⁶ görüşlerine yer verilmektedir. Bu dönemin kuşağı olarak, belirtilen bazı olumsuzlukların yaşanmasına rağmen din dersleri, öğrencilerin en fazla rağbet ettikleri derslerden biri olmuş-

⁵³ Aydın, M. Şevki, a.g.e, 51 vd.

⁵⁴ Öcal, Mustafa, “Cumhuriyet Döneminde İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Din Öğretimi(Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Tarihçesi), 321, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu Yay., 1999, 309-343

⁵⁵ Ayhan, a.g.e., 134-135.

⁵⁶ Altaş, Nurullah, “Orta Öğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, Köylü, M; Altaş,N, Gündüz Eğitim ve Yay., Ankara, 2012, 151-176; Aydın, M. Şevki, a.g.e, 65-66.

tur. Ancak aynı şeyi ahlak dersleri için söylemek sanırım zordur. Çünkü konular teorik olmanın yanı sıra felsefi ağırlıklı görüşleri içeriyordu. Bir diğer önemli bir husus ise yeteri kadar uzman öğretmenin bulunmamasıydı.⁵⁷

4- Zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi (1982'den Günümüze)

Zorunlu deyimi, din öğretimine 1982 Anayasası ile birlikte girmiş bir kavram olmakla birlikte din öğretiminin zorunlu olarak tıpkı Tarih veya Türkçe dersi gibi her öğrencinin okuyacağı bir ders olarak uygulanışı ilk değildir. Daha önce belirttiğimiz üzere Osmanlı döneminde din dersi zorunlu okutulduğu gibi Cumhuriyetin ilk yıllarında da okullarda din dersi günümüzde olduğu gibi her öğrenciye zorunlu olarak okutuluyordu.⁵⁸

1982 Anayasasına giren zorunlu din dersi ile ilgili nihai karar, dönemin Devlet başkanı ve konsey üyeleri tarafından verilmiştir. Ancak karar safhasına gelinceye kadar bu konuda uzun bir müddet altyapı çalışmaları yapılmıştır. Mili Eğitim Bakanlığı Talim ve Terbiye Kurulu'nda oluşturulan komisyonda görev alanlardan biri, o zaman Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde Din Eğitimi Kürsüsü Başkanı olan Prof. Dr. Beyza Bilgin'dir. Bilgin, din dersinin mecburi dersler arasında yer alması ile ilgili yapılan çalışmalara kitap ve makalelerinde yer vermiştir.⁵⁹ Ayrıca kendileri ile yapılan bir mülâkatta da bu konuda önemli bilgiler vermektedir. Bilgin'in de belirttiği gibi, bu meselede en çok katkı sağlayanlardan biri dönemin Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı

⁵⁷ Trabzon Lisesi'nde okurken ahlak dersimize ilkokuldan bir sınıf öğretmenin girdiğini hatırlıyorum.

⁵⁸ Bilgin, Beyza., "Münih'te "Türkiye'de İslam" Semineri", Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Din Öğretimi Dergisi, Ocak-Şubat-Mart 1988,16-21.

⁵⁹ Bilgin, a.g.e, 75 vd.; Bilgin, Beyza, a.g.m., 16-21.

Prof. Dr. Hüseyin Atay'dır.⁶⁰ Atay, Tevhidi Tedrisat Kanunu'na göre isteğe bağlı din dersi olmaz kanaatindedir. Çünkü bu ilgili kanunun felsefesine aykırıdır. "Bir kısmı okuyacak, bir kısmı okumayacak. Böyle şey olmaz. Hepsi aynı dersi vereceksiniz" Atay, **"Din Eğitimi ve Öğretiminin Bir Bütünlük İçinde Ele Alınmasına Dair Rapor"** adlı çalışmasını dönemin Devlet Başkanı Kenan Evren'e sunmuştur. Bu raporunda din dersleri ile ilgili olarak Tevhid-i Tedrisat Kanunu'nun ilk uygulanış şekline dönülmesini önermiştir. Çünkü bu kanun, memlekette herkesin kendi arzusuna göre dinî bir eğitim yapması halinde ortaya çıkacak çok farklı fikir ve his gruplarını önlemek, millete fikir ve his birliğini gerçekleştirmek amacını gütmektedir. Oysa kanunun çıkışından günümüze kadar geçen süre içinde değişik uygulama görülmüş ve bundan dolayı farklı algı ve anlayışlar ortaya çıkmıştır:

"Din öğretiminin hiç olmadığı 1927-1948 yılları arasında iki tip gençlik yetişmişti. Biri din bilgisi ve kültüründen tamamen mahrum olanlar, diğeri din bilgisini ve kültürünü gizli olarak özel hocalardan öğrenenler, 1948'den günümüze (1981 yılına) kadar olan dönemde ise üç tip gençlik yetişmiştir:

- 1- *Din bilgisini okulda öğrenenler*
- 2- *Din bilgisini özel şekilde öğrenenler.*
- 3- *Din bilgisini hiç öğrenmeyenler.*

Bu üç tip gençlikte fikir ve his birliğinin mümkün olacağını düşünmek, eğitim-öğretim kurallarının hiçbir işe yaramayacağını söylemekten farklı olur mu? Atay, çözüm olarak, bu üç tip uygulamadan birincisine geçilmesini ge-

⁶⁰ Durmuş, Alparslan, "Türk Din Eğitiminde Öncü Bir İsim: Beyza Bilgin", Değerler Eğitimi Dergisi, 1, Sayı: 3, Temmuz, 2003, 145-167.

rekli görmüştür. Bu Tevhid-i Tedrisat Kanununun ruhuna ve gerekçesine en çok uymaktadır ki, din derslerinin diğer dersler gibi herkese eşit derecede verilmesini gerektirir. Çünkü ikinci ve üçüncü tür uygulamanın başarısızlığı anlaşılmıştır.”⁶¹ Bu anlayış, altyapı çalışmalarında benimsenmiş⁶² ve böylece 1982 yılında yürürlüğe giren Anayasanın 24. maddesinde Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi ilköğretim ve liselerde mecburi dersler arasında yer almıştır.

Yukarıda aktarılan bilgiler bir anlamda Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin okullarda zorunlu ders olarak okutulmasına karar verildikten sonra yapılan alt yapı çalışmalarını içermektedir. Meselenin elbette ki bir zihniyet boyutu olması gerekir. 1980 öncesi ülkede sağ sol çatışmasından dolayı yaşanan kaos ortamı, anarşi ve terör hareketleri milletin evlatlarını birbirine düşürmüş ve binlerce Türk gencinin ölmesine sebep olmuştur. Böyle bir ortamda dinin birleştirici fonksiyonundan yararlanmanın makul ve mantıklı bir tutum olduğu gözden kaçmamaktadır.

Ayrıca evrensel anlamda 1950’li yıllardan itibaren bir dine dönüş süreci yaşanmaktadır. Dine dönüş sadece Müslüman ülkelerde değil, en gelişmiş Batı ülkelerinde de gözlenen bir olgudur. Özellikle Amerika Birleşik Devletleri’nde İkinci Dünya Savaşı sonundan itibaren bireysel ve toplumsal bazda dinin temel etkisinin giderek yükseldiği gözden kaçmamaktadır. Din, kişinin Allah ile olan

⁶¹ Bilgin, a.g.e., 78-79.

⁶² Yapılan bu çalışmalar doğrultusunda Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi’nin girişimiyle 23-25 Nisan 1981 tarihleri arasında ilk kez Türkiye 1. Din Eğitimi Semineri düzenlenmiştir. Hüseyin Atay’ın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin 1982 Anayasası’nda zorunlu dersler arasında yer almasında yaptığı katkıları için bkz. Günaydın, Mehmet, “*Din Kültürü Ve Ahlâk Öğretiminin İlköğretim ve Liselerde Zorunlu Ders Olmasına Prof.Dr. Hüseyin Atay’ın Katkıları*” dinbilimleri, c.9, sayı:1, Samsun, 2009, 287-305

ilişkilerini düzenlediği gibi bireyin davranışları ve diğer toplum bireyleriyle olan ilişkilerini düzenleyen kurallar ortaya koymaktadır. Birey bu kurallar içerisinde kimliğini şekillendirmekte ve toplumla bütünleştirebilmektedir. Nitekim bütün toplum bilimcilerin dinin bu bütünleştirici işlevi üzerine vurgu yaptıkları belirtilmektedir.⁶³ Modern dünyada din vazgeçilmez bir olgu ve yükselen değer olması nedeniyle modern eğitimin dini yok farz etmesi mümkün gözükmemektedir. Dünyada yaşanan gelişmelerden bizim de etkilenmemiz doğal karşılanmalıdır. Şu halde 1980'li yıllarda iktidarda bulunanlar "Türk-İslam Sentezi" fikrinden hareketle toplumun şekillenmesinde dinden istifade etme fikrini benimsenmiş⁶⁴ ve bu konuda çeşitli adımlar atılmıştır. İşte 1981 yılına kadar seçmeli olarak okullarda okutulan din derslerinin zorunlu dersler arasına yer alması hususu bunun en önemli adımlarından biridir. Böyle bir anlayışın benimsendiğini dönemin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarında yer alan konu ve içeriklere bakıldığında görülecektir. 1982 Anayasa'nın ilgili 24. maddesi şöyledir: "...Din ve ahlâk eğitim ve öğretimi Devletin gözetimi ve denetimi altında yapılır. Din kültürü ve ahlâk öğretimi ilk ve ortaöğretim kurumlarında okutulan zorunlu dersler arasında yer alır. Bunun dışındaki din eğitim ve öğretimi ancak, kişilerin kendi isteğine, küçüklerin de kanuni temsilcisinin talebine bağlı-

⁶³ Şaylan, Gencay, *Türkiye'de Laiklik*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Tarihsiz, 6.

⁶⁴ İbrahim Kafesoğlu'nun "Türk İslam Sentezi" adlı eserine Aydınlar Ocağı Başkanı Süleyman Yalçın'ın yazdığı takdim yazısına bakmak bir fikir vermesi açısından önemlidir. Ötüken Yay., 2. Baskı, 1996, 7-10; Türk-İslam sentezi, 14 Mayıs 1970 yılında kurulan Aydınlar Ocağı'nın ortaya koyduğu bir fikir olup, 12 Eylül 1980 darbesinden sonra milli birlik ve bütünlüğü gerçekleştirme amacıyla darbeciler tarafından benimsenmiştir. Bkz. Çiler, Dursun, "Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak", Radikal, 28 Mayıs 2006; Ergil, Doğu, "Dindar Gençlik", Bugün, 7 Şubat 2012; Ayrıca bkz. Mardin, a.g.e., 81-83.

*dır.*⁶⁵ 12 Eylül 1980 yılında yapılan askeri darbe idaresinin İmam-Hatip okullarına dokunmadığı gibi sayılarını artırma yoluna gitmesini⁶⁶ dikkat çekici bir husus olarak kaydetmekte yarar vardır.

Şu husus da önemle belirtmemiz gerekir ki, günümüz örgün öğretim kurumlarında verilen din öğretiminin, ülkemiz halkının büyük çoğunluğu tarafından kabul gördüğü ve şikâyet konusu yapılmadığı gerçeğidir. Hatta 1982 Anayasa'sının kabulü sırasında Din Kültürü ve Ahlâk Bilgisi derslerinin okullarda zorunlu ders haline getirilmesinin memnuniyetle karşılandığı ve anayasanın yüksek bir oy oranıyla kabul edilmesinde bu hususun da etkili olduğunu düşünüyoruz.⁶⁷

Bazı kesimler, lâik bir ülkede mevcut uygulamanın bizzat laikliğe aykırı olduğu fikrini ileri sürerek okullardan zorunlu din öğretiminin kaldırılmasını istemektedirler. Kanaatimizce böyle bir anlayış pek isabetli gözükmemektedir. Zira dinin, kültürün vazgeçilmez en önemli öğelerinden biri olduğu sosyal bilimcilerin ortak kanaatidir.⁶⁸ Ayrıca “din ile devletin veya din işleri ile devlet işlerinin ayrılması demek din ile toplumun birbirinden ayrılması demek değildir.”⁶⁹ Nitekim Avrupa Konseyi'ne üye 47 ülkenin bir kısmında seçmeli din dersi vardır. Muafiyet tanıyan ülkeler olduğu gibi ahlak veya din dersini zorunlu isteyen ülkeler de vardır. Bunun yanı sıra Türkiye'nin de

⁶⁵ Özyavuz, Tuncer, *Osmanlı-Türk Anayasaları*. Alkım Yay. 1997, 14.

⁶⁶ Mardin, a.g.e., 73.

⁶⁷ Buradan kastımız Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin 1982 Anayasası'nda yer almasının halkta memnuniyet yarattığı gerçeğidir. Bunun haricinde Anayasanın yüksek oy almasında referandumdaki konjüktürel şartların ve yapılan psikolojik baskıların olmadığını inkâr etmiyoruz.

⁶⁸ Başgil, a.g.e., 27-28.

⁶⁹ Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2001, 36.

aralarında bulunduğu İsveç, Norveç, Yunanistan, Danimarka'da resmi okullarda din dersleri zorunlu olarak okutulmaktadır. Bu farklı uygulamalarda ülkelerin kendi tarihi, sosyal, siyasi ve toplumsal yapılarının farklılıklarından kaynaklandığı söylenebilir.⁷⁰ Ülkemizdeki laik eğitim anlayışı içinde din eğitim ve öğretimine yer verilmesi, aynı zamanda çeşitli mezhep ve tarikatların öğretimi etkilemesini azaltması bakımından faydalı olmuştur. Bu itibarla sadece lâiklik gerekçe gösterilerek din eğitimi ve öğretimine yer vermemek lâiklikten ziyade yasakçı bir anlayış ve uygulamadan kaynaklanmakta olduğunu söyleyebiliriz.⁷¹ Hâlbuki bazı bilim adamlarına göre “yüzyıllardır birey ve toplum yaşamına yön vermiş din kurumunu, toplum genelindeki egemenliğinden kurtarıp, bireyin inanç sistemlerine sokmak ve kişiliğini toplumsallaştırıp lâikleştirmek, onu dinden uzak tutmak yerine ona dini öğretmek gereğini ortaya çıkarmaktadır. Durum böyle olunca, din görevlisi yetiştiren öğretim ve eğitim kurumları dışında her düzeydeki okula, bilgi aşamaları çok iyi belirlenmiş olarak din derslerinin konulması gerekir.”⁷²

Bu gerçekten hareketle yetişmekte olan nesillere örgün ve yaygın eğitim kurumlarında din eğitimi ve öğretimi vermenin önemi tartışma konusu olmaktan çıkarılmalı, yapılacak din eğitiminin müfredat ve öğretim metotları araştırılmalı ve bu istikamette yoğunlaşılmasının gerekliliğine inanıyoruz.

Günümüz örgün öğretim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi, dersin adından da an-

⁷⁰ Aydın, M. Zeki, *Yeni Anayasa ve Din Dersi Tartışmaları*, <http://www.dinahlak.com/forum/index.php?topic=2339.0;wap2>

⁷¹ Ayhan, Halis, a.g.e., 64.

⁷² Aşkun, İnal Cem, “*Laiklik ve Din eğitimi*”. Türkiye 1. Din eğitimi Semineri, (23-25 Nisan 1981), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1981, 393.

laşılacağı üzere din kültürü ve ahlâk bilgisini içermektedir; hiçbir şekilde uygulamayı öngörmemektedir. Uygulamanın olmadığı bir yerde gerçek din eğitiminden söz edilmesi mümkün değildir. Zaten günümüz örgün öğretim kurumlarındaki Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi uygulamalarına karşı çıkan bazı kesimlerin itirazı da burada yoğunlaşmaktadır. Çünkü veliler, çocuklarına yeterli din eğitimi verilmediğinden yakınmaktadırlar. Bu sebeple velilerin, çocuklarını İmam-Hatip liselerine imam olsunlar diye değil, bu okullarda daha çok din eğitimi verildiği için gönderdikleri bilinen bir husustur. Kız çocuklarının da İmam-Hatip okullarına gönderilmesi de bunu destekler mahiyettedir. Nitekim bu meslek okullarının sayısının ihtiyacın çok üzerinde olması bu ifade ettiğimiz husustan kaynaklanmıştır. Din eğitiminin örgün öğretim kurumlarında yeteri kadar verildiği takdirde bu meslek okullarına rağbetin kendiliğinden azalacağını söyleyebiliriz.

Dindar olduğunu söyleyen bazı kesimler, örgün eğitim kurumlarında okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin zorunlu olarak okutulmasına değil, derslerin müfredat ve içeriklerine güvenmemektedirler. Bazıları Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin din eğitimi vermediği, “tek akaid ve tek amel için referans teşkil ettiği” gerekçesiyle devletin din eğitimi üzerinden elini çekmesi gerektiğini,⁷³ bu itibarla din dersleri ya kaldırılmalı veya seçmeli olmalı düşüncesini dile getirmekle birlikte işin cemaatlara devredilmesi⁷⁴ görüşünün öne çıkarıldığı görülmektedir. Bu düşünceler saygı duymakla birlikte din eğitiminin günümüzdeki şekliyle okutulması düşüncesinde olduğumuzu belirtmek isteriz. Bazıları ise okutulan

⁷³ Türköne, Mümtaz, “Din Kültürümüz Var mı?”, Zaman, 9 Mart 2008.

⁷⁴ Türköne, Mümtaz, “Din Dersleri Kaldırılsın mı?”, Zaman, 31 Ocak 2012.

bu derslerin yetişen nesli dinden soğuttuğu kanaatini dile getirmektedirler. Şu alıntı buna en güzel bir örnektir: *“Bu derslerde okutulan konuların Sünnilik aşıladığı tam bir yalandır. Bu derslerin öğrencilere Sünniliği, hatta Müslümanlığı zerre kadar sevdirdiğine dair en ufak bir işaret yok. Aksine öğrencileri dinden soğuttuğuna dair işaretler daha fazladır.”*⁷⁵

Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ders kitaplarının müfredat ve içeriklerini daha iyiye gitmesi için her zaman eleştirmek mümkündür. Nitekim 2000 yılından itibaren ders kitaplarında ciddi müfredat ve ders içerikleri değişikliği yapılmıştır ve yapılmaya da devam edilmelidir. Çünkü hızlı bir şekilde değişen sosyal hayatta meseleleri sürekli yeniden yorumlama kaçınılmazdır. Ancak yukarıda aktardığımız ifadeleri objektif ve ilmi kriterler çerçevesinde görmek mümkün gözükmemektedir. İlköğretimin dördüncü sınıfından itibaren haftada iki saat olarak sekizinci sınıfa kadar ve liselerde haftada bir saat olarak okutulan ders kitaplarının ve bu derslere giren öğretmenlerin, öğrencileri dinden soğuttuğunu, Müslümanlığı zerre kadar sevdirmediklerini bir sosyal bilimcinin iddia etmesi en hafif tabirle on binlerce İlahiyat fakültesi mezunu öğretmene haksızlıktır. Biz bu düşüncenin aksini iddia ediyoruz. Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersleri ve öğretmenleri Müslüman Türk çocuk ve gençlerine dinimizin kültür boyutu ve ahlâkî değerlerini aktarma konusunda sürekli bir gayretin içerisinde olmuş ve olmaya devam etmektedirler. Bu durum ise, yetişen neslin kötü alışkanlıklardan uzaklaşıp insan sevgisiyle dolu ve yüksek değerlere sahip olarak ülkenin geleceğini inşa etmede rol üstlenmesi bizzat arzu edilen bir durumdur.

⁷⁵ Aktay, Yasin, “Zorunlu Din Dersi”, Yeni Şafak, 10 Mart 2008.

III. Alevilerin Zorunlu Din Öğretimi Konusundaki Çekinceleri

Giriş bölümünde kısaca ifade ettiğimiz üzere Türkiye'deki zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretimi uygulaması, Aleviliğe mensup olduğunu ifade eden bazı kişiler tarafından⁷⁶ 2004 yılında Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne götürülerek, okullarda sadece Sünnî değerlere göre din ve ahlak öğretimi verildiğini iddia etmişlerdir. Başvuruda, Alevi inancından olanların din ve vicdan özgürlükleri ile eğitim haklarının çiğnendiğini, bu nedenle, devlet okullarında öğretim gören çocuklara din dersinin seçmeli olması gerektiği görüşünü savunmuşlardır.

Başvuruyu gündemine alan Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi 9 Ekim 2007 tarihinde verdiği kararda⁷⁷ “söz konusu müfredatın incelemesi sonucunda, Türkiye'de hâkim olan dinsel çeşitliliğin, Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinde dikkate alınmadığı, özellikle Alevi inancına sahip topluluğun Türk nüfusundaki oranının çok büyük olmasına rağmen, öğrencilerin **Alevi inancının itikat veya ibadet unsurları hakkında eğitim almadığı**, 9. sınıfta bu inancın ortaya çıkışında en büyük etkisi olan iki şahsiyetin yaşam felsefesinin öğretilmesinin, bu öğretimdeki eksiklikleri gidermekte yetersiz kaldığı, değerlendirilmesi yapılmıştır.”⁷⁸

⁷⁶ Alevi yurttaş Hasan Zengin, kızının Sünnî İslam bilgileri içeren zorunlu din derslerini, din özgürlüğüne aykırı bulup, kızının bu derslere katılmaya zorlanamayacağı iddiasıyla Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'ne başvurmuştu. 06-07 Temmuz 2006 tarihli gazeteler. Bütün Alevilerin böyle düşündüklerini iddia etmemiz mümkün değildir.

⁷⁷ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesinin 09.10.2007 tarih ve Başvuru No: 1448/04 sayılı Hasan ve Eylem Zengin kararı.

⁷⁸ Konuyu ve ders kitaplarını değerlendiren yazılar için bkz. Zeybek, Namık Kemal, “Bakan Hüseyin Çelik Doğru mu Söylüyor?”, Radikal, 07 Mart 2008; “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabında

Şu halde anılan mahkeme Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olmasını değil, içeriğinin, yani müfredatının Avrupa İnsan Hakları Sözleşmesi'ne aykırı bularak iptal etmiştir. Kararda demokratik bir toplumda eğitimin gereği sayılan nesnellik ve çoğulculuk kısıtlarını karşılamadığına vurgu yapılmaktadır. Danıştay 8. Dairesi de aynı konuda yapılan müracaatları Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin verdiği kararı dikkate alarak aynı doğrultuda, yani mevcut içerikle zorunlu olamaz kararına varmıştır.⁷⁹ Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin kararından sonra ilköğretim ve liselerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin müfredatlarında istenen istikamette ve olumlu yönde değişiklikler yapılmış olmasına rağmen yine de konuyla ilgili tartışmalar devam etmektedir. Bu konuyu kısmen irdelemekte yarar görüyoruz.

1980 öncesi seçmeli din derslerine Alevi inancına mensup vatandaşların fazla rağbet etmediği bilinen bir husustur. Her ne kadar Beyza Bilgin, bunun sebebinin sadece mezhep farklılığından kaynaklanmadığını belirtse de⁸⁰ o dönemin program ve ders kitaplarının incelenmesinden çıkacak sonucun, Sünnî-Hanefî ekolüne dayalı bir ilmiyal bilgisi anlayışını yansıttığını söylemek abartı olmayacağı gibi, bu çizginin zorunlu din kültürü derslerine

Neler Var?", Radikal, 11 Mart 2008.

⁷⁹ DANIŞTAY 8. Daire 2006/4107 E.N , 2007/7481 K.N.

⁸⁰ Bilgin, Beyza, *Türkiye'de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri*, Ankara, 1980, 121. Alevilik için yapılacak nitelendirmenin esasen bir tarikat olduğu yönündedir. Bkz. Kutlu, Sönmez, *Alevi-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safî*, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006, 32; Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010, 37, 38, 315; İslamiyeti kabul eden göçebe Türkmen unsurlar üzerinde sufilik cereyanının oldukça etkili olduğuna vurgu yapılmaktadır. Bkz. Fırlalı, Ethem Ruhi, *Türkiye'de Alevilik ve Bektaşilik*, Selçuk Yay. Ankara, 1990, 384.

de yansıdığını⁸¹ söylememiz mümkündür.⁸²

İlköğretim ve liselerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi derslerinin müfredatında Sünnî ağırlıklı bir din kültürü verildiği iddiası abartılacak bir durum arz ettiği kanaatinde değiliz. Burada en fazla namaz ibadetinin öğretilmesi konusunda itirazlar vaki olmaktadır. Namazın kılınışı şeklinin anlatıldığı doğrudur. Ancak bunun uygulamasının yapıldığı doğru değildir. Zira dersin adından da anlaşılacağı üzere kültürü içerdiği, uygulama yaptırmanın dersin ruhuna uygun olmadığıdır. İstisnai olarak bazı öğretmenlerin yaptığı bu tür uygulamalar zaten soruşturma konusu yapılmaktadır. Esasen din gönül işidir. Bir insana illa da namaz kılacaksın demek dinin özüne aykırıdır. Toplumların farklı fikir, düşünce ve inançlara sahip olması insanın doğası gereğidir. İnancımıza göre dinde zorlama olmadığı⁸³ gibi Allah, dileyseydi bütün insanları bir düşüncede yaratabilirdi.⁸⁴ Ama böyle istemediği gibi farklı yol ve düşünceler içerisinde olmamızı istemiştir. Bununla birlikte salih amellerde yarışmamızı, fitne ve fesat çıkarmamamızı, kargaşa ve bozgunculuktan uzak durmamızı ısrarla vurgulamıştır. Bütün bunlara rağmen, farklı dini inanç ve anlayışlara sahip insanlar arasında karşılıklı hoşgörü ve anlayışın oluşabilmesi için ortak kültürel değerlerin öğretilmesi, yanlış bilgi ve anlamalardan dolayı meydana gelebilecek olumsuzluk-

⁸¹ Altaş, Nurullah, a.g.m., 155.

⁸² Bir Alevi yazarın Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerine bakışı konusunda bkz: Kaplan, İsmail, “Okullarda Alevilik Dersleri ya da Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Derslerinde Alevilik(1,2), Zaman, 4-5 Aralık 2010; Konu ile ilgili bkz. Ongun, Coşkun, “Zorunlu Din Dersi ve Aleviler”, Radikal, 24 Ocak 2008; Din dersi okul kitapları ile ilgili değerlendirmeler için bkz. Miras, Herkül, “İnançlar: Söylem ve Pratik”, Zaman, 03 Ağustos 2010, “İnanç ve Okullar”, Zaman, 17 Ağustos 2010; “İnanç ve Okul Kitapları”, Zaman 31 Ağustos 2010.

⁸³ Kur’an/ 2- 256.

⁸⁴ Kur’an/ 5- 48; 16- 93.

ların ortadan kalkmasına yardımcı olur. Çünkü insanları anlamak ve anlaşılabilmek için onların davranışlarına etki edip yön veren değerlerin tanınması ve bilinmesiyle mümkün olur. Bunun yolu da muhatabınızın dini, ahlâkî ve kültürel değerleri hakkında bilgi sahibi olmanızdan geçer.⁸⁵ Nitekim küreselleşme olgusuyla birlikte batıda, “kültürler arası eğitim”, “dinler arası eğitim” gibi yeni disiplinler oluşturulmuştur.⁸⁶

Ülke olarak sahip olduğumuz ortak değerler konusunda oldukça şanslı olduğumuzu söyleyebiliriz. Avrupa ülkeleri arasındaki farklılıklar yüzünden 20. yüzyılın ikinci yarısına kadar milyonlarca insanın hayatını kaybettğini biliyoruz. Ancak İkinci Dünya Savaşı’nın sonundan itibaren bu ülkeler, farklılıkları zenginlik kabul edip ortak değerler etrafında birlikler oluşturmaya başlamışlardır. Avrupa Birliği bu sürecin ürünüdür. Belli kriterler etrafında kurdukları birlikler sayesinde refah toplumunu yakalamışlar ve yarım yüzyıldan fazla bir zamandan beri kanlı savaşları yaşamamışlardır. Ortak değerler olarak “adalet, insan onuruna saygı, hukukun üstünlüğü, demokrasi, şeffaflık, hesap verebilme ve müsamaha” olmak gibi herkesin kabul edebileceği yüksek değerlerdir.⁸⁷ Ül-

⁸⁵ Fen Lisesinde biyoloji öğretmeni olarak görev yapan bir kişiyle konuşurken “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi” dersinin zorunlu olup olması ile ilgili düşüncemi sorması üzerine ben de açıklama yapma gereği duydum. Araya girerek “bence zorunlu olmaması gerekir” dedikten sonra bir hatırasını anlattı. Alevi bir öğretmen ile din konusunda tartışmışlar. Biyoloji öğretmeni sonunda Alevi öğretmene “siz sapıksınız” demiş. Bunun üzerine Alevi öğretmen, “ben çocukluğumdan beri böyle öğrendim ve bu şekilde inanıyorum. Bana göre siz sapıksınız” diye karşılık vermiş. Bunun üzerine ben de, “sizin bu örneğiniz din kültürünün zorunlu olmasının gerekliliğinin en güzel kanıtıdır. Zira birbirimizi iyi tanımış olsaydık, karşımızdakini sapık diye nitелеmez ve onun da aynı sıfatla bizi nitelendirmesine sebebiyet vermemiş olurduk” diye cevap verdim.

⁸⁶ Tosun, Cemal, a.g.e., 105.

⁸⁷ Aydın, Mehmet, Protokol Konuşması, *Uluslararası Bektaşilik ve*

kemiz açısından bu değerlerin benimsenmesi ve uygulanması konusunda itirazın olacağını sanmıyoruz.

Türk toplumunda Sünni-Alevi farklılığı vardır. Bunun yanı sıra Sünniler içerisinde de farklılıklar olduğu gibi Alevi-Bektaşiler arasında da farklılıklar vardır. Bu ayrılıklar taraflarca da önemli kabul edilebilir. Ancak bu farklılıklar bizi hiçbir zaman bir araya getirmeyecek, temel değerlerde birleşmemizi imkânsız hale getirecek ayrılıklar değildir.⁸⁸ Çünkü ortak paydalarımız farklılıklarımızdan çok daha fazladır. Aynı dili konuşuyoruz. Aynı dine ve kitaba inanıyoruz. Sünnî kesimdeki Ehli Beyt sevgisi ile Alevilerin Ehli Beyt sevgisi arasında ne fark vardır? Sünnî ailelerin hemen her birinde çocuklara verilen Ali, Hasan, Hüseyin, Zeynep, Fatma vb. isimleri, Alevi ailelerin çocuklarına verdikleri isimlerle örtüşmüyor mu? Dolayısıyla bizi birbirinden ayırmaya çalışan hiçbir girişime itibar etmemek lazımdır. Avrupa İnsan Hakları Mahkemesi'nin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi ile ilgili kararında Türkiye'de yaşayan Alevilerin bir anlamda sanki İslam dininin haricinde farklı bir din⁸⁹ mensuplarıymış gibi gösterildiği sezilmektedir. Böyle bir algının ortaya çıkmasına her halde ilk tepkiyi gösterecek olanlar Alevilerdir.

Bütün bu ortak paydalara rağmen ilköğretim ve lise-lerde okutulan Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulmasına karşı çıkılacaksa Tarih,

Alevilik Sempozyumu 1, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta, 2005, 17.

⁸⁸ Aydın, Mehmet, a.g.e., 17.

⁸⁹ Aleviliğin Marksizm, Şiilik veya ayrı bir din olduğu, hatta İslam dışı olduğu gibi tezler bilimsel gerçeklere dayanmayan tutarsız görüşlerdir. Bkz. Kutlu, a.g.e., 190.

Felsefe, Sosyoloji vb. derslerine de karşı çıkılabilir. Felsefecilerin evren, varoluş, metafizik, ahlak gibi konulardaki görüşleri okullarda okutulmakta ve bunlara hiç kimse ses çıkarmamaktadır. Toplumlara en fazla etkileyen dinin bu konudaki görüşlerinin alternatif olarak sunulmasının sakıncası olmadığı gibi farklı ufuklar açmasına yardımcı olacağı muhakkaktır. Her beğenilmeyen görüş veya yorumlardan dolayı derslerin kaldırılması istenecekse bunun sonu gelmez. Bununla birlikte kültürün en önemli unsurlarından birinin din olduğu gerçektir. Bu bizim için de geçerlidir. Dolayısıyla İslam dininin kültürümüzün oluşmasındaki etkisini göz ardı etmek mümkün değildir. Edebiyattan musikimize, tarihten sanata hemen her şeyde din ve dini söylemlerin etkisi vardır. Şu halde dini bilgiler Türkçe, Sosyal Bilgiler, Tarih vb. derslerin işlenmesinde yardımcı ve gereklidir.⁹⁰ Bu itibarla içeriği iyi belirlenmiş Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinin zorunlu olarak okutulması oldukça önem arz etmektedir.

IV. SONUÇ

Türkiye’de ilköğretim ve liselerde uygulanan zorunlu Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi öğretiminin tarihi gelişimi süreci ve bu konudaki farklı düşüncelerin analizini yapmaya çalıştık. Bu konuda, Cumhuriyet tarihi boyunca gerçekleştirilen uygulamalar bir laboratuvar ve geleceğimize ışık tutacak zenginliktedir. Sosyal bilimcilerin kanaatine göre 21. yüzyıl, dinlerin yükselişine sahne olacaktır. Esasen din, insanlık tarihi serüveninde toplumları en çok etkileyen kurumlardan biri olmuştur. Dolayısıyla genel eğitim içerisinde din eğitim-öğretimini yok farz etmek mümkün gözükmemektedir. Şu halde:

- 1- Din eğitim-öğretimini yasaklayan ve uzun bir

⁹⁰ Bilgin, Beyza, *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Gün Yayıncılık, Ankara, 2001, 68.

aradan sonra 1949 yılından itibaren yeniden okullarda okutulmasını sağlayan ve Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'ni açan aynı kadrodur. Hatta 1974-75 yılından itibaren okullara konulan Ahlâk dersini de buna ilave etmek gerekir. O halde okutulsun mu okutulmasını mı tartışmalarını bir tarafa bırakıp en sağlıklı bir şekilde nasıl yapabiliriz yollarını aramaya çalışmamız gerektiğine inanıyoruz.

2- İçeriği iyi belirlenmiş ve zaman içerisinde de değiştirilebilecek Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersi ilköğretim ve liselerde zorunlu olarak okutulmaya devam edilmelidir. Bir diğer anlamıyla 1982 Anayasa'sının 24. maddesinde yer alan din eğitimi ve öğretimiyle ilgili ifade aynen muhafaza edilmelidir.

3- Enformasyon çağı olarak nitelendirilen 21. yüzyılda yeni nesilleri tek tip olarak yetiştirmek mümkün değildir. Bu tür bir anlayış 20 yüzyılda geçerliydi. Dolayısıyla çoğulculuk kaçınılmaz olarak gözükmemektedir. Çocuk ve gençlerin aile, çevre, cemaat ve tarikat gibi oluşumlardan aldıkları dini-kültürel bilgileri okullarda verilen Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi dersinde tartışıp test etmeleri onlara yeni ufuklar kazandıracaktır. Dinin kendisi de bu çoğulculuğa yer verirken esas hedefinin ahlaklı bir toplumu inşa edebilmeye yoğunlaşmaktadır. Nitekim Peygamberimiz bunu, “*ben güzel ahlâkı tamamlamak için gönderildim*” cümlesiyle veciz bir şekilde ifade etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Akyüz, Yahya, *Türk Eğitim Tarihi*, İstanbul Kültür Üniversitesi Yay., 6. Baskı, 1997.
- Altan, Mehmet, *Kent Dindarlığı*, Timaş Yay. 6. Baskı, İstanbul, 2010.

- Altaş, Nurullah, “Orta Öğretimde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, Köylü, M; Altaş, N, Gündüz Eğitim ve Yay., Ankara, 2012, 151-176.
- Arat, Yeşim, “Türkiye’de Din, ve Cinsiyet Eşitliği: Demokratik Bir Paradoksun İşaretleri mi?” Çev. Murat Uyurkulak, *Radikal Gazetesi*, 19.11.2010.
- Aşkun, İnal Cem, “*Laiklik ve Din eğitimi*”. Türkiye 1. Din eğitimi Semineri, (23-25 Nisan 1981), Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1981, 387-393.
- Aydın, M. Şevki, *Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi Öğretmeni Yetiştirme ve İstihdamı*, İlahiyat Bilimleri Araştırma Vakfı, Kayseri, 2000
- Aydın, Mehmet, Protokol Konuşması, *Uluslararası Bektaşilik ve Alevilik Sempozyumu 1*, Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Isparta, 2005, 17.
- Aydın, M. Zeki, *Yeni Anayasa ve Din Dersi Tartışmaları*, <http://www.dinahlak.com/forum/index.php?topic=2339.0;wap2>
- Ayhan, Halis, *Türkiye’de Din Eğitimi*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yay., İstanbul, 1999.
- Başgil, Ali Fuat, *Din ve Lâiklik*, Yağmur Yay., 6. Baskı, İstanbul, 1985.
- Bilgin, Beyza, Türkiye’de Din Eğitimi ve Liselerde Din Dersleri, Ankara, 1980.
- , “Münih’te “Türkiye’de İslam” Semineri”, *Milli Eğitim Gençlik ve Spor Bakanlığı Din Öğretimi dergisi*, Ocak-Şubat-Mart 1988, 16-21.
- , *Eğitim Bilimi ve Din Eğitimi*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yay., Ankara, 1990.

- Cebeci, Suat, *Eğitim Bilimi ve Türkiye’de Din Eğitimi*, Akçağ Yay., Ankara, 1996.
- Çiler, Dursun, “Türk-İslam Sentezi İdeolojisinin Failini Tanımak”, *Radikal*, 28 Mayıs 2006.
- Doğan Recai, “ Cumhuriyetin İlk Yıllarında Tevhid-i Tedrisat Çerçevesinde Din Eğitim-Öğretimi ve Yapılan Tartışmalar”, *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye’de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu yayınları, Ankara, 1999, 228-288.
- Durmuş, Alparslan, “Türk Din Eğitiminde Öncü Bir İsim: Beyza Bilgin”, *Değerler Eğitimi Dergisi*, 1, sayı: 3, Temmuz, 2003, 145-167.
- Ergin, Osman, *Türk Maarif Tarihi*, 5, Eser Matbaası, İstanbul, 1977.
- Fidan, Nurettin-Erden, Münire, *Eğitim Bilimine Giriş*, Repa Eğitim Yay., Ankara, Tarihsiz.
- Gül, Teoman, *Türk Siyasal Hayatında Recep Peker*, Kültür Bakanlığı Yay. Ankara, 1988.
- Günaydın, Mehmet, “Din Kültürü Ve Ahlâk Öğretiminin İlköğretim ve Liselerde Zorunlu Ders Olmasına Prof.Dr. Hüseyin Atay’ın Katkıları” *dinbilimleri*, c.9, sayı:1, Samsun, 2009, 287-305.
- Güngör, Erol, *Sosyal Meseleler ve Aydınlar*, Ötüken Yay., İstanbul, 1993.
- _____, 89, *Dünden, Bugünden Tarih-Kültür-Milliyetçilik*, Ötüken yay. 5. Basım, İstanbul, 1990.
- İbrahim Hilmi, *Din Dersleri*, 2. Kitap, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1927, aynı müellifin 3. Kitabı, Kitaphane-i Hilmi, İstanbul, 1344(1928).
- Jaschke, Gotthard *Yeni Türkiye’de İslâmlık*, çev. Hayrullah Örs, Bilgi Yay., 1.Basım, 1972.

- Kafesoğlu, İbrahim, *Türk İslam Sentezi*, Ötüken Yay., 2. Baskı, 1996.
- Karpat, Kemal, *Elitler ve Din*, Timaş Yay., İstanbul, 2008, 171.
- , *Osmanlı'dan Günümüze Ortadoğu'da Millet, Milliyet, Milliyetçilik*, Timaş Yay. İstanbul, 2011.
- Kaplan, Doğan, *Yazılı Kaynaklarına Göre Alevilik*, Türkiye Diyanet Vakfı Yay., Ankara, 2010.
- Koçer, Hasan Ali, *Türkiye'de Modern Eğitimin Doğuşu ve Gelişimi*, MEB Yay. İstanbul, 1991.
- Kodaman, Bayram, *Abdülhamit Devri Eğitim Sistemi*, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1988.
- Kuru, Ahmet T, *Pasif ve Dışlayıcı Laiklik, ABD, Fransa ve Türkiye*, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yay., 1.Baskı, İstanbul, Eylül 2011.
- Kutlu, Sönmez, *Alevi-Bektaşilik Yazıları Aleviliğin Yazılı Kaynakları* Buyruk, Tezkire-i Şeyh Safi, Ankara Okulu Yay., Ankara 2006.
- Lewis, Bernard, *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Çev. Metin Kırıatlı, Türk Tarih Kurumu Yay., Ankara, 1998.
- Mardin, Şerif, *Türkiye, İslam ve Sekülerizm*, İletişim Yay., İstanbul, 2011.
- Okçu, Davut, "Türk Eğitim Sisteminde Din Öğretiminin Zorunluluğu Sorunu", *Uluslararası Eğitim felsefesi Kongresi, Küreselleşme Sürecinde Eğitim Sorunlarının Felsefi Boyutu*, Eğitim-Bir-Sen, Ankara, 1.Baskı, Nisan 2010, 213-224.
- Öcal, Mustafa, "Cumhuriyet Döneminde İlk, Orta ve Yüksek Öğretimde Din Öğretimi(Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Dersinin Tarihçesi), *Cumhuriyetin 75. Yılında Türkiye'de Din Eğitimi ve Öğretimi*, Türk Yurdu

- Yay., 1999, 309-343.
- _____, Cumhuriyet Döneminde Din Eğitimi ve Dini Hayat, Ders Notları, Bursa 1992.
- _____, “İmam-Hatip Liselerinde Din Eğitimi”, *Din Eğitimi*, Editörler: Köylü, Mustafa-Altaş, Nurullah, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2012, 177-212.
- Öner, Necati, “Niçin Din Öğretimi?”, *Din Öğretimi ve Din Hizmetleri Semineri*, 8-10 Nisan 1988, Diyanet İşleri Başkanlığı Yay. Ankara, 1991, 23-26.
- Öztürk, Yaşar Nuri, *Tasavvufun Ruhu ve Tarikatler*, Sidre Yay., İstanbul, 1988.
- Özyavuz , Tuncer, *Osmanlı-Türk Anayasaları*, Alkım Yay., 1997.
- Sarıcan, Bayram, 1930’lardan Günümüze Bursa’da Dini Hayat, Gördüklerim, Duyduklarım, Yaşadıklarım, Hatıralar, Yayına Haz. Mustafa Öcal, Düşünce Kitabevi, Bursa, 2003.
- Smith, Wilfred Cantwell, “Modern Türkiye Dinî Bir Reformu mı Gidiyor?”, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı: 1, yıl:1953, 7-20.
- Şaylan, Gencay, *Türkiye’de Laiklik*, Yeni Yüzyıl Kitaplığı, Tarihsiz.
- Tosun, Cemal, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yayıncılık, Ankara, 2001.
- Yazıcı, Nesimi, “Kâmil Miras”, *DİA*, 30, 146, İstanbul, 2005.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur’an Dili*, I, Önsöz, III-VI, Eser Kitabevi, İstanbul, 1971.

GAZETE KÖŞE YAZARLARI

Aktay, Yasin, “Zorunlu Din Dersi”, Yeni Şafak, 10 Mart

2008.

Akyol, Taha, “Din, Mezhep ve Laiklik”, Milliyet, 8 Mart 2008.

Babaoğlu, Haşmet, “Din Dersi”, Vatan, 14 Mart 2008.

Berkan, İsmet, “Yine Hukuk Konuşalım: Zorunlu Din Dersi”, Radikal, 7 Mart 2008; “Çocuk Kime Aittir: Devlete mi, Aileye mi?” Radikal, 10 Mart 2008.

Bulaç, Ali, “Dindar Nesiller”, Zaman, 11 Şubat 2012.

Cemal, Hasan, “AKP ve Hükümetine Çifte Standart Damgası...”, Milliyet, 13 Mart 2008.

Çakır, Ruşen, “Öğretmene Kaybettiren Küçük Bir Eksiklik”, Radikal, 25 Mayıs 2008.

Dündar, Can, “Atatürk’ün Okullarında Din Dersi Var mıydı?”, Milliyet, 13 Mart 2012.

Ekşi, Oktay, “Bir Ders de Danıştay’dan”, Hürriyet, 5 Mart 2008.

Ergil, Doğu, “Dindar Gençlik”, Bugün, 7 Şubat 2012.

Göktürk, Gülay, “Felsefi İnançlar Ne Olacak?”, Bugün, 12 Mart 2008; “Eğitim Tartışması Bir Kere de İmam-Hatip’siz Olsun!”, Bugün Gazetesi, 06 Ocak 2012.

Güven, Erdal, “Mesele Din Dersinin Zorunlu Olması Değil”, Radikal, 7 Mart 2008.

Hakan, Ahmet, “Açık Konuşalım”, Hürriyet, 06.Mart 2008.

Karakaş, Eser, “Eğitim ve Devletle Zorunlu Boşanma”, Star, 5 Şubat 2012.

Karaman, Hayrettin, “Dindar Nesil Yetiştirmek”, Yeni Şafak, 9 Şubat 2012; “Uygulamada Din Eğitim ve Öğretimi”, Yeni Şafak, 4 Mart 2012.

- Miras, Herkül, “İnançlar: Söylem ve Pratik”, Zaman, 03.Ağustos 2010; “İnanç ve Okullar”, Zaman, 17 Ağustos 2010; “İnanç ve Okul Kitapları”, Zaman 31 Ağustos 2010.
- Türköne, Mümtazer, “Din Kültürümüz Var mı?”, Zaman, 9 Mart 2008; “Din Dersleri Kaldırılsın mı?”, Zaman, 31 Ocak 2012; “CHP’nin Sıkıştığı Dar Alan”, Zaman, 13 Nisan 2012.
- Ongun, Coşkun, “Zorunlu Din Dersi ve Aleviler”, Radikal, 24.01.2008.
- Özipek, Berat, “Devletin Dine En Büyük İyiliği”, Star, 9 Şubat 2012.
- Özkök, Ertuğrul, “İsyankar Bir Çocuğun Evrak-ı Metrukesi, Hürriyet, 4 Şubat 2012.
- Ülsever, Cüneyt, “Milli Eğitim Bakanı Haklı mı?”, Hürriyet, 12 Mart 2008.
- Zeybek, Namık Kemal, “Bakan Hüseyin Çelik Doğru mu Söylüyor?”, Radikal, 07 Mart 2008; “Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi 11. Sınıf Ders Kitabında Neler Var?”, Radikal, 11 Mart 2008.

DİN DEĞİŞTİRME TEORİLERİ: DİNİ DEĞİŞİMİ ANLAMA VE YORUMLAMA *

Yazan: Lewis RAMBO **

Çeviren: Hatice GÜL***

Özet

Yazar İslam'a geçişin araştırması için kaynaklara genel bir bakış atmakta ve teorinin doğasını incelemektedir. Teori bir olgunun farklı yönlerini aydınlattığı kadar değerlidir. Çeşitli teorik yaklaşımlar bazı boyutları içerirken diğerlerini dışlarlar. Din değiştirme konusunda çalışan akademisyenler teorik konuların farkında olmalı ve teorik seçeneklerden sistemli bir şekilde çok yönlü yararlanmalıdır. Böyle bir yaklaşım din değiştirme anlayışını genişletecek ve üstelik karşılaştırmalı din değiştirme çalışmalarını da artıracaktır. Bu makalede ele alınan teorik yönelimler şunlardır: küreselleşme, post-kolonyal, feminist, kültürlerarası, dinî/manevî, entelektüel, anlatı, kimlik, ritüel, psikanaliz, arketip, yükleme, bağlanma, süreç/evre ve İslamlaşma teorisi.

Bu makalenin amacı, Batı Avrupa'da İslam'a geçişin dinamiklerini araştıranlara kaynak sağlamak amacıyla çağdaş din değiştirme teorisini eleştirel olarak incelemektir. Din değiştirme teorilerine beşerî bilimler (antropoloji, psikoloji ve sosyoloji) açısından genel bir bakış, dinî değişim anlayışını genişletecek ve zenginleştirecek ve çeşitli araştırma stratejileriyle ilgili kabuller, yöntemler ve hedeflerin değerlendirileceği bir çerçeve oluşturacaktır. Daha karmaşık karşılaştırmalı din değiştirme çalışmalarının gelişimine katkı sağlamak için ve din değiştirme süreçlerinin karmaşıklığını ve çeşitliliğini tam manasıyla

* Bu makale "Theories of Conversion: Understanding and Interpreting Religious Change" başlığıyla *Social Compass* dergisinde (1999, 46-3: 259-271) yayınlanmıştır. Çeviri esnasında görüş ve önerilerinden dolayı danışmanım Prof.Dr. M. Ali Kirman'a müteşekkirim. (ç.n.).

** Prof., San Francisco Theological Seminary

*** KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

anlamak için farklı teorilerden yararlanmak gereklidir. (bu konulara alternatif bir yaklaşım için bkz. Robertson 1978 ve Scroggs and Douglas 1967).

Teorilerin Doğası

Teoriler bir olgunun doğasını kavramamızı sağladığı ölçüde değerlidir. Teoriler araştırma yöntemlerine ve hedeflerine yol gösteren ve olağandışı veya açıklanamayan olguları açıklamaya çalışan araçlardır. Bu bakış açıları ikna edicidir; çünkü belli bir bilim adamının ve düşünce 'ekolleri'nin felsefi/teolojik sistemlerine, temel dünya görüşlerine ve kabullerine uygundurlar. Teorik karmaşıklık, bilim adamlarının teorilerdeki üstü kapalı kabulleri incelemelerini ve bu teorilerin kapsamları itibarıyla sınırlı olduğunu bilmelerini gerekli kılmaktadır. Teorik sistemler, açıklamaya çalıştıkları olgunun kapsamına göre de farklılık gösterirler. Bazı teoriler sınırlı ilgiler üzerinde odaklandığı için mikro teoriler, bazıları da ilgi alanları son derece geniş olduğu için makro teoriler olarak görülebilir. Psikanaliz ikinciye örnektir.

Teori çalışmasında bir teorinin kapsamını ve yararını belirlemek çok önemlidir. Din değiştirme konusunda psikanalitik yaklaşımlar da değerli olabilir; bu yaklaşımlar eğer ve yalnızca din değiştirme sürecinde belirli insanlar, koşullar ve süreçler üzerine odaklanırsa. Hiçbir teori (en azından beşerî bilimlerde) evrensel olarak uygulanabilir değildir ve hiçbir teori her şeyi kucaklayacak kadar geniş değildir. Din değiştirme çalışmasında çeşitli teoriler dinî değişimin önemli ve ilginç dinamiklerine, süreçlerine ve desenlerine işaret ettikleri ölçüde incelenmeli ve değer verilmelidir. Bazı teoriler, belli dinler ve tarihsel durumlar için daha yararlıdır.

Teoriyi kullanma, önemli olguların anlamını zihnen kavramak için beşerî bir girişimdir. Şayet teorilerin anali-

zi ve eleştirisi ve teori oluşturma yoksa sadece aradığımız şeyi keşfedebiliriz. Karmaşık olguları biraz düşünerek üstesinden gelebileceğimiz ya da halledebileceğimiz “küçük ama değerli parçalara” indirgeriz. Teori oluşturma ve değerlendirme belirli bir teorinin içinde yer alan ve dışındaki kalan şeylerin açıkça ifade edilmesini gerektirir. Örneğin psikolojik teorilerin çoğu toplumsal ve kültürel konuları ihmal eder. Aynı şekilde birçok sosyolojik teori de psikolojik boyutu ya hiçe saymakta ya da önemsizleştirmektedir. Şayet teorileri beşerî anlama ve açıklamanın önemli fakat sınırlı araçları olarak görmeyi öğrenirsek, bir olguya, söz gelimi din değiştirmeye tevazu ile yaklaşabiliriz ve sadece beklentilerimizi ve önyargılarımızı güçlendirmek yerine anlayışımızı genişletebiliriz.

Teorik Önyargı

Din değiştirme teorileri oluşturma, gücendirici bir girişim olabilir. Bir dinin ‘içindekiler’ –dolandırıcılık ve aldatmadan şüphelendikleri vakit hariç– doğru olduğu için ‘kendilerinin’ dinlerine geçildiğini zannederler. ‘Dışarıdaki’ ise, bir kimsenin doğru diye kendi dininden farklı bir dine geçtiğini asla ileri sürmez. Zira gerçekliğin doğası hakkındaki kabulleriyle uyuşan bir açıklama bulmak zordur. Son derece dindar kişiler, insanların kötü ya da şeytanî güçler yüzünden sağlıklı bilgilendirildiği (gerçeği bilmediği) ya da ‘yanlış’ bir dini benimsemesi için dış motivasyonlar veya cazibelerle aldatıldığı, manipüle edildiği, ayartıldığı için başka bir dine geçtiğini ileri sürebilir. Seküler kişiler ise, birçok aydın da dâhil, psikolojik ihtiyaçlar, sosyolojik faktörler, kültürel güçler, ekonomik teşvikler veya yoksunluklar ve/veya siyasî kısıtlamalar ya da yönlendirmelere ilişkin açıklamaları kullanırlar.

Din değiştirme teorileri, çoğu zaman, din değiştiren kişi veya gruplardan ziyade yükleme yapan hakkında bize

daha fazla şey anlatır. Genellikle teori, bir bilim adamının kendi dünya görüşü açısından açıklanamayan bir şeylerden anlam çıkarmak için yaptığı girişimdir. Bir kişi neden bunu yapmak ister? Bazı şeyler açıktır, bazıları da açıklamaya muhtaçtır. Akademisyenlerin çoğunun (en azından ABD, Britanya ve Kuzey Avrupa'nın çoğu ülkesindeki akademisyenlerin) seküler yönelimi göz önüne alındığında, onlar için din değiştirmenin kafa karıştırıcı bir olgu olması şaşırtıcı değildir. Neden birileri disiplin, kısıtlama, itaat, onda bir (tithing)* vb. gerektiren bir yaşam için özgürlükten, bağımsızlıktan ve bilimsel, seküler dünya görüşünün 'gerçeği'nden vazgeçer? Ayrıca lisansüstü eğitim de teorik gelişmeyi etkiler. Sosyologlar din değiştirmeyi açıklarken toplumsal faktörlere vurgu yaparlar. Psikologlar en büyük etken olarak insan ruhunun iç işleyişine itibar ederler. Antropologlar ise din değiştirmenin tek makul açıklaması olarak kültürel güçlere yer verirler.

Teorilerin Değerlendirilmesi

Teoriler doğru veya yanlış değil, daha doğrusu yeterli veya yetersiz olarak düşünülmelidir. Bir din değiştirme araştırmacısı aşağıdaki sorulara muhatap olur:

–Özgül bir teorinin kaynağı nedir? Bir disiplinin geçmişini bilmek, özgül bir teorinin varsayımlarının, yöntemlerinin ve hedeflerinin anlaşılmasını kolaylaştıracaktır.

–Teori olgunun hangi boyut veya boyutları üzerine odaklanır? Odak noktası kişisel, toplumsal, kültürel, dinsel vb. olabilir. Bazı teoriler, belli boyutların önemini vurgularken, bazı boyutların çok önemli rollerini göz ardı edebilir. Teorisyenler boyutların farklı koşullarda farklı

* Kiliseye veya rahibe destek için düzenli olarak verilen maddî yardım (ç.n.).

bir değer taşıdığını kabul etmelidir.

–Teorinin veri tabanı nedir? Teori, teorisyenin belirli bir din, belli bir araştırma yöntemi ya da belirli bir araştırma gündemi ile özel bir tecrübesinden mi elde edilir? Bazı teorisyenler teorilerini inceledikleri grup türüne göre şekillendirir. Örneğin bir veri tabanı olarak Mesihçi Yahudileri kullanma kişinin teorik yönelimine odaklıdır.

–Teorisyen teoriyi dikkatle genelleştirdiği sürece belirli bir grup veya din değiştirme türü için bir teori geliştirmede herhangi bir sorun yoktur.

–Belirli bir teorinin güçlü ve zayıf yönleri nelerdir? Dürüst olmak bize uygun yerlerde farklı teoriler kullanma ve bir proje için aydınlatıcı olmayanları da atma imkânı verir.

–Belirli bir teoriyi kullanmanın siyasî, teolojik veya ideolojik sonuçları nelerdir? Avrupa’da, İngiltere ve Amerika Birleşik Devletleri’nde yeni dinî hareketler hakkındaki çatışma, “beyin yıkama” ve “zorla ikna” gibi konularda akademik kutuplaşmanın başlıca örneğidir.

–İnsanları belirli bir teoriye cezbeden nedir? Bir insanın belirli bir disiplin içindeki geçmişi, başka konuları görmesi, en azından alternatif bir teoriyi savunan bu bakış açısını anlaması için o kişinin bakış açısını ne dereceye kadar etkiler?

Aşağıda farklı teorik seçenekler kısaca ele alınacaktır.

Küreselleşme Teorisi

Bu teori, yeni dinî hareketlerin, İslamî reform ve ihya hareketlerinin ve karizmatik Hristiyanlığın gelişmesinin küresel iletişim sistemlerinin (televizyon, radyo, internet, teyp, video kameralar ve video oynatıcılar) kolaylaşması ve hava taşımacılığı, otomobil, trenler vb. yoluyla

elde edilen hareketlilik kolaylığıyla mümkün olduğunu iddia eder (bkz. Brouwer ve ark. 1996; Huntington 1996; Metcalf 1994; Poewe 1994). Yerinden edilen, malına el konulan ve manevî yenilenme ve dönüşüm arayan insanların istek ve özlemleri, çeşitli kitle iletişim kanalları vasıtasıyla yeni dinî seçeneklere yöneltildi, ilişkilendirildi ve dâhil edildi (bu konuya rasyonelleşme ve sekülerleşme teorisi açısından yaklaşımlar için bkz. Hefner 1993; Kaplan 1995; van der Veer 1996).

Post-Kolonyal Teori

Yeni ortaya çıkan ve özellikle misyonerlik bağlamında din değiştirme sürecinde zengin yeni anlayışlar sunan bir bakış açısı post-kolonyal teoridir. Bu yaklaşım Afrika, Asya ve Latin Amerika'da milyonlarca insanın emperyalizm ve sömürgecilik ile ilgili tecrübesini inceler. Askerî, ekonomik ve kültürel gücün ezici varlığı, dünyanın her yerinde ezilen halkların öznelliklerini ve toplumların, kültürlerin, ekonomilerin üst yapı ve alt yapılarını şekillendirdi. Çeşitli dünya dinlerine (özellikle Hristiyanlığa) geçişler, hükmedilen halkların zihin ve ruhlarının sömürgeleşmesinin bir parçası olarak yorumlanır. Ancak paradoksal olarak bazı post-kolonyal teorisyenler din değiştirme sürecindeki teslimiyetin ve direnişin karmaşık harmanlanışını kabul ederler (bkz. Kaplan 1995; Rafael 1998; Viswanathan 1998). Buna ilaveten post-kolonyal teori, din değiştirme teorisyenini din değiştirme-nin diyalektik doğasının dinamiklerine karşı uyarır. Aslında 'din değiştiren', bazı durumlarda 'din değiştirmesini sağlayanı' da değiştirir. Ayrıca 'dünya' dini ile 'yerli' dinin 'senkretizmi' bazen canlı ve yaratıcı bir yeni, bağımsız dinî bakış açısı yaratır. Dolayısıyla din değiştirme sadece pasif ve teslimiyetçi değil, bilakis dirençli ve yenilikçidir.

Feminist Teori

Bu teori, hayatın her alanında toplumsal cinsiyetin önemine işaret eder. Batı toplumunda ataerkillik toplum, kültür ve din alanında egemendir. Erkeklerin kadınlara egemenliği, bir çok önemli toplumsal, kültürel ve ekonomik alanda erkek bakış açlarına öncelik verdi. Bunun bir sonucu olarak din değiştirmeye ilgili feminist çalışmalar ancak son zamanlarda ortaya çıkmıştır. Feminist teori, dinî değişim çalışmasında dikkate alınması gereken konulara işaret eder. Kadınlar erkeklerden farklı olarak mı din değiştirirler, eğer öyleyse hangi şekillerde? Din değiştirmenin dinî modelleri kadınların motivasyonlarını, ihtiyaçlarını ve arzularını kısıtlar mı, deforme eder mi? Din değiştirme kadınlar için iyileştirici/özgürleştirici ve yararlı mıdır yoksa başka bir egemenlik türü müdür? Din değiştirme çalışmalarının gelecekteki araştırma ve yazılarda feministlerin ilgilendikleri konuları içermesi zorunludur (bkz. Brereton 1991; Connor 1994; Juster 1989, 1994).

Kültürlerarası Teori

Din değiştirme öğrencileri,* kültürlerarası konuları açık ve sistematik bir şekilde teorilerine dahil etmek zorundadır. Bu konuda psikoloji alanında olmakla birlikte tüm disiplinler için de geçerli olacak birkaç söz söyleyeceğim. Öncelikle Avrupa'da, İngiltere ve ABD'de geliştirilmekte olan bilimsel psikolojinin keskin sınırlarını açıkça kabul etmemiz gerekir. Birkaç istisna dışında bilimsel psikoloji, Avrupa'nın ırksal ve kültürel mirasını taşıyan halkını kullanan araştırmaya dayanır. Bu nedenle aile hayatı örnekleri, kişilik tarzları, zihinsel sağlık normları vb. diğer ırksal, etnik ve ulusal kökenlerden farklı olabi-

* Yazarın burada din değiştirme çalışmalarına yeni başlayan araştırmacıları kastettiği anlaşılmaktadır. (ç.n.).

lir. Psikologların çoğu, kendi kişilik algılarını, motivasyon, benlik, zihinsel sağlık normlarını vb. tüm dünyaya evrenselleştirilme eğilimindedir. Bu, psikolojiyi batılı olmayan ortamlarda veya Asyalı, Latin Amerikalı, Afrikalı vb. kökenli insanlarda kullanırken zararlı olmuştur.

Son zamanlarda diğer psikologlarla birlikte Alan Roland (1988, 1996), diğer öznellik tarzlarına kültürel açıdan duyarlı ve açık olan psikolojik teoriler geliştirmeye çalışmıştır. Hindistan ve Japonya'da kapsamlı araştırmadan sonra Roland, birkaç kültürlerarası değere sahip bir kişilik modeli geliştirmiştir. Doğunun grup zihniyeti ile Batının tecrit edilmiş kişiliği gibi kalıplaşmış anlayışların yerine o, farklı kültürlerde ve bir kişinin hayatının farklı evrelerinde farklı önemi olan kişiliğin beş boyutunu vurgular. Bunlar bireysel benlik, aile benliği, manevî benlik, gelişen benlik ve özel benliktir. Bunların tümü her kültürde belli derecede mevcuttur. Batıda bireysel benliğe iyi eğitilmiş, şehirli insanlar arasında özel bir statü verilmiştir. Bu insanlar, pek çok durumda az bir derecede de olsa kişiliğin diğer alanlarına da sahiptirler. Hindistan ve Japonya'da aile benliği çok daha gelişmiştir ve çoğu insan kişiliğin bu yönüne odaklanır. Roland'ın fikirleri din değiştirme çalışmaları için çok önemlidir. Birçok batılı bilim adamı din değiştirme motivasyonları, dinamikleri, süreçleri ile ilgili değerlendirmelerinde bireysel benlik normlarını kullanır. Bu yüzden 'grup' halinde din değiştirme ya da ailelerin toplu halde din değiştirmesi, entelektüel ve dinî konularla rasyonel bir tarzda karşı karşıya kalan bireylerin din değiştirmesinden daha az saygıya layık görülür. Batıdaki norm, rasyonel hesaplamalara dayalı, aile baskısından ve geleneksel dinin kısıtlamasından uzak kararlar alan tecrit edilmiş, özerk kişidir.

Din değiştirmenin uygulanabilir ve değerli bir psi-

kolojik teorisi, din değiştirmeden önce kişi ve grup içindeki farklı kişilik biçimlerinin, din değiştirme gerçekteştikten sonra kişiliğin dış hatlarının tanınmasını ve takdini gerektirir. Bu konular antropoloji ve sosyoloji gibi diğer disiplinlere de uygulanabilir.

Dinî/Manevî Teori

Beşerî bilimler alanında çalışanların istisnasız hemen hepsi din değiştirme teorilerinde dinin ve/veya maneviyatın rolünü ihmal eder, önemsizleştirir veya tamamen reddederler (bkz. Renard 1996). Değiştirilen ‘şey’den kaçındığından dolayı bu tutum yanlıştır. Din ve maneviyat, din değiştirme süreçleri için iki farklı yönden önemlidir. İlki, çeşitli dinî/manevî gelenekler, geçerli bir din değiştirme için modeller, kılavuzlar veya teolojiler sağlar. Bir geleneğin içerisinde ‘iyi’ ve ‘kötü’ ya da ‘doğru’ ve ‘yanlış’ bir din değiştirme vardır. Belli ritüellere ihtiyaç duyulur, güdüler değerlendirilir, inançlar düşünülür ve sonuçlar ortaya konur. Böylece bir kişinin din değiştirme tecrübesinin doğası bir dereceye kadar belirli bir geleneğin mitleri, ritüelleri ve sembolleriyile yapılandırılır, şekillenir ve bilgilendirilir. Bu mevzudaki teolojik literatürün bir kısmı, dinin ‘içinde’ ve ‘dışında’ olanlar, bazen de ‘kazanılanlar’ ve ‘kaybedilenler’ arasında sınırlar çizmek için tasarlandığı belirtilmelidir.

Birçok insana göre, din değiştirme motivasyonu ve tecrübesi özsel dinî/manevî arzular, özlemler ve tecrübelerle şekillenir. Bu boyut en azından bazı insanlar için diğer açıklamalara indirgenemez. Din ve maneviyat, estetik gibi, kendi geçerliliğine sahip bir yaşam ve tecrübe alanı gibi düşünölmelidir. Ben, din ve maneviyat için ayırt edici olan hem bilişsel hem de duygusal tecrübelerin var olduğunu savunuyorum. Bunlar daima iyi ya da ‘sağlıklı’ olmak zorunda olmasa da din değiştirme teorileri

geliştirdiğimiz zaman göz önünde tutulması gereken tecrübe kategorileridir (Salzman 1953).

Entelektüel Teori

Robin Horton 1970'li yıllarda en etkili din değiştirme teorilerinden birini açıkladı (Horton 1971, 1975a, 1975b; Horton ve Peel 1976). Horton'a göre insanoğlu, zaman-mekân olaylarını anlamaya, öngörmeye ve kontrol etmeye çalışan aktif varlıklardır. İnsanoğlunun bilişsel ve entelektüel faaliyetleri, yaşadıkları sosyokültürel dünyaya yöneliktir. Horton küçük Afrika topluluklarının temel dünya görüşünün birkaç alandan oluştuğunu belirtti. Mikro kozmos, bir topluluğun enerjisinin çoğunu alan gündelik dünyaydı. Onların dinî alâkaları, maddî dünyalarının açıklanması, öngörülmesi ve kontrolü etrafında dönüyordu. Gündelik hayat mikro kozmosa odaklandığı için grupların hemen hepsinin asgari ölçüde geliştirilmiş bir makro kozmosu, daha büyük bir dünyası vardı. Afrikalılar, daha büyük bir toplumsal dünyadan insanlarla artan hareketlilik ve etkileşim sayesinde efsanelerini, ritüellerini ve sembollerini makro kozmosu kapsayacak şekilde genişletmenin çabasındaydılar. Afrikalılar Hristiyanlık ve İslam ile bağlantı kurdular. Bu yeni durumu ve daha büyük sosyokültürel dünyayı anlamlandırmak için kozmolojilerini genişlettiler. Horton bir grubun mikro veya makro kozmosa odaklanma derecesine göre din değiştirmenin farklı şekillerde meydana geldiğini savunur (Horton'ın teorisinin eleştirisi için bkz. Fisher 1973, 1985 ve Ifeka-Moller 1974).

Anlatı Teorisi

Anlatı teorisi insanoğlunun hikâyeler anlatarak hayatlarını algılayıp şekillendirdiğini varsayar. Bir hayatı anlamlandırmak için bir anlatının kurgulanması ve kabul edilmesi gerekir. Bazı dinlerde birinin biyografisi-

ni/yaşam öyküsünü yeniden yapılandırma, din değiştirme sürecinde temel bir faktördür. Biyografik yeniden yapılandırma ve ortaya çıkan anlatı, bir kişinin benlik, kimlik, ilişkiler ve Tanrı tanımına (veya dünya ve hayatla ilgili diğer bazı kapsamlı anlayışa) yeni anlam vermektedir. Yeni bir hikâyeyi benimseme, bir hikâyenin yankılanmasını (yeni hikâyenin kişiyle ilgisi ne olursa olsun), 'benim' hikâye ile 'belli bir' hikâye arasında bağlantı bulma veya kurmayı ve hikâyeyi birinin yaşam öyküsü içinde birleştirme veya tekrar anlatmayı içerir (bkz. Booth 1995; Stromberg 1993).

Kimlik Teorisi

Şehirleşme, modernleşme, sekülerleşme ve nihayet benlik ve topluluk anlayışının çoğulculaşmasının hızı göz önüne alındığında, pek çok din değiştirme öğrencisi, din değiştirenleri ilgilendiren önemli bir konu olarak kimlik fikrine işaret etmektedir. Bunun bir sonucu olarak benlik, ilişkiler, topluluklar ve inançlarla ilgili eski fikirler muazzam bir baskı altındadır. Kimlik teorisi, özellikle sosyal psikolojide ve sosyolojide, insanların benlik anlayışlarını pekiştiren inanç ve değerlere olan ihtiyaçlarını anlamak, diğer insanlarla ilişkiler kurmak ve çağdaş dünyanın gidişatını ve parçalanmasını aşan bir dünya görüşüyle bir süreklilik ve bağlantı duygusu sağlamak için bir çerçeve sağlar (bkz. Erikson 1954; Gillespie 1991).

Ritüel Teorisi

Victor Turner'ın 1969 yılında *The Ritual Process*'i yayınlanmasından bu yana antropoloji ve dinî çalışmalar aynı değildir. Daha önce özellikle Protestan çevrelerde ritüel, anlamsız ve mekanik tekrar olarak karalanırdı. Turner ve son öğrencileri, ritüelin, insan davranışının ve bilincinin doğasında olmayıp, bilakis toplulukların olu-

şumunda ve özneliliği şekillendirmede de yaratıcı ve yapıcı olduğunu ispatlamaya çalışmaktadır. Son zamanlarda din değiştirme konusunda çalışan bilim adamları, din değiştirme süreçlerinde ritüellerin önemine işaret etmektedir. Finn'in *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity* adlı kitabı (1997), güzel bir erken dönem Hristiyanlık çalışması olduğu kadar bize din değiştirme araştırmasında ritüel teorisinden nasıl yararlanılabileceğiyle ilgili bir model de sağlar. Ritüel eylemleri ve dinî performans, dinî ve manevî tecrübeyi oluşturur, şekillendirir ve sürdürür; dinî inancı da takviye eder. Antropologlar uzun süredir ritüellerin önemini bilmektedir. Ancak şu an sosyologlar, psikologlar, tarihçiler ve bütün din değiştirme öğrencileri için bu zengin kaynaklardan yararlanma zamanıdır.

Psikanaliz Teorisi

Sigmund Freud'un psikanaliz teorisi, birçok çevrelerde etkili olmaya devam etmektedir. Psikanaliz yönelimli bilim adamına göre din değiştirme dinamikleri kişiliğin içindeki asli güçlerin bir yansımasıdır. İd, ego ve süper ego sürekli bir çatışma halindedir. İnsan eğilimleri, insanları acil ve güçlü arzuların hazzını aramaya yöneltse de kültür, din ve vicdan (süper ego) buna bir sınırlama getirir. Çocukluk çağının olgunlaşma dramları, insan ırkı evriminin tekrarlarıdır. Freud birçok farklı din görüşüne sahip olsa da, din değiştirme süreçleri genellikle hayat ve ölüm içgüdüünün sürekli çatışması içinde kırılğan uzlaşmalar olarak görülür. Bebek, anne ve baba dramı din değiştirme süreçlerinde tekrarlanır. Suçluluk, terör, keder ve duygusal yoksunluklar, acılar ve arzular, kişiyi kırılğan ve yanılabilen insanoğluna biraz haz sağlayan dinî ritüellere, inançlara ve ilişkilere sürükler. Freud ve Psikanaliz ile ilgili ne düşünülürse düşünölsün, psikana-

liz teorisi, din değiştirme araştırmalarının ve teorisinin psikolojisini çok fazla etkiledi. Psikanaliz geleneğinin en önemli katkılarında biri, patolojiye karşı ihtiyatlı olmasıdır. Tabii ki Freudcular din ve din değiştirmeyi, doğuştan bir patoloji olarak görme eğilimindedir. Diğerleri, Freud'e tepki olarak, din ve din değiştirmenin sağlıklı olduğunu ve hayat verdiğini kanıtlarla göstermiştir. Her iki aşırı uç da bir çarpıklıktır. Patolojinin, çarpıklıkların ve diğer yıkıcılık formlarının olanaklarına karşı uyanık olmak zorunlu değilse de yerindedir (bkz. Murphy 1979; Salzman 1953; Stone 1992; Ullman 1989).

Arketip Teorisi

Carl G. Jung'un çalışmalarına dayanan arketip teorisi, insan tecrübesine biçim veren ruhun içinde temel, evrensel desenler olduğunu ileri sürmektedir. Bu teori, bir kişinin ruhundaki derin ihtiyaçları karşılayan güçlü bir dinî sembol veya tecrübeyle büyülendiğinde din değiştirmenin gerçekteştiğini varsayar. Birçok dinin sembolik sistemleri milyonlarca insanın köklü özlemlerini ortaya çıkaran beşerî çıkmazın dramatik ve zorlayıcı ifadeleridir. Bu yüzden din değiştirme konusunda çalışan bilim adamları, din değiştiren üzerindeki cazibe ve etkiyi anlamak için dinin sembol sistemlerini ciddiye almalıdır (bkz. Smith 1990).

Yükleme Teorisi

Hayatın anlamını aramayla ilgili evrensel beşerî ihtiyaç yükleme teorisinin temelidir. Bu, hak edilmemiş acılar, ölüm ve benzeri olaylar da dâhil insanoğlunun başına gelen büyük musibetler kadar anlaşılması zor günlük olayların anlamını da içerebilir. Yükleme teorisi sadece hayatı anlamlı kılmak ve bir amaç sahibi olmak için yeni bir dinî bakış açısının benimsenmesi için büyük bir motivasyon olarak değil, bilakis din değiştirme süreci içe-

risinde büyük bir mekanizma olarak da görülebilir. Kişinin kendisi, diğerleri ve Tanrı'yla ilgili yeni bir yüklemeler sistemi benimseme, din değiştirenlerin çoğunun başından geçenlerin önemli bir görünümüdür. Bu teori din değiştirmenin bilişsel ve entelektüel alanlarını vurgulanması açısından değerlidir (bkz. Proudfoot ve Shaver 1975; Spilka ve ark. 1985).

Bağlanma Teorisi

John Bowlby'nin çalışmasına dayanan bu teori, insanlığın bir kişinin asıl ilk bakıcısı ile bağlantısını yansıtan duygusal bağlar kurduğunu ileri sürer. Din değiştirme, ciddi yoksun ve çarpık ebeveynlik örnekleri için bir telafi/denkleştirme olabilir ya da ebeveyne ait tarzlarla uyumlu olabilir. Bu yaklaşımın kullanımı, farklı ırksal, etnik ve ulusal gruplar içinde gelişmiş aile ilişkilerinin sosyokültürel biçimlerine duyarlı olmalıdır (bkz. Kirkpatrick 1997). Bu teoride duygusal ve duygusal konular özellikle aydınlatılır.

Süreç Teorisi

Lofland ve Stark'ın "Becoming a World-Saver" çalışmasında (1965) yer alan din değiştirme yaklaşımı, sürecin karmaşıklığını ve uzun aşamalarını vurgular. Bazıları bu teoriyi eleştirmiş ve genişletmiştir. Ancak süreç teorisyenlerinin tamamı, dinî değişimin zaman içinde gerçekleştiğini ve dinamik ve sinerjik çeşitli unsurlardan oluştuğunu kabul etmektedirler. Birçok süreç teorisi modeli geliştirilmekte ve bu evrelerin doğası değişmektedir. Lofland ve Stark (1965), Tippet (1977) ve Downton'ın (1980) çalışmalarına dayanarak, yedi aşamadan oluşan bir din değiştirme süreç teorisi önerdim: bağlam, kriz, arayış, karşılaşma, etkileşim, bağlılık ve sonuçlar. Süreç modelleri dinî değişimde etkin olan çeşitli faktör ve güçleri kapsamaya çalışır. Bu süreç modeli, din değiştirme

çalışmalarının karmaşık alanını düzenlemek için kullanılan bir anlama aracıdır. Eklektik evre kuramının evrensel olduğuna inanmıyorum; ancak daha ziyade din değiştirme çalışmasında bir seçenekler sıralaması/kartografisi olduğuna inanıyorum (bkz. Downton 1980; Snow and Phillips 1980; Rambo 1993). Bu teori daraltıcı olmayı değil, fikir verici olmayı ifade eder (Lofland ve Stark teorisinin bir eleştirisi için bkz. Snow and Phillips 1980 ve Lofland 1977).

İslamlaşma Teorisi

Bu makale İslam bilginlerinin İslam'a geçmeyle ilgili geleneksel teorilerin farkında olduğunu varsayar. Farkında olmayanlar için çok kısa bir genel bilgi vereceğim (ilgili konuların bir tanımı için bkz. Levtzion 1977). Çeşitli coğrafi bölgelerde İslam'a geçişle ilgili çalışmalar şunlardır: Afrika (Horton 1971; Ikenga-Metuh 1985; Fisher 1985), Avustralya (Bouma 1997), Güney Doğu Asya (Coatalen 1981), Hindistan (Eaton 1993; Mücahid 1989), Malay Takımadaları (Hamid 1982), İngiltere (Köse 1996b), Avrupa (Allievi 1998) ve Amerika Birleşik Devletleri (Kepel 1994/1997; Poston 1992). Bu çalışmaların birkaçı bireyleri vurgular. Pek çoğu da İslamlaşmaya, bir diğer deyişle, bireylerin, ailelerin, toplulukların, toplumların, İslamî olarak geliştiği sosyal, kültürel, dinî ve siyasi çevrelerin oluşturulmasına odaklanır. Birçok çalışma tarihseldir (bkz. Arnold 1896/1961; Bulliet 1994; Dennett 1950; DeWeese 1994; Eaton 1993; Watt 1979). İslamî din değiştirmenin tarihî süreciyle ilgili olan ve Bulliet (1977) tarafından ortaya konmuş yeniliğin yayılması kuramını da kapsayan çeşitli yorumlayıcı modeller kullanan çalışmalar da vardır. Eaton'ın (1985, 1993) Hindistan'da İslam'a geçişle ilgili görkemli çalışması önemli bir katkı sağlar. Bu çalışma, çeşitli teorilerin yeterliliğini sistema-

tik bir şekilde test eden sıra dışı bir çalışmadır. Buna ilaveten Köse'nin mükemmel araştırması (1996a), din değiştirmeye ilgili psikolojik ve sosyolojik teorilerin yararlılığını ciddiyle inceler.

İslamî din değiştirme için geleneksel teorik açıklamalar, güç kullanımını, kölelerin ve askerlerin özgülleşmesi hareketi olarak İslam'ın çekiciliğini, yeni siyasî rejimlere uymayı, İslamî siyasî güçle ilgili ayrıcalıklar (örneğin vergi indirimi) arzusunu, (akraba evliliği ve himaye ilişkileri yoluyla) tüccarların etkisini ve (özellikle “putpe-rest” ve “ilkel” din mensupları için) tek tanrıcılığın çekiciliğini kapsar.

Bu makalede, bu özel sayıdaki diğer makalelerle birlikte, tarihte ve çağdaş dünyada İslam'a geçişle ilgili bilgi ve anlayışı derinleştirmeyi umut ediyorum.

Kaynakça

- Allievi, S. (1998) *Les convertis à l'islam: Les nouveaux musulmans d'Europe*. L'Harmattan: Paris.
- Arnold, T. W. (1896/1961) *The Preaching of Islam: A History of the Propagation of the Muslim Faith*. Kashmiri Bazzar/Lahore: Sh. Muhammad Ashraf.
- Booth, Wayne C. (1995) “The Rhetoric of Fundamentalist Conversion Narratives”, in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds) *Fundamentalisms Comprehended*, pp.367-395. Chicago: University of Chicago Press.
- Bouma, Gary D. (1997) “The Settlement of Islam in Australia”, *Social Compass*, 44(1): 71-82.
- Brereton, Virginia Lieson (1991) *From Sin to Salvation: Stories of Women's Conversions, 1800 to the Present*. Bloomington: Indiana University Press.

- Brouwer, Steve, Gifford, Paul and Rose, Susan D. (1996) *Exporting the American Gospel: Global Christian Fundamentalism*. New York: Routledge.
- Bulliet, Richard W. (1979) *Conversion to Islam in the Medieval Period*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Bulliet, Richard W. (1994) *Islam: The View from the Edge*. New York: Columbia University Press.
- Coatalen, Paul (1981) "The Coming of Islam to S. E. Asia: A Critical Review of Some Extant Theories", *The Islamic Quarterly* 25(3/4): 100-121.
- Connor, Kimberly Rae (1994) *Conversions and Visions in the Writings of African-American Women*. Knoxville: University of Tennessee Press.
- Dennett, Daniel C., Jr (1950) *Conversion and the Poll Tax in Early Islam*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- DeWeese, Devin A. (1994) *Islamization and Native Religion in the Golden Horde: Baba Tukles and Conversion to Islam in Historical and Epic Tradition*. University Park: Pennsylvania State University Press.
- Downton, James V., Jr (1980) "An Evolutionary Theory of Spiritual Conversion and Commitment: The Case of the Divine Light Mission", *Journal for the Scientific Study of Religion* 19(4): 381-396.
- Eaton, Richard M. (1985) "Approaches to the Study of Conversion to Islam in India", in Richard M. Martin (ed.) *Approaches to Islam in Religious Studies*. Tucson: University of Arizona Press.
- Eaton, Richard M. (1993) *The Rise of Islam and the Bengal Frontier, 1204-1760*. Berkeley: University of California Press.

- Erikson, Erik H. (1954) "Wholeness and Totality-A Psychiatric Contribution", in Carl J. Friedrich (ed.) *Totalitarianism*, pp.156-171. New York: Grosset & Dunlap.
- Finn, Thomas M. (1997) *From Death to Rebirth: Ritual and Conversion in Antiquity*. New York: Paulist Press.
- Fisher, Humphrey J. (1973) "Conversion Reconsidered: Some Historical Aspects of Religious Conversion in Black Africa", *Africa* 43(1): 27-40.
- Fisher, Humphrey J. (1985) "The Juggernaut's Apologia: Conversion to Islam in Black Africa", *Africa* 55(2): 153-173.
- Gillespie, V. Bailey (1991) *The Dynamics of Religious Conversion: Identity and Transformation*. Birmingham, AL: Religious Education Press.
- Hamid, Isma'il (1982) "A Survey of Theories of the Introduction of Islam in the Malay Archipelago", *Islamic Studies* 21(3): 89-100.
- Hefner, Robert W. (ed.) (1993) *Conversion to Christianity: Historical and Anthropological Perspectives on a Great Transformation*. Berkeley: University of California Press.
- Horton, Robin (1971) "African Conversion", *Africa* 41(2): 85-108.
- Horton, Robin (1975a) "On the Rationality of Conversion, Part I", *Africa* 45(3): 219-235.
- Horton, Robin (1975b) "On the Rationality of Conversion, Part II", *Africa* 45(4): 373-399.
- Horton, Robin and Peel, J.D.Y. (1976) "Conversion and Confusion: A Rejoinder on Christianity in Eastern Nigeria", *Canadian Journal of African Studies* 10(3):

481-498.

- Huntington, Samuel P. (1996) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. New York: Simon & Schuster.
- Ifeka-Moller, Caroline (1974) "White Power: Social-Structural Factors in Conversion to Christianity, Eastern Nigeria, 1921-1966", *Canadian Journal of African Studies* 8(1): 55-72.
- Ikenga-Metuh, Emefie (1985) "The Shattered Microcosm: A Critical Survey of Explanations of Conversion in Africa", *Neue Zeitschrift für Missionswissenschaft* 41(4): 241-254.
- Juster, Susan (1989) "In a Different Voice': Male and Female Narratives of Religious Conversion in Post-Revolutionary America", *American Quarterly* 41(1): 34-62.
- Juster, Susan (1994) *Disorderly Women: Sexual Politics and Evangelicalism in Revolutionary New England*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Kaplan, Steven (ed.) (1995) *Indigenous Responses to Western Christianity*. New York: New York University Press.
- Kepel, Gilles (1994/1997) *Allah in the West: Islamic Movements in America and Europe*, trans. Susan Milner. Stanford, CA: Stanford University Press.
- Kirkpatrick, Lee A. (1997) "A Longitudinal Study of Change in Religious Belief and Behavior as a Function of Individual Differences in Adult Attachment Style", *Journal for the Scientific Study of Religion*, 36(2): 207-217.
- Köse, Ali (1996) "Religious Conversion: Is It an Adolescent Phenomenon? The Case of Native British Converts

- to Islam”, *International Journal for the Psychology of Religion* 6(4): 253-262.
- Köse, Ali (1996) *Conversion to Islam: A Study of Native British Converts*. London: Kegan Paul International.
- Levtzion, Nehemia (ed.) (1977) *Conversion to Islam*. New York/London: Holmes & Meier.
- Lofland, John (1977) “‘Becoming a World-Saver’ Revisited”, *American Behavioral Scientist* 20(6): 805-818.
- Lofland, John and Stark, Rodney (1965) “Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective”, *American Sociological Review* 30(6): 862-875.
- Metcalf, Barbara D. (1994) “Remaking Ourselves’: Islamic Self-Fashioning in a Global Movement of Spiritual Renewal”, in Martin E. Marty and R. Scott Appleby (eds), *Accounting for Fundamentalisms: The Dynamic Character of Movements*, pp.706-725. Chicago: University of Chicago Press.
- Mujahid, Abdul Malik (1989) *Conversion to Islam: Untouchables’ Strategy for Protest in India*. Chambersburg, PA: Anima Publications.
- Murphy, Murray G. (1979) “The Psychodynamics of Puritan Conversion”, *American Quarterly* 31(2): 135-147.
- Poewe, Karla (ed.) (1994) *Charismatic Christianity as a Global Culture*. Columbia: University of South Carolina Press.
- Poston, Larry (1992) *Islamic Da’wah in the West: Muslim Missionary Activity and the Dynamics of Conversion to Islam*. New York: Oxford University Press.

- Proudfoot, Wayne and Shaver, Phillip (1975) "Attribution Theory and the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 14(4): 317-330.
- Rafael, Vincente L. (1988) *Contracting Colonialism: Translation and Christian Conversion in Tagalog Society under Early Spanish Rule*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Rambo, Lewis R. (1993) *Understanding Religious Conversion*. New Haven, CT: Yale University Press.
- Renard, John (1996) *Seven Doors to Islam: Spirituality and the Religious Life of Muslims*. Berkeley: University of California Press.
- Robertson, Roland (1978) *Meaning and Change: Explorations in the Cultural Sociology of Modern Societies*. New York: New York University Press.
- Roland, Alan (1988) *In Search of Self in India and Japan: Toward a Cross-Cultural Psychology*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Roland, Alan (1996) *Cultural Pluralism and Psychoanalysis: The Asian and North American Experience*. New York: Routledge.
- Salzman, Leon (1953) "The Psychology of Religious and Ideological Conversion", *Psychiatry* 16(2): 177-187.
- Scroggs, James R. and Douglas, William G.T. (1967) "Issues in the Psychology of Religious Conversion", *Journal of Religion and Health* 6: 204-216.
- Smith, Curtis D. (1990) "Religion and Crisis in Jungian Analysis", *Counseling and Values* 34: 177-185.
- Snow, David A. and Phillips, Cynthia L. (1980) "The Lofland-Stark Conversion Model: A Critical Reassessment", *Social Problems* 27(4): 430-447.

- Spilka, Bernard, Shaver, Phillip and Kirkpatrick, Lee A. (1985) "A General Attribution Theory for the Psychology of Religion", *Journal for the Scientific Study of Religion* 24(1): 1-19.
- Stromberg, Peter G. (1993) *Language and Self-Transformation: A Study of the Christian Conversion Narrative*. New York: Cambridge University Press.
- Stone, Michael H. (1992) "Religious Behavior in the Psychiatric Institute 500", in Mark Finn and John Gartner (eds) *Object Relations Theory and Religion*, pp.141-154. Westport, CT: Praeger.
- Tippett, Alan R. (1977) "Conversion as a Dynamic Process in Christian Mission", *Missiology* 5(2): 203-221.
- Ullman, Chana (1989) *The Transformed Self: The Psychology of Religious Conversion*. New York: Plenum Press.
- van der Veer, Peter (ed.) (1996) *Conversion to Modernities: The Globalization of Christianity*. New York: Routledge.
- Viswanathan, Gauri (1998) *Outside the Fold: Conversion, Modernity, and Belief*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- Watt, W. Montgomery (1979) "Conversion in Islam at the Time of the Prophet", *Journal of the American Academy of Religion* 47(4S): 721-731.
- Whaling, Frank (1981) "A Comparative Religious Study of Missionary Transplantation in Buddhism, Christianity and Islam", *International Review of Mission* 70(280): 314-333.
- Woodberry, J. Dudley (1992) "Conversion in Islam," in

H.N. Malony and S. Southard (eds) *Handbook of Religious Conversion*, pp.22-40. Birmingham, AL: Religious Education Press.

DİNİ MERHALE *

Pierre Mesnard

(Çev: Yrd. Doç.Dr. Tamer YILDIRIM) **

Hiç kimse dinin Kierkegaard'a göre düşünce ve varoluş seviyeleri içerisinde ayrıcalıklı bir yere sahip olduğu konusunda şüpheyne düşmez. Küçüklüğünden beri kendisi bizzat ibadetten düşünceye uzanan dini bir hayat yaşamış, ayrıca erken yaşlarda kilise hayatına girmiştir. Diğer bir açıdan da Kierkegaard, babasının hatasından ve vicdan ve duygularının çeşitli yankıları arasında ortaya çıkan bu gizli bileşke içerisinde şahsiyetini geliştirmiştir. Biz müellifimizin dini şahsiyetini oluşturan iki hadiseye burada değiniyoruz: Birincisi Hristiyani vahiy, bir yanda akaid ve kendine has tüm ayrıcalıkları öte yanda ise, temelden sarsılmış olan ailenin korku, ürperti ve endişeden kaynaklanan bu kuramsal inanca sebep olan psikolojik sıkıntı.

Kierkegaard'ın sanatsal yetenekleri açık bir şekilde neşet edince bu psikolojik eğilim hemencecik ortaya çıkmıştır. 'Tefsir' isimli çalışmasında kendisi bizzat buna işaret ediyor. Bu eser 1848 yılında hazırlamaya çalıştığı kitabının açıklamasıdır, şöyle der: "Dindar bir müellif idi ve halen daha öyle." Fakat bu sözü daha önce bahsettiğimiz iki temel faktöre göre yorumlamak mümkündür. 'İşaret Yazılarında' başka bir açıdan genel Hristiyani seviyeyi açıklamıştır ve bu yazılarında söylediği şeyler gerçekte diğer yazılarının öz kaynağından fişkırmaktadır.

* Bu yazı, Pierre Mesnard, *Kierkegaard*, (çev. Adil Avva), Beyrut: Menşuratu Uveydat, 1983, adlı kitabın s. 31-39 arasının çevirisidir.

** Yrd. Doç. Dr. Şırnak Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Fakat aynı zamanda objektifliği de gündemdedir. Zira insanlara yönetilmiş bir vaaz türündendir. Kaldı ki müellif bunu hiçbir şüpheyi mahal bırakmayacak şekilde ifade eder. Diğer dini eserlerin tam aksi görüşü savunmasını gösteren en büyük delil müstear bir isimle yazılmış olmasıdır. Zira biz o eserlerde önceki merhalelere dair açık olmayan bir itirafı veya cedelci bir varoluşçuluğu görmekteyiz. Bu yeni düzey (dini merhale) diğer iki merhaleye (estetik ve ahlak) bağlı olarak açığa çıkmaktadır. Bu ilişkide müellifin ortaya koymağa çalıştığı gerçekten hassas bir bağlılıktır.

Belki de '*Korku ve Titreme*' adlı eseri netice itibariyle dini merhaleye girişin en uygun zemini sayılmaktadır. Bu eseri 1842 yılında yazmış ve 1843 yılında da yayınlamıştır. Bu zaman aralığı göreceli bir umut aralığı merhalesi olmuştur. Nitekim Kierkegaard, bu esnada feshedilmiş olan nişanlılığının tekrar iade edilmesinin mümkün olduğuna işaret etmiştir. Ve işte bu noktada manevi derinliklerin pınarından çıkan özle birlikte ahlaki noksanlığını telafi çabasından oluşan bilgelik çizgisi açığa çıkmıştır. Kitabın temel hedefi, ahlaki merhalenin mutlak olduğunu ortaya koymaktır. Bu da İbrahim'in kurban hadisesinde tezahür eder. Kendi özel istekleriyle çelişen dini emirler önünde eğilmekle kalmıyor aynı zamanda bu dini emirleri kabulden sonra rabbani ilginin gerçek yüzünü yeniden ortaya çıkarıyor. Bu minval üzere İshak'ı kurban etme konusunda İbrahim Yehova'nın emirlerine uymada hiçbir şekilde tereddüt etmemiş ve İshak, İbrahim'e İshak'ı tamamıyla feda etmesinden dolayı bizzat geri verilmiştir. Şüphesiz aynı şekilde benzer bir fedakârlığı Kierkegaard da ortaya koyarsa kaybettiği nişanlısını elde edebilir. Fakat bu ihtimalin bizzat kendisi Kierkegaard'ın daha önceden bir iman seviyesine yükselmiş olmasını

gerektirir ki, bu seviyenin bekçisi ve kahramanı daima en büyük kâhindir. Tıpkı ironinin bekçisi ve kahramanının Sokrates olması gibi.

1- Dini Merhale Sembolizmi:

Daha önce geçen üç merhalenin varlığını bilen okuyucu ‘Yineleme’ adlı kitabında dini merhaleyi bula-mamasından dolayı şaşkınlığa düşebilir. Gerçekte bu merhale o eserde açık bir varlık olarak yer almaz: hatta şunu kesin olarak itiraf etmek gerekir ki müellif bu ko-nuyu diğer iki kitabında olduğu gibi ‘Hayat Yolunun Mer-haleleri’ adlı geniş eserinde de yoğun ve açık bir şekilde ele almaz fakat belki de bu tutum birbirine karşı halde bulunma (tenazur) konusundaki aşırılıktan ve müellifin tahlil ettiği üç hayat tarzının her birinin özel hususiyetle-rini göz ardı etmesinden kaynaklanmaktadır. Estetik merhale, bizzat yoğun ve taşkın, çeşitli ve birbirine zıt hedefleri taşıyan olaylara doğrudan müdahalesi bulunan bir merhaledir. Ahlaki merhaleyi ise genel manada ahlak-ın ölçülerine göre varoluşun maddi düzenlenmesi olarak tanımlayabiliriz. Bunlar ise genel ölçülerdir. Fakat dini merhale derin boyutlu benliğe çağrıdır ve Tanrıya kulluğa ve bunlardan doğan sessizliğe gizli davettir. Bu sır ve ses-sizlik, dini kendi kisvesi yahut nağmesiyle tanımlamayı engelliyorsa aynı zamanda hareketli gerçek bir olguya da denk düşüyorlar demektir. Buna rağmen öyle bir vakıadır ki tüm varoluş karmaşasına hâkim en yüce ve en zengin vakıa.

Bazen estetik ve ahlaki merhaleler tek başlarına sahneyi tutarlar oysa bu iki merhale ancak o üçüncü merhalenin varlığı sayesinde anlam kazanır. Zira dini olan (merhale) bizlere gayeciliğin ve şeklin anlamlarını verir. Biz bu sayede kaynaktan itibaren hiç gerilemeksi-zin devam eden bu ısrarcı arzuyu tespit edebiliriz ve bir

hastalık çıkışına ulaşmış oluruz ki bu hastalık çıkışı, bu çıkış noktasına sahip olmayan bir seviyedir. Biz dinin bize kazandırdığı manevi gayret manası sayesinde, ‘ahlak ciddiyetini’ tasavvur imkânına sahip olabiliriz. Bu ciddiyet ahlaki hayatın eylem ve inceleme yönlerinde bir takım yoğunluklar kazandırır. Ayrıca dini merhale bu iki konuyu koruyacak ve diriltecek olan merhaledir. Bu noktadan hareketle dini olan merhalenin bize karşılaştırma imkânını sunduğunu söyleyebiliriz. Bu ise peş peşe gelen bu merhalelerin hepsinde ilerlemeyi belirlemeden önce seçme özgürlüğünün gereğiyle başlar. Tıpkı Alp dağlarına tırmanmak isteyen birisinin adımlarını en üst zirveye doğru cezbetmesi gibi, fakat bunlar hiçbir şekilde onun kesin adımlarına engel olmaz.

Fakat şu kadar var ki, o yüce vakıanın her bir düzeninde ilk bakışta daha önce ortaya konan vakıa türlerinin her birinde tezahür eden, bir çatışma ve depreşme vardır. Bu noktada dini merhalenin ‘Hayat Yolunun Aşamaları’nda açığa çıktığını görmekteyiz. Bu da ‘Suçlu mu?... Suçsuz mu...’ başlıklı makalede yer alır. Bu ise özü itibarıyla ‘Korku ve Titreme’ adlı eseriyle paralellik arz eder. Eserin en ünlü kısımları F. Tasitron’un itiraflarıdır. Söz konusu kısımları iyice ele aldığımızda yani psikolojik açıdan ince bir tahlile tabi tuttuğumuzda, Kierkegaard’ın şahsiyetindeki temel ekseni, hıristiyanî tevil yoluyla tasfiye etme gayesi güden bir gayret görürüz. Babanın hatası ve onun ardı sıra gelişen olaylar. Bunlarda Yemme olayı ve Rogine’nin acıklı sevgisidir. Bu iki hikâye sonuç itibarıyla şu noktaya gelmektedir ve cüzî manada zengin boşalımın ardından hurafeye dayalı tüm tahayyül şekillerine ve etteki dikenin yeni bir tasavvuruna dönüşmüştür. Nitekim Kierkegaard, Paskal’ın peşinden bu konudaki hıristiyanî hastalığı alışılmış varlığının zo-

runluluğunu belirlemeye çalışarak önüne konulmuş olan çeşitli yetenekler arasından en zor olan hayatı yani Tanrı'nın özel gözetimindeki dini istisnayı ve uzlet hayatını.

2- Dini Merhalenin Mahiyeti: Kaygı ve Benlik.

Gerçekte bu varlığın mahiyeti ve bu suretin mad-desi Kierkegaard'ın bakış açısında ancak peş peşe gelen 1846 ve 1854 krizlerinden sonra tam bir açılığa kavuşmuştur. *Corsair*'la yaptığı münazara ona Hristiyanî kimliğin modern dünyadan sıyrılıp çekildiğini ve kilisenin resmi düşmanlarının gücünü ortaya koyduğunu ispat etmiştir. Fakat bu vakıa aynı zamanda kilisenin üzücü zafiyetini de ortaya çıkarmıştır. Nitekim papaz ve piskoposlar madalya ve ödüllerle taltif edilirken filozof tek başına parçalanmış bir yürek ve insanların alaylı tavırları arasında mücadele vermek zorunda kalmıştır. Bu itibarla kaygı içerisindeki uzlet fikri incelemelerinin bizzat ana teması olacaktır. Kierkegaard ferdi planda iç varlık ve benlik duygularını geliştirirken dini planda da resmi Lutherçiliğe paralel olarak bir tür Hristiyanlığı da dini merhaleye sokmuştur.

Hegencilikle olan mücadelesi bir başka açıdan ona Hegelcilik ekolünü tetkik etme fırsatını tanımıştır. Bu noktada kendi bilgece incelemelerine ve araştırmalarına has yorumları ve tahminleri açısından Hegel'i köklü bir hatanın son halkası olarak görmüştür. O hata ise, bütünüyle yaratıcılık hatasıdır zira Hristiyanlığa tarihi açısından bakmaktadır. Eğer Hristiyanlığı mumyalamışlarsa bunu rahiplerin mezarlığına koymak için yapmışlardır. İşte Kierkegaard din alanındaki ilerleme ve modernleşme tavrıyla köklü ve güçlü bir şekilde alay ederken şunu ortaya koymuştur. Hegel yahut Marx, bu felsefeler Hristiyanlığı aşılması gereken bir tarihi merhale olarak gördükleri müddetçe bu felsefeler arasında hiçbir surette bir uz-

laşma sağlanamaz.

Kierkegaard öncelikle '*Felsefi Fragmanlar*' adlı eserini yayınlamakla bu bakış açısının olumlu ve olumsuz şüphelerine cevap vermekle yetinmiştir ve mücerret düşüncenin karşısında duran dini vicdanın sabit haklarını vurgulamakla yetinmiştir. '*Dipnot*'ta halkı anlayamadığından dolayı Hegelciliğe karşı gerçek bir mecmu sunmak zorunda kalmıştır. O eserde dini merhale dinin gerçek önemi üzerindeki perdeyi kaldırmaktadır. Kierkegaard, güçlü ironisinden yola çıkarak sadece toplumsal bir dinin yetersiz olduğunu ortaya koymuştur.

3- İçkinlik ve Yücelik:

Hristiyanlığın objektiflik alanıyla hiçbir ilgisi yoktur o sübjektif alana aittir. Gerçek bir Hristiyan olmak isteyen her insanın önündeki ilk problem filozofun "dini A" dediği şeyi tespit etmesidir. Kierkegaard bizi bu meseleye vakıf kılabilmek için, Sokrates ve Lessing, Hamann ve Jacobi gibi şahsiyetlere başvurmaktan çekinmez. Bu düşüncülerin önemi samimi sorularla problemi gerçek kaynağına döndürmelerinde yatmaktadır.

Fakat o zaman da Hristiyanî talepler, filozofun 'dini B' dediği yücelik alanının varlığını keşfetmektedir ve işte bizde öncelikle iman alanına dar bir yoldan, 'dini azap' yolundan girmekteyiz. Bunlar da Sokrates ironisi veya metodik şüphenin ulvi problemleridir. Bu iman çok çeşitli alanlarda en kötü kasırganın esmesi tarzında tecelli etmektedir. Bu ise iç dünyayla ilgili olması açısından bakıldığında duyular gecesinin zorluğudur. Şöyle ki, her fert kendi benliğinden sıyrılmak zorundadır. Toplumsal hayatla ilgili olan kısmından bakıldığında bu durum dış dünyayla münazara ilişkisi kurmaktadır. Bu durumda Hristiyan'ı bir düşman (Sezar) görüntüsüne sokmaktadır. Hatta ve hatta beşer türünün düşmanı olarak gös-

termektedir.

İşte o sırada kaygı bütün şekilleriyle açığa çıkacaktır. Ve kaygıyı azaltmanın bir alternatifi olarak Mesih’le olan samimi hayatı en yüce bakış açılarına yönelmeye mahsus olacaktır. ‘Ölümcül Hastalık’ın gerçek dine varma yolunun sadece ve devamlı olarak derin ümitsizlik olduğunu açıkladığı ölçüde bu söylediklerimiz birer gerçektir. Fakat Mesih’le birlikte kaygı duyan Hristiyan, derinliği vasıflandırılmayan haçın acılığını ve vaadin hakiki anlamasını anlamakla bitecektir. Vaat ise: “Yüküm hafif, şarabım tatlı”.

Öte yandan Kierkegaard mevcut kiliselerin çeşitli şekillerdeki tüm tavizlerine karşı koymayı gerektiren, kriz içindeki Hristiyanlığın metodunu da hatırlatmaktan geri durmayacaktır. Daha önce 1850’de ‘Hristiyanlık Eğitimi’nde ortaya çıkan bu köklü muhalefet onu *The Instant* adlı dergisindeki etkili vaazlarına ve zamansal varlığının sonunu belirleyecek olan ayrılıkçı harekete katılmasına sebep olmuştur.

KİTAP TANITIMI

Fatih SEZGİN *

(KİRMAN, Mehmet Ali, *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Ankara: 2010, 370 ss., ISBN978-605-5515-01-1)

Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi, Mehmet Ali Kirman'ın *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü* (İstanbul, 2004), *Din ve Sekülerleşme* (Adana, 2005) ve *İbadete Çağrı Olarak Ezan* (İstanbul, 2007) kitaplarından sonra yayınlanmış dördüncü kitabıdır. Yazar bu kitabıyla son yüzyılın ikinci yarısında özellikle din sosyolojisi bağlamında gündemi en çok meşgul eden konularından biri olan 'yeni dinî hareketler' olgusunu sosyolojik perspektiften ele almış ve bu alanda çalışmakta olan akademisyenler ve akademik hayata yeni başlayanlar için özellikle teorik planda yeni ve farklı bir bakış açısı getirmiş ve din sosyolojisi disiplininde önemli bir açılım yapmıştır.

Eserde yeni dinî hareketler olgusu sosyolojik bir incelemeye tabi tutulmuş, dolayısıyla söz konusu hareketlerin tanıtımına çok fazla yer verilmemiştir. Ancak Türkiye'de benzer hareketlerin varlığı da göz önünde bulundurularak yeni dinî hareketlerin temel karakteristikleri tanıtılmış, böylece çalışmada Batı ile Türk toplumu arasında bir karşılaştırma yapılmasına zemin hazırlanmıştır. Nitekim yazar da eseri yazarken iki temel amacının olduğunu belirtmiştir. Bunlardan birincisi, söz konusu hareketlerin temel karakteristiklerinin tanıtımına yardımcı olup beraberinde Türkiye'de ortaya çıkmış dinî cemaat ve benzeri oluşumlar hakkında sağlıklı bir değerlendirme yapılmasına katkıda bulunmaktır. İkincisi ise

* KSÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü

dinin toplumsal görünürlüğünün ve ehemmiyetinin azalması hatta yok olması şeklinde anlaşılan klasik sekülerleşme tezinin yeni dinî hareketler üzerinden yeniden değerlendirilmesi gerçeğine vurgu yapmaktır. Zaten yazar da din sosyolojisi alanında özellikle sekülerleşme olgusu hakkında çalışmalarıyla¹ tanınmaktadır.

Eser Hakkında

Yeni dinî hareketler hakkında özgün bir çalışma olan bu eser toplam dört bölümden oluşmaktadır. Konunun kavramsal ve teorik analizinden sonra toplumsal yansımaları büyük bir titizlikle ele alınmıştır.

Birinci bölümde yazar, yeni dinî hareketler olgusunun kavramsal yapısını ele almış ve yeni dinî hareketlerin ortaya çıkış süreci, bu hareketleri tanımlama süreci ve toplumsal tabanlarını ele almış ve söz konusu hareketlerin genel bir portresini çizmiştir. Yazar burada yeni dinî hareketler olgusu ile sekülerleşme olgusu arasındaki ilişki, bu noktada rasyonelleşme ve modernleşme hareketlerinin ortaya çıkışında hareketlerin konumu, küreselleşme din ilişkisi ve yeni dinî hareketleri tanımlama problemle-

¹ Kirman, M. Ali (2005), *Din ve Sekülerleşme*, Adana, Karahan Yay.; Kirman, M. Ali (2007), "God, Humanity and Nature in Sociological Perspective: Religious and Secularist Views of the Environment", International Conference on "The Environment: Survival and Sustainability", 19-24 February, 2007, Near East University, Nicosia, TRNC; Kirman, M. Ali (2008), "Küreselleşme Sürecinde Sekülerleşme ve Dinin Geleceği", *ICANAS 38, Uluslararası Asya ve Kuzey Afrika Çalışmaları Kongresi Bildiriler*, 10-15 Eylül 2007, Ankara, Din, I: 279-295; Kirman, M. Ali (2008), "Sekülerleşme Perspektifinden İnsan-Din İlişkisinin Dünü, Bugünü ve Geleceği", *Sekülerleşme ve Dinî Canlanma*, Ankara, Türkiye Dinler Tarihi Derneği Yay. 2008, s.291-301; Kirman, M. Ali (2008), "Sekülerleşme Perspektifinden Dinî ve Seküler Fundamentalizm", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, 1 (2): 274-291; Baloglu and Kirman (2010), "New Forms of Religiosity and Secularity: The Case of Modern Turkey", Paper presented at International Conference on "Sociology on Move" organized by ISA, July 26-28, 2010, Gothenburg/Sweden

rini, hareketlerin temel karakteristiklerini ustalıkla ele almıştır. Bu bölümde son olarak da yeni dinî hareketlerle ilgili tipoloji denemelerine yer verilmiştir.

İkinci bölümde ise yeni dinî hareketler ve bu hareketlere katılımı izah için öne sürülen kuramlar ve modeller ele alınmıştır. Burada da sekülerleşme paradigmaları ön plana çıkmaktadır. Bu bölümde genel olarak yeni dinî hareketlere katılımın nasıl gerçekleştiği, özellikle gençlerin nasıl ve niçin bu hareketlere girdikleri, önemli bir kısmının kısa bir süre hareketin içinde kalıp sonra neden ayrıldıkları, bu harekete katılanların din mi değiştirdiği yoksa beyinlerinin mi yıkandığı ve bu hareketlerin üyelerine ne sundukları sorularına cevap arayan teoriler ele alınmıştır. Burada modernleşme ve bilimsel gelişmelerle birlikte dinin toplum hayatından çekilip kaybolacağı tezini savunan ‘sekülerleşme paradigmaları’, bireyin bu oluşumlara zorla veya sosyo-psikolojik baskıyla giriyor olup olmaması açısından ‘beyin yıkama teorileri’, alt gelir grubuna mensup insanların diğer insanlara göre yoksunluğu üzerinden ve sosyo-ekonomik açıdan orta seviyede insanların kendinden daha iyi olanlara göre yoksun olduğu telkininden hareketle ‘görelî yoksunluk kuramı’, hareketleri marjinal ve sapkın görenlere mukabil bunun toplumsal bir örgütlenme olduğunu söyleyen ‘kaynak mobilizasyonu kuramı’ kapsamlı olarak ele alınmıştır.

Üçüncü bölümde bu hareketlerin aile-şiddet-sağlık örneği üzerinden toplumsal boyutta gözlenen yansımalarına yer verilmiştir. Bu hareketlerin ‘alternatif bir aile’ modeli öngörmeleri ve kendi gruplarını gerçek aile olarak görmelerinden hareketle aile kurumuna etkileri incelenmiştir. Ayrıca söz konusu dinî hareketlerin ortaya çıkışı itibarıyla eş zamanlı bir gelişme çizgisi takip eden ve modern dünyanın fiziksel ve ruhsal açıdan yorulmuş insan-

larına farklı tedavi yolları öneren ‘alternatif tıp’ ile ilişkileri de ele alınmıştır. Öte yandan adam kaçırma, toplu intihar ve cinayet gibi şiddet içerikli olaylara karıştıkları iddiasından hareketle de şiddetle ilişkileri de değerlendirilmiştir.

Son bölümde ise yeni dinî hareketlerin Türkiye’ye ve Türk toplumuna yansımalarının analizine imkan sağlanması amacıyla ek olarak Hüsnü Ezber BODUR’un kaleme aldığı bir makalesi² gözden geçirilmiş ve bu bölüme eklenmiştir. Bu makalede Uzakdoğu kökenli olmakla birlikte daha sonra merkezini dinlerin süpermarketi kabul edilen ABD’ye taşımış bir hareket olan The Unification Church, Türkiye’de bilindiği haliyle Moonculuk ile ülkemizde benzer bir yapılanma örneği olarak kabul edilen Fethullah Gülen hareketinin karşılaştırılmalı sosyolojik analizi yapılmıştır.

Eserin sonunda ise bu araştırmada kullanılan zengin bibliyografyanın yanı sıra yeni dinî hareketlerle ilgili olarak Türkçe kaleme alınmış kitap ve makalelerin bir listesi hazırlanmıştır. Eserin orijinalitesine çok büyük katkı sağlayan bu tür çabanın örneğine çok sık rastlanmadığı da belirtilmelidir.

Değerlendirme ve Sonuç

Eser yeni dinî hareketler sosyolojisi ile ilgili Türkiye’de yazılmış ilk Türkçe telif eserdir. Yazarın din sosyolojisi alanında açılmadık bir faslı açması ve bu alanda ilk özelliği taşıyan bir eseri kaleme alması gerçekten takdire şayan bir yaklaşımdır. Yazarın daha önce yayınlanan *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*³ çalışması da bu paralelde

² Bodur, Hüsnü E. (2003), “Moonculuk Hareketi ve Ülkemizde Cemaat Türü Benzer Bir Yapılanmanın Sosyolojik Analizi”, *KSÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1/1: 2-38

³ Kirman, M. Ali (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul,

değerlendirilebilir. Nihayetinde diyebiliriz ki, eser, ele aldığı konunun güncel ve popüler olması, fakat bir o kadar da konunun güncelliği ve popülerliği içerisinde kaybolmadan bilimsel bir yaklaşımla sosyolojik analizlere yer vermesi nedeniyle ve bu konuda yazılmış ilk Türkçe eser olmasından hareketle öncü bir rol üstlenmesi nedeniyle son derece yararlı ve fonksiyonel bir eserdir. Hatta denebilir ki, bu eser şimdiden Türk Din Sosyolojisi geleneği içerisinde yer alan çalışmalar arasında adeta klasikleşmiştir.

Eser bir literatür çalışmasıdır. Bir alanda yazılmış eserin diğer çalışmalara kaynaklık edeceği gerçeği tartışılmaz. Dolayısıyla bu çalışmanın bu alanda yapılacak sonraki çalışmalara kaynaklık etmesi açısından değeri büyüktür.

Elimizdeki bu eser yeni dinî hareketlerin tanıtımına yönelik kapsamlı bilgiler içermemektedir. Yazar bunun nedenini bu amaçla yazılmış iki eser olmasına ve bahsedilen dinî hareketlerin sayılarının binlerle ifade edilecek kadar çok almasına bağlamıştır.

Öte yandan yeni dinî hareketler kavramı sekülerleşme kavramıyla da yakından ilgilidir. Bilindiği gibi, sekülerleşme teorisi, modernleşmeyle birlikte dinin zayıflayacağı ve tarih sahnesinden çekileceği öngörüsünde bulunmuştu. Bu teorinin ortaya atılmasından çok fazla bir zaman geçmeden özellikle 1960'lı ve 70'li yıllarda neredeyse tüm dünyada ortaya çıkan, adeta mantar gibi türeyen yeni dinî hareketler gerçeği bu teoriyi tartışılır hale getirdiğinden eserde sekülerleşme teorisi ve yeni dinî

Rağbet Yayınları. Alanında önemli bir boşluğu dolduran bu eserin 2011 yılında ikinci baskısı yapılmıştır.

hareketler ilişkisine sürekli vurgu yapılmıştır. Bu bağlamda karşımıza çıkan karşıt görüşlere yazar geniş bir yer vermiştir. Buna göre ikinci dünya savaşı ve beraberrinde gelen sıkıntılarla dinî alanda canlanma ve hareketliliğin yaşandığı iddiası ve bir taraftan da canlılıktan bahsederken bu hareketlenmenin nüfusa oranla temsil ettiği kitlenin azlığı söz konusudur. Ayrıca yapılan araştırmalarda dinin toplum hayatında kaybolmayıp, daha çok bireyselleştiği ve özel alana çekildiği savları da ön plana çıkmaktadır. Bütün bunlardan hareketle denilebilir ki, yazarın ele aldığı bu konular üzerinde çok konuşulacak ve tartışılacak konulardır. Yazar bu eseriyle yeni tartışmaların ve araştırma alanlarının adeta kapağını açmıştır. Bir başka anlatımla yazar, bu eseriyle geniş bir araştırma alanı açmak suretiyle genç araştırmacılar olarak bizleri yeni ufuklara yöneltmiştir.

Yeni dinî hareketlerle ilgili toplumsal yansılardan bahsedilirken söz konusu hareketlerle aile, şiddet ve alternatif tıp ilişkisi ele alınmış ve kapsamlı bilgiler ışığında sosyolojik değerlendirmeler yapılmıştır. Ancak bu bölümde ilaveten yeni dinî hareketler içinde kadın ve çocuğun durumu, bu hareketlerin siyasetle ilişkisi, sosyal çevre gibi konuların da incelenmesinin eseri daha da zenginleştireceği kanaatimi de belirtmeliyim.

Yazarın, eserin özellikle ikinci bölümünde ele aldığı teorik yaklaşımların makrodan ziyade mikro düzeyde olduğu, yani mikro teorik perspektiflere ağırlık verdiği belirtilmelidir. Her ne kadar eserin genelinde yapılan sosyolojik analizlerde makro teorilere de yer verilmiş ise de yeni dinî hareketlere katılımı ile ilgili olarak sosyolojik bakışın yanı sıra psikolojik verilere de yer veren mikro teorik perspektiflerin daha fonksiyonel olduğu bilinmektedir. Bir başka anlatımla bahsi geçen konularda mikro teorile-

rin yaygınlığı ve konunun niteliğinin buna uygunluğu da ayrı bir gerçektir.

Her ne kadar da Avrupa ve Amerika'da yoğunlaşmış bir yeni dinî hareketler varlığından söz etsek de kendi ülkemizde de benzer hareketliliğin olduğu bir vakıadır. Yazar son bölümde karşılaştırmalı bir inceleme yapmıştır. Bu sayede okuyucular, Türkiye'deki yeni dinî hareketler gerçeğine dair karşılaştırma yapma olanağı bulmuştur.