

Ekim 2023

İLÂHİYAT
Alanında
Akademik Çalışmalar

EDİTÖR

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

gece
kitaplığı

İmtiyaz Sahibi • Yaşar Hız
Genel Yayın Yönetmeni • Eda Altunel
Yayına Hazırlayan • Gece Kitaplığı
Editör • Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

Birinci Basım • Ekim 2023 / ANKARA

ISBN • 978-625-425-212-9

© copyright

Bu kitabın yayın hakkı Gece Kitaplığı'na aittir.
Kaynak gösterilmeden alıntı yapılamaz, izin almadan
hiçbir yolla çoğaltılamaz.

Gece Kitaplığı

Adres: Kızılay Mah. Fevzi Çakmak 1. Sokak Ümit Apt

No: 22/A Çankaya/ANKARA Tel: 0312 384 80 40

www.gecekitapligi.com
gecekitapligi@gmail.com

Baskı & Cilt
Bizim Buro
Sertifika No: 42488

İlahiyat Alanında Akademik Çalışmalar

Ekim 2023

Editör

Prof. Dr. Abdurrahman KASAPOĞLU

İÇİNDEKİLER

BÖLÜM 1

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN MUHALİF BİR KİŞİLİK: KAZIM KARABEKİR

Tahir KÜÇÜK 1

BÖLÜM 2

CATHERİNE MALABOU'NUN PLASTİSİTE KAVRAMI BAĞLAMINDA İNSANIN DEĞİŞİMİ PROBLEMİ

Hüseyin Adem TÜLÜCE29

BÖLÜM 3

KUR'ÂN-I KERÎM'DE LAFZÎ MÜŞTEREK VE MANÂYA ETKİSİ HURÛFU'L-MEÂNİ ÖRNEĞİ

Asuman GÖKGÖZ49

BÖLÜM 4

OKUL ÖNCESİ DÖNEMDE MAHREMİYET EĞİTİMİNİN TEMEL İLKELERİ

Hüseyin Emre DURAN.....69

BÖLÜM 5

VAKF VE İBTİDÂ İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ

Yakup UZUN.....99

BÖLÜM 6

ALEVİ - BEKTAŞILIK'TE KAPI İMGESİ ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇSAL ANLAM VE RİTÜELLER

Rukiye BAŞARAN 117

BÖLÜM 7

HANBELİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİ MÜMKÜN MÜ? AHMED
B. HANBEL'İN ZÜHD ANLAYIŞI BAĞLAMINDA BİR
DEĞERLENDİRME

Muhyettin İGDE..... 131

BÖLÜM 8

FRANSA'DA MÜSLÜMANLARIN AÇTIĞI ÖZEL OKULLAR VE
DİN EĞİTİM

Abdulhalim İNAM 155

BÖLÜM 9

ZEYDİYYE'NİN TEMEL GÖRÜŞLERİNİN KUR'AN'DAKİ
REFERANSLARI -ZEYDÎ MÜFESSİR A'KAM EL-ÂNİSÎ ÖRNEĞİ-

Hanefi ŞOLA..... 181



BÖLÜM 1

DİN-DEVLET İLİŞKİLERİ AÇISINDAN MUHALİF BİR KİŞİLİK: KAZIM KARABEKİR¹

Tahir KÜÇÜK²

¹ Bu çalışma, 2018 yılında Prof. Dr. Hasan Dam danışmanlığında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan yazarın “Kazım Karabekir’in Din, Toplum ve Eğitim ile İlgili Düşüncelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

² Dr., MEB, tahirck25@gmail.com, Orcid: 0000-0002-0250-9332.

Giriş

Kâzım Karabekir Paşa, 1882 yılında İstanbul’da doğmuştur. Annesi Hacı Havva Hanım, babası, Mehmet Emin Paşa’dır. Ailesinin kökeni Türkmenlerin Avşar koluna dayanmaktadır. Karabekiroğulları olarak bilinen bu aile Karaman’ın Kasaba köyündendir (Küçük, 2002). Beş çocuklu bu ailenin en küçük ferdi olarak dünyaya gelen Kâzım Karabekir, İlkokul eğitimine İstanbul Zeyrek’te başlamıştır. Daha sonra baba mesleğinden dolayı eğitimini sırasıyla Van ve Harput’ta sürdürmüş, son olarak da Mekke’de tamamlamıştır. Babasının Mekke’de vefat etmesi üzerine ailesiyle birlikte İstanbul’a dönmüş ve eğitimine buradan devam etmiştir (Şişman, 2000).

Karabekir, 1894 yılında Fatih Askeri Rüştiyesine girerek askerlik eğitimine ilk adımını atmıştır. Buradan sonra da 1897’de Kuleli Askeri İdadisine girmiş, 1899’da bu okulu başarıyla bitirmiştir (Karabekir, 2000). Daha sonra 1900 yılında harp okuluna girip, 1902’de bu okuldan Mülâzım-ı Sâni (teğmen) rütbesiyle birinci olarak mezun olmuştur. Sicili: 1318-P.1’dir. (1902-Piyade 1) Erkân-ı Harp (Kurmaya) sınıfına ayrılarak Harp Akademisine başlayan Karabekir, 5 Kasım 1905 yılında Kurmay Yüzbaşı rütbesiyle bu okulu da birincilikle bitirmiştir. Okuldaki başarılarından dolayı Altın Maârif Madalyası ile ödüllendirilmiştir (Güler, 2015).

Okul hayatından sonra ise sırasıyla; 1907’de Kıdemli Yüzbaşı, 1912’de Binbaşı, 1914’te Yarbay, 1915’te Albay, 1918’de Mirliva (Tümgeneral), 1920’de Korgeneral rütbelerine terfi etmiştir (Şişman, 2000). Karabekir Paşa Türk ordusunda uzun süre boyunca önemli görevler üstlenmiş bir askeridir. Türk Kurtuluş Savaşı’nın önemli aşamalarında etkili bir rol oynamış ve başarılarıyla tanınmıştır. Karabekir Paşa, ordunun disiplin ve stratejik planlaması konularında önemli katkılar sağlamıştır. Özellikle Milli Mücadele yıllarında 15 Kolordu Komutanlığı ve Şark Cephesi Umumi Komutanlığı görevleriyle adından sıkça söz ettirmiştir. “Bu görevle Ermenilere karşı yürütülen savaşlarda etkin bir rol oynamıştır. Aynı zamanda Erzurum Kongresi’nde oluşturulan Heyeti Temsiliye üyesidir. Ardından 23 Nisan 1920’de Ankara’da yeniden çalışmaya başlayan birinci TBMM’nin de üyesidir” (Şişman, 2000).

1922 yılı ve akabinde Milli Mücadelenin lider kadrosu içerisinde git-tikçe artan siyasi anlaşmazlıklar sonucu Mustafa Kemal Atatürk’le ters düşen Karabekir, 1924 yılında Rauf Orbay öncülüğünde kurulan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’na katılıp bu partinin başkanlığına getirilmiştir. Yaklaşık bir yıl sonra çeşitli gerekçelerle bu parti kapatıldığında Karabekir’in milletvekilliği 1927’ye kadar devam etmiştir. Ancak 1926 yılında İzmir’de Atatürk’e yapılan suikast girişimi sebebiyle tutuklanıp İstiklal Mahkemesince yargılanmıştır. Bu yargılama sonucu aklandıysa da 1927 yılında askerlikten re’sen emekli edilmiştir (Koçak, 2015).

“Balkan, I. Dünya ve İstiklal Harplerine katılmış olan Kâzım Karabekir, bu savaşlarda göstermiş olduğu üstün başarılarından dolayı Osmanlı, Alman, Avusturya-Macaristan devletleri tarafından çeşitli nişan ve madalyalarla, TBMM tarafından ise İstiklâl Madalyası ile ödüllendirilmiştir” (Şişman, 2000: 12). Askerlik görevleri esnasında kayda değer başarılar elde eden Karabekir, daha sonra birinci ve ikinci Meclis dönemlerinde Edirne milletvekilliği, beşinci ve sekizinci dönemlerinde İstanbul milletvekilliği, 1946-1948 yılları arasında ise TBMM Başkanlığı görevini yapmıştır (Şişman, 2000).

Milli Mücadele dönemindeki önemli askeri şahsiyetlerden biri olan Kazım Karabekir, sonraki süreçlerde bu önemi kaybeden bir figür haline gelmiştir. Özellikle Cumhuriyet’in ilanından sonra M. Kemal Atatürk ve çevresi ile olan fikir ayrılıkları kendisini muhalif bir cephede konumlandırmasına sebep olmuştur. Söz konusu bu fikir ayrılıklarının başında din-devlet ilişkilerini yakından ilgilendiren birtakım tartışmalar, kararlar ve devrimler yer almaktadır. Kazım Karabekir tüm bu yaşanan olaylarda eleştirel bir tavır alarak M. Kemal Atatürk ve çevresine itirazlarda bulunmuştur. Bu sebeple M. Kemal Atatürk eksenli resmi tarih anlayışı, Kazım Karabekir’i Cumhuriyetle birlikte gelen yeniliklere karşı tutucu ve hatta gerici olarak kodlamıştır. Bu kodlamanın altında yatan en önemli konu başlıkları ise dini tartışmalar altında meydana gelmiştir.

Kazım Karabekir’in tutucu ve gerici olarak algılanmasına sebep olabilecek tavır, tutum ve görüşleri nitel araştırma yöntemlerinden literatür taraması tekniği ile analiz edilmiştir. Bu çerçevede Kazım Karabekir’in muhalif bir tavır sergilediği konu başlıkları din-devlet ilişkileri açısından kapsamlı ve objektif bir şekilde ele alınıp okuyucuya sunulması, bu çalışmanın amacını oluşturmaktadır. Bu hedefe ulaşma adına öncelikle o döneme ait resmi belgeler, Karabekir’in kaleme almış olduğu kendi eserleri, yine o döneme ait basına yansıyan tartışmalar, yakın arkadaşlarının hatıraları ve ilgili akademik literatür taranmıştır.

K. Karabekir ve Din

Genel olarak insanların düşünce yapısının teşekkülünde doğuştan gelen birtakım özelliklerinin yanısıra, aile ve çevresel özelliklerin de önemli bir etkisi vardır (Sezen, 1990: 73). “Çocuğun içinde yetişmiş olduğu aile ortamı, onun dini duyguları üzerinde çok büyük önem taşımaktadır” (Kılıç, 2009: 59). Bu açıdan Karabekir’in de dine yaklaşımında ailesinden görmüş olduğu dinsel eğilim kendisini etkilemiştir. Karabekir anne ve babasını dindar ve muhafazakâr karakterlere sahip bireyler olarak tanımlamaktadır (Karabekir, 2000). Her ne kadar aile ortamında bu dindar ve muhafazakâr eğilim Karabekir’in kişiliğini bir dönem etkilese de asıl etkinin askeri okullardaki pozitivist eğitim vasıtasıyla olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim

bu mektepler Sultan Abdulhamit devrinde kurulan, politik açıdan Batılı düşünce ekolüne karşı olmakla birlikte, kültür ve eğitim alanında birtakım değişim ve yenilik isteyen özellikler taşımaktadır (İnalçık, 2016).

Batı tarzı laik ve pozitivist askeri mekteplerde okuyan Karabekir ve diğer subaylar, bu dönemde tartışılan fikirlere pozitivist bir gözle bakmışlardır. Seküler ve laik paradigmaların merkezi olan askeri okullar, değişim ve ihtilâl isteyen bir nesil yetiştirmiştir. Bu neslin dine bakışı ise şöyle özetlenebilir: Din avam halkın anladığı biçimde ele alınırsa, birtakım temelsiz inanışlara, israiliyyât denilen masallara dogmatik bir şekilde inanmaktır (İnalçık, 2016). Aydın subaylara göre böyle bir din anlayışı, çağdaş medeniyeti benimsemeye engeldir. Nitekim bu subayların etkilenmiş olduğu Garpcılık düşüncesine göre: Elitlerin dini daha çok ahlaktır. Yalnız namaz ve oruç gibi pratiklerle Müslüman olunmaz. Onlar hurafevari inanışlardan arınmış ilmi bir Müslümanlık önerisinde bulunurlar (İnalçık, 2016: 149). Bu görüşler çerçevesinde, Karabekir'in de dini düşüncelerinin bu doğrultuda bir muhtevaya sahip olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim kaleme almış olduğu Hayatım adlı eserinde, askeri okullarda okuduğu yıllarda, dini yaşantısıyla ilgili bilgiler verirken bu görüş desteklenmektedir. Örneğin Kuleli yıllarındaki dini yaşantısından ve dine bakış açısından bahsederken ailesinden görmüş olduğu muhafazakâr eğilimi korumakla birlikte, taassuptan hoşlanmadığını vurgulamaktadır. Bu konu hakkında şu ifadeler yer vermektedir: “Birkaç dine karşı lakayd aile çocuklarının uygunsuz davranışlarını görerek ve dine karşı laubalilik yapanların hal ve tavırlarını gördükçe, selabetim mükemmelleşiyordu. Mutaassıpları da sevmiyordum. Bunlarla mücadelede de muvaffak olmuştum” (Karabekir, 2000: 186). Özellikle taassup gösteren kişileri sevmediğini ifade eden Karabekir'in yaşamında dini bakış açısını gösteren bir olaya değinmek mümkündür. Kendisi bu olayı şöyle anlatmaktadır:

“Kardeşim sınıfımızın pek mutaassıp birkaç çehresi arasına karıştı. Fatih Camii'nde Nuri Hoca isminde biri müthiş taassup saçıyordu. Birkaç talebe bunun cazibesine kapılmışlardı. Mektebimizde dini selabeti olanlar da vardı. Abdestsiz zorla namaz kılanlar ekseriyette idi. Bu mutaassıp zümreyi yola getirmeye çok çalıştım. Nuri Hoca'nın dünyadan haberi olmayan bir yobaz olduğunu söyledim. Kardeşim de bana pek kızılıyordu. Haftalarca dargın durduğumuz olurdu. Onun arkadaşları ayrı, benimkiler ayrı... biz abdestsiz soyundan değildik fakat mutaassıpları da sevmiyorduk. Nihayet bu mutaassıplar tairesi bana bir teklifte bulundular. “bir kere seni Fatih Camii'ne götürelim de Hoca Nuri'nin vaazını dinle, sonra bizimle alay et” dediler. Pekala dedim. Bir Cuma günü gittim dinledim. ‘Aman Yarabbi !.. herif neler söylemiyor. Pantolon demek haram, potin demek haram... ya bunları giy diyenler? Kızıl kâfir!.. diye nara atıyor. Müthiş de cemaati var.’

Hemen savuştum ve mektebe gelince bu efendilerle görüştim. Dedim ki: Nuri Hocayı yobaz zannediyordum. Yanılmışım. O bir zırdelidir. Yazık, adamcağızı tedavi ettirmelidir...” (Karabekir, 2000, s. 183-184).

Öğrencilik yıllarına ait olan Karabekir’in bu anısı, dine bakış açısını o dönem için gözler önüne sermektedir. Yine anılarında İstanbul’da anesiyle birlikte faytona binmek isterken arabacının kendisine, bir erkekle bir kadının birlikte binemeyeceğini söylemesini büyük bir kızgınlıkla zikretmektedir (Karabekir, 2000). Nitekim tepkisi sadece bununla da sınırlı kalmaz. Okulda okutulan akaid dersinin gereksiz olduğunu, zaten Kuduri şerhini de 3. Sınıfta okuduklarını ve bu derslerin Harbiye’de de devam edeceğinin şaşkınlığını da anılarında ifade eder. Karabekir’e göre fen ilimlerinin okutulduğu derslerin yanında bu gibi fihki derslerin gereksiz olduğu anlaşılmaktadır. (Karabekir, 2000). Bu dersleri eleştirirken kuyunun içerisine düşen bir hayvan sonucu kuyudaki suyun hükmünün ne olacağı, bu konuda hangi alimin ne fetva verdiği gibi malumatları örnek vererek bu bilgilerin askeri öğrencileri ilgilendirmediğinin vurgusu dikkat çekmektedir (Karabekir, 2000). Sonraki yıllarda ise dini yaşantısından anılar paylaşılan Karabekir, zamanla namaz ve oruç ibadetlerini ara sıra yerine getirdiğini, devamlı olmamakla birlikte içki ve şaraba bu yıllarda başladığını da dile getirmektedir (Karabekir, 2000). Tüm bu bilgilerden de anlaşılacağı üzere Karabekir’in dine yaklaşımı, temelleri ailede atılmakla birlikte asıl etkinin eğitim hayatında şekillendiği, taassuptan ve dinsizlikten uzak bir içeriğe sahiptir (Karabekir, 2000).

Milli Mücadele Dönemi ve Din

Genel kabule göre Milli Mücadele’nin başlangıcı 19 Mayıs 1919 olarak kabul edilmekle beraber, bu tarihten önce de işgalcilere karşı halk birtakım tepkiler vermiştir. Bu ilk tepkilerin temelini, dini duygular oluşturmuştur. “Mondros Mütarekesi’nden sonra Anadolu ve Rumeli’de Müdafaa-i Hukuk Cemiyetleri kurulmuştur. Milli Mücadele’nin çekirdeğini oluşturan bu cemiyetlerin temel özelliklerinden birisi; onların dini karakter taşımalarıdır” (Kılıç, 2009: 103). Yaşanan gelişmelere verilen dini tepkiler, Milli Mücadelenin ilk nüvesini oluşturmuştur. M. Kemal Atatürk, mücadele boyunca Cumhuriyet’e dayalı milli bir devlete giden yolda, bu itici güçten ustaca yararlanmışır (Kılıç, 2005). Nitekim B. Lewis’e göre de İstiklal Mücadelesinin ilk aşamaları oldukça dindar bir karakterdedir. Bu mücadeleyi yürütenlerin amaçları İslam Devletini ve Müslüman halkı ecnebi yani Hristiyan boyundurluğundan kurtarmaktır ve bildirimleri Müslüman halka hitap etmektedir (Lewis, 2015).

İstiklâl Mücadelesi'nde M. Kemal gibi Karabekir de, halkı harekete geçirmek için dinin birleştirici ve bütünlleştirici rolünden faydalanmıştır. Ancak I. Meclis'in açılışı ve onu izleyen yıllarda, Karabekir'in M. Kemal'e karşı, bazı dini görüş ve kararlarından dolayı muhalefet ettiği görülmektedir. Karabekir'in yapmış olduğu bu muhalefet anlayışı seküler içeriklere sahiptir. Bu muhalefet anlayışı, dinin politik alanın dışında tutulması gerektiği şeklinde özetlenebilecek seküler bir karakter taşımaktadır. Bu konu ile ilgili Karabekir'in, TBMM'nin açılışı sırasında yaşanan dini merasimler hakkındaki görüşleri kayda değerdir. Meclisin açılışında gerçekleşen dini merasimleri, mutaassıplara karşı bir taviz olarak değerlendiren Karabekir, açılış gününün Cuma günü olmasını da eleştirmektedir. Ona göre Cuma günü ve dini merasimlerin meclisin açılmasıyla ilişkilendirilmesi ileride yapılacak olan yenilik hamlelerini olumsuz etkileyecektir. Kendisi sade bir dua ile meclisin açılmasının yeterli olacağı kanaatindeydi. Ayrıca böyle bir tutumun ileride çıkabilecek isyan girişimlerini engelleme adına yapıldığı düşüncesini de belirterek, yine de devlet işlerine dinin bu kadar karıştırılmaması gerektiğini ifade etmiştir (Karabekir, 1988)

Karabekir, Meclis'in açılış gününün Cuma günü seçilmesini ve yaşanan dini törenleri açık bir şekilde eleştirmektedir. böyle bir tutumu mutaassıplıkla ilişkilendirmektedir. Bu tavra benzer bir yaklaşımı da Milli Mücadele yıllarında Ankara fetvaları hakkındaki görüşleridir. Karabekir, İstanbul Hükümetinin Milli Mücadeleyi yönetenler hakkındaki olumsuz fetvalarına karşılık, Ankara Hükümetinin de aynı yönetime başvurarak Anadolu'ya fetva dağıtmasını ihtiyatla karşılamaktadır. Özellikle Ankara fetvalarındaki saltanat ve hilafet makamlarını korumaya dair güvenceyi gereksiz bulmaktadır. Karabekir, her ne kadar bu durumun milli birlik ve beraberliği sağlaması halinde olumlu sonuçlarını göz ardı etmese de, aksi bir durumda bu davranışın medeni aleme karşı garip geleceği ve tarihe olumsuz bir şekilde geçeceğini belirtmektedir (Karabekir, 1988).

Karabekir, Ankara fetvalarındaki Hilafet ve Saltanat makamlarına karşı saygılı ve onları korumaya yönelik tutumu gereksiz görerek eleştirmektedir. Yine aynı fetvaların Anadolu'ya dağıtılabilmesi için o güne kadar dini gerekçelerle kullanılmayan matbaa için yaptığı yorum ilginçtir: "Fetva! Tarihimizde bir facialar silsilesidir. Matbaanın icadından üç yüz sene sonra dahi memleketimize girmesi fetva-yı şerif (!) ile olmuştur" (Karabekir, 1988: 646). Daha önce alimlerce matbaanın tartışılması ve ancak Milli Mücadele döneminde, Ankara fetvalarını diğer bölgelere dağıtılabilmesi amacıyla kullanılabileceği görüşü, anlaşılan o ki Karabekir için bir ironidir.

Tüm bu örneklerden de anlaşılacağı gibi Karabekir'in dine yaklaşımı, daha modern ve seküler bir içeriğe sahiptir. Bu anlayışı gösteren örneklerle devam edilecek olursa, Milli Mücadele döneminde M. Kemal'in Balıkesir'de vermiş olduğu hutbe için Karabekir'in tepkisi yine ilginçtir:

“Akşam, Mustafa Kemal Paşa, bugünkü beyanatını (Balıkesir Hutbesi) nasıl bulduğumu sordu. Ben de, kendilerine olan bağlılığım kadar kendilerinden aynı karşılığı gördüğüme dayanarak, fikrimi söyleyeceğimi bildirdim ve dedim:

Dünya işlerini camilere soktuğumuzun acısını çektiğimiz yetmez mi paşam? Milli işlerimizi neden yine camilere sokuyoruz? Ve neden bilhâssa siz Başkumandan olduğunuz halde, dinle hilafetle bir din adamı gibi, hatta daha ileri giderek meşgul oluyorsunuz. Münevverlerimiz, haklı olarak bu gidişi iyi telâkki etmeyeceği gibi, bu yol da esasen tehlikelidir! 1921 Şubat’ında Doğudan teklifimde, birtakım muhafazakârların yine işe karışarak teceddüt hareketlerinden mahrum kalacağımız endişesini arz etmiş ve memleketin yüksek mütehassıslarıyla esaslı programlar yapılarak bunların tatbikinde sebat ve sadakat lüzumunu bildirmiştim. Paşam, görüyorum ki siz, din ve hilafet kuvvetlerine çok ehemmiyet veriyorsunuz!

Şu halde muhafazakârlara dayanmak istiyorsunuz . Size bu vesile ile bir daha o eski teklifimi arz edeyim; yanımda bir sureti var. (cep cüzdanımdan çıkarıp verdim) bir daha lütfen okuyunuz. Türk Milleti teceddüde muhtaçtır. Ve bunu da mütehassıslarımızla başarabiliriz ve asla camilerde değil ve muhafazakârlarla da değil. Din, vicdan kanaatidir; münakaşaya gelmez. İlim adamı olan bizlerin ve hele sizin bunu ele almanızı kat’iyyen doğru bulmuyorum. Bunu tamamıyla bir kenara bırakmalısınız” (Karabekir, 1995: 123).

Bir diğer örnek ise, Karabekir’in I. Meclis üyelerinin muhafazakâr oluşuna dair M. Kemal’e çekmiş olduğu telgraftır. Bu telgrafta meclis seçimlerinde birçok değerli insan yerine muhafazakâr insanların seçilme ihtimalini açık bir şekilde eleştirmektedir ve bu konuda acilen tedbirler alınmasını zaruri görmektedir. Telgrafta muhafazakâr insanların seçilmesi durumunda iki büyük sakıncanın olacağını ifade etmektedir. Birincisi bu insanlarla yenilik düşüncelerinin hayata geçirilemeyeceği, ikincisi ise bu insanların liyakatlı olmadığından meclisteki öneriler duygusal reflekslerle tartışmaya bile açılmadan reddedileceği kaygısıdır (Karabekir, 1995: 79).

Bütün bu örneklerde de görüldüğü gibi Karabekir, Milli Mücadele yıllarında yaşanan gelişmelere daha seküler bir çizgi ile yaklaşmıştır. Bu tutumunda görmüş olduğu pozitif bir eğitim sisteminin etkisi yadsınamaz. Nitekim askeri eğitim sistemi içerisinde üst basamaklara yükseldikçe, pozitif bilimleri vurgulayan bir siyasi görüş empoze edilmekteydi. Öğrencilere, Osmanlı İmparatorluğu’nu çöküşten kurtarıp ayakta tutmanın aynı zamanda kendi katkılarına bağlı olduğu daima hatırlatılmaktaydı (Mardin, 2013). Ancak şu hususun da altı çizilmelidir ki, Karabekir’in din anlayışı, “militan ve agresif yönleri olan, ateizme kolaylıkla kayabilen laisizmi” (Hocaoğlu, 1994) temsil etmemektedir. Nitekim bu politikanın (laisizm) devlet politikası olarak uygulandığı yıllarda, kendisi bu anlayışa da kar-

şı çıkmıştır. Meclis'i oluşturan insanların muhafazakâr eğilimli kişilerden ziyade uzmanlık sahibi kişilerce seçilmesi gerektiğini belirten Karabekir, sonraki dönemlerde benzer gerekçeyle asker kökenli milletvekillerin de Meclis'teki varlığından hoşnutsuzluk duyacaktır (Armağan, 2016).

I. Meclis Dönemi Yaşanan Dini Tartışmalar

Genel olarak Cumhuriyet'in ilanından önce Karabekir ile M. Kemal'in bazı konularda fikir ayrılığına düştüğü görülmektedir. Kocahanoğluna göre "K. Karabekir ile M. Kemal arasında gerginlik yaratan en hassas nokta, ideolojinin en karmaşık kavramı muhafazakârlık, zihinsel alanı da dindir" (Kocahanoğlu, 2013: 434). Bu fikir ayrılıkları sonraki yıllarda hararetli tartışmalara evrilmiştir. Kanaatimizce kişisel ve siyasi birtakım görüş ayrılıkları, M. Kemal'e karşı Karabekir'i muhalefet etmeye yönlendirmiştir. Özellikle politik alanda gerçekleştirilmesi düşünülen bazı yenilik hareketleri karşısında Karabekir'in daha tutucu ve muhafazakâr bir tavır sergilemesi, kendisinin resmî ideoloji taraftarlarınca "tutucu ve gerici" şeklinde etiketlenmesine sebep olmuştur. Bu yıllarda yaşanan tartışmaların başında şüphesiz ki Kur'an'ın Türkçeye tercüme edilme meselesi gelmektedir.

Cumhuriyet'in ilanından hemen önce, Şer'iyye Vekili ve Konya Meb'üsü Hoca Vehbi Efendi gibi bazı kişilerden duyduğu sözler, Karabekir'in tepkisine neden olmuştur (Cündioğlu, 2012). Söz konusu bu sözlerin içeriğinde M. Kemal'in Kur'an-ı İslam Dinine aleyhtar bazı kişilere tercüme ettirerek namazda dahi bu tercümenin okutulup işi alay konusu haline getireceği, sonraki süreçlerde ise İslam'ı tamamen ortadan kaldıracığı iddiaları vardır (Karabekir, 1995). Nitekim bu cümleleri M. Kemal'e sormak isteyen Karabekir, 14 Ağustos 1923 günü Türk Ocağında M. Kemal'in de bulunduğu bir toplantıda bu konuda fikir beyan eder. Karabekir'in din anlayışını daha iyi analiz etmek için bu tartışmayı Karabekir'in gözünden aynen paylaşıyoruz.

"Gazi Kur'an-ı Kerim'i bazı İslâmlık aleyhdarı zübbelere tercüme ettirmek arzusundadır. Sonrada Kur'an'ın Arapça okunmasını, namazda bile yasaklayarak bu tercümeyle okutacak! Ve o zübbelerle işi alaya boğarak, güya Kur'an'ı da İslâmlığı da kaldıracaktır.

Etrafında böyle bir muhit kendisini bu tehlikeli yola sürüklüyor. Bazı yeni kişilerden de söz ettikleri gibi, bu akşam da bu fikre ayak uyduran bazı kimseler görünce, bu tehlikeli yolu önlemek için Mustafa Kemal Paşa'ya şöyle cevap verdim:

Devlet Reisi sıfatıyla din işlerini kurcalamaklığımızın içerde ve dışardaki tesirleri, çok zararımıza olur. İşî alakadar makamlara bırakmalı. Fakat rastgele şunun-bunun içinden çıkabileceği basit bir iş olmadığı gibi, kötü politika zihniyetinin de işi karıştırabileceği göz önünde tutularak, içlerinde Arapçaya ve dinî bilgilere de hakkıyla vâkıf değerli şahsiyetlerin de bulunacağı yüksek ilim

adamlarımızdan mürekkep bir heyet toplamalı ve bunların kararına göre tefsir mi, tercüme mi yapmak muvafıktır, ona göre harekete geçirmelidir”.

Karabekir’in bu sözlerine karşılık aşağıdaki gibi itiraz gelmiştir.

“Din adamlarına ne lüzum var, dinlerin tarihi malumdur. Doğrudan doğruya tercüme edivermeli!”..

Bu itiraza karşılık ise yine Karabekir’den gelmiştir:

“Müstemlekeleri İslâm halkıyla dolu olan büyük milletler kendi siyasi çıkarlarına göre Kur’an-ı dillerine tercüme ettirmişlerdir. İslâm dinine ve Arapça diline hakkıyla vâkıf kimselerin bulunmayacağı herhangi bir heyet, tercümeyi meselâ Fransızcadan da yapabilir. Fakat bence, burada Maarif programımızı tesbit için toplanmış bulunan bu yüksek heyetten, vicdani olan din bahsinden değil, müsbet ilim cephesinden istifade hayırlı olur. Kur’an’ın yapılmış tefsirleri var, lazımsa yenisini de yaparlar. Devlet otoritesini bu yolda yıpratmaktansa, Milli kalkınmaya hasretmek daha hayırlı olur dedim. Mustafa Kemal Paşa beyânâtıma karşı hiddetle bütün içini ortaya döktü...”

İşin bir heyet-i ilmiye huzurunda berbat bir şekle döndüğünü gören Hamdullah Suphi ve Ruşen Eşref beyler :

Paşam çay hazır, sofrada sizi bekliyor diyerek bahsi kapatabildiler” (Karabekir, 1995: 158-159).

Yukarıdaki konuşmada da görüleceği üzere Karabekir bu konuyu daha muhafazakâr bir yaklaşımda değerlendirmiştir. Karabekir’in bu tutumu önceki söylem ve tavırlarıyla tutarsızlık oluşturmaktadır. Kocahanoğlu’n a (2013) göre Karabekir’in bu muhalefeti, yaşanan bu tartışmadan yaklaşık on gün önce başvekillik makamı için Mustafa Kemal’in Karabekir’i değil Fethi Okyar’ı seçmesidir. Cündioğlu (2012) ise yaşanan bu tartışmanın içeriğinin hiç de masum olmadığı kanaatindedir. Bu konuda şunları ifade etmektedir: “Kur’an’ı Türkçe’ye çevirme teşebbüslerinin, mücerred Kur’an’ı anlamak gibi masum bir talebin sonucu değil, bilakis Türkçe Namaz’ın hazırlık safahâtının bir parçası olduğunu gözler önüne sermektedir” (s. 46-47). Ancak, M. Kemal’in Kur’an-ı Kerim’i muhafazakarlarca kabul gören Elmalılı Hamdi Yazır gibi bir isme tefsir ve tercüme ettirmesi de ayrıca üzerinde durulması gereken bir noktadır. Zira bahsi geçen söylemlerdeki gibi varsayım ile ortaya çıkan Kur’an-ı Kerim’in tercüme ve tefsiri, birbiri ile tutarsızlık teşkil etmektedir.

10 Temmuz 1923’te M. Kemal ile Ankara istasyonunda özel kalemi binasında yalnız kalan Karabekir, çeşitli çevrelerce dillendirilen İslam hakkındaki olumsuz fikir ve tutumlara karşı M. Kemal’e hitaben şunları söylemektedir:

“...Gazi’ye şu mütâlamı söyledim: Nereden, ne maksatla geldiği bilinmeyen ve üzerinde kendi milli kudretimiz ile işlenmeyen fikirler, milli bünyemizi sarsar.

...Ben dinsiz ve ahlâksız bir millete bu dünyada hayat hakkı olmadığını tarih gösteriyor. Paşam bu yeni akide bizi Bolşevikliğe götürür.

...Gazi beni sükûnetle dinledi. Münakaşayı uzatmadı. Anladım ki, yeni bir muhit yeni bir havaya çekmek istiyor. Fakat daha kesin kararını vermiş değil!...” (Karabekir, 1995: 143-144).

Karabekir M. Kemal’in dine yaklaşımının eskiye kıyasla değiştiğini ve bu değişimin çevresindeki kişiler tarafından şekillendiğini düşünmektedir. Nitekim Kılıç’a (2012) göre de M. Kemal Milli Mücadele dönemi ni muhafazakar lider ve kadrolarla (Raif Orbay, Kazım Karabekir, Refet Bele, Ali Fuat Cebesoy) yönetip, özellikle 1923 sonrasında ise kökten batıcı elitlerle (Mahmut Esat Bozkurt, Yunus Nadi, Şükrü Kaya, Recep Peker) bu kadroyu değiştirmiştir. Bu değişimden sonra din, birleştirici ve bütünlendirici işleve sahip bir unsur olmaktan çıkıp yeniliklere karşı bir iç tehdit unsuru olarak kodlanmıştır. Karabekir de benzer bir kronolojik tarihle bu birlikteliğin bozulduğunu düşünmektedir. Ona göre Lozan görüşmelerinden sonra bu birliktelik bozulmuştur. Karabekir, her ne kadar M. Kemal’in dine yaklaşımındaki bu ani değişimleri M. Kemal’in çevresindeki birtakım kişilere bağlasa da, genel kabul M. Kemal’in düşüncelerinde bir değişimin olmadığı, konjoktürel olarak Milli Mücadele yıllarını daha muhafazakâr bir söylemle yönetmesi gerektiği tezi üzerine kuruludur. Resmî tarih anlayışına göre M. Kemal’in şartlara göre düşüncelerini hayata geçirdiği kabul edilmektedir. Nitekim M. Kemal, 6 Temmuz 1918 tarihinde Karlsbad’da bir akşam yemeğindeki sohbet sırasında Türk toplumunun dönüştürülmesiyle ilgili devrimsel kararların gerektiğini vurgulamıştır. (Köker, 1993)

Karabekir’in iddia etmiş olduğu gibi, M. Kemal’in dini mevzular hakkında sonradan fikir değişimi söz konusu değildir. Bilakis M. Kemal’in din ve toplumsal konulara dair çok öncelerden planlanmış bir düşüncesinin olduğu görülmektedir. Lewis’e (2015) göre de Atatürk’ün din politikalarının temelinde dinsizlikten ziyade laikliğin yer aldığı tezi daha doğrudur. Atatürk’ün amacı İslam Dinini yıkmak değil, siyasi ve kültürel alanın dışına çıkararak temsilcilerinin gücünü ortadan kaldırmaktır. Bu şekilde dini bireysel alana çekerek din ve devlet işlerini tamamen ayırmaktır. Ona göre Kemalistler İslam Dinini Batılı devletlerdeki gibi modern ve ulusal bir çizgiye çekmek hedefindedirler (Lewis, 2015).

Burada şöyle bir soru akla gelmesi muhtemeldir; Karabekir’in dini konulardaki görüşleri, M. Kemal’i bile muhafazakârlıkla eleştiren bir çizgiden nasıl olur da tam tersi istikamette değişebilir? Karabekir’deki bu değişim, muhtemelen politik ve duygusal nitelik taşımakla birlikte, ger-

çekten de muhafazakâr bir karakteri de içinde barındırmaktadır. Nitekim bir düşünce olarak muhafazakarlık, öncelikle sosyolojik değişimlerin hız kazandığı dönemlerde daha çok ortaya çıkan, bu değişimlerin içinde toplumun bütünlüğünü koruma refleksiyle yeni fikirlere bir tepki niteliğindedir (Köker, 1993). Bu açıdan Karabekir'in de muhafazakâr bir düşünce yapısına evrilmesi, dönemin şartları gereği muhtemeldir. Ayrıca siyasi fikir ayrılıklarından dolayı kendisinin ikinci plana atıldığını düşünen Karabekir'in, o dönem için en kuvvetli muhalefet aracı olan dini söylem üzerinden bir strateji geliştirmiş olması da olasıdır.

Bu dönemde tartışılan konulardan bir diğeri ise, Teşkilat-ı Esasiye'nin "Devletin Dini İslâmdır" maddesidir. Türkçe Kur'an tartışmalarından daha önce yaşanan bu olay (17/18 Temmuz 1923), Karabekir'in muhafazakâr eğilimlere sahip olduğunu gösteren bir içeriğe sahiptir. Bu tarihte M. Kemal'in çalışma ofisine uğrayan Karabekir, odadaki kişilerce (Ziya Gökalp, Dahiliye Vekili Ali Fethi, İktisat Vekili Mahmut Esat, Maliye Vekili Hasan, Matbuat Umum Müdürü Ağaoğlu Ahmet, Tevfik Rüştü, Ziraat Vekili Sabri (Toprak), Sivas Mebusu Rasim, ve Topçu İhsan) Teşkilat-ı Esasiye'nin "Devletin Dini İslâmdır" maddesinin tartışıldığını görür (Kocahanoğlu, 2013). Yaşanan bu tartışmayı kendisi şu şekilde aktarmaktadır:

"Mevcut azadan Tevfik Rüştü Bey; Ben kanaatimi Meclis kürsüsünden de haykırdım, kimseden korkmam! dedi. Ben ne konuşuklarını bilmediğim için sordum:

Nedir o kanaat?

Tevfik Rüştü Bey'in solunda ve benim hemen karşımda oturan Mahmut Esat Bey sert bir cevap verdi:

İslâmlığın terakkiye mani olduğu kanaati!... İslâm kaldıkça yüzümüze kimsenin bakmayacağı kanaati.

Mustafa Kemal Paşayı, bu sefer kimlerin, nerelere götürmek istediği görülüyordu. Ben şu mütâlâda bulundum:

Eskiden beri dinler, aşağı-yukarı, bazı terakki adımlarına engel olmuştur. İslâmlığın terakkiye mani olduğu Avrupa diplomatlarının uydurmasıdır. Bu meseleyi istediğiniz kadar münakaşa edebilirim. Fakat münakaşaya tahammülü olmayan bir mesele varsa, o da din değiştirme gayretidir. Bence İslâm kalsak mahvolmayız; tersine, yaşarız; hem de yakın tarihlerdeki misalleri gibi, itibar görerek yaşarız; icabında müttefikler bularak yaşarız! Fakat din değiştirme oyunu ile birliğimizi ve selâmetimizi kırarak bizi mahv edebilirler.

... Bu sefer Fethi Bey (Okyar) söze karışarak gayet mütehakkim bir eda ile dediki:

Evet Karabekir, Türkler İslâmlığı kabul ettiklerinden böyle geri kaldılar ve İslâm kaldıkça da, bu halde kalmaya mahkûmdurlar!

Gazi, riyaset yerinde, Fethi Bey onun solunda idi. Ben de kapıdan girince, hemen onun soluna oturmuştum. Fethi Bey, son olarak bana kesin bir cevap verince, ben de başımı sağa çevirerek ona ve aynı

zamanda Gazi'ye hitaba başladım. Önce Türklerin, İslâm dinini kabul etmeleri sayesinde ki Bizans İmparatorluğunu ortadan kaldırdıklarını ve bize bugünkü hâkim vaziyeti verdiklerini, aksi halde Bizans medeniyeti ve dini içinde 'Kayserî Rumları' halinde kalacağımızı anlattım. Sonra da dedim ki: Fethi Bey; bu bayağı fikri şiddetle reddederim. Geri kalmaklığımıza âmil olan şey, bir değildir. Fütühatçılık, temsil kudreti göstermemek. Avrupa'nın ilim ve fen cephesiyle temassızlık, idarede istibdat gibi mühim sebeplerdir. Aynı yanlışlıkları yapan Hristiyan devletlerinin de yıkılıp gittiğini bilmez değilsiniz! Bu zelzelenin hakiki sebeplerini araştırmayıp, onu gülünç bir sebebe bağlamak kadar, bu (İslâm terakkiye manidir.) fikrinizi garip bulurum. Bayağı ve tehlikeli fikrin aramızda da ilmi münakaşaya tahammül edemeyecek kadar taraftar bulmasından, çok müteessir oldum! Fakat ben de iddia ediyorum ki: Türk Milleti, ne dinsiz olur, ne de Hristiyan olur. Hakikat budur. Bir milletin asırlardan beri en mukaddes duygularını bir hamlede atabileceğine inanışınız; objektif bir görüş değil, hülyanızdır! Böyle bir harekete cüret, memlekette kanlı bir istibdatla başlar ve İstiklâl Harbi'nin samimi birliğini de birbirine katar! Nerede ve nasıl karar kılacağını da kestiremesek bile, milli bir dram olacağından şüphe etmeyiz! Mustafa Kemal Paşa'ya hitaben de sözlerime şöyle devam ettim: Paşam maddî cephemiz zaten zayıftır. Güvенеbileceğimiz manevî cephemizi de düşmanlarımızın yaldızlı propagandasına kurban edersek, dayanabileceğimiz nemiz kalır? Bizi, silâh kuvvetiyle parçalayamayan düşmanlarımız, görüyorum ki artık fikir kuvvetiyle mahv edeceklerdir. Buna müsaade edecek misiniz? Siz ki millete karşı bizi bu hale getiren sebebin istibdat olduğunu, zaferden sonra Milletin tamamıyla iradesine sahip olarak yürüyeceğini millet kürsüsünden dahi defalarca haykırdınız. Millet Meclisini Tekbirler, Selâtlar arasında açtınız! İslâmlığın en yüksek bir din olduğunu hutbelerde de ilan ettiniz! Hepimiz de aynı iman ve kanaatle, aynı yoldan yürüdük! Şimdi ne yüzle ve ne hakla bir kanlı maceraya atılacağız? Mustafa Kemal Paşa sözümü keserek dedi: Müzakere çok hararetlendi, burada kesiyorum" (Karabekir, 1995: 145-148).

Yukarıdaki pasaj iyi tahlil edilecek olursa görülecektir ki, Karabekir'in muhalif tutumu son derece makul ve tutarlıdır. İddia edilen tezleri eleştirirken, geleneksel İslamcı yaklaşım sergilemeyip, dinin birleştirici ve bütünleştirici işlevine dikkat çekmektedir. Daha doğrusu İslâm dininin özüne yani ayet, hadis ve fıkıh gibi başlıklara temas etmeden milli birlik ve beraberlik vurgusu üzerinden tenkidlerini ifade etmektedir. Ancak şu konunun da altı çizilmelidir ki, kamuoyuna ve politik tartışmalara da yansıyan dinsizlik düşüncesi, Karabekir'in gerçekten de hoşlanmadığı ve benimsemediği bir fikirdir. Bu düşünceye karşı çıkmasındaki tek sebep M. Kemal ve etrafındakilere olan muhalif tutumu değildir. Nitekim kendisinin de ifa-

de ettiği gibi “taassuptan nefret ettiği kadar dinsizlikten de nefret etmesi” (Karabekir, 2000: 317) bu tenkidlerdeki tutarlılığı ortaya koymaktadır. Kanaatimizce Karabekir’in, M. Kemal ve etrafındakilere muhalifliğinin dini konular üzerine yoğunlaşmasının bir diğer sebebi ise, Türk halkının dindar ve muhafazakâr bir eğilim içerisinde olmasıdır. Nitekim dini konular, o dönem için muhalefet etmenin en etkili aracı olmuştur. Bu durum ise ister istemez Karabekir’i buraya (dini muhalefete) yönlendirmiştir.

Cumhuriyet Sonrası Dini Tartışmalar

Resmi tarih açısından Karabekir, özellikle 1923’ten sonra “tutucu ve gerici” olarak tanımlanmıştır. Karabekir’in Cumhuriyet’in ilan ediliş şekline olan eleştirileri, bu tanımlamaların başlangıç noktasını oluşturmaktadır. Açıkçası Karabekir’in Cumhuriyet’in ilanına olan eleştirisinin dini bir içerik taşımadığı, tamamen duygusal ve siyasi birtakım argümanlarla bu eleştirileri yaptığı anlaşılmaktadır. Cumhuriyet’in ilan edilmesinden ancak bir gün sonra haberdar olmasını kırınglıkla karşılayan Karabekir, hem Ordu komutanı hem de mebus olan kendisinin dahi böyle önemli bir kararı Ajanstan duymasını üzümlere eleştirilerini ifade etmiştir (Mumcu, 1993).

Karabekir’in bu hadise ile ilgili eleştirilerinin esasen değil usulen olduğu anlaşılmaktadır. Bu açıdan anılarında Cumhuriyet’in ilan edilmesiyle birlikte artık Saltanat ve Hilafet düşüncesine son verildiğini göremek habere sevindiğini belirtmektedir (Mumcu, 1993: 109-111). Nitekim M. Kemal’in bu konuda yaptığı açıklama da bu yöndedir. M. Kemal, Cumhuriyet’in ilanını bazı arkadaşlarına önceden bildirmemesinin sebebini, arkadaşlarının onu samimi bir şekilde karşılayabileceği düşüncesine bağlamaktadır. M. Kemal’e göre Cumhuriyet’in ilan kararı arkadaşlarıyla tartışıp neticeye bağlanacak bir karar değildir. Zaten tüm silah arkadaşlarının kendisi gibi düşüneceği görüşü hakimdir. M. Kemal bu karar karşısında arkadaşlarının kendisine güvenmesini anlamsız bulmaktadır (Atatürk, 2016)

Ancak yine de bu olayda yaşanan duygusal kırınglık, ilerleyen zamanlarda Karabekir’in dinci, gerici ve tutucu olduğuna gerekçe gösterilecektir. Cumhuriyet’in ilânından hemen sonra, Karabekir’in Dârülfünun Hukuk Fakültesi mezunları için yaptığı konuşma, konuyu anlamak açısından önemlidir. Bu konuşma 17 Kasım 1923 tarihinde İkdam Gazetesi’nde yayınlanmıştır. Konuşmanın muhtevası “Kurtuluşun Batılılaşma ile mi yoksa İslâm ile mi mümkün olacağı” şeklindedir. Konuşmadan bazı bölümler şu şekildedir;

“Garphılaşmağa heveskâr birkaç münevverin menfi istikamete gitmeleri, diğer gençlerimizi mesâisini ikâmete uğratacak esbâb hazırlıyor.

Efendiler,

Millet Garphılaşmakla değil, ancak din-i mübin-i İslâm’a sarılmak

suretiyle mevcudiyetini kurtarmıştır. (sürekli alkışlar) Türk oğlunu her şeyden tecrid ederseniz dîn-i mübîn-i İslâm'dan başka istinâd edecek yeri yoktur. Efendiler, millet her türlü mahrumiyet içinde ümitsiz bir mücadeleye niçin atılmıştı? Evvelâ tahkir edilen mukaddes dîni ilâ etmek, sâniyen haysiyetini kurtarmak ve düşman ayağı altında inleyen aksâm-ı vatani tahlis etmek için değil mi? Mukaddesât-ı milliye ve diniyemize edilen hakareti iade ettik. Emsalsiz fedakârlığa katlandık. Buna Garplılaşmakla değil dinimize sarılmakla muvaffak olduk.

...Memleketimi saadet ve selâmeti ve din-i mübîn-i İslâm uğrunda vücûdiyeti mahv etmek, herhangi bir felâket anında sizi, takdis ettiğim münevver gençliği mesut görecek terk-i hayat etmek en birinci hedefim ve gayemdir” (Ateş, 1999: 38).

Yukarıya alınan konuşmanın bu bölümleri, Karabekir'in tutucu bir zihniyete sahip olduğu şeklinde görüşleri ortaya çıkarmıştır. Nitekim Ateş (1999) bu konuda şunları söylemektedir: “Kâzım Karabekir Paşanın dürüst yapısına karşın tutucu zihniyetinin bir ölçüde sergilendiği bu konuşmada, kurtuluşu Batılılaşmada değil, daha ziyade İslâmiyet'te bulması, diğer nedenlerin yanı sıra, M. Kemal'le yollarının ayrılması konusunda bize ipuçları vermektedir” (Ateş, 1999: 37). Karabekir'in yukarıdaki bu konuşması analiz edilecek olursa, Karabekir'e atfedilen tutucu ve gerici zihniyet algısı temelsiz gözükmemektedir. Öncelikle bu konuşmadaki söylem ve ifadelerin kamuoyuna yansıyan “dinsizlik” tartışmaları sonrasında yapılmış olması, Karabekir'in gerici ve tutucu bir zihniyet yapısına sahip olduğunu göstermez. Nitekim konuşmadaki eleştirileri, tamamen Batılılaşmak fikrine olmuştur. Yoksa öteden beri kendisinin de benimsemediği İslâm'ın hurafeleşmiş geleneği ve taassupluk adına herhangi bir tasdik ifadesi bulunmamaktadır. Savunduğu temel nokta İslâm dininin birleştirici ve bütünleştirici işlevidir. Ancak ne var ki, Karabekir'in M. Kemal ve çevresine olan muhalif tutumunun zihin kodları bu konuşmada görülmektedir. Bu tavır ve tutum da son derece meşrudur. Nitekim daha önce de değinildiği gibi, o dönem için muhalefet etmenin en etkili aracı “dini söylem” idi.

Din-Devlet İlişkileri Açısından Hilafet Tartışmaları

Hilafet kurumu, İslam devlet ve toplum anlayışının daima en güçlü otorite kaynaklarından birisi sayılmıştır. Bu kurum, İslam devletleri içerisinde devlet düzeni ile çeşitli ilişkiler içerisinde olmuştur. Kimi zaman devlet ile iç içe, kimi zaman ayrı, kimi zaman da devlet erkinin koruması altında mevcudiyetini sürdürmüştür. Bazen aynı zaman diliminde farklı ülke ve coğrafyalarda birden fazla Hilafet iddiaları görülmüştür. Osmanlı Devleti özelinde ise Yavuz Sultan Selim'den itibaren Hilafet kurumu Osmanlı yönetim sistemi içerisine dahil edilmiştir. Padişahlar bu dönemden sonra Halife sayılmışlardır. Böylece Osmanlı Devlet yönetiminde din ve

siyaset daha da iç içe geçen bir hâl almıştır. Dini ve siyasi otorite tek çatı altında birleşmiştir. Cumhuriyet'in ilk yıllarında ise Saltanat ve Hilafet tartışmalarının odağında bu ikilik sorunu vardır (Kılıç, 2005). Bu probleme yönelik olarak ilk başta Saltanat kaldırılarak Hilafet kurumunun siyasi otoritesi yok edilmiştir. Böylelikle Hilafet kurumu salt dini otoriteyi temsil eden bir kurum haline dönüşmüştür.

Kurulan yeni rejimle birlikte bu rejimin hızlı bir şekilde modern ve çağdaş dünyaya entegre olma ideali, Hilafet kurumunu hedef haline getirmiştir. Bu hedef doğrultusunda bu kurumun kaldırılmasına hızlandıran başka bir gerekçe de M. Kemal'e muhalifliği ile bilinen isimlerin Halife'ye yakın politik bir duruş sergilemeleridir. Bu isimler arasında Rauf Orbay, Kazım Karabekir ve Refet Bele gibi önemli askeri şahsiyetler bulunmaktadır. Bu isimlerin yer yer Halife ile görüşmeler gerçekleştirilmesi M. Kemal'in pek de hoşuna gitmemiştir. Saltanatın kaldırılmasıyla birlikte Halife'nin siyasi yetkilerinin alınmasına karşın Halife Abdülmecid Efendi'nin siyasi tartışmalara dair kamuoyuna demeçler vermesi, yine bu kurumun kaldırılmasını hızlandıran gelişmelerdendir. Nitekim M. Kemal de bu konuda Abdülmecid Efendi'nin yazılarının altına "Halife-i Resûlullah" ve "Han" ünvanlarını kullanmasını eleştirerek bu kurumun kaldırılmasına dair somut eleştirilerde bulunur (Atatürk, 2016). Yaşanan tüm bu olaylar sonucu Hilafet kurumunun siyasi olarak Cumhuriyet rejimi önündeki en büyük engel oluşu algısı dahası muhalif isimlerin M. Kemal'e karşı bu kurumu kullanmaya çalıştıkları kanaati Mustafa Kemal'de iyice yerleşir. Nitekim M. Kemal'in daha önce Saltanat ve Hilafet ile ilgili Refet Bele ve Rauf Orbay'a düşüncelerini sorduğunda, her iki ismin de Halifelik kurumunun Türk toplumunu ve kamuoyunu bir arada tutma adına işlevsel bir rol üstlendiğini belirtmesi Halifelik'in kaldırılmasını hızlandırmıştır (Atatürk, 2016).

Bütün bu yaşanan olaylar üzerine "15 Şubat 1924'te M. Kemal Ordu Komutanlarını İzmir'de toplamıştır. Yapılan harp oyunları sırasında, halifelik'in kaldırılmasına karar verilmiştir. Karar kesindir" (Mumcu, 1982: 119). Nitekim 3 Mart 1924'te 429 sayılı kanunla Halifelik kaldırılmıştır.

Hilafet kurumunun kaldırılmasıyla birlikte Karabekir'in eleştirel tutum ve tavrı artarak devam eder. Karabekir'in Hilâfet kurumu ile ilgili düşüncelerini daha iyi analiz edebilmek için daha önce Halife Abdülmecid Efendi ile olan görüşmesi ve sonrasındaki Tanin Gazetesi'nde çıkan Hilafet yanlısı tutuma destek olma eğilimi, konunun anlaşılması açısından son derece önemlidir. Kendisi bu konuda şunları söylemektedir:

"12 Kasımda Halife Mecid Efendi'yi ziyaret ettim. Beni bir buçuk saat yanında alkoydu. Gözlerini daimi yere dikiyor, ara sıra öteye beriye bakıyor ve bir düzeye, babası Abdülaziz'in iyiliğinden ve Vahidettin'in kötülüğünden bahsediyordu. Birkaç kere müsaade

istedimse de salıvermedi ve sonunda korkak bir eda ile şunu söyledi: Benim bu Sarayda Resim takımlarımla bir iki bohçam var. İstemezlerse bunları alır giderim. !..

Bu sözleriyle ve hal ve tavriyla, tehdit edildiğini anlatmak istiyordu. Gerek arkadaşlarımdan ve gerekse gazetecilerimizden aldığım havadislerle de karşılaştınca, Mustafa Kemal Paşa'nın çıkamadığı bu makamı yıkmak kararını vermiş ve fiiliyata da geçmiş olduğuna şüphem kalmadı.

...Tanin gazetesinin 11 Kasım nüshasına ki şu satırlar bütün seyahat ettiğim yerlerdeki şikâyetlerin bir hülâsası gibi idi.

Arkadan arkaya verilmiş bir karar karşısındayız. Millet Meclisi'nin bu kadar kayıt altında kaldığı, hariçte verilen kararları tescil mevkiine indirildiğini görmek cidden elim oluyor. Hilâfet bizden giderse, beş on milyonluk Türkiye Devleti'nin, Avrupa siyaseti nazarında da, küçük ve kıymetsiz bir hükümet mevkiine düşeceğimiz anlayabilmek için büyük dirayete lüzum yoktur. Milliyetperverlik bu mudur? Hakiki milliyet hissini kalbinde duyan her Türk, makam-ı hilâfete dört el ile sarılmak mecburiyetindedir... Hanedan-ı Osmani de kabul edilmese ve binaenaleyh ilelebet Türkiye'de kalması tahti temine girmiş Hilâfet'i elden kaçırmak tehlikesini icat etmek akıl ve hamiyet ile, hissi milliyet ile zerre kadar kabili telif değildir" (Karabekir, 1995: 206-207).

Hilafetin kaldırılmasından sonra öfkesi artan Karabekir, hatıralarında Cumhuriyet'in ilan edilmesindeki gibi halifeliğin kaldırılmasının da kendilerine bildirilmediğini, halbuki kendisinin halifenin de bulunduğu İstanbul bölgesinin komutanı olmasından dolayı haberdar olması gerektiğini belirtir. Yine benzer şekilde Bakanlar Kurulu'ndaki birtakım değişikliklerin haber verilmemesini kızgınlıkla ifade eden Karabekir, emrivakilere boyun eğmeyeceğini ifade eder. Bunları sormak için Genelkurmay Başkanı Fevzi Çakmak'a gider. Kendisine, "aleyhinde padişahçı hilafetçi gibi yakıştırmaların yapıldığını, bu gibi dedikoduların en üst makamlarda konuşulduğunu ve komutanlar arasına ikilik sokulduğunu" söyler. Fevzi Çakmak: Mustafa Kemal'in hilafeti kaldıracağını bildiğini, bu durumu daha önce kendisine söylediğini aktararak Karabekir'in de haberi olduğunu düşündüğünü söyler. Tüm bu olanlardan rahatsızlık duyan Karabekir, bu gidişin diktatörlüğe varacağını, bu milletin demokrasi ile refaha ulaşacağını belirterek ayrılır (Mumcu, 1993).

Yaşanan bu gelişmeler etrafında, Karabekir'in Hilâfetin kaldırılmasına karşı olan tutum ve tavrı açıkça ortadadır. Ancak bu eleştirilerini gerekçelendirirken İslâmî bir söylemden ziyade yani ayet ve hadislerle değil, bizzat İslâm'ın toplumsal olarak birleştirici ve bütünleştirici rolünü vurgulayarak düşüncelerini açıkça ortaya koymuştur. Nitekim M. Kemal'in Musul'u geri almak için Karabekir'e komutan olarak askeri harp teklifini,

kendisi bu sebeple reddetmiştir. Karabekir'e göre Musul meselesi Hilâfet kurumunun bölge halkı üzerindeki otoritesi sayesinde barışçıl bir yöntemle çözülebilirdi (Mumcu, 1993). Karabekir bu konuda, Halifelik makamının Müslümanlar üzerindeki olumlu etkisine güvenmekteydi. Ne var ki Osmanlı Halifeliğinin bu konuda çok da etkin olmadığı I. Dünya Savaşında görülmüştür. Nitekim Karabekir'in bu tezine M. Kemal karşı çıkmaktadır. Ona göre I. Dünya Savaşı sırasında birçok cephede İngiliz ve Fransız bayrakları altında Müslüman milletler, Hilafeti temsil eden Türk Milleti ile savaşmıştır. M. Kemal'e göre Karabekir'in iddia ettiği gibi Hilafet makamının müslüman milletler üzerindeki olumlu etkisi temelsiz bir görüştür (Atatürk, 2016).

Karabekir'in Hilâfet kurumunun kaldırılmasına dair tepkisinin başka bir nedeni ise, bu tasarrufun yapılaş yöntemi olmuştur. Yukarıdaki düşüncelerinden de anlaşılacağı üzere bütün bu olanlar yaşanırken bilgi sahibi olmaması, kendisinin olaylar dışında tutularak haber verilmeyişi tepkisine sebep olmuştur. Nitekim bu düşüncesinde de haklılık payı vardır. Gerçekten de İstanbul ve çevresi askeri mıntıklardan sorumlu bir komutana, kendi mıntıkası ile ilgili bu kadar önemli tasarrufu daha önce haber vermeleri veya bu konuda fikirlerine başvurmaları siyasi nezaket açısından önemlidir. Bütün bunlarla birlikte Karabekir, Hilâfetin kaldırılmasına iki sebepten ötürü karşı çıkmıştır; birincisi, Hilâfetin kaldırılma yönteminin antidemokratik olması, ikincisi ise Hilâfet kurumunun siyasal ve toplumsal işlevinin birlik ve beraberliği sağlama adına gerekli olduğu görüşüdür. Söz konusu her iki sebepten dolayı Karabekir'i tutucu ve gerici gibi pejoratif kavramlarla nitelemek aşırı zorlama bir değerlendirmedir. Ancak resmi tarih açısından Karabekir'in "tutucu ve gerici" olduğu iddiası, Hilâfetin ilgisiyle birlikte daha da suçlayıcı bir tarz haline bürünmüştür. Nitekim Nutuk'ta Karabekir ve diğer muhalif isimler şöyle eleştirilmektedir:

"Bu grup eskiden olduğu gibi yine bizim devam etmek istediğimiz modernleşme projesine karşı çıktılar. Saltanatı kaldırmak istedik, karşı çıktılar. Hilâfeti kaldırmak istedik, karşı çıktılar. Cumhuriyet'i kurmak istedik, karşı çıktılar. İnkılap yapmak istedik, karşı çıktılar. Bu arkadaşlarımızın hepsi saltanatçı ve hilafetçi, gerici ve cumhuriyet karşıtı insanlardır. Dolayısıyla biz bu arkadaşlarla çalışma imkânı bulamadık ama sanmayın ki bu arkadaşlar 1922'de böyle oldular; daha önce de zaten böyleydiler" (Akyol, 2011: 140).

Eleştiri odaklarından biri olan Rauf Orbay sanıldığı gibi aksine kendisi ve bazı silah arkadaşlarının gerici bir zihniyette olmadıklarını belirtir. Hatıralarında Hilafet'in kaldırılmasının hatalı olduğunu politik bir zeminde gerekçelendirmektedir. Dönemin şartları göz önünde tutulduğunda Hilafet'in kaldırılmasının uygun bir zamanda gerçekleşmediği eleştirisi ön plandadır. Orbay, nitekim bu kurumun daha sonra gerekli görülmesi halin-

de kaldırılabilceği görüşünü de paylaşmaktadır. Orbay'a göre halifeliğin kaldırılmasının zamansal açıdan uygun olmadığı açıktır. Ona göre Hilafet makamı kullanılabilir bir makamdır. Özellikle siyasi olarak. Bunu savunan insanlara Hilafetçi ve Şeriatçi denilemez. Bu düşünceyi savunanlara karşı Hilafete dini bir müessese gibi tapıyorlar demek yanlıştır. Ona göre bu tartışmalar Mustafa Kemal ile K. Karabekir'i ebediyen ayırmıştır (Kandemir, 1965).

Hilafetin kaldırılma meselesi Rauf Orbay'ın da belirttiği üzere M. Kemal ile Karabekir arasındaki en büyük bağ kopukluğunu oluşturmuştur. Yaşanan bu süreçlerle birlikte artık Karabekir resmi tarih anlayışı açısından "tutucu ve gerici" "şeriatçi" "hilafetçi" gibi etiketlerle anılacaktır. Ne var ki Karabekir'in Hilafetin kaldırılmasına dair muhalefeti üzerinden yapılan bu yakıştırmalar son derece yüzeysel değerlendirmelerdir. Nitekim Halifeliğin kaldırılmasına dair Lütfi Fikri Bey gibi ateist kimliği ile bilinen bazı aydınlar da eleştiri yapmışlardır (Armağan, 2016). Bu açıdan Karabekir'in bu konudaki muhalefeti dinsel içerikten ziyade sosyo politik bir muhteva taşımaktadır.

Din-Devlet İlişkileri Açısından Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası

Hilafetin ilgasının hemen ardından basında, Halk Fırkası'nda bir bölünmenin gerçekleşmesine ve muhalif bir partinin oluşabileceğine dair söylentiler dolaşmaya başlamıştır (Tunçay, 1981). Böyle bir atmosferde Mecliste yaşanan önemli bir olay bu ayrışmayı iyice gün yüzüne çıkarmıştır. Bu olay 1924 Anayasası'nın 25. maddesindeki Cumhurbaşkanı'na Meclisi feshetme yetkisinin, Meclisteki büyük çoğunlukla reddedilmesi hadisesidir. Karabekir ve diğer muhalif isimlerin başını çektiği oluşum, M. Kemal'e karşı ilk başarılarını elde etmişlerdir. İlerleyen süreçte ise Karabekir'in hakkındaki olumsuz algılardan yorulduğu ve raporlarının Genelkurmayca dikkate alınmadığı sebepleriyle Birinci Ordu Müfettişliği görevinden istifa ederek Meclisteki görevine yoğunlaşması büyük bir yankı uyandırmıştır. Arkasından peşi sıra istifalar yeni bir gruplaşmanın ayak seslerini oluşturmuştur (Zürcher, 2016).

M. Kemal Atatürk yaşanan bu gelişmeleri Hükümete karşı bir başkaldırı girişimi olarak algılayıp, kızgınlığını dile getirmiştir. Nutukta başarısızlığa uğratılan büyük bir komplo başlığı adı altında ordudaki istifaların art niyetli bir oluşum için yapıldığı izlenimi verilmektedir. M. Kemal bu düşüncesini savunurken Karabekir'in istifadan sonra Ordudaki görevinin devir teslimi yapılmadan alel acele Meclise gelmesini ve yasama faaliyetlerine bir an önce yoğunlaşma isteğini gerekçe göstermiştir. M. Kemal'e göre Ordu müfettişliği görevi gibi bir vazife, devir teslim yapılmadan bir anda bırakılabilir bir görev değildir. Askeri disiplin açısından da uygun bir davranış değildir. Nitekim bu görüş doğrultusunda Karabekir Mec-

lis'ten çıkartılarak Orduda'ki vazifesinin devir teslimini yaptıktan sonra gelmesi istenmiştir (Atatürk, 2016). Ancak 5 Ağustos 1923 tarihli, Silahlı Kuvvetler'i savunma açısından yeniden organize eden, Erkân-ı Harbiyi Umumiye Vekili'nin imzasını taşıyan bir talimnamaya göre; Kurtuluş Savaşı'nın Doğu, Batı ve Güney cephesi kumandanlıklarının yerine, ordu müfettişlikleri kurulmuştur. "Ordu müfettişliklerinin yetki ve görevleri kendi bölgelerinde teftiş yapmaya ve ordunun durumu hakkında Genel Kurmay Başkanı'na sunulacak tespit ve öneri raporları hazırlamaya indirgenmiştir" (Küçük, 2018: 40). Buna göre, askeri hiyerarşide Genel Kurmay Başkan'ından sonra gelen Ordu müfettişliklerinin komuta yetkileri olmayacak, komuta ettikleri bir birlik ve karargâhları bulunmayacaktır (İnsel ve Bayramoğlu, 2017). Bu açıdan aslında Karabekir'in Meclis'e devir teslim töreni yapmadan gelmesi bir sorun teşkil etmemektedir. Nitekim aynı talimnameye göre Genel Kurmay Başkanı ile kolordu ve tümen kumandanları arasında bire bir ve sıkı emir-komuta ilişkisi ortaya çıkmıştır (İnsel ve Bayramoğlu, 2017). "Bu bağlamda Karabekir'in görevini bir anda bırakıp Meclis'e gelmesi, görev sorumluluğu açısından bir sorun teşkil etmemektedir. Yaşanan tüm bu gelişmeler aslında, M. Kemal ile Karabekir arasındaki fikir ayrılığının görünürdeki sebeplerden ziyade daha karmaşık olduğunu göstermektedir" (Küçük, 2018: 40).

Bundan sonraki süreçte Halk Fırkası'na karşı muhalif söylemler açık bir şekilde başlamıştır. Bu muhalefetin başını da R. Orbay ve K. Karabekir çekmektedir (Albayrak, 2016). Karabekir'in İstanbul'daki bazı gazetecilere verdiği "Cumhuriyet taraftarıyım, fakat şahsî saltanatın aleyhtarıyım" (Albayrak, 2016: 27) beyânâtı, yeni bir oluşumun temelini oluşturmuştur. Nitekim Ordu'daki istifalardan sonra Halk Fırkası'ndan da istifalar art arda gelmiştir.

Rauf Orbay'ın etrafında toplanan bağımsız mebuslar artık aleni muhalefet etmeye başlamıştır. "Nitekim 17 Kasım 1924'te Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasını kurmuşlardır. Henüz Halk Fırkası'na üye olan Karabekir, 25 Kasım 1924'te istifasının ardından 27 Kasım 1924'te oybirliği ile Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nın başkanı seçilmiştir" (Özçelik, 1993: 310). Karabekir, partinin oluşum aşamasında fiili olarak yoktur. Parti resmi olarak kurulduğunda Karabekir halen Halk Fırkası'na üyedir. TCF (Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası) Rauf Orbay etrafında şekillenmiştir. Karabekir daha sonra Halk Fırkası'ndan istifa ederek TCF'ye dahil olmuş ve bu partinin başkanlığına seçilmiştir. Rauf Orbay'ın değil de Karabekir'in parti başkanlığına getirilmesi, muhtemelen Ordunun da desteğinin alınmak istenmesi şeklinde yorumlanabilir. Ayrıca bir lider olarak Mustafa Kemal'e karşı en ideal kişinin de Karabekir olabileceğinin düşünülmesi ihtimal dahilindedir. Nitekim Karabekir'in İstiklal Harbi'ndeki etkin rol ve başarıları bu yorumu desteklemektedir (Osarak, 2016).

Daha önce belirtildiği üzere o dönem için muhalefet etmenin en etkili aracının “din” olması sebebiyle, TCF’nin bu konuda denge siyaseti izlediği görülmektedir. Nitekim, Parti yöneticileri parti programının 6. Maddesindeki (Madde 6- Fırka efkâr ve itikadat-ı diniyeye hürmetkârdır.) kanaat ile muhalefet anlayışının sağlam bir toplumsal zeminini oluşturmak isterken, aynı zamanda İslâmcı tutucu ve gerici partiyeye katılım sağlamalarını önlemeye çalışılmasına karar vererek İktidarın “tutucu ve gerici” eleştirilerini boşa çıkarmak istemiştir (Yalman, 1970). Nitekim partinin ismi düşünülürken de bu hassasiyet göz önünde tutulmuş, ilerleme yanlısı “terakkiperver” ismi uygun görülmüştür. Hatta partinin bu ismi, daha parti kurulmadan kamuoyunda tartışılırken, İktidar bundan rahatsızlık duyarak, kendi partilerinin ismine “Cumhuriyet” kelimesini ilâve etmişlerdir. Böylece Halk Fırkası, Cumhuriyet Halk Fırkası haline dönüşmüştür (Zürcher, 2016).

“Dönemin zayıf burjuvazisinin din ve gelenekle uzlaşan bir modernleşme perspektifi ile ortaya çıkan Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası” (İnsel ve Bayramoğlu, 2017: 22), Parti programında yer alan 6. maddeden dolayı parti yöneticileri ve Karabekir, Hükümet tarafından “tutucu ve gerici” etiketlemelerinden kurtulamamıştır. Resmi tarih anlayışı açısından Karabekir’in bu yönde eleştirilmesinin önemli argümanlarından biri de, TCF’nin 6. Maddesidir. Ancak Hilafetin kaldırılmasını takiben Halk Fırkası’na karşı halkta oluşan dini hoşnutsuzluk, TCF’li yöneticiler tarafından siyasi olarak kullanılmak istenmesi, yeni kurulan bir partinin taban arayışı için makul bir gerekçedir. Zaten bu yıllarda Hükümet tarafından Karabekir ve parti yöneticileri doğrudan “gerici ve tutucu” gibi etiketlerle nitelendirilmeyip dolaylı olarak “gerici ve tutucu” kişilerin bu 6. madde sayesinde cesaret bulacağı vurgusu yapılmıştır. Gerçekten de Hükümet’in bu kaygısı çok da temelsiz gözükmemektedir. Nutuk’ta bu konu şöyle dile getirilmektedir:

“Parti, dinî düşünce ve inançlara saygılıdır.’ İlkesini bayrak olarak ele alan kimselerden iyi niyet beklenebilir miydi? Bu bayrak, yüzyıllardan beri cahilleri, baĝnazları ve hurafelere inananları kandırarak özel çıkarlar sağlamaya kalkmış olanların taşıdıkları bayrak değil miydi? Türk Milleti, yüzyıllardan beri sonu gelmeyen felâketlere, içinden çıkabilmek için büyük fedakârlıkların gerekli olduğu pis bataklıklara, hep bu bayrak gösterilerek sürüklenmemiş miydi?

...Yeni parti, dinî düşünce ve inançlara saygı perdesi altında: ‘Biz Hilâfeti yeniden isteriz; biz yeni kanunlar istemeyiz; bize mecelle yeterlidir; medreseler, tekkeler, cahil softalar, şeyhler, müritler biz sizi koruyacağız; bizimle birlikte olunuz! Çünkü, Mustafa Kemal’in partisi Hilâfet’i kaldırdı. İslâmiyet’e zarar veriyor; sizi gâvur yapacak, size şapka giydirecektir’ diye bağırıyor muydu? Yeni

partinin kullandığı slogan, bu gerici haykırışlarla dolu değil miydi? ...Bu partinin liderleri, gericiyle gerçekten ümit ve kuvvet vermiştir. Buna örnek olarak bildireyim: Ergâni'de âsilerin valiliğini kabul eden ve sonra asılmış olan Kadri, Şeyh Said'e yazdığı bir mektupta: 'Millet Meclisi'nde Kâzım Karabekir'in Paşa'nın Partisi, şeriat hükümlerine saygılı ve dindardır. Bize yardımcı olacaklarına şüphe etmem. Hattâ, Şeyh Eyüp'ün yanında bulunan sorumlu sekreterleri, partinin tüzüğünü getirmiştir...' diyor. Şeyh Eyüp de yargılanması sırasında: 'Dini kurtaracak tek partinin Kâzım Karabekir Paşa'nın kurduğu parti olup, şeriat hükümlerine uyulacağına parti tüzüğünde ilân edildiğini' söylemiştir" (Atatürk, 2016: 633-634).

Yukarıda da görüldüğü üzere parti programındaki bu madde, gerçekten de birtakım gerici unsurları cesaretlendirmiştir. Nitekim TCF'yi oluşturan kadroya, Meclisteki ikinci grubun muhafazakâr ve tutucu diye tanımlanabilecek birçok milletvekili dahil olmuştur. Hatta ikinci grubun lideri Hüseyin Avni Bey Vakit Gazetesi muhabirinin kendisine yönelttiği, "Birinci Millet Meclisi'ndeki İkinci Grup'la yeni fırka arasında bir fark var mıdır?" şeklindeki soruya, "Biz İkinci Grup o zaman hangi zaruret içinde doğduysa, Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası'nı da aynı zaruret teşekkül ettirmiştir. Belki partinin programı hemen İkinci Grup'un programından ibaret gibidir" (Demirel, 2015: 601) cevabını vererek yeni oluşan partiye sıcak baktığını göstermiştir. Hüseyin Avni Bey, aynı demecinde fırkaya henüz katılmadığını, ama ileride katılabileceğini de belirtmiştir (Demirel, 2015).

Bütün bu yaşanan tartışmalarla birlikte Şeyh Said İsyanı'nın patlak vermesi, "gelenekçi liberal cephe içerisinde" (Kongar, 2013: 322) konumlandırılabilir TCF'nin varlığını, parti programındaki 6. maddeden ötürü tartışmaya açmıştır. Bu tartışmalar sonucunda ise parti 5 Nisan 1925'te kapatılmıştır. Ancak bu kapatma kararı, partinin şube ve binalarını içermektedir. Nitekim parti yöneticileri İzmir Suikasti olayına kadar Meclis'te TCF grubu adı altında işlerliğini devam ettirmiştir (Zürcher, 2016). Partinin kapatılma kararında parti programının 6. maddesi özellikle vurgulanarak gerekçe gösterilmiştir. Nitekim Hükümet'in bildirisinde, TCF'nin kapatılma sebepleri şu şekilde gerekçelendirilmiştir:

"Çeşitli kışkırtmaların Ankara istiklal Mahkemesi'nde yapılan takibat ve yargılama sırasında Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasının İstanbul bölgesinde resmi vazifelerini yerine getiren bazı kişilerin Fırkanın programında var olan, dini inanç ve düşüncelere saygılı olmak esasını, irtica kışkırtmalarını ve düşüncelerini güzel göstermeye vesile kıldıkları sabit olmuş...

... Fırka programındaki dini inançlara saygılı olmak esasını, memleketi dinsizlerden kurtarmak iddiasında bulunan irtica

yanlılarına araç kıldıkları ve bu yüzden son irtica ve isyanın görülmesi esnasında birçok vahim hâdise meydana geldiği sabit olmuştur.

... Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası üyelerinin programlarında bilinen mevcut esas, dini siyasete alet eden, güzel gösteren bir araç kabul etmeye çalıştıklarını göstermiştir...” (Tunaya, 1952: 621).

Yukarıda ki bildiriyle birlikte TCF’li yöneticiler, İzmir Suikasti iddialarıyla İstiklâl Mahkemeleri’nde yargılanmış ve tamamen sistem dışına çıkarılmışlardır. M. Kemal’e karşı planlanan İzmir Suikastına adı karışan bazı TCF’li muhalif isimlerin, Karabekir gibi parti yöneticileri ile ilişkileri göz önünde tutularak diğer yöneticilerle beraber tutuklanmıştır. “Karabekir de mahkemenin uzun ve karmaşık bir sorgulama sürecinden geçtikten sonra” (Kocahanoğlu, 2013: 589) samimi okul arkadaşı olan dönemin Başbakan’ı İsmet İnönü’nün de desteğiyle İzmir’de beraat etmiştir (Atay, 2010).

Daha önce de belirtildiği üzere Mustafa Kemal ve resmi tarih anlayışının Karabekir’i TCF’nin parti programındaki 6. maddeden ötürü yoğun bir şekilde eleştirmesinin asıl nedeninin gerçek gerici ve tutucu kişilerin bu madde sayesinde cesaret bulacağı kaygısıdır. Nitekim bu kaygıyı haklı çıkaracak gelişmeler de yaşanmıştır. Nutuk’ta da söz edildiği gibi bazı Hilafet ve Şeriat yanlılarının TCF’ye yönelmeleri ve sempati duymaları söz konusudur. Oluşan bu algı sonraki yıllarda bile canlı tutulmuştur. Hatta zaman zaman Karabekir’in Şeriat ve Hilafet’i kurtaracağına dair söylentiler dolaşmıştır. Nitekim Balıkesir Valiliği ve İçişleri Bakanlığının 22/24 Haziran 1929 yılında Başbakanlığı bilgilendirdiği bir olay, konumuz açısından kayda değerdir. Olay Balıkesir’in Havran Nahiyesinin Sarnıç karyesinde vuku bulmuştur. “İmam Yakub” olduğunu söyleyen bir şahsın, M. Kemal’in öldüğünü söyleyerek, Karabekir ve Ali İhsan Sabis Paşaların iş başına geçip, Hükümetin İngilizlerle bir olarak İslâmiyet’i kurtaracaklarını iddia etmesidir (Koçak, 2015). Karabekir’e atfedilen bu gibi söylentilerin (Hilafetçi ve Şeriatçı) nedeni, Karabekir’in TCF’ye başkanlık yapması ile TCF’nin 6. maddesi arasındaki organik bağıdır. Ancak daha önce de belirtildiği gibi partinin oluşum aşamasında ve parti programının yazılmasında Karabekir’in hiçbir dahli olmamıştır. Kendisi bu süreçlerin dışında kalmıştır. Parti programı yazılıp parti resmi olarak kurulduktan sonra bu partiye dahil olmuştur. Dolayısıyla parti programında ki 6. maddeden dolayı Karabekir’i sorumlu tutmak hatalı bir yaklaşım olacaktır. “Ayrıca o dönem için bazı muhafazakârların Cumhuriyet Halk Fırkası yerine Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası’nı tercih etmeleri dolayısıyla Fırka yöneticilerini gericilikle suçlamak makul bir tavır değildir” (Küçük, 2018: 44).

Sonuç olarak, Karabekir ve TCF yöneticileri, parti programındaki 6. madde ile İktidara muhalefet etmenin o dönem için en etkili aracı olan

halktaki dini duyguları kullanmak istemiş olmaları ihtimal dahilindedir. Ancak birtakım politik hesaplarla yapılan bu muhalefet anlayışı, Karabekir'in Şeriatçı veya Hilâfet yanlısı olduğunu göstermesi açısından yüzeysel bir değerlendirmedir.

1938 Sonrası ve K. Karabekir

İzmir Suikastı davasından sonra yargılamalardan aklanmış Karabekir, 1927 yılında askerlikten re'sen emekli edilmiştir (Koçak, 2016). Bundan sonraki hayatını aktif siyasetten uzak, Erenköy'deki evinde polis gözetimi altında geçirmiştir. Karabekir'in kendi deyimiyle "menkub" (Akyol, 2011) yani sürgün hayatı yaşadığı anlaşılmaktadır. Karabekir, 1938 yılının sonunda tekrar milletvekili seçilinceye kadar yaklaşık olarak 12-13 yıl boyunca polis gözetimi altında tutulmuştur (Akyol, 2011). M. Kemal Atatürk'ün vefatıyla birlikte yerine Cumhurbaşkanı seçilen yakın arkadaşı İsmet İnönü'nün desteğiyle tekrar milletvekili seçilen Karabekir, bilhassa hakkındaki "tutucu ve gerici" iddialarına resmi kürsüden yanıt verebilme şansı kazanmıştır. Nitekim Meclis'te yaşanan tartışmalarda hakkındaki "irtica" iddialarına karşı şu cümleleriyle cevap vermiştir:

"Arkadaşlar!

Ne yazık ki, muhafazakâr, cahil, tutucu insanların peşinden gidiyormuşum gibi gösteriliyorum; bunu ben nasıl reddedeyim? Yazdırmayın, tehlikeli olur diyorum. Ben (daha) ne yapayım? İnönü'ye, Milli Eğitim Bakanı'na rica ettim; körpe beyinlere siyaset ruhu aşıyorsunuz, bu zararlıdır dedim. Yarın bir tehlike karşısında kalırsak, bu memleketteki hizmet eden insanları diri diri mezara gömdünüz; üstelik daha felâketli şeyler çıkabilir. Çıkarsa, o zaman, kimde hizmet etmek şevki kalır?

Bu memlekette irtica varmış... böyle şey yok. Çıkarsa önce biz kafasını ezeceğiz! Biz, memlekette 31 Mart'ı görmüşüzdür! Bunu bana nasıl yakıştırıyorlar? Doğu'da Mehdi isyanı çıktı; onun kafasını kırmış olan bir kurmay komutana bunu nasıl yakıştırıyorlar?

Birtakım cahil, tutucu adamlara önyak olarak harekete geçecek, memleketi altüst edecek bir adam gibi gösteriyorlar" (Karabekir, 1995: 51).

Yukarıdaki cümlelerden de anlaşılacağı üzere Karabekir; bu iddiaları asılsız bulmakta, kendisinin bu görüşte olmadığını şiddetli bir şekilde reddetmektedir. Cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemlerde hakkındaki gerici-lik ve tutuculuk gibi olumsuz iddiaları, kimilerine göre resmi ideolojinin muhalifleri sindirmek için kullandığı bir yöntemdir. Daha önce belirtildiği üzere o dönem için muhalefet etmenin en etkili aracı din olduğu gibi, aynı zamanda Hükümet için de muhalifleri sindirmenin aracı, yine din olmuştur. Nitekim Fethi Okyar gibi din konusunda radikal düşünceleri olan birisinin başkanlığındaki parti (SCF) bile, irtica ile suçlanmıştır (Okyar ve Seyit-

danlıoğlu, 2007). Bu açıdan Karabekir'in, tutucu ve gerici olduğu iddialarını yansıtan kişilik özelliği taşımadığı söylenebilir. Nitekim 1943 yılında tekrar milletvekili seçilip 1946'da ise Meclis Başkanlığına seçilmesi, o dönemin siyaseti göz önünde bulundurulduğunda bu iddialarla tutarsızlık teşkil edecektir.

Sonuç, Tartışma ve Öneriler

Türkiye Cumhuriyeti Tarihi açısından önemli bir askeri ve siyasi karakter olan Kazım Karabekir Paşa, özellikle muhalif kişiliği ile çeşitli ithamlara maruz kalmıştır. Esasen İstiklal Mücadelesi yıllarında Paşalar arasında var olan birlik ve beraberlik duygusu, Cumhuriyetle birlikte gelen değişimlerle yerini fikir ayrılıklarına bırakmıştır. Mustafa Kemal Atatürk eksenli ideolojinin temsil ettiği resmi tarih anlayışı, bu fikir ayrılıklarından dolayı K. Karabekir'e hep mesafeli olarak yaklaşmıştır. Bu makaleye konu olan K. Karabekir'in din eksenli muhalefeti, kendisinin hak etmediği bir şekilde tutucu, gerici, hilafetçi ve şeriatçı gibi kalıp yargılarla anılmasına sebep olmuştur. Halbuki bu muhalefetin gerçek sebeplerine bakıldığında Sivas Kongresi'ne kadar geriye gidebilecek politik tutum ve davranışların yer aldığı görülmektedir.

Cumhuriyetle birlikte Din-Devlet ilişkileri çerçevesinde tartışılan birçok konuda muhafazakâr reflekslerle resmi ideolojiye muhalefet eden K. Karabekir, bu muhalefeti esasen değil usulen yapmıştır. Bu açıdan haksız bir eleştiriye uğramıştır. Nitekim kızının da belirttiği gibi kendisinin din anlayışı, sayısız örnekler üzerinde de görüleceği üzere modern ve seküler bir karakter taşımaktadır. Gerek almış olduğu eğitim tarzı, gerekse de kendi hayatıyla ilgili hatıraları bu görüşü desteklemektedir. Nitekim Milli Mücadele'nin ilk yıllarında M. Kemal Atatürk'e yönelttiği dini eleştiriler de seküler bir içeriğe sahiptir. Ayrıca irtica yanlısı diye lanse edilen birinin, M. Kemal Atatürk sonrası CHP iktidarında, Meclis'e girip daha sonra ise Meclis Başkanlığına seçilmesi, sadece İsmet İnönü ile olan yakınlığıyla açıklanamaz bir olgudur. Bu gelişme bile Karabekir'e olan irtica yanlısı suçlamalarının, politik bir nitelik taşıdığını göstermektedir. Bu açıdan Karabekir'in dine yaklaşımı teolojik tanımlamalardan uzak, toplumsal birlik ve beraberliği vurgulayan ve dini şekilciliği olmayan bir muhtevaya sahiptir. Kendisi dine derinden inanan, onu vicdani bir mesele olarak kabul eden, dinî taassuptan nefret eden bir kişiliğe sahiptir. Ancak şu hususun da altı çizilmelidir ki, K. Karabekir'in Din-Devlet ilişkileri açısından laiklikten farklı olarak ateizme kolaylıkla kayabilen laisizme de karşı kısmen muhafazakâr bir tutum sergilediği bir gerçektir.

Özellikle cumhuriyet öncesi ve sonrası dönemlerde yaşanan siyasi tartışmaların ideolojik bakış sebebiyle subjektif değerlendirmeleri de beraberinde getirdiği bir gerçektir. Bu açıdan tarihi şahsiyetler ve dönemler

akademik açıdan ele alınırken daha kapsamlı ve objektif analizler yapılabilmesi için araştırmacıların fenomenolojik bir yaklaşım sergilemesi önem arz etmektedir.

KAYNAKÇA

- Akyol, T. (2011). *Kayıp Tarihimiz*, İstanbul: Yakın Plan Yayınları.
- Albayrak, S. (2016). *İrtica'nın Tarihiçesi –V Tek Parti Dönemi ve Batıcılık*, İstanbul: İz Yayıncılık.
- Armağan, M. (2016). *Karabekir'in Gözüyle Kuruluş Yılları (1922-1933) Kızıl Pençe*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Atatürk, M. K. (2016). *Nutuk*, İstanbul: Alfa Yayınları.
- Atay, F. R. (2010). *Çankaya*, İstanbul: Pozitif Yayınları.
- Ateş, N. Y. (1999). Kâzım Karabekir Paşa ve İslâmiyet, *Toplumsal Tarih Dergisi*, 66, ss. 37-38.
- Cündioğlu, D. (2012). *Meşrutiyet'ten Cumhuriyet'e Din ve Siyaset*, İstanbul: Kapı Yayınları.
- Demirel, A. (2015). *Birinci Meclis'te Muhalefet İkinci Grup*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Güler, A. (2015). *Emrinizdeyim Paşam Kâzım Karabekir*, İstanbul: Yılmaz Basım.
- Hocaoğlu, D. (1994). Sekülerizm, Laisizm ve Türk Laisizmi, *Türkiye Günlüğü Dergisi*, 29, ss. 44-71.
- İnalçık, H. (2016). *Osmanlı Tarihinde İslâmiyet ve Devlet*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- İnsel, A., Bayramoğlu, A. (2017). *Bir Zümre, Bir Parti Türkiye'de Ordu*, İstanbul: Birikim Yayınları.
- Kandemir, F. (1965). *Hatıraları ve Söylemedikleri ile Rauf Orbay*, İstanbul: Sinan Matbaası.
- Karabekir, K. (1988). *İstiklâl Harbimiz*, Faruk Özerengin (hzl.), İstanbul: Emre Yayınları.
- Karabekir, K. (1995). *Paşaların Kavgası İnkılap Hareketlerimiz*, Faruk Özerengin (hzl.), İstanbul: Emre Yayınları.
- Karabekir, K. (2000). *Hayatım*, Faruk Özerengin (hzl.), İstanbul: Emre Yayınları.
- Kılıç, A. F. (2005). *Türkiye'de Din-Devlet İlişkilerinde Yönetici Seçkinlerin Rolü*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Kılıç, A. F. (2009). *Atatürk ve Din*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Kocahanoğlu, O. S. (2013). *Atatürk-Karabekir Kavgası*, İstanbul: Temel Yayınları.
- Koçak, C. (2015). *Tek Parti Döneminde Muhalif Sesler*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Koçak, C. (2016). *Karabekir'in Kavgası*, İstanbul: Timaş Yayınları.

- Köker, L. (1993). *Modernleşme Kemalizm ve Demokrasi*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Kongar, E. (2013). *Toplumsal Değişme Kuramları ve Türkiye Gerçeği*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Küçük, C. (2002). *Kazım Karabekir md*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (DİA), İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XXV.
- Küçük, T. (2018). *Kazım Karabekir'in Din, Toplum ve Eğitim ile İlgili Düşüncelerinin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, (Yüksek Lisans Tezi), Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü.
- Lewis, B. (2015). *Modern Türkiye'nin Doğuşu*, Boğaç Babür Turna (çev.), Ankara: Arkadaş Yayınevi.
- Mardin, Ş. (2013); *Türkiye'de Din ve Siyaset*, Mümtaz'er Türköne/Tuncay Önder (der.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Mumcu, U. (1993). *Kazım Karabekir Anlatıyor*, İstanbul: Tekin Yayınevi.
- Okyar, O., Seyitdanlıoğlu, M. (2007). *Atatürk, Okyar ve Çok Partili Türkiye Fethi Okyar'ın Anıları*, İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları.
- Osrak, S. (2016). *Kâzım Karabekir'in Terakkiperver Cumhuriyet Fırkasındaki Faaliyetleri*, (Yüksek Lisans Tezi), Gaziantep Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü
- Özçelik, A. (1993). *Ali Fuad Cebesoy*, Ankara: Akçağ Yayınları.
- Sezen, Y. (1990). *Sosyolojide ve Din Sosyolojisinde Temel Bilgiler*, İstanbul: İFAV Yayınları.
- Şişman, A. (2000). *Fikir, Siyaset ve Devlet adamı Kazım Karabekir Paşa Paneli*, Ankara: Kale Ofset Matbaacılık.
- Tunaya, T. Z. (1952). *Türkiye'de Siyasi Partiler (1859-1952)*, İstanbul: Özel Basım.
- Tunçay, M. (1981). *Türkiye Cumhuriyeti'nde Tek Parti Yönetiminin Kurulması (1923-1930)*, Ankara: Yurt Yayınları.
- Yalman, A. Y. (1970). *Yakın Tarihte Gördüklerimiz ve Geçirdiklerimiz, 3. cilt, (1922-1944)*, İstanbul: Rey Yayınları.
- Zürcher, E. J. (2016). *Cumhuriyet'in İlk Yıllarında Siyasal Muhalefet Terakkiperver Cumhuriyet Fırkası (1924-1925)*, Gül Çağalı Güven (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.



BÖLÜM 2

CATHERİNE MALABOU’NUN PLASTİSİTE KAVRAMI BAĞLAMINDA İNSANIN DEĞİŞİMİ PROBLEMİ

Hüseyin Adem TÛLÛCE¹

¹ Dr,Aksaray Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri, 0000-0003-3999-739X.

Giriş

Düşünce tarihinin önemli meselelerinden biri olan değişim problemi insanın kimlik ve benlik oluşumu bağlamında önemli bir yere sahiptir. Tarih boyunca değişim meselesi felsefenin ve dinlerin meselesiyken günümüzde bilimin meselesi haline gelmiştir. İnsanın değişim talebinin ardında içinde bulunduğu var oluş durumunu kendisi için yeterli görmemesi gelişmeyi, özgürleşmeyi ve olgunlaşmayı istemesi bulunur. Klasik düşüncede felsefe ve mistisizmin talep ettiği değişimden kastedilen hakikate ulaşmayı amaçlayan bir değişim sürecidir. Bu değişimin arkasında düşünce ve inanç olabilir. Bu yönüyle de değişim hem ahlakla hem de zihinle doğrudan ilgilidir. Modern dünyada değişim kavramı daha çok nörobilim merkezli bir meseledir. Böylece insanın değişimi denildiğinde felsefe, mistisizm ve nörobilimin bakış açıları ortaya çıkmaktadır. Bu bakış açıları arasında düşünce, inanç ve duyu yönüyle ciddi fikir ayrılıkları vardır. Değişim kavramının içerik ve türü farklı olsa da değişimin öznesi denildiğinde her zaman akla gelen insandır. İnsan, tarihin tüm dönemlerinde değişebilen bir canlı olarak görülmüştür. Fakat insanın değişebilmesi zor, zor olduğu kadar zaman isteyen bir süreç olduğu için değişimin nasıl ve hangi yöntemlerle gerçekleştiği meselesi filozoflar, bilim adamları ve mistikler arasında birçok tartışmaların kapısını aralamıştır. Tarihsel süreçte insanın değişimi ilahî ve hakikat merkezli açıklama şeklinden insanî açıklama şekline doğru bir dönüşüm yaşanmıştır. Geleneksel dünyada insanın hakikat arayışı bağlamında metafizik boyutu olan bir değişim talebi söz konusudur. Modern zamanlarda ise insanın değişimine ilişkin açıklamaların merkezinde Tanrı değil insan bulunmaktadır. Özellikle nörobilimsel gelişmeler, metafizik merkezli değişim şeklini derinden etkilemiştir. Bu süreci tetikleyen önemli nedenlerin başında beyinle ilgili çalışmalar bulunur (Chalmers, 2010: 3). İnsanın değişim olgusu açıklanırken felsefe ve mistisizm yerine günümüzde nörofelsefe üzerinden plastisite kavramı merkezî bir yere sahip olmaya başlamıştır. Nörobilim alanındaki gelişmelerle birlikte değişimin merkezine beyin konulmuştur. Bu çalışmada amaçlanan insanın değişiminin metafizik ve insanî boyutunun karşılaştırmalı bir değerlendirilmesini yapmaktır.

Modern dünyada bireyin bilincinin değişebilme potansiyeli üzerinde duran plastisite değişimin gerçekleşebilmesi için farklı deneyim ve tecrübelerle ihtiyaç duyulduğunu veya bazı deneyimlerin ve bilgilerin kullanılmaması sonucu birtakım değişimlerin gerçekleşeceğini ileri sürmüştür. Böylece insanın değişiminin merkezine birtakım tecrübelerin pekiştirilmesi veya azaltılması konulmuştur. Burada dikkate değer olan nokta değişimin metafizik bir alanda değil insanî bir alanda olacağına işaret edilmesidir. Geleneksel dünyada ise insanın değişimi metafizik temelli felsefe ve mistisizmle gerçekleşmektedir. Klasik ve modern insanî değişim talepleri

yöntem olarak birbirinden farklı olsa da hem geçmişte hem günümüzde evrensel bir taleptir. Geçmişteki değişim talebinin özellikleri günümüzden farklı olsa da mahiyeti özün de aynıdır. İnsanın değişimi bağlamında felsefe, kendine gelme, mistisizmi ise kendinden geçme şeklinde değerlendirilebilir. Klasik İslam düşüncesinde felsefenin karşılığı nazar, mistisizmin karşılığı ise keşf olarak adlandırılmıştır. Böyle bir karşılaştırma yapmamızın nedeni insanın kendini değiştirme talebinin insanlık tarihinde her daim var olmasıdır. Bu değişimin insanın hem biyolojik hem kültürel hem de metafizik yönüyle ilgili olduğu meselesi konuyu tüm insanlar için evrensel bir hale getirmektedir.

Catherine Malabou'nun plastisite kavramı, insanın değişimi problemine yeni bir ışık tutan ve düşünme biçimlerini dönüştüren bir yaklaşım sunar. Plastisite, özünde, nöroplastisite ile başlayan bir kavramdır, yalnızca beyindeki sinirsel bağlantıların değişebilir olduğunu değil, aynı zamanda insan zihninin ve kimliğinin de benzer bir şekilde değişebilir olduğunu ileri sürer. Bu, insanın sadece bilgiyi öğrenmekle kalmayıp, aynı zamanda kimlik, değerler ve düşünce yapılarını da şekillendirebileceği anlamına gelir. Malabou'nun plastisite kavramı, insanın tek başına biyolojik bir varlık olarak değerlendirilemeyeceğini bununla birlikte kendi kendini şekillendiren ve dönüştüren bir varlık olduğunu öne sürer.

Malabou, plastisite kavramını, felsefi, nörolojik ve toplumsal alanlarda kullanarak, değişim, dönüşüm ve adaptasyon gibi konuları ele alırken kullanmıştır. Plastisite, aslen biyolojide kullanılan bir terimdir ve bir madde veya sistemde şekil değiştirme yeteneğini ifade eder. Malabou, bu terimi felsefi bağlamlarda kullanarak, bireyin ve toplumun zihinsel ve yapısal dönüşümleri üzerine düşünmüştür. Malabou'ya göre, insan zihni ve toplumsal yapılar da biyolojik anlamda plastiktir. Yapılar ve zihinsel süreçler, durağan ve sabit değil, tam tersine esnek, değişken ve şekil değiştirebilen niteliklere sahiptir. Malabou'nun plastisite kavramının en ilgi çekici yönlerinden biri, onun felsefede ve toplumsal alanda nasıl kullanıldığıdır. Özellikle insan zihninin ve toplumun nasıl şekil değiştirdiği ve adapte olduğu konularında plastisite kavramı, felsefe ve mistisizm gibi birçok geleneksel düşünce yapısının sorgulanmasına neden olmuştur. Malabou, plastisite sayesinde, değişimin ve dönüşümün sürekli bir gerçeklik olduğunu ve bu değişimin insan kimliği ve toplumun yapısı üzerinde büyük etkileri olduğunu vurgulamıştır.

Bu çalışmanın birinci kısmında Catherine Malabou'nun plastisite kavramını insanın değişimi problemi bağlamında ele alınacaktır. İlk olarak, plastisitenin nöroplastisite ile nasıl bağlantılı olduğunu ve insan zihninin nasıl değişebilir olduğunu incelenecek. Ardından, bu kavramın insan kimliği ve değerlerine nasıl uygulanabileceği tartışılacaktır. Son olarak, Malabou'nun plastisite kavramının insanın değişimi üzerindeki etkilerini ve bu

etkilerin çağdaş düşünceyi nasıl yeniden şekillendirdiğini ele alınacaktır. İkinci kısımda ise plastisite kavramı çerçevesinde insanın felsefe ve mistisizm merkezli değişimi incelenecektir.

Beynin Yapısı ve Plastisite Kavramı

Malabou'nun anahtar kavram olarak sunduğu plastikiyet birçok alanda yeni bakış açıları geliştirilmesinin önünü açan bir perspektif ortaya koymuştur. Plastisite terimi, nöroplastisite veya beyin plastisitesi olarak adlandırılan bir kavrama atıfta bulunur. Plastisite sayesinde beyin, belirli koşullar altında değişerek kendini yeniden düzenleyebilmektedir (Cavanaugh ve Nani, 2021: 78). Nöroplastisite, beynin yapısının ve işlevinin deneyimlere ve öğrenmeye bağlı olarak değişebilme yeteneğini ifade eder. Bu değişim, beyin hücresel düzeyde yeniden düzenlenmesi ve sinir ağlarının şekillenmesiyle gerçekleşir. İnsanın değişimi bağlamında nöroplastisitenin özellikleri öğrenme ve deneyime bağlıdır. Beyin, yeni bilgileri işlerken veya yeni beceriler öğrenirken sinir ağlarını yeniden yapılandırabilir. Plastisite, yaşam boyu devam eden bir süreçtir, beyin, her yaşta çevresel etkileşimlere yanıt vererek şekil değiştirebilir. En yüksek derecede plastisite genellikle bebeklik ve çocukluk dönemlerinde görülür. Nöroplastisite, hem beyin anatomik yapısında hem de işlevinde değişikliklere neden olabilir. Sinir hücreleri ve sinapslar arasındaki bağlantılar güçlenebilir veya zayıflayabilir. Plastisite, kullanılan beyin yollarının güçlendirilmesine dayalıdır. Belirli becerileri ve yetenekleri geliştirmek için beyin yollarının düzenlenmesi gerekebilir. Nöroplastisite, çevresel faktörlerle yakından ilişkilidir. Öğrenme, deneyimler, eğitim ve maruz kalınan çevresel uyarıcılar, nöroplastisiteyi etkiler. İnsan değişimi ve öğrenme süreçleri açısından nöroplastisite, beyin sağlığını, öğrenmeyi, iyileşmeyi ve uyum sağlamayı anlamak için önemlidir. Bu özellikleri sayesinde insanlar yaşamları boyunca yeni beceriler öğrenme, kötü alışkanlıklardan kurtulma ve zorlukları aşma yeteneğine sahip olurlar. Beynin bu dinamik değişebilme ve gelişebilme özelliğine sinirbilimciler plastisite adını veriyorlar (Canan, 2015:88).

Malabou, beyin, zihin ve özne konularında yaptığı çalışmalarla tanınmıştır. Malabou'nun plastisite anlayışı, nöroloji ve felsefe arasındaki etkileşimi inceleyerek özellikle nöroplastisite kavramı üzerine odaklanır. Nöroplastisite, beyin dokusunun deneyimlere ve öğrenmeye dayalı olarak değişebilme yeteneğini ifade eder. Malabou'nun plastisite anlayışını şekillendiren temel noktalar, değişen beyin anlayışı, beyin ve öznenin karşılıklı ilişkisi, nöroloji ve felsefe ilişkisi, kimlik ve dönüşümdür. Malabou için plastisite kavramı, kimlik ve dönüşümün birleştiği bir noktayı temsil eder. Beyin plastisitesi, öznenin geçmiş deneyimleri ve yeni öğrenmeleri sonucunda sürekli olarak değişen kimliğini şekillendirir. Malabou, insanın sinapslardan ibaret olduğunu öne sürmüştür. Bunun için plastikiyet, benliğin

kendi kendine kuruluşunun gerçek diyalektiğini geliştirmenin bir olanağı olarak görülmüştür (Malabou, 2018:33).

Beyin öyle bir özelliğe sahiptir ki insan bu organın hem öznesi hem nesnesidir (Malabou, 2018:33). İnsan beyni, maddenin en karmaşık örgütlenme biçimidir. Neokorteks denilen kıvrımlı dış tabakadan bir beyin kesiti alınıp mikroskopla bakılırsa nöronlardan oluştuğu görülür. Nöronlar, sinir sisteminin ana işlevsel birimleri olarak bilgi alışverişini sağlarlar. Bir bebek doğduğunda beyinde yüz milyarı aşkın sinir hücresi vardır ve yaşlandıkça sayıları azalır (Ramachandran ve Blakeslee, 2016: 29, Angus ve Zarate, 2019: 34, Tarlacı, 2019:25-26, Eckoldt, 2018:146, Kean, 2016: 85). İnsan beyni nöronlardan oluşur, nöronların birbirleri kurdukları bağa sinaps denir (Malabou, 2018: 34). Nöronlar sinapslar aracılığıyla birbirleriyle bağlantılar kurarlar. Sinapslardan nöronal enerji geçer ve sinir hücrelerinin birbirleriyle iletişim kurmalarına imkân tanır. Yaşanan deneyimler, kültür, eğitim ve çevre gibi dış faktörler enerji geçişleri üzerinde etkili olur ve sinir ağlarının biçiminde ve organizasyonunda farklılıklar yaratırlar. Beynin plastikiyeti denilen şey tam da budur. Beyin plastitesi, sabit ve katı bir sistemden değil sürekli olarak biçim değiştiren bir süreci ifade eder. Beyin kabuğunda yer alan her bir sinir hücresi, bağlantı noktaları (sinapslar) ile diğer sinir hücreleri arasında bağlantı kurar (Tarlacı, 2019: 27, Canan, 2015:35, Rose,2008:57, Dowling, 2020: 23-24, Aamodt ve Wang,2016:46). Nöronlar dışarıdan gelen uyarılarla bilgi bombardımanına tutularak, yeni bağlantılar ve ağlar oluştururlar. Doğumda tüm beyin bölgelerinde, sinir hücreleri arasında, yeni hücreler arası bağlantı yani sinaps oluşumları başlar. Bu sinaps oluşumları, deneyimlerin oluşturduğu beynin değişimi ve esnekliğidir (Tarlacı, 2019:29-32).

Yunanca sunapsis'ten gelen sinaps ilişki ve bağlantı anlamına gelir (Malabou, 2018: 38). Çok fazla sayıda sinaps oluşumu beynin esnekliği ve çevreye uyumu açısından önemli bir avantaj sağlar. Sinapsların artışı sonrasında zamanla sinaps kaybı meydana gelir. Sinapsların azalması seçici bir budama gibidir ve beyin alanlarındaki farklı gelişim zamanlarında oluşur. Doğum sonrasında beynin inşa edilmesi için bütün program genetik yapıda hazır olarak bulunmaz ancak deneyimle ve çevreyle şekillenir. İnsanın yaşı ilerledikçe deneyimin beyin üzerindeki düzenleyici etkisi erken yaşlardaki gibi etkili olmaz. Yaşlandıkça öğrenme deneyimiyle yeni sinaps oluşumu daha yavaş olsa bile devam eder. Bazı çalışmalar göstermektedir ki sinaps sayısı sabit kalmakla beraber var olanlar yeni öğrenmelerle yeniden düzenlenir (Tarlacı, 2019: 33-35). İki yaşından sonra sinaptik budanma dönemi baskın hale gelir ve beyinde kullanılmayan bağlantılar hızla ayıklanarak bireyin nasıl bir beyin yapısına sahip olacağına temelleri atılmaya başlanır (Canan, 2015: 51). Sinapslar, öğrenme, hafıza ve sinir sistemi işlevinin diğer yönlerini kontrol etmek için hayati öneme sahiptir. Sinir hücreleri

arasındaki bağlantıların güçlendirilmesi veya zayıflatılması, sinir ağlarının esnekliğini ve adaptasyon yeteneğini sağlar. Bu Şekilde, sinir sistemi çevresel değişikliklere uyum sağlayabilir ve öğrenme süreçleri gerçekteşebilir. Sinapslar, sinir sistemi aracılığıyla bilgi ve iletişim sağlayan yapılardır. İnsanın kişiliği ise çok yönlü bir konsepttir ve birçok faktörün etkileşimi sonucu oluşur. Sinir sistemi ve sinapslar, davranışların, düŐüncelerin ve duyguların fiziksel temelini oluşturan unsurlardır. İnsan beyni meşgul olduğu iŐlere göre Şekillenir. Bir sanatçının beyni bilim insanının beyninden farklıdır. Bununla birlikte beynin Őekillenmesinde sadece işi etkili değildir, insanın çevresi, kimliği, geçmiŐi kısaca tüm deneyimleri etkilidir. İnsanın küçük yaşlardan itibaren eğitimi, öğrendikleri ve tecrübeleri bir yönüyle onun beynini yontar ve beynini bir yapıt haline getirir (Malabou, 2018:33).

Sinapslar insanın çevresiyle kurduğu iliŐkiler çerçevesinde Őekillenir, sinapsların Őekillenmesinde çok çeŐitli etkenler vardır. İnsanın genetik özellikleri baŐta olmak üzere içine doğduğu dünya ve bu dünyada yaŐadığı deneyimler sinapsları belirler. İnsan, yaŐamının ilk dönemlerinde oluŐmaya baŐlayan sinapsların bir toplamıdır. Peki, insanın sinapslarını bilerek ve isteyerek deęiŐtirmesi mümkün müdür? Bu soru aslında insanın kendi bilincini deęiŐtirip deęiŐtirmeyeceęi ile alakalıdır. Meselenin özünde var olan nokta insanın kendini deęiŐtirebilme iradesini gösterip gsteremeyeceğidir. Konuyu ačıkklamaya modern bilim ve felsefenin sınırlarından yola çıkarak ačıkklamaya çalıŐtık, konunun geleneksel dünyada farklı felsefe ve din anlayıŐlarında da bir karŐılıęı bulunmaktadır. İnsanın çevrenin etkisiyle hatta dayatmasıyla iradesinin ve bilgisinin az olduğu zamanlarda oluŐtuđu bir kendiliği vardır. Bu kendiliği dönüŐtürebilmek ne kadar mümkündür? Mümkünse nasıl gerçekteŐir? Nörobilim alanında yapılan çalıŐmalar insandaki plastisite özelliği sayesinde deęiŐebileceęini göstermektedir. Aslında insan kendi bilincini dönüŐtürebilme iradesini gösterdikçe sinapslar farklı bağlar kurmaktadır. İnsan beynindeki plastikiyet özelliği insan bilincinin deęiŐebilme imkanının temeline yerleŐmiŐ dinamik bir kavramdır (Malabou, 2018: 36). Plastikiyetin dinamik bir yapıya sahip olmasının nedeni bir nöron ile diğerinin arasında bir kesik bulunmasıdır. Dolayısıyla her iki nöron arasında bir durak vardır. Bu nedenle kesik, beynin organizasyonunda belirleyici bir rol üstlenir; zira sinirsel bilgi boŐlukları geçmek zorundadır. Bir iletinin yayılması ile alımlanmasında Őansa bağlı bir Őeyler araya girer; iŐte plastikiyetin dinamik olmasını sağlayan da bu özelliğidir (Malabou, 2018:64).

Plastik sözcüğünün etimolojisine bakıldığında Yunanca plassein'den gelmektedir. Plassein kelimesi biçim alma ve biçim verme anlamına gelir. Beynin plastikiyeti üç seviyededir. Bunlar çocuktaki gelişimsel plastikiyet gibi nöronal bağlantıların modellenmesi, sinaptik modlasyonların plastikiyeti gibi nöronal bağlantıların deęiŐtirilmesi ve tamir etme yetisidir.

Plastikiyet bir yandan biçim almanın imgesiyken diğer yandan biçimin yok edilişi manasına gelir. Çalışmamızda biçim almanın imgesini felsefi bağlamda, biçimin yok edilmesini ise mistisizm bağlamında değerlendirdik (Malabou, 2018:37). İnsanın değişimi bağlamında felsefi yöntem oluşturduğu yeni kavramsal yapılarla insan zihninin değişimine katkıda bulunurken mistik yöntem ise insan zihninin zaman ve mekana bağlı dış gerçeklikten uzaklaştırarak eski biçimlerin yok edilmesine yardımcı olur. Nörobilimsel yöntemde benliğin özü, beyindeki nöronlar arası karşılıklı bağlantısallık örüntüleridir. İnsanın kim olduğu beyin alt sistemi içindeki sinaptik etkileşimlerde muhafaza edilir. Benlik, beyinde işleyen plastik süreçlerin bir sentezidir. Benlik, insanın bir temsili olarak bir arada olmayı ve bağlanmayı sağlar (Malabou, 2018: 83-84).

Bilim dünyası bu tartışmayı 200 yılı aşkın bir zamandır sürdürmektedir. 1780'lerde, doğa bilimci olan Charles Bonnet ve anatomist Michele Vincenzo Malacarne arasında gerçekleştirilen yazışmalar, zihinsel egzersizin beyin büyümesine yol açabileceği olasılığını tartışmakta ve bu düşüncüyü deneysel olarak test etmenin pek çok yoldan bahsetmektedir. Daha sonra, Samuel Thomas von Sömmerring, 1791'de yayınlanan bir anatomi ders kitabında bu düşüncüyü benimseyerek, zihni kullanmanın diğer kaslarımızı geliştirmek gibi beyin maddi yapısını değiştirip değiştiremeyeceğine ilişkin bir sorgulama gerçekleştirir (Costandi, M., 2016:X) İlişkisel bir organ olan beyin görevi, insanın dünyayla, insanlarla ve kendisiyle olan ilişkilerine aracılık etmektir. Bu anlamda beyin, kapalı bir organ olmaktan ziyade iç dünya ile dış dünya arasındaki köprü görevi gören ilişkisel bir organdır (Larsen, S. N., 2013:94) Nörobilimsel çalışmalar beyin değişebilir olduğunu kabul etmişlerdir. Beynin bu yapısı, çevreye uyum sağlanmasını ve deneyimlerden öğrenilenlere dayanarak herhangi bir durumda en iyi hareket tarzını belirlenmesini sağlamak için işlev görmektedir. Bu durum sadece insanlar için değil, sinir sistemine sahip bütün canlılar için geçerlidir. Başka bir deyişle, sinir sistemleri değişmek üzere evrimleşmiştir ve bu nedenle nöroplastisite, tüm sinir sistemlerinin içsel ve temel bir özelliğidir (Costandi, M., 2016:X)

Plastikiyet, gelişimsel, modülasyonel ve onarıcı plastikiyet olmak üzere üç türdür. Gelişimsel plastikiyette beyin, sinapslardan oluşan bir ağ içinde birbirine bağlanmış milyarlarca nörondan meydana gelir. Bu örümcek ağları bir insanın gelişimi esnasında tedrici olarak oluşur. Bağlantılar kurma sürecinde yontucunun keskinine apoptoz ya da hücre ölümü fenomeni denir. Yararsız bağlantıları ortadan kaldırıp, sinir liflerini hedeflerine uydurarak sistemin nihai biçimini aşamalı olarak yontar. İnsan beyinde gebelikte başlayan ve doğumdan sonra en az ilk altı ay boyunca devam eden nöronal ölüm, erişkinlerde çok daha yavaş gerçekleşir. Çevrenin etkisi altında bağlantıların kurulması ve olgunlaşması safhalarından geçen

beynin oluşumu, genetik programın işleyişinde belirli bir plastikiyeti açığa çıkarır. Her iki durumda da beyin aynı anda hem biçimlendirilen hem de biçimlendirici olarak tezahür eder. Bağlantıların hacmi artıkça bireyin kimliği de kendi ana hatlarını oluşturur (Malabou, 2018:47-50). Modülasyonel plastikiyette sinaps, geçmiş bir işlevin tekrarlanması yoluyla sinir etkinliğinin kendisini ortadan kaldırabilecek, değiştirilebilecek ve dönüşürebilecek bir iz bırakabildiği ayrıcalıklı bir konuma sahiptir. Sinapsların, deneyimin etkisiyle kendi etkililiklerini modüle etme ve ara bağlantılarının gücünü değiştirme yetisi ya artar ya da azalır. Bunlardan ilkinde uzun-sürelili güçlenme, ikincisine ise uzun-sürelili baskılanma denir. Sinapslar, etkililiklerinin pekiştirildiğini ya da zayıfladığını bir deneyim işlevi olarak anlayabilirler. Anatomi bakımından tüm insan beyinleri birbirine benzese de, tarihleri bakımından özdeş olamaz. Öğrenme ve bellek fenomenleri bunun doğrudan göstergesidir. Tekrarın ve alışmanın rolü önemlidir. Bu anlamda sinapsların beynin gelecekteki stokları olduğunu ileri sürmek mümkündür. Hareketsiz değildirler ve sinirsel bilginin basit ileticileri olmayıp, aksine bu bilgiyi yeniden biçimlendirme gücüne sahiptirler. Çocuklukta ve insan yaşamı boyunca herkes dış çevreden gelen etkilerin benzersiz düzenlenişine tabidir ve bu, beynin şebekelerinin biçiminde ve işleyişinde açığa çıkar. Onarıcı plastikiyette, nöronal yenilenme ya da ikincil nörogenез ve beynin lezyonlar nedeniyle yaşadığı kayıpları telafi etme yetisi yer alır. Sinaptik plastikiyeti destekleyen hücresel yenilenme, onarım ve kabiliyet fikri iyileşmenin gücünü ortaya koyar. Beynin plastik sanatı kendini onarabilen bir yontuyu doğurur (Malabou, 2018: 51-54).

Malabou, plastikiyet yaklaşımıyla yeni bir özne anlayışı olarak nöronal özneyi inşa etmiştir. Nöronal özne, plastik ve uyarlanabilir olmasının yanında direnme ve isyan etme yeteneğine de sahiptir. Onun bu özne anlayışı, tipik zihin ve sinirbilim felsefesinden farklı olarak, bireyi kendi beyninin, kendi öznelliğinin sorumluluğunu almaya teşvik etmesiyle ilgilidir (Malabou, C., ve Vahanian, N., 2008:1-13) Biyolojik olarak beyin bir zihin üretebiliyorsa ve zihnin de nöronal bir boyutu varsa burada karşılıklı bir etkileşimden bahsetmek mümkündür. Beyin bir kültür üretebiliyorken bu kültürü belirli bir formdaki beyin vasıtasıyla yapmaktadır. Tek tek insan bireyleri de biyolojik olan bu beyinden bir benlik ve kişilik yaratabilmektedir (Malabou, 2018: 87). Beyin, dış dünyayla kurduğu bağlar yoluyla yeni temsiller kurar ve insan benliği bu temsiller yoluyla kendisini ifade eder. Beyin, canlılığını plastikiyetin aralıksız değişimine borçludur. Kişiliğin kurulmuş bağlantıların kümelenmesiyle ortaya çıktığı fikri kabul edilirse, aynı zamanda düzeltilebilir veya yeniden-biçimlendirilebilir olduğunu da kabul edilebilir (Malabou, 2018: 91-92). Kendi kendini şekillendirme hem biçimin, yüzün ve şeklin hazırlanışını hem de onları önceleyen ya da onlarla eşzamanlı olan başka bir biçimin, yüzün, şeklin silinişini ifade eder.

Geçmişteki bir biçim yerini yeni bir biçime bırakır ve böylece kişinin zaman içerisinde özdeşliği benliği değişir. Tüm mevcut kimlikler varlığını, kendi özyıkımına karşı mücadele pahasına sürdürür. Bu anlamda kimlik, doğası itibarıyla diyalektiktir. Şüphesiz, benliğin kendi kendini kurması bir biçime, kalıba ya da verili kültür şemasına basitçe uyum sağlama olarak düşünülemez. Kişi ancak kendini biçimlendirmeye gösterdiği direnç sayesinde biçimlenebilir. Nöronalden zihinsel geçiş, olumsuzlamayı ve direnç varsayar. Birinden diğerine sade ve kolay anlaşılır bir süreklilik yoktur; karşılıklı çatışmaların sonucunda birinin diğerine dönüşümü gerçekleşir. Zihinsel oluşumun kendi varlığını veya özdeşliğini nöronalin kaybolmasından aldığı ve doğa ile tarihin oldukça çelişkili buluşma noktası olan boş bir uzaydan doğduğu varsayılır. Nöronal ile zihinsel hem birbirlerine hem de kendilerine direnirler ve bu yüzden birbirlerine bağlanabilirler. Yaşam, yalnızca patlayıcılar yaparak kendi özgürlüğünü şekillendirir, diğer bir deyişle, saf genetik belirlenimden sapar (Malabou, 2018: 93-94).

Dirençlilik, biçimin yok oluşuyla başlayan kendi kendini biçimlendirme mantığıdır. Yıkım tehdidiyle birlikte ve bu tehdide karşı eşzamanlı olarak geliştirilmiş, ruhsal bir inşa ya da yeniden inşa ve kendi kendini yeniden yapılandırma süreci olarak ortaya çıkar. Her kimlik oluşumu bellek ile unutmanın, biçimlerin kurulumu ile silinmesinin sentezi olan çelişkili bir insanın sonucudur. Şekillendirme ile yıkım arasındaki diyalektik kimlik sorunu kendini en açık biçimiyle, felsefi özkurulum sorunda var kılar (Malabou, 2018: 99-100).

Plastikiyette üç çıkarım yapılabilir: edilgen anlamda biçim alma kabiliyeti; etken bir şekilde şekil verme kabiliyeti ve biçimi yok etme gücüdür. Beynin zihnin kullanımı için sadece bir araç olduğunu ya da beynin bizleri özneler olarak pozitivist bir tarzda belirlediği düşünülür. Zamanın plastikiyeti beyne kazılıdır. Dahası, ayarlamının bu plastikiyeti beyne dair fizyolojik tasviri aşarak benliğin başlangıç temsiline ya da bilinçdışı olan proto-benliğe ve nihayet bilinçli benliğe yayılır. (Crockett, C., & Malabou, C., 2010:15-34).

Malabou için plastikiyet kavramının en önemli özelliği, onun aynı anda hem form alan hem de form verebilen niteliğidir (Malabou, C., 2000:202). Plastisite ya da plastiklik sıfatı, katı, sabit, kemikleşmiş sıfatlarının tam tersi anlama gelir. Plastik olan deformasyona direnirken kendini şekillendirmeye bırakandır (Malabou, C., 2000:37). Biçimin yok edilmesi, oluşum sürecinin içsel bir parçasıdır (Crockett, C.,2018:111). Plastisite, form alma ve verme arasındaki dengeyi ifade ederken aynı zamanda kimliği oluşturan, deneyimle modellenen bir yapı olarak bireyi tarihin, tekil, tanınabilir, tanımlanabilir bir öznesi olarak ele alır.

Bir özne olarak insan dünyaya geldiğinde kendisi dışındakileri bilir fakat kendini bilmez. İnsanın kendilik bilincine ulaşması çok daha sonrala-

rı gerekleŒir. İnsan yaŒadıka kendisi dıŒındakileri idrak eden bir ‘ben’in olduğunu fark eder. İnsanın dıŒ dünyadaki gerçekliğin farkına varması yaŒamı anlamlandırabilmesi için yeterli değildir. Farkındalığı olanaklı kılan kavram zbilintir. Bu biline ulaŒmak kiŒinin kendisiyle yzleŒmesi ve kendisini sorgulama cesareti göstermesiyle mümkündür. İnsanın deĐiŒim sürecinin baŒlangıcı olan yzleŒme hem felsefe hem de mistisizm açısından farklı yollar ve sonuçlar doğurmaktadır. DeĐiŒimin bir tarafında kendine gelmek diğer tarafında ise kendinden geçmek bulunur. Kendine gelmek felsefenin ulaŒmak istediği bir amaken kendinden geçmek ise mistisizmin amacıdır. Felsefe, insanının deĐiŒim talebi sonunda zbiline ulaŒabilmek için gerçeklikle yzleŒip, hatırlamasıdır. Burada hatırlamak, insanın kendi varoluŒuyla temas kurup varoluŒunu yeniden inŒa edebilme cesaretini gösterebilmesidir. Mistisizm ise insanın deĐiŒim talebini gerçeklikle yzleŒerek değil, onu unutmaya alıŒarak gerekleŒtirmesidir. Unutmak, insanın varoluŒunu keŒfetmesine engel olan tüm duyusal, fiziksel ve zihinsel özelliklerden uzaklaŒmak ya da arınmaktır. alıŒmanın bu bölümünde insanın deĐiŒimi meselesi plastise kavramı bağlamında incelendi. Sonraki bölümünde ise felsefe ve mistisizmin deĐiŒim meselesine nasıl yaklaŒtıĐı ele alınacaktır.

İnsanın DeĐiŒiminde Felsefe ve Mistisizm

İnsanın deĐiŒim talebi ve çabası, insanlarda iki ayrı itkinin birleŒmesi ve atıŒmasından oluŒur. Bunlardan birisi insanları gizemciliğe yani mistisizme, diğeri ise felsefe ve bilime iter (Russell, 1972:5). Malabou’nun plastikiyet anlayıŒı çerçevesinde oluŒan benlik anlayıŒında felsefe ve mistisizm Œekil alan ve Œekil veren diyalektik yapıda yer alır. Nasıl ki plastik yapı, sabitliğin ve zlmenin karŒıt uğrakları arasında bağlantılar kurup ve her ikisini de yaŒamın canlılığı içinde bağlıyorsa felsefe ve mistisizm de hatırlama ve unutmanın karŒıt uğraklarında yer alır. Bu iki u noktayı uzlaŒtıran, direniŒin ve akıŒkanlıĐın birliği olan bir bütündür. Bu anlamda felsefenin ve mistisizm süreci diyalektiktir, çünkü onları oluŒturan iŒlemler biçimin ele geçirilmesi ve bütün biçimlerin yok edilmesi, ortaya çıkma ve patlama Œeklinde eliŒkilidir. eliŒki bu sürecin özünü oluŒurmaktadır. Bütün bu bağlamların içerisinde Malabou, plastisite, zamansallık ve diyalektik arasında bir bağlantı görür ve ona göre bu bağlantı benlik ve kimliğin yeniden inŒasıdır (Malabou, C., 2000:206). Burada kimlik ve benlik, unutmanın ve kurulumun bir sentezi olan eliŒkili bir yeniden yapılandırma’dır. Mistisizm kimliği kendinden geçme yani unutmayla felsefe ise kendine gelme yani hatırlamayla gerekleŒtirmektedir. İnsanın deĐiŒimini meselesini çözümlemeye felsefenin ortaya koyduğu yöntemle baŒlayalım. Felsefe, insan dŒncenin, inancın, değerin, bilginin ve gerçeğin doğasını anlamaya alıŒan bir disiplindir. Felsefe, insanların dünyayı anlama, değerlendirme ve insanlığın temel sorularına cevap arama çabasıdır. Bu bağlamda felsefe,

geniş ve çeşitli alanları kapsayan zengin bir düşünsel mirasa işaret eder. Felsefenin temel özellikleri soru sorma ve analitik düşünme, evrensel konulara odaklanma, eleştirel sorgulama, sistem oluşturma, sürekli değişim ve gelişim, metodolojik çeşitliliktir. Felsefi açıdan insanın özbilincinin farkına varıp değişim sürecine girmesi başta varoluşçu filozoflar olmak üzere birçok farklı düşünce akımı tarafından ele alınmış bir konudur. Antik Yunan filozofu Herakleitos'a göre, her şey sürekli bir değişim halindedir ve insanlar da bu sürecin bir parçasıdır. İnsanın değişimi, hem bireysel düzeyde içsel dönüşümleri hem de toplumsal değişimleri içerebilir. İnsanın felsefi anlamda değişimi, bireysel ve toplumsal düzeyde birçok faktörün etkileşimi sonucu gerçekleşir. Bu faktörler arasında düşünce sistemleri, değerler, çevresel etkenler, kültür, tarih, toplumsal yapının değişimi ve kişisel tercihler gibi unsurlar bulunabilir.

İnsanın neden değişmek istediği meselesinin temelinden yaşamın alışkanlıklarından ve biçimlerinden uzaklaşıp özgürleşmek ve olgunlaşmak bulunur. İnsan, içinde yaşadığı kültür tarafından şekillendirilir. Dil, din ve tarih bir insanın kişiliğinin oluşumunda çok önemli bir yere sahiptir. Toplumun insana verdikleri onu diğer insanlarla eşitle ve aynileştirir. Zamanla insan kendine özgü olan özelliklerini kaybeder. Böylece kendiliği kaybolan insan sıradanlaşır ve zamanla alışkanlıkların içinde varlığı toplumsalın içinde erir. Tam da bu bağlamda Martin Heidegger, otantik olmayan insanın yaşamına toplumsal olarak 'onların' şekil verdiğini otantik insanın ise zaman, mekân ve toplumun çizdiği sınırların farkına vardığı ölçüde kendi varlığının efendisi olduğunu ileri sürer. Heidegger için bu farkındalık çok az insanın başarabildiği bir şeydir. Bu anlamda o, dasein kavramını kullanır. Dasein, kendi gerçekliğiyle yüzleşebilen sahici varlıktır. Dasein, bir yönüyle kendiliğini 'herkesin' içinde kaybetmeyle başlayan süreçten kendi otantik var oluşuna doğru gitmeye çalışır. Dasein, herkesle birlikteyken sıradan hayatın içinde kendini kaybeder fakat kendine geri dönme olanağı da dasein'de mevcuttur (Heidegger, M. 2008: 133-135)

İşte insanlardan bazıları bu sıradan hayatın içinden çıkıp kendileriyle yüzleşmek ve değişmek isterler. İnsanın bu değişim talebi geçmişte ve şimdi tüm toplumlarda olmuştur. Değişim talebinin temelinde insanın kendini yeniden yaratma arzusu vardır. Çünkü toplumsalın içinde insanın istekleri, duyguları, düşündükleri ve davranışları kendine ait değil topluma aittir, bu yönüyle de değişim, özgürlüğünü yitiren bireyin yeniden doğumu ve özgürleşmesidir. Evrensel anlamda insanın değişimi kendine gelme, hatırlama yani felsefeyle ya da kendinden geçme, unutma yani mistisizmle gerçekleşmektedir. Felsefe, düşünme, sorgulama ve şüphelenme yoluyla insanın kendisiyle karşılaşması yani kendini hatırlamasıdır. Bu yöntem, kültürün verili dünyasını eleştirel bir gözle sorgulayabilmektir. Friedrich Nietzsche, "Üstinsan" (Übermensch) kavramıyla geleneğin ve geleneksel

değerlerin ötesine geçen, yeni değerler yaratan bireyi tanımlar. İnsanın değişimi, eski değerlerin sorgulanması ve yeni değerlerin yaratılmasıyla gerçekleşir. Nietzsche'nin insanın değişimi bağlamında deve, aslan ve çocuk metaforunda olduğu gibi insan dünyaya gözlerini açmasıyla beraber kültürün taşıyıcısıdır ki bu durumu deveye benzer. Nietzsche, deve döneminde insanın içine doğduğu toplumlun dil, din ve tarihinin taklitçisi ve taşıyıcısı olduğunu öne sürmüştür. Fakat insan zamanla içinde yaşadığı kültürü eleştirmeye yani bir aslan gibi parçalamaya başlar. Aslan dönemi yoğun bir eleştiri ve sorgulama dönemidir. Son dönem olan çocuk döneminde ise kendini yeniden inşa etmiş bir birey olarak kendini ve kültürü yenilenmiş bir kendilikle görmeye başlar. Bu dönem suçsuzluk ve unutkanlıktır. İnsan, bu dönemde özgürleşmiş bir birey olarak kendisini ve hayatını sahil bir biçimde anlamlandırır (Nietzsche, F. 1995: 40-43).

İnsanın değişim sürecinde felsefe kavramları kullanır. Kavramlar kullanmasının nedeni kendine ve varlığa yeni anlamlar vermek istemesidir. İnsanların kültür içinde ürettikleri dil ve düşünme yöntemleriyle yeni bir kendilik oluşturmak mümkün görünmemektedir. Bir varlığın zihindeki tasarımı olan kavram, soyutlama yoluyla elde edilen bir idedir (Cevizci, 1999: 499). Kavram, nesnel veya öznel gerçekliğin insan zihnine yansımaya biçimidir. Her kavram doğrudan ve dolaylı olarak öznel ve nesnel gerçekliği içerir. Bu, gökyüzü kavramı için böyle olduğu gibi sorumluluk kavramı için de böyledir (Tiryaki, Sunar, 2016: IX). Kavram zihni bir etkinlikle meydana gelen bir şeydir (Özlem, 1999: 66). Bu anlamda felsefe, kavramlar oluşturma, keşfetme ve üretme sanatıdır (Deleuze ve Guattari, 1996:12-14) Felsefe, kavramları birbirinden ayırmak, kelimelerin işaret ettiği anlamları zihnin yasalarına göre tasnif etmek, bir anlama bir kelime, bir kelimeye bir anlam karşılık gelecek şekilde getirerek doğru ve yakını bilgiye ulaşmaktır (Küyel, 2003: 13). Bu bilgiye ulaşmak için akıl merkeze alınmalıdır. Felsefeyi felsefe yapan, şeyleri akla dayalı nedenlerle açıklamadır. Akla dayanan nedenden kastedilen, insanın her türlü deney ve gözlemini akıl yürütmeyle gerekçelendirmesi olarak anlaşılabilir (Arslan, 1998:3). Bu açıdan felsefe mit, doğaüstü anlatılar ve inançlar yoluyla elde edilen bilgiyi değil logosla yani akılla elde edilen bilgiyle yapılır (Çüçen, 1999:38). İnsanın değişimi bağlamında felsefe akla, kavramlara, şüpheye, düşünmeye ve sorgulamaya dayalı olan bir edim olduğu için değişimin merkezinde zihin bulunur. Felsefi anlamda insanın değişimi zihne dayalı bir değişimdir. Zihne dayalı değişimin temel özelliği ise düşünme ve sorgulama yoluyla insanın hayatı boyunca oluşturduğu kalıplardan, şekillerden ve kendine verilmiş olan anlamlardan şüphelenmesi ve böylece yeni kavramlar yaratarak farklı bir kendilik bilinci oluşturmaya çalışmasıdır. Felsefenin burada kullandığı yöntem sürekli hatırlamaktır. Peki, hatırlanan nedir? Temel olarak hatırlanan insanın kendilik bilincidir. Unutulan ise

insanın kendine gelmesi diyebileceğimiz özelliğini kaybetmesidir. İnsan zihni kavramlar vasıtasıyla değişebilme kabiliyetine sahiptir. Bu yönüyle felsefenin açtığı değişim sürecinin merkezinde dil bulunmaktadır. İnsan felsefi yolla verili dünyanın şekillendirdiği kendiliğin dışına çıkabilme ve değişebilme olanağına kavuşmuş olur.

Plastikiyet, bir tarafta biçim alma, diğer tarafta ise biçimin yok oluşu gibi iki uç nokta arasına yerleşmiştir (Malabou, 2018: 33). Plastikiyetin biçim alma kısmı felsefenin alanına girerken biçimin yok oluşu mistisizm alanına girer. Mistisizm sözcüğünün kökeni Antik Yunan misterlerinde bulunmaktadır. Sözcük yaklaşık olarak V. yüzyılda yazılmış olan Dionysios Areopagite'e atfedilen "Theologia Mystica" isimli eserin isminden ve konusundan alınmıştır. Mistiklerin temel amacı, zaman ve mekana bağlı olan gerçeklikten zamanın ve mekanın dışındaki gerçekliğe geçip mutlak olanla doğrudan temas kurmak ve onunla birleşmektir. Bu nedenle mistikler dış dünyadaki zamana bağlı gerçeklikten göz ve sözleriyle uzak durmuşlardır. "Mysterion" kelimesi Grekçe "Mu-o" fiilinden gelir ki "dilsiz olmak ve gözleri kapamak" manasına gelir. Burada dilin ve gözün kapandığı alan insanın doğrudan yaşam gerçekliğidir. Çünkü bu gerçeklik insanın kendiliğine ulaşmasına bir engel olarak görülür. Upanişatlar'a göre; tecrübî içeriği olmayan manasındaki "Brahman" zaman ve mekâna bağlı değildir. Çin kültüründe ise insan imge ve düşüncelerden kurtulup Tao'ya, yani salt dinginliğe ulaşmalıdır (Gürkan, 1998:4-6, Sunar,1966:4). Mistisizmi, tarih boyunca dünyanın birçok yerinde bazı yönlerden farklı olsa da ortak bazı temel özelliklere sahiptir (Stace, 2006:119). Bu yönüyle mistisizm tüm kültür ve zamanlardaki ortak temel özelliği insanın yalancı kendiliklerden uzaklaşabilmek için kendini unutma çabası yani Malaboucu anlamda ifade edilirse biçimin yok edilmesidir. İnsanın değişimi bağlamında mistiğin kendini unutma talebi felsefî yöntemdeki amaçla aynıdır. Mistikte özgürleşmek ve olgunlaşmak için gerçekliğin fiziksel ve fikri baskısından uzak durur. İrrasyonel bir özelliği olan mistisizm, fikir içermeyen bir yönüyle şekilsiz ve renksiz bir alandır (Sunar,1966:1). Mistik, dış dünyayı hiç bir şekilde ciddiye almaz. Onun tüm dikkati ve ilgisi zamanın ve mekânın ötesine doğrudur (Sunar,1966: 11). Mistik bilinç felsefi bilinçten oldukça farklıdır. O, rasyonel ve kavramsal bilincin çok uzağında tamamıyla kendiliğin unutulmasına yani kendinden geçmeye yönelik tecrübî bir yoldur (Stace, 2006:118).

Derin içsel deneyimlere ve ruhsal birliğe ulaşmaya çabalayan mistik düşünce ve deneyimler, sınırlı dünya ve kimlik algısının ötesine geçerek evrensel bir birliğe varma amacını taşır. Mistisizm bağlamında insanın değişimi, bu derin manevi deneyimler ve bakış açıları ile şekillenir. Mistisizm açısından insanın değişimi hakkında bazı temel düşünceler şöyle sıralanabilir: Birlik ve bütünlük deneyimi: Mistik deneyimlerde insan, ay-

rılık hissini aşarak evrenin bir bütün olduğunu ve her şeyin birbirine bağlı olduğunu deneyimleyebilir. Bu deneyim, kişinin kendi sınırlı benlik algısını aşarak evrensel bir perspektife geçmesini sağlar. Bu değişim, bireyin varoluşsal dönüşümünü temsil eder. Ego'nun aşılması: Mistik deneyimlerde ego, sınırlı benlik ve kişisel istekler arka plana itilir. Birey, kendi ego'sunu aşarak daha derin bir manevi gerçekliğin farkına varır. Bu, bireyin özünü anlaması ve dönüşüm geçirmesi anlamına gelir. Duyusal algıların ötesine geçme: Mistik deneyimlerde duyusal algılar ve mantık sınırlarının ötesine geçilir. Birey, içsel sezgi ve farkındalıkla, sıradan düşünsel sınırların ötesine geçebilir. Bu, insanın kavramsal sınırlarını aşarak daha derin bir gerçekliği algılaya yeteneğini ifade eder. Birlik bilinci: Mistik deneyimlerde birey, kendisiyle, diğer insanlarla, doğayla ve evrenle bir tür birlik veya bağ kurduğunu deneyimleyebilir. Bu, insanın kendini izole bir varlık olarak değil, evrenin bir parçası olarak görmesine ve bu birlik bilincini günlük hayatına taşımasına yardımcı olur. Ruhsal gelişim ve dönüşüm: Mistik deneyimler, bireyin ruhsal olarak gelişmesine ve dönüşmesine katkıda bulunabilir. Bu deneyimler, bireyin değerlerini, tutumlarını ve davranışlarını daha derin bir anlayışla gözden geçirmesini sağlayarak olumlu bir değişim sürecini tetikleyebilir. Mistisizm, farklı kültürlerde ve dinlerde farklı şekillerde ifade edilse de, genel olarak insanın sınırlı benlik algısını aşarak evrensel bir birliğe ve gerçekliğe ulaşma amacını taşır. Mistik deneyimlerin bireyin düşünsel, duygusal ve ruhsal yapısını derinlemesine etkilediği ve kişinin değişimini desteklediği düşünülür (Kutluer, İlhan, 2020: 2).

Mistisizmde insanda ulvî ve süflî olarak iki "ben" bulunmaktadır. Süflî ben, insanın değişim ve gelişimi önünde bir engeldir ve aşılmalıdır. Süflî ben, zamanın ve mekanın ürettiği gerçekliğe bağlı olarak yaşamını devam ettirir. Bu yönüyle de hayatı sıradanlaşmış yani herkesleşmiştir. Ulvî ben ise süflî yaşantıların ürettiği benden ayrı olarak hakikatin iç yüzünü kavramaya çalışan bendir. Ulvî ben, sıradan yaşam gerçekliğinin ürettiği her şeyden uzaklaşmaya çalışan bendir. Mistikler, kötülüğün kaynağının duyulur dünya olduğu gerçeğini kabul ederler. Bu bağlamda mistisizmin amacı duyusal imajlar, soyut düşünceler ve akıl yürütme süreçleri gibi zihnî içerikten tamamen boşalmak ve saf bir bilinç durumuna ulaşmaktır (Kutluer, İlhan, 2020:1). İnsan sosyal bir varlık olarak belli bir kültür ve dil içine doğar. Bu kültür ve dil insanın davranış, duygu ve düşüncelerini şekillendirir. Benlik, hafıza, semboller, söz ve dil insanın yaşam karşısındaki tutum ve davranışlarını belirler. Fakat insanlardan bazıları kendini geliştirme potansiyeline sahip oldukları için başta dil olmak üzere tüm şekillerden arınmaya çalışırlar, mistisizmi bunu toplumdaki uzak durma ve bireysel arınma yoluyla gerçekleştirir. Mistisizmin kendisine özgü olan hususiyeti, düşünce ve akıl yürütmekten ziyade deneyim ve tecrübeye önem vermesidir. Bu yönüyle de mistik tecrübe dili aşar ve ifade edilemez (Katz, T. Steven,2016).

İnsanın değişimi bağlamında İslam düşünce geleneğinde felsefenin karşılığı nazar ve fikir mistisizmin karşılığı ise keşf veya tasavvuttur (Sühreverdi, 2019: 27-29). Nazar ve fikir yoluyla değişim talebinde bulunanlar “meşşailer” olarak adlandırılır. Nazar ve fikir, dış dünyadaki varlıkların durumlarını insanın gücü ölçüsünce incelemesidir. Bu, dış dünyada maddeden soyutlanmış varlığın incelenmesidir (Taşköprülüzade,2016:160). Keşf ve tasavvuf ise insanın duyuşsal istek ve arzulardan arınmasıdır. Bu nedenle felsefe daha önce işaret edildiği üzere gerçekliği yeniden inşa ederek insan zihninde meydana gelen bir değişim yoluken tasavvuf, bu gerçeklikten benliği temizleyerek yani unutarak gerçekleştiği bir yoldur. Geleneksel düşüncede keşf ve nazara şöyle bir örnek olarak verilir:

Eski zamanlarda, yazı ve resim sanatında, Çin ile Bizans arasında uzun zaman münakaşalar olup, biz sizden ilerdeyiz, siz bizden bu konularda eksik ve gerisiniz deyip, her iki taraf kendi sanatıyla övünüp, birbirlerini yenmek için imtihana kalkışılar. Sonunda iki tarafın sanatkârlarına, birbirine bakan iki duvar yapılır. Aralarına bir perde konur. Böylece hangisinin daha ileride hangisinin geride olduğu bilinecek ve ilerde olan herkes tarafından anlaşılacaktır. Çinli sanatkârlar gelip garip ve çeşitli renklerle eşsiz sanat örnekleri vermek için çalışır, maksatlarına kavuşmaya uğraşırlar. Rumlar ise yazı ve resim işini bırakıp cilalama ve parlatma ile meşgul olurlar. Ve olgunluk ve kemalin süslemeye olmadığını bilirler. Perde kaldırdığı zaman, işten anlayan ilim ve akıl sahipleri toplanır. Bir de ne görsünler, Rumların tarafında olan, çin sanatkârların yaptıkları ve yazdıkları resim ve yazılarla süslü, hatta daha parlak ve latif görünüyorlar. Böylece onların yaptıkları daha hoş ve iç açıcı görünür. Bu hikâye nazari yani ilmi ve istidlali sözler ile keşfi olana misaldir. Birincisi Çin sanatkârları gibi his yönünden daha uygun ve süslü, ikincisi Rum sanatkârlarının meşguliyeti gibi temizleme ve cilalama ile lehv-i mahfuz ve mele-i aladan aks eder şeklindedir (Taşköprülüzade Ahmed Efendi,2011:103)

Bu örnekte resim yapanlar filozoflardır. Filozoflar, resim yaparak dış dünyadaki görsel gerçekliği yeniden yorumlayıp farklı bir şekilde ifade ederler. Parlatma işini yapan mistikler ise dış dünyadaki gerçekliğin kendisiyle uğraşmaktan ziyade kendi duyuşsal özelliklerini kısıtlayarak yeni bir gerçeklikle temas kurmak isterler. Benlik ve kimlik oluşumunda unutmanın yani parlatmanın, yani bir biçim kurmanın yani hatırlamanın bir sentezinin plastisite kavramı çatısı altında gerçekleştiği öne sürülebilir. Şekillendirme ile yıkım arasındaki diyalektik benlik ve kimliğin yeniden kurulumundan çok önemli bir yere sahiptir (Malabou, 2018: 99-100).

Sonuç

Catherine Malabou'nun çalışmaları, nöroloji ve felsefe arasındaki ilişkiyi anlamak ve insan doğasının karmaşıklığını keşfetmek isteyenler için

nemli bir kaynaktır. Plastisite kavramını, özellikle beyin ve zihin alanındaki dönüşümlerle birleştirerek felsefi ve nörolojik düşünceyi bir araya getirir. Malabou'nun plastisite kavramı, insanın değişimi problemine farklı bir bakış açısı sunar. İnsanın sadece biyolojik olarak değil, aynı zamanda zihinsel ve kimlikssel olarak da değişebilir olduğunu vurgular. Bu kavram, insanın potansiyelini ve sınırlarını yeniden değerlendirmemize yardımcı olabilir ve insan değişimini anlama yolunda yeni kapılar açabilir. Malabou'nun plastisite kavramını anlamak için, nöroplastisite ile balamak önemlidir. Nöroplastisite, beyindeki sinirsel bağlantıların değişebilir olduğu fikrini ifade eder. Bu, beynin yaşam boyu öğrenme ve deneyimlere yanıt olarak ekil değitirebiledeği anlamına gelir. Yani, insanlar yeni beceriler öğrendikçe, alışkanlıklarını değitirdike ve düşünsel deneyimler yaadıka, beynin fiziksel yapısı da değişebilir.

Malabou'nun plastisite kavramı, insan kimliği ve değerlerinin değişimini ele alırken, bu değişimin sadece bireysel değil, aynı zamanda sosyal ve kültürel düzeyde de gerekleebiledeğini vurgular. İnsanlar toplumsal bağlantılarında ve kültürel etkileşimlerinde yeni deneyimler yaadıka, kimlikleri ve değerleri de evrilebilir. Özellikle, teknolojik gelişmeler, iletişim araçları ve kültürel değişimler, insanların kimliklerini ve dünya görüşlerini hızla dönüştürebilir. Bu bağlamda, plastisite kavramı, insanların toplumsal ve kültürel düzeyde değişebilir olmalarının altını çizer. Malabou'ya göre, bu değişimler sadece belirli bir kalıba sıkımı bir insan doğasının varlığını reddetmekle kalmaz, aynı zamanda insanların kendi geleceklerini aktif olarak şekillendirme potansiyeline sahip olduklarını da vurgular.

Çalışmada ele aldığımız plastisite, felsefe ve mistisizm, insanın değişimi bağlamında farklı perspektifler sunan kavramlardır. Her biri insanın zihinsel, duygusal ve spiritüel dönüşümünü anlama ve açıklama yolunda farklı yaklaşımlar sunar. Plastisite, nörolojik bağlamda bir kavramdır ve beynin değiebilirliği anlamına gelir. Bu, beynin yaşam boyu değiebiledeği ve yeni deneyimlere ve öğrenmeye yanıt verebiledeği anlamına gelir. İnsanların ğrenme, deneyimleme ve alışkanlıklarını değitirebiledeği ve gelitirebiledeği anlamına gelir. Plastisite, bilişsel ve duygusal değişimlerin altında yatan mekanizmaları anlamamıza yardımcı olur. Felsefe, insanın düşünce, bilgi ve değerlerle ilgili derin düşünmeyi ve sorgulamayı amaçlayan bir alan olarak insan değişimi bağlamında emlidir. Felsefe, insanın kim olduğu, neden var olduğu, nasıl doğru bir yaşam sürdüğü gibi temel soruları ele alır. Felsefe, insanların düşünce yapısını ve dünya grn değiştirebilecek fikirler sunabilir ve bu da kişisel dönüşümü tetikleyebilir. Mistisizm, insanın derin spiritüel deneyimleri ve içsel dönüşümü araştıran bir alanı ifade eder. Bu, kişinin sıradan gerçekliğin ötesindeki bir derinlik ve bağlantıya ulaşma arayışını içerir. Mistisizm, meditasyon, yoga, dua ve diğer spiritüel uygulamalar yoluyla kişisel dönüşümü teşvik edebilir. Mis-

tik deneyimler, insanların dünya görüşünü ve yaşam tarzını değiştirebilir.

Bu üç kavram, insan değişiminin farklı yönlerini ele alır. Plastisite, beynin fiziksel olarak nasıl değişebileceğini vurgularken, felsefe, düşünsel dönüşümü inceler ve mistisizm, derin spiritüel deneyimler ve içsel dönüşümü araştırır. Bu kavramlar, insanların yaşamlarını anlamlandırmak ve geliştirmek için kullanabilecekleri farklı araçlar sunar.

Kaynakça

- Aamodt, Sandra. ve Wang, Sam.(2016) *Beyninize Hoş Geldiniz.* (Boğaç Erkan, Çev.) İstanbul: Ntv Yayınları.
- Arslan, Ahmet. (1998) *Felsefeye Giriş.* İstanbul: Vadi Yayınları.
- Canan, Sinan.(2015) *Değişen Be(y)nim,* İstanbul: Tuti Kitap.
- Cavanna, Andrea Eugenio ve Nani, Andrea.(2021). *Bilinç Sinirbilimdeki ve Zihin Felsefesindeki Kuramlar* (Berk Çakan, Çev.) Ankara: Episteme Yayınları.
- Chalmers, David J.(2010) *The Character of Consciousness.* New York: Oxford University Press.
- Costandi, M. (2016). *Neuroplasticity.* MIT Press.
- Crockett, C. (2018). *Derrida after the end of Writing: Political Theology and New Materialism.* Fordham University Press.
- Crockett, C., & Malabou, C. (2010). *Plasticity and the Future of Philosophy and Theology. Political Theology, 11(1), 15-34.*
- Çüçen, A. Kadir.(1999). *Felsefeye Giriş.* Bursa: Asa Kitabevi.
- Deleuze, G. ve Guattari, F. (1996) *Felsefe Nedir?* (Turhan Ilgaz, Çev.) İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.
- Dowling, John E.(2020). *Beyni Anlamak Hücreler, Davranış ve Biliş.*(Filiz Bolat, Çev.) İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Eckoldt, Matthias.(2018). *Beynin ve Zihnin Kısa Tarihi Duygular ve Düşünceler Nasıl Oluşur?* (Mehmet Ali Erbak Çev.) İstanbul: Say Yayınları.
- Gellatly, A. ve Zarate, O.(2012). *Zihin ve Beyin*(Duygu Akın, Çev.) İstanbul: NTV Yayınları.
- Gürkan, Bülent. (1998). *Mistisizm ve Bilimsellik,* 24/08/2023 tarihinde <http://www.dusunuyorumdergisi.com/mistisizm-ve-bilimsellik/> adresinden alındı.
- Heidegger, Martin.(2008). *Varlık ve Zaman.*(Kaan H. Ökten, Çev.) İstanbul: Agora Kitaplığı.
- Katz, T. Steven (2023) *Felsefe ve Mistisizm Arasındaki İlişki,* 24/08/2023 tarihinde <https://www.sabahulkesi.com/2016/04/11/felsefe-mistisizm-aras%C4%B1ndaki-ili%C5%9Fki/> adresinden alındı.
- Kean, Sam. (2016). *İnsan Beyninin Gizemi Travma, Delilik ve İyileşme Hikayeleriyle Bir Beyin Araştırmaları Tarihi.* (Berna Kılınçer, Çev.) İstanbul: Kolektif Kitap.
- Kutluer, İlhan.(2020). *Mistisizm.* 24/08/2023 tarihinde <https://islamansiklopedisi.org.tr/mistisizm> adresinden alındı.
- Larsen, S. N. (2013). *The Plasticity of the Brain—An Analysis of the Contemporary Taste for and Limits to Neuroplasticity.* The Comparative Law Journal

of the Pacific

- Malabou, Catherine. (2018) *Beynimizle Ne Yapmalıyız?* (Selim Karlıtekin, Çev.) İstanbul: Küre Yayınları.
- Malabou, C., & Vahanian, N. (2008). A Conversation with Catherine Malabou. *Journal for Cultural and Religious Theory*, 9(1), 1-13
- Malabou, C. (2000). The Future of Hegel: Plasticity, Temporality, Dialectic. *Hypatia*, 15(4), 196- 220.
- Nietzsche, F. (1995). *Böyle Buyurdu Zerdüşt*. (A. Turan Oflazoğlu, Çev.) İstanbul: Cem Yayınevi.
- Ramachandran, V. S. ve Blakeslee S. (2016). *Beyindeki Hayaletler İnsan Zihninin Gizemlerine Doğru*. (Levent Öztürk, Çev.) İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınevi.
- Rose. Steven.(2008) *21. Yüzyılda Beyin*. (Levent Can Yılmaz, Çev.) İstanbul: Evrensel Basım Yayın.
- Russell, Bertrand. (1972), *Mistisizm ve Mantık*. (Ayseli Usluata, Çev.) İstanbul: Varlık Yayınevi.
- Stace, Walter T. (2006). Mistiklerin Öğretileri. (Cenan Kuvancı, Çev.) *Bilimname X*, 2006/1, 117-131.
- Sunar, Cavit. (1966). *Mistisizmin Ana Hatları*. Ankara: Ankara Üniversitesi Basımevi
- Sühreverdi, Şihabüddin. (2019). *Hikmetü'-İşrak*. (Tahir Uluç, Çev.) İstanbul: İz Yayıncılık.
- Tarlacı, Sultan.(2019). *Bilinç Beyin, Zihin ve Benliğin Keşfi*. İstanbul: Destek Yayınları.
- Taşköprülüzade. (2011). *Miftâhu's-Saâde ve Misbâhu's-Siyâde fî Mevzûâtü'l-Ulûm C.1*. (Mümin Çevik, Sad.) İstanbul: Üçdal Neşriyat.
- Taşköprülüzade. (2016). *es-Sa'âdetü'l-Fâhira fî Siyâdeti'l-Âhira*. (Sami Turan Ezel, Çev.) İstanbul: İMÜ Yayınları.



BÖLÜM 3

KUR'ÂN-I KERÎM'DE LAFZÎ MÜŞTEREK VE MANÂYA ETKİSİ HURÛFU'L-MEÂNÎ ÖRNEĞİ

Asuman GÖKGÖZ¹

¹ Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri (Tezli)
Yüksek Lisans, asuman.gok03@gmail.com, ORCID ID: [https://
orcid.org/0009-0006-4700-1977](https://orcid.org/0009-0006-4700-1977)

Giriş

Dilin en önemli olgularından biri olan ve manânın dış dünyaya taşınmasını sağlayan temel unsur, lafızdır. Lafzın mütekellimi tarafından kastedilen manâsını anlamak, lafzın bu manâsına delalet eden şeklinin doğru tespit edilmesine bağlıdır. Bu tespit yapılmaksızın lafızdan südür eden manâ, dayanaksız ve ölçüsüz kalır. Kezâ mütekellimin kastettiği manânın gerektirdiği lafızların kullanılmaması, mütekellimin gayesini muhatabına ulaştırmakta âciz kalır.

Lafızlarının çeşitliliği, dil kurallarının derinliği ile bir okyanusa benzetilen Arapçada, bir lafzın birçok manâda kullanılması anlamına gelen iştirâk olgusu (Sibeveyh, 1988, s. 1/24), ifade gücünü genişleterek dile ayrı bir zenginlik katmıştır. İştirâkin dildeki varlığı hususunda Arap dili âlimlerinin ihtilafta olduğu bazı görüşler söz konusudur. Cumhur manâların sonsuz, lafızların sınırlı olması hasebiyle iştirâkin vukû olacağı görüşünde olsa da İbn Dürüsteveyh'in başını çektiği bazı âlimler tek bir lafzın farklı manâlar içermesinin aslında tek bir şeye delâlet ettiğini zikretmişlerdir (el-Müneccid, 1999, ss. 31-32; Süyûtî, 1998, s. 1/292). Bu noktada iştirâkin gerek Kur'ân-ı Kerim'de yer alması gerek Peygamberimizin bizzat bu unsuru hayatında kullanması ve de ilk dönem âlimlerinin lafızlardaki lafzî müşterekleri kullanarak eserlerine aktarmaları bizlere mefhumun varlığını şahitleriyle ortaya koymaktadır.

Farklı iki veya daha çok anlama delâlet eden tek bir lafız anlamına gelen (Abdul'al Sâlim Mükrim, 1997, s. 9; Süyûtî, 1998, s. 1/292) lafzî müşterek mefhumunun, gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse Arapçada mevcudiyeti hususunda çokça araştırmalar yapılmış ve eserler kaleme alınmıştır (el-Müneccid, 1999, s. 31). Bu eserlerin çoğunluğu Arapça olarak yazılmıştır ve bu konuda Türkçe kaynaklar oldukça sınırlıdır. (Konuyla ilintili bazı Türkçe kaynaklar için bkz. Acar, 2010; İşler, 2001; Mesut Okumuş, t.y.; Türkmen, 2012) Türkçe kaynakların çoğu makale düzeyinde kaleme alınmış olup tez veya kitap türünden çalışmalar sayıca azdır. (Örnek bir çalışma için bkz. Güven, 2017) Kur'ân âyetlerinden hareketle lafzî müşterek konusuna değinen eserler arasında vücûh ve nezâir başlığı altında kaleme alınanlar da söz konusudur.¹ Kur'ân-ı Kerim'de tespit edilen lafzî müştereklerle alakalı örnekler ağırlıklı olarak lafızlar ve fiiller üzerinden aktarılmış, fiil-isim, isim-isim arasında anlam ilişkisi oluşturması vazifesiyle bilinen hurûfu'l-meâni (anlam harfleri) örneklerine özellikle Türkçe kaynaklarda fazlaca yer verilmemiştir. Yaptığımız literatür incelemesi sonucunda, mana harflerindeki lafzî müşterek olgusunu araştırma konusu yapan araştırmaların eksikliğini fark ettik. Biz de bu çalışmamızla, lafzî müşterekin yer aldığı mana harflerini Kur'ân âyetleriyle örneklendirerek,

1 Ayrıntılı bilgi için bkz.: (Altuntaş, 1990; el-Belhî, 2011; el-Beridî & ed-Dâli', 2014; Karagöz, 2009; Özek, 2002)

Kur'ân'ın eşsiz bir anlam zenginliği ile muhatabını nasıl kuşattığını hatırlatıp izah ederek literatüre bir katkı sunmayı hedeflemekteyiz. Çalışmanın öncelikli amacı, Kur'ân-ı Kerim'de lafızların çoklu anlamlarla kullanımının doğru anlaşılması, verilmek istenen mananın idrak edilmesi hususunda kritik bir öneme sahip olduğunu vurgulamaktır. Çalışma, lafzi müştereklerin dildeki varlığını ve bu fenomenin dilde nasıl bir esneklik sağladığını ele alarak ilk dönem ve son dönem dilbilimcilerinin yaklaşımlarını karşılaştırmış, bu konudaki ihtilafları incelemiştir. Lafzî müşterek fenomeninin Kur'ân'da kullanımını uygulamalı olarak, nasların izahı ve te'vili ve bu naslardan hüküm çıkarılmasında önemli bir sac ayağını teşkil eden hurûfu'l-meânî grubundan (في), (مَنْ), (و), (بِ), (مَنْ) harflerinin geçtiği ayetlerden örnekler vererek konu ele alınmıştır. Çalışmada, lafzî müşterekin tanımına izâh getirdikten sonra, yukarıda zikredilen örneklerle lafzî müşterek fenomeninin tespitini, Allah Kelâmının gerek dil gerek anlam bakımından tüm zaman ve mekânları kuşatıcılığıyla Kur'ân'ın i'câzlığı (mucizeliği) gölgesinde aktarmak gayemizdir.

1. Lafzî Müşterek (Çokanlamlılık)

1.1. Sözlük ve Terim Tanımları

Sözlükte *iştirâk* kelimesi, (كَشْر-رَك) kökünden 'bir şeyde ortak olma' anlamından türemiş olup (إِفْتِعَال) vezni ile 'birlikte yapılan eylem' manâsını ifade edecek şekilde 'bir şeyde ortaklık yapmak', 'bir şeye katılmak' anlamlarını taşır.(er-Racihi, t.y., s. 37; Güneş, 2017, s. 633; İbn Manzur, 1993, s. 10/449)

Terimsel olarak *iştirak*, bir lafzın birden çok manaya delalet etme durumu olup, bu kavramı lafzî müşterek ifadesiyle olmasa da anlam itibarıyla ilk dönem alimlerinden Sibeveyh (ö.180/796), *el-Kitâb* adlı eserinin manâlar için lafız babında şu şekilde ele almıştır: "Arapların kelimasında farklı iki lafzın iki farklı manâsı, farklı iki lafzın bir manâsı, bir lafzın iki manâsı olduğunu bil." (Sibeveyh, 1988, s. 1/24). Bu bağlamda Sibeveyh lafızları üç kısma ayırmış, lafız ve manaları farklı olanları 'mütebâyin', lafızları farklı fakat manâları aynı olanları 'müterâdif', lafızları aynı fakat manâları farklı olanları da 'müşterek' olarak ele almıştır (Baysal, 2019, s. 3).

el-Cürcanî'ye (ö. 816/1413) göre müşterek tanımı:

"Birçok türetilmede (vad') birden fazla manâya gelen lafızdır, lafzen birçok anlama gelen (عين) 'ayn' kelimesi gibi, çokluk azlığın karşıtı değil, teklîğin karşıtıdır.... İki şey arasındaki iştirâk tür bakımından ise bu *mümâseledir* [birbirine benzeme](Yurdagür, 2020), Zeyd ve Amr'ın insan olma hususunda ortak olması örneği gibi, iştirâk cins bakımından ise bu

*mücânesedir*², insan ve atın hayvan cinsinde ortak olması gibi, iştirâk araz ve nicelik bakımından olursa bu madde olur, bir metre odunun ve bir metre kumaşın uzunlukta ortak olması gibi.”(el-Cürcânî, 1983, s. 215)

Suyûtî (ö. 911/1505) *el-Müzhir fi Ulûmi 'l-Luga ve Envâ`iha* kitabında bu konuyu müşterek tanımı başlığı altında ele almış ve müştereki “İki veya daha çok farklı anlama aynı ölçüde delalet eden lafız” olarak tanımlamıştır. İştirâkın isimlerde olabileceği gibi harfler ve fiillerde de olabileceğini ifade etmiştir. Bu konuyla alakalı verdiği örneklerden biri (النَّوَى) kelimesidir, kelime ‘ev’, ‘niyet’ ve ‘uzaklık’ anlamlarına gelebilmektedir, keza ((العَمَّ) kelimesi ‘amca’ anlamına geldiği gibi ‘kalabalık insan topluluğu’ anlamına da gelebilmektedir. (Süyûtî, 1998, s. 1/293)

İbn Fâris (ö. 395/1005) müştereki; “Bir lafzın iki veya daha çok anlama gelebilme ihtimali” şeklinde tanımlamıştır.(İbn Fâris, 1997, s. 207)

Ebû Hâmid Gazzâlî (ö. 505/1111) ise müştereki; “Tanımda ve hakikâtte kesinlikle ortak olmayan muhtelif adlandırmalar için kullanılan isimler” olarak tanımlamış ve (العین) lafzını bu tanıma örnek olarak vermiştir (Gazzâlî, 1993, s. 26).

Modern tanımıyla lafzî müşterek yani çokanlamlılık, bir kelimenin, anlam gelişmesi yoluyla, asıl anlamı ile olan ilişkisini kaybetmeden yeni anlamlar kazanmasıdır.(Korkmaz, 1992, s. 38) Diğer bir deyişle, teradüfün (eşanlamlılık) tersine, yazılıştaki aynı, anlamda farklı olandır. (Şahin, 1980, s. 28)

Lafzî müşterekin sözlük ve terim anlamlarının izah edilmesinden sonra bu olgunun Arap dili otoriteleri tarafından nasıl ele alındığına değinmekte fayda var. Nitekim lafzî müşterekin, dilin esnekliğinin, anlatım gücünün, zenginliğinin ve kuşatıcılığının bir göstergesi olduğu düşüncesi ile kabul edenlerle, çoklu anlam özelliğinden dolayı dilde karışıklığa, belirsizliğe neden olacağı görüşüyle kabul etmeyenler arasında bir ihtilaf söz konusu olmuştur.

1.2. Lafzî Müştereki Kabul Edenler ve Delilleri

Lafzî müşterek olgusunun dildeki varlığını kabul edenlerin öne sürdükleri delilleri aşağıdaki gibi sıralayabiliriz:

-Lafzı va`az edenlerin (türetenlerin) farklı anlamlarda adlandırmaları ihtimâli, yani bir grubun bir lafzı bir manada kullanması sonra bir diğer grubun aynı lafzı farklı manâda kullanması ve manâlardan birinin bu gruplar içerisinde yayılması ile iştirâkın oluşması hali. Bu durum tevkiî (vahiy ve ilham yoluyla)(Demir, 2008, s. 55; İbn Cinnî, t.y., s. 1/41; İbn Fâris,

2 ‘Aynı cinsten olma’, ‘tür bakımından benzeme’ anlamları için bkz. Ahmed Muhtâr Abdulhamîd Omar, *Mu`cemü 'l-lügati 'l-Arabîyyeti 'l-muâsıra* (Kahire: Âlemü'l-kütüb, 2008), 1/405.

1997, s. 13) olmayan dillerde söz konusudur.(Abdul'âl Sâlim Mükrim, 2009, s. 18)

-Lafızların mütenahi (sonlu) ancak manâların la mütenahi (sonsuz) olması hasebiyle dilde iştirâk, olması gereken bir olgudur.(Süyûtî, 1998, s. 1/293) Zira sayılar sonsuzdur ve sonsuz anlamlardan sayılmaktadır. (Şevkânî, 1999, s. 1/57) Dolayısıyla mütenahi lafızlar, la mütenahi manâları ihata edemez. Aksi halde anlamda daralma vukû bulur ki bu da o dilin ifade gücünün yetersiz olduğuna işaret edebilir.

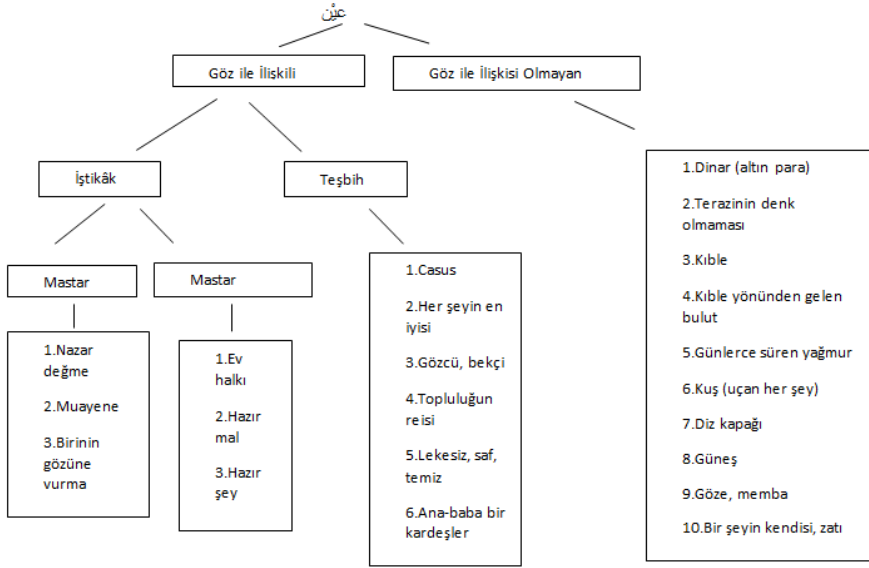
-Dilcilerin müşterek lafızları çokça zikretmeleri, örnek vermeleri.(Abdul'âl Sâlim Mükrim, 2009, s. 18)

-Arapçada (موجود) ve (شيء) gibi genel lafızların Arap lehçelerinde sabit olduğu delili. Her nesnenin mahiyeti kendine hasır ve diğerlerinden anlam olarak farklılık göstermesine rağmen ortak bir lafız olarak mevcut ifadesi kullanılmaktadır. Bu da dilde iştirâkin tabii bir olgu olduğunu göstermektedir ve mevcudiyeti zorunludur.(Şevkânî, 1999, s. 1/58)

Müşterek lafızların nedenleri, kapsamaları, yer aldığı konular hususunda çıkan tartışmalar arasında, söz konusu delillere dayanarak lafzî müşterek dildeki mevcudiyetini kabul eden dilciler çoğunluktadır.(el-Müneccid, 1999, s. 30) El-Halil (ö.175/791), Sibeveyh, Ebu 'Ubeyd (ö. 209/825), el-Müberred (ö. 286/899), Se`âlibî (ö. 291/904) gibi otorite dilciler lafzî müşterek varlığını kabul etmişler, bir kısmı konuyu eserlerinde ayrı bir başlık altında ele almışken bir kısmı da müşterek lafızları bir araya getiren eserler kaleme almışlardır.(Acar, 2010, s. 246)

İbn Cinnî *el-Hasâis* adlı eserinde bu olguya harflerde, harekelerde ve sükûnlarda lafızda aynı manada farklı olanlar babında değinmiş, konuyla alakalı bazı lafızları zikretmiş ve birtakım beyitleri şahid göstererek müşterek kapsamındaki harfleri ve fiilleri de ele almıştır; *أضال-نزلح* -*أضال-نزلح* verdiği örneklerdendir. (يُصَلِّ) lafzının 'kanı yerde kalan maktulün başına konan, üşüşen kuş, susuzluk, boş kaplarda sesin yankılanması' gibi birden fazla anlamı barındırdığını dile getirmiştir.(İbn Cinnî, t.y., s. 2/95)

Acar makalesinde, dilcilerin müşterek lafız hususunda örnek gösterdikleri lafızlardan biri olan *نِعَال* kelimesi ile ilgili es-Suyûtî'nin naklettiği tasnifi bir tablo şeklinde ele almıştır (Acar, 2010, s. 247):



Şekil 1

Suyûtî'nin bu tasnifinde her ne kadar göz ile ilişkisi olmayan anlamlar ayrımı yapılsa da ele alınan lafız, manânın mekânsal, zamansal, gör-sel veya mecazi bir boyutuyla ilintilidir. Güneşin, dinarın, diz kapağının yuvarlak olma konusunda göz ile ortak olması, menbânın topraktan çıkış noktasının gözle benzerlik sergilemesi, kıblenin gözün sabit bir şekilde mekânsal olarak baktığı yer olması bu boyutlardandır.

Mekansal ilintiye (كعينة) kelimesi örnek verilebilir. Kelime aslında 'tahteravandaki kadın' anlamına gelmektedir. Daha sonra tahtevaranın kendisi anlamında ve sonra 'deve, hecin' anlamında kullanılmıştır. Keza (العقيقة) kelimesinin asıl anlamı 'yeni doğan çocuğun saçı' olarak gelmiştir. Sonraları zamansal ilinti hasebiyle 'çocuğun saçının traş edilmesi esnasında kesilen adak' anlamında kullanılmıştır.(Abdul'âl Sâlim Mükrim, 2009, s. 10)

1.3.Lafzî Müştereki Reddedenler ve Delilleri

Lafızda iştirâki reddedenlerin başında ilk dönem alimlerinden İbn Dürüsteyh (ö. 327/939) gelmektedir. Ona göre Arap keliminde lafzî müşterekin olmamasının sebeplerinden bazıları şunlardır:

–“Arap keliminde lafzî müşterekin olması doğru değildir çünkü bu durum dilde lebbe (karışıklığa) sebebiyet verecektir, dili va'z eden Yüce Allah'tır ve O, manâları açıklığa kavuşturmak için dili oluşturmuştur.

-Bir lafzın, birçok manânın yerine konmasına cevaz verilseydi dilin manâları açıklamasına gerek kalmazdı, bu durumda dilde bir genelleme, kapsama olurdu.

-Lafzî müştereke cevaz verenler vehim ve hata içindedirler, illetleri bilmeyip kelimenin derinliklerine inememişlerdir. Örneğin (فعل) ve (أفعل)) kalıplarının farklı anlama geldiğini söyleseler de aslında tek bir anlama işaret eder.” (Abdul’al Sâlim Mükrim, 1997, s. 12) Yani dilde derinleşemeyenlerin, kelimelerin tasriflerini çalışmayanların böyle bir hükme varmaları, kendi bilgi eksikliklerinden kaynaklanmaktadır.

İbn Dürüşteveyh Arap kelimelerinde bir lafzın iki farklı anlamı olduysa bunun, iki komşu lehçenin veya kelimelerde gerçekleşen hazfın ya da kısaltmanın varlığından kaynaklandığı görüşündedir. Manâdaki farklılıklar lafzın tasriflerindedir. Örneğin; ((مقسط) ‘Adam adaletli oldu’, (أقسط الرجل) ‘muksit’, (قسط) ‘kısıt’, (قاسط) ‘kasıt’ lafızlarında, Yüce Allah’ın “وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ” (Cin, 72/15) ayetinde geçen (القاسطون) lafzında olduğu gibi asli anlamında ‘kısıt’, ‘hükümde adaleti sağlamak’, ‘hasımlar ve paydaşlar arasında eşitliği, dengeyi oluşturmak’ anlamlarına gelmektedir. O yüzden ölçü birimi olarak da ‘kısıt’ kullanılmaktadır. Fakat zulüm anlamında kullanıldığında (قسط-قاسط) şeklinde gelir ve ‘zulmetti- zulmeden’ anlamlarını alır, yani mizanda, ölçüde veya payda adaleti ifa etmemiştir. Kelimenin manâsındaki bu ihtilaf, o kelimenin tasrif şekline kaynaklanmaktadır, bu örnekte olduğu gibi (ألف زائدة) yani “ziyade elif” söz konusudur. İşte İbn Dürüşteveyh’e göre manâdaki ihtilaflar kelimelerin tasriflerindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.(Abdul’âl Sâlim Mükrim, 2009, ss. 12-13)

İştirâkı reddeden âlimler arasında İbn Sîde (ö. 517/1123), Ebû Hilâl el-Askerî (ö. 400) de yer almaktadır. Ebû Hilâl *el-Furûku'l-lugaviyye* adlı eserinde bazı gramercilerin tek bir lafzın farklı anlamlara, her birine ayırıcı bir karene eklenmeden cevaz vermediklerini, bu karineler söz konusu olmadığında muhatapın zihninde karışıklığa neden olabileceğini, bu durumun şâz (kural dışı) ve nadiren olmak suretiyle zaruret ve illet dışında gerçekleşmesinin hikmet (dilini anlaşılır olması) dahilinde olmadığını dile getirmiştir.(Askerî, t.y., s. 23) Retlerindeki temel kaygı dini kaygıdır. (Acar, 2010, s. 249; Türkmen, 2012, s. 86) Çünkü onlara göre dil tevkîfidir, “وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا” (Bakara, 2/31) ayetini delil olarak gösterirler. Ancak ayetin tefsirine farklı yaklaşımlar getirilmiştir. Bu ihtilaflar, görüşlerindeki temel sabit ve güçlü olmasının önüne geçmiştir denilebilir.(el-Endülüsî, 2000, s. 1/234-235; el-Müneccid, 1999, s. 33)

Lafzî müşterekin meydana gelmesinde, dilbilimcilerin kabul-red çerçevesinde inceledikleri, öne sürdükleri bazı etmenler söz konusudur. Bu etmenler şunlardır:

1.4. Lafzî Müşterekin Sebepleri

Bir lafzın birden fazla anlama delâlet etmesi olarak tanımlanan lafzî müşterekin oluşmasında birtakım etmenler söz konusudur. Lafzî müşterekin meydana gelmesinin temel sebeplerini İbn Dürüsteveyh ve İbn Fâris incelemişler ve lehçelerin birbirine geçmesi, istiâre, hafz, lafzın genel anlamıyla birleşip ve bu genel anlamla ilintili başka anlamlara yönlendirilerek, daha sonra genel anlamından çıkıp kendine has bir delâletle farklılaşmaya işaret eden anlamsal gelişme gibi bazı sebepler zikretmişlerdir. (el-Müneccid, 1999, s. 34) Bu sebeplerden bazıları şunlardır:

1-Arap lehçelerindeki mevcut ihtilaflar: Lafzî müşterek, kabilelerin, lafızları farklı kullanımları neticesinde ortaya çıkmıştır. Sözlük bilimcileri bu farklı manâları, kullanıldığı kabileyi zikretmeden bir lafız altında bir araya getirmişlerdir.(ed-Dâmin, 1990, s. 68)

2-Kalb (harflerin kelime içinde yerlerini değiştirme): İbdâl gibi kelimenin morfolojik yapısındaki değişimler. ((دم-دمى) ‘kanamak-devam etmek’ (İbn Manzûr, 1993, s. 14/268, 12/212) veya (حلك-حلك) ‘kapkara olmak-olgunlaştırmak’ (İbn Manzûr, 1993, s. 10/415,10/417) örneklerinde olduğu gibi.(Acar, 2010, s. 257)

3-Lafızlardan bir kısmının bir sebepten ötürü asli manâlarından başka mecazi manâya geçmesi daha sonra kullanımın çokluğundan dolayı bu mecazi manânın o lafızla anılması durumu: Örneğin (العین) kelimesinin on üç farklı anlamı vardır; ‘yuvarlak madeni para’, ‘pınar’, ‘göz’, ‘kefe’, ‘casus’ bu anlamlarından bazılarıdır.(ed-Dâmin, 1990, s. 69)

4-Ayrı ayrı va`z edilmesi (kelimenin yeni anlamlarının diğer anlamlarından farklı olarak belirlenmesi).(Acar, 2010, s. 258)

5-Dilsel gelişim; şekil ve manâ olarak birbirinden farklı iki kelimeden birinde zamanla veya bir olayla bazı seslerinde gelişme gerçekleşip diğer kelimeye şekil olarak benzemesi durumu. (مرد) kelimesinde olduğu gibi, (أقدم و عتا) ‘cüret etmek, haddi aşmak’ (Fîrûzâbâdî, 2005, s. 319) anlamındadır, bir de (مَرَدَ الخبز: أَلَيْتَهُ بالماء) ‘ekmeği suyla yumuşattı’ (İbn Manzur, 1993, ss. 3/ 401) anlamına gelir fakat bu ikinci anlamda kelimenin aslı (مرث الشيء بالماء) yani ‘bir şeyi suyla çorba kıvamına gelene kadar ıslatmak’ (Ebu’t-Tayyib, 1961, s. 1/159) anlamındadır. Daha sonra ثاء harfi ثاء harfine dönüşmüş ve mücavere (yakınlık) kaynaklı ثاء harfi ile kullanılmış dolayısıyla (أقدم و عتا) anlamındaki (مَرَدَ) kelimesi ile benzeşmiştir. (Abduttevvâb, 1999, s. 332)

6-Başka dillerden şekil olarak Arapça bir lafza benzeyen fakat farklı bir anlama delâlet eden lafızların alınması ve zamanla bu lafzın müşterek hale gelmesi; örneğin (السُّكْر) ‘sarhoşluk’ (İbn Manzur, 1993, s. 4/372) lafzı (الصَّخْو) ‘ayıklık’ (İbn Manzur, 1993, s. 14/453) kelimesinin zıt anlamıdır

aynı zamanda (كُلُّ شَيْءٍ سُدٌّ) ‘her yarığın kapanması’ (İbn Manzur, 1993, s. 4/375) anlamını da taşır. İlk anlam Arapça ancak ikinci anlam Aramî *sakkar* kelimesinden Arapçalaşmış bir lafızdır (Abduttevvâb, 1999, s. 331)

2. Kur’ân’da Lafzî Müşterek

Kur’ân-ı Kerim’deki lafzî müştereklerle ilgili birçok eser kaleme alınmıştır. Ancak bu fenomeni konu alan eserler, lafzî müşterek terimi ile adlandırılmamıştır. Kur’ân kapsamında ‘lafız’ ifadesinin kullanılmaması, onun yerine ‘kelime’ ifadesinin kullanılmasının gerektiğine dair görüş(-Kur’ân için ‘يقرأ’ veya ‘يتلى’ ifadelerinin kullanılması gerektiğine, ‘يلفظ’ ifadesinin caiz olmadığına dair görüş için bkz. Eş’arî, 1977, s. 101), bu eserlerin lafzî müşterek adıyla adlandırılmamasının arkasında yatan sebeplerden biri olarak karşımıza çıkmaktadır. (Abdul’al Sâlim Mükrim, 1997, s. 31) Dolayısıyla lafzî müşterek fenomenini konu alan eserlerin çoğu, *vücûh ve nezâir* başlıklarını içermiştir. Bu bağlamda *vücûh ve nezâir* kavramına değinmek, lafzî müşterekin Kur’ân’daki yönlerine bir ışık tutacaktır.

2.1. Vücûh ve Nezâir

‘Vücûh’ (وجوه), ‘vech’ (وجه) kelimesinin çoğulu olup, ‘mâlum olan’, ‘taraf’, ‘taşıdığı anlam’, ‘eşraf’, ‘bir şeyin zatı’, ‘günün ilk saatleri’, günün ilk saatlerinde olduğu için ‘sabah namazı’, ‘ileri gelenler’, ‘yüz’, ‘her şeyin ön tarafı’, ‘yön’, ‘elbisenin görünen kısmı’ gibi birçok anlamı taşımaktadır (el-Ferâhîdî, t.y., s. 4/66; İbn Dureyd, 1987, s. 1/499; İbn Manzur, 1993, s. 13/555-556)

‘Nezâir’ (نظائر) kelimesi, ‘nâzire/nazîr’ (نظيرة/نظير) kelimesinin çoğulu olup, nazar edildiğinde görüntüde aynı olması hasebiyle ‘aynısı’, ‘benzeri’ ve ‘bir kavmin önderi’ ‘şekilde, ahlakta, eylemde, sözde benzeri’ ‘makamda, mevkide, derecede benzer, denk,’ ‘meslektaş’ gibi anlamlarda kullanılmaktadır. (el-Ferâhîdî, t.y., s. 8/156; İbn Dureyd, 1987, s. 2/763; İbn Manzûr, 1993, s. 5/219; Omar, 2008, s. 3/234)

Tefsir usulü ilmi dallarından vücûh ve nezâir terimleri, Kur’ân’ın anlaşılması, lafızların anlam yolculuklarının Kur’ân’da nasıl tezâhür ettiği, aynı lafzın Kur’ân’da tekrar ettiği ve farklı geldiği yerlerin tespit edilmesi gibi konularda önem arz etmektedir. Bu öneme binaen hicri ikinci asra kadar uzanan bir dönemden itibaren vücûh ve nezâir ile ilgili eserler kaleme alınmıştır.³ Lafzi müşterekin Kur’ân ilimleri bağlamında ele alındığı vücûh

3 Bu konuda ele alınan eserler listesi için bkz. Mustafa b. Abdullah Hâcî Halîfe Kâtip Çelebî, *Keşfü’z-zünûn ’an esâmi’l-kütübi ve’l-fünûn* (Beyrut: Daru İhyâu’l-türâsü’l-Arabî, 1941), 2/2001; Ayrıca bkz. Ebû Zekerîyyâ Yahyâ b. Sellâm b. Eb’i Sa’lebe et-Teymî Yahyâ b. Sellâm, *et-Tesârif*, thk. Hind eş-Şelebî (Tunus: eş-Şeriketü’t-Tûnusîyye li’t-tevzî, 1979); Ebû Abdillâh Muhammed b. Alî b. Muhammed ed-Dâmeğânî, *el-Vücûh ve’n-nezâir*, thk. Arabî Abdulhamîd Alî (Beyrut: Daru’l-Kütübi’l-İlmiyye, ts.); (İbnü’l-Cevzî, 1984)

ve nezâir başlığı ile kaleme alınan ve günümüze kadar ulaşan *el-Vücûh ve 'n-nezâir* adlı en eski eserin sahibi Mukâtil b. Süleymân (ö. 150/767) kitabında bu terimlerin ıstılahi tanımlarını yapmamış olsa da kitabın muhakiki eserin metodunu izah etmeden evvel vücûh terimini, “Bir kelimenin Kur’ân’ın bir çok yerinde aynı lafız ve aynı hareke ile zikredilerek farklı anlamlarda murad edilmesi, nezâir ise bir yerde zikredilen kelimenin lafzının aynısının başka bir yerde zikredilmesidir.” şeklinde özetlemiştir. Yani her bir kelimenin diğerinden başka bir anlam üzerinden tefsirine vücûh denir. Buna göre nezâir lafızlar için verilen bir isimken vücûh, manâlar için verilen bir isimdir.(el-Belhî, 2011, s. 8; Ayrıca vücûh ve nezâir mefhumlarının terimleşme süreci için bkz. Karagöz, 2009) Ancak Süyûti, vücûh olgusunun lafızlarda nezâirin ise manalarda olduğu görüşünün zayıf olduğunu zikretmiş ve şöyle söylemiştir: “Böyle bir tanım söz konusu olsaydı, bütün bu lafızları müşterek lafızlar başlığı altında toplarlardı zira bu kitaplarda birden fazla yerde tek anlama gelen lafızları bir araya getiriyorlar, böylelikle vücûhu bu müşterek lafızların bir türü nezâiri de diğer bir türü yaparlardı”.(Süyûti, 1974, s. 2/144) Mukâtil’in kitabında vücûh ve nezâire dair verilen örneklerden biri de (كتب) lafzının Bakara 2/178,183,216 ayetlerinde geçtiği gibi (كُتِبَ) yani (فُرِضَ) ‘farz kılınmak’, Mücâdele 58/21 ayetinde geldiği gibi (كُنْتُ) yani (قَضَى) ‘kararlaştırmak’ anlamında, Mücâdele 58/22 ayetinde olduğu gibi (كُنْتُ) yani (جَعَلَ) ‘kılmak’ anlamında, Maide 5/21 ayetinde geldiği gibi (كُنْتُ) yani (أَمَرَ) ‘emretmek’ anlamında olmak üzere dört farklı anlamı olmasıdır, bunların her biri (وجه) vücûh olgusunu teşkil eder, ancak (كتب) lafzının kökünden türeyen her bir lafız (نظائر) nezâir olgusunu teşkil etmektedir.(Mukâtil b. Süleymân, 2011, ss. 72-74)

Fıkıh, hadis, tarih, hitabet, dil ilimlerine muttali olan İbnü'l-Cevzî (ö. 597/1201), vücûh ve nezâirin tanımını “Bir kelimenin aynı lafız ve aynı hareketlerle Kur’ân’ın muhtelif yerlerinde zikredilmesi ve bu kelimelerden zikredildikleri her yerde diğerlerinden başka bir manâya delalet etmesidir, o halde nezâir lafızlarda vücûh manalardadır” şeklinde yapmıştır.(İbnü'l-Cevzî, 1984, s. 83; İbnü'l-Cevzî’nin vücûh ve nezâir ile yaklaşımının ayrıntılı bilgileri için bkz. Karagöz, 2018, 2020, ss. 129-168) İbn Teymiye ise vücûh ve nezâirin müteşabih ayetlerin tevildeki önemine işaret edecek şekilde bu terimlerin tanımlarını ele almış her birinin alanına vücûhun müşterek isimlerde nezâirin mütevatir isimlerde olduğunu dile getirerek değinmiş, İbnü'l Cevzî’nin bu terimlere yaklaşımını adını zikretmeksizin eleştirmiştir.(İbn Teymiye, 1995, s. 13/276)

2.2. Kur’ân’da Hurûfu'l-Meânilerde Hasıl Olan Lafzî Müşterek Örnekleri

Kendi manâsı haricinde delaleti olan harfler, manâ harfi olarak adlandırılmaktadır.(Ahmed, 2003, s. 190, Makalenin çevirisi için bkz. 2011)

İsim ve fiillerde gerçek ve mecâzi anlamlar gerçekleştiği gibi harflerde de gerçek ve mecâzi anlamlar gerçekleşmektedir. Dolayısıyla harflerden bazıları gerçek anlamında bazıları da mecâzi anlamında kullanılabilir. (es-Serahsî, t.y., s. 1/200) Cer, atıf, nida harfleri ve inne ve kardeşleri, muzariyi cezm eden ve nasb eden harfler gibi anlamını da ancak cümlede bağlantı unsuru olarak geldiği zaman kazanır. Bu noktada manâ harfleri, özellikle Kur’ân naslarından hüküm çıkarmada çok önemli bir konuma sahiptir. (Abdullah Muhammed, 2021, s. 128)

2.2.1. Tebyîn (Açıklama), Teb’id (Kısmîlik), İbtidâu’l-Ğâye (Başlangıç Noktasını Bildirme) Anlamlarında “نم” Harfi

(سرت من البصرة إلى الكوفة) ‘Basra’dan Kûfe’ye hareket ettim’ (Zemaḥşerî, 1993, s. 379) cümlesinde olduğu gibi genel anlamı itibariyle (ابتداء) (الغاية) ‘hedefin başlangıç noktası’ anlamını veren (من) harfi biraz sonra zikredileceği üzere başka anlamları da ihtiva etmektedir. Yüce Allah “وَلَتَكُنَّ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ” (Âl-i İmrân, 3/104) buyurmaktadır. Ayette geçen (من) harfi iki muhtemel anlam taşımaktadır: İlki tebyîn (açıklama) ikincisi tebîd (kısmîlik) içindir. Zemaḥşerî (ö. 538/1144), bu manâ harfinin kısmîlik anlamı taşıdığını zikretmiş ve daveti yani emr-i bi’l-ma`ruf ve nehy-i `ani’l-münkeri farz-ı kifâye olarak ancak bu ameli anlayabilecek, uygulamaya kudreti olanların yapabileceğini, cahil birinin belki münkeri emredip maruftan nehyedeceğini dile getirmiştir. (Zemaḥşerî, 1986, s. 1/396) Ümmet içerisinde iyiliği emredip münkerden alıkoymayacak kadınlar, hastalar, yaşlılar gibi bir kısım Müslümanların olduğunu bu harfin kısmîlik anlamı taşıdığı sözüne delil olarak göstermektedir. (Ahmed, 2003, s. 191) Bu yüzden ayette geçen (من) harfinin kısmîlik anlamı, bütün Müslümanları değil bir kısım Müslümanları kapsaması durumundan gelmektedir.

Er-Râzi (ö. 606/1210) ise buradaki manâ harfinin tebyîn için geldiğini dolayısıyla davetin, sorumlu herkesin üzerinde âyn-i vacib olduğunu dile getirmiş, gücü yettiği kadar eliyle, diliyle veya kalbiyle gelecek zararı kendinden ve başkalarından uzaklaştırmakla mükellef olduğunu savunmuştur. (Râzî, 1999, s. 8/314) “كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ” (Âl-i İmrân, 3/110) ‘Siz, insanlar için ortaya çıkarılmış en hayırlı ümmetsiniz. İyiliği emredersiniz, kötülükten alıkoymarsınız ve Allah’a inanırsınız’ ayetini, hitabın bütün Müslümanları kapsamaması hasebiyle buna delil olarak göstermiştir.

Örneklerden biri de “الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ مِنَ الشَّجَرِ الْأَخْضَرِ نَارًا فَإِذَا أَنْتُمْ مِنْهُ تُوقِنُونَ” (Yasin, 36/80) ayetidir. Ayette geçen (من) harfinin delalet ettiği ve Kur’ân’ın icâzi yönünü teyit eden bazı manâları vardır bunlar:

-Tebîd (Kısmîlik); Ağacın bazı bileşenleri ateşin ve enerjinin oluşu-

munun temellerindedir. Ağaca yeşil rengi veren madde ise klorofildir. (Abdullah Muhammed, 2021, s. 130; Neccâr, 2005, s. 482) İçerisinde suların süzüldüğü bu yeşil ağacın bir kısmından yakacak olarak ateş elde edilmesi, insanın hayatı hissettiği bedeninde ateşi de barındırmasından daha gariptir.(Râzî, 1999, s. 26/309) Burada (م) harfi kullanılarak yeşil ağacın bir kısmından yakacak ateşi barındırması noktasında bu kısmîliğe işaret edilmiştir.

- İbtidâu'l-Ğaye (Başlangıç Noktasını Bildirme); Ayet Kur'ân'ın ilmi anlamda mucizeliğine delalet etmektedir. Nitekim yeşil ağaç, çağımızın sanayi alanının damarlarından olan yakıt ve enerji kaynağıdır. Jeolojik incelemeler taş kömürünün, petrolün, yanıcı gazların yeryüzünün içinden çıkarıldığını göstermektedir. Bu bitkiler, ağaçlar, ormanlar eski jeolojik zaman dilimlerinde meydana gelen herhangi bir kırılma, kayma, yer değiştirme gibi büyük değişiklikler neticesinde yerin içine gömülmüş yüksek ısı ve basınca maruz kalmalarından dolayı taş kömürüne, petrole, yanıcı gazlara dönüşmüştür.(İbrâhîm, t.y., ss. 154-155) İşte bir enerji kaynağı olan ateşin başlangıç noktasına bu harfle de işaret edilmektedir. Yani ateşin kaynağı ağaçtan başlamıştır.(Abdullah Muhammed, 2021, s. 130)

2.2.2. İlsâk (Birleştirme), Sebep, Zarf, Vasıta Anlamlarını Taşıyan ءHarfi

Arapçada (الإصاق) 'bağlama, birleştirme', (الإستعانة) 'yardım alma', (المصاحبة) 'beraberlik' gibi ilk anlamlarının dışında (باء) harfinin mevcut on üç anlamı söz konusudur (Khayat Zougari, 2018, ss. 7-13; Zemaşşerî, 1993, s. 381). Bu anlamlardan bir kısmı Yüce Allah'ın şu ayetinde aynı lafızda bir araya gelmiştir: “لَكِنَّ اللّٰهُ يَشْهَدُ بِمَا أَنْزَلَ إِلَيْكَ لِجَعْلِهِ جُزْءًا وَمَلِكُهُ يُشْهَدُونَ” (Nisa, 4/166) Ayette geçen “وَكَفَىٰ بِاللّٰهِ شَهِيدًا” (ب) harfi çeşitli anlamlar taşımaktadır:

1. Zarf anlamı: Yani Allah (c.c.) sana indirilen Kur'ân'da şahitlik eder, O'nun şahitliği, harflerde, kelimelerde, cümlelerde ve Kur'ân sûrelerindedir.

2. İlsâk (Birleştirme): Yakınlık, yani Allah'ın şahitliği, Kur'ân'la birleşmiş, onunla ilintilidir, Kur'ân ayetlerinin zikrettiği yerler, gökler, nefislerdeki her şey O'nun şahitliği ile alakalıdır.

-Vasıta anlamında; yani O, sana indirilen vasıtası ile şahitlik eder.(Abdullah Muhammed, 2021, s. 136)

- Sebep; ayette şahitlik edilen şey nübüvettir, yani Allah (c.c.), mucizeliği ile nübüvetinin doğruluğuna delalet eden, sana indirilenin sebebi, bağı ile nübüvetine şahitlik eder.(Âlûsî, 1415, s. 3/194; Ebu's-Su'ûd, t.y., s. 2/257)

2.2.3. İbtidâ (Başlangıç), Âtîf ve Mâiyye (Birliktelik) Anlamlarını Taşıyan “واو” Harfi

İbtidâ (başlangıç), atîf, maiyye (birliktelik) anlamları ihtiva eden “واو” harfine örnek olarak “وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ” (Âl-i İmrân, 3/7) ayeti verilebilir. Ayette geçen (واو) harfi atîf veya ibtidâ (başlangıç)(Fîrûzâbâdî, 2005, s. 33) anlamları taşıyor olabilir. Yani, tevilini Allah’tan başkası bilmez ifadesinden sonra ‘ واو harfi ile yeni bir cümleye anlamı dahilinde ilimde yüksek pâyeye erişenler ona inandık derler. Diğer anlamı olan atîf itibariyle, tevilini Allah’tan başkası ve ilimde yüksek pâyeye erişenlerden başkası bilemez anlamı gelir.

“وَلَا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ وَتُدُلُّوا بِهَا إِلَى الْحُكَّامِ لِتَأْكُلُوا فَرِيقًا مِنْ أَمْوَالِ النَّاسِ بِالْإِثْمِ” (Bakara, 2/188) ayeti bir diğer örnektir. Ayette geçen “وَتُدُلُّوا” ibaresindeki “واو”, atîf anlamı taşıyarak haram kılınanın iki durum olduğuna işaret eder; malları aranızda haksızlıkla yemeyin ve onu insanların mallarından bir kısmını yemeniz için bilenlere aktarmayın. Diğer bir anlamı da mâiyye (birliktelik)dir. Yani insanların mallarını bilir kişilere götürüp süslü hale getirmenizle birlikte haksız yere yemeyin.(Abdullah Muhammed, 2021, s. 139)

2.2.4. İsm-i Mevsul Olarak Kullanılan “مَنْ” Harfi

“عَامِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَاءِ أَنْ يَخْسِفَ بِكُمْ الْأَرْضَ فَإِذَا هِيَ تَمُورٌ” (Mülk, 67/16) “Göktekinin sizi yerin dibine batırmayacağından emin misiniz? Bir de bakarsınız yeryüzü altüst olmuş” ayetinde geçen (مَنْ) ism-i mevsulü çeşitli vecihleriyle mana harflerine bir örnek teşkil etmektedir. Zemâhşeri ayette geçen “مَنْ” harfinin iki vechi olduğunu beyan etmiştir. Bu yönlerden ilki Allah’ın meleklerinin, arşının, kürsüsünün ve levh-i mahfuzun meskeni olması hesabıyla O’nun gökteki melekûtu anlamına gelmektedir. Zira kaza, kader hükümleri, emirleri ve yasakları o mesken yerinden inmektedir. İkincisi teşbihe inanıyorlar ve Allah’ın gökte olduğunu, rahmetin ve azabın da buradan indiğine inanıyorlar ve dualarını göğe yönelerek yapıyorlardı. Onların bu itikatlarına binaen şöyle söylenmiştir: “Bir mekâna izâafet edilmekten münezzeh olduğu halde, gökte olduğunu iddia ettiğiniz Allah’ın sizi yere geçirerek veya üzerinize taş yağdırarak cezalandırmasından emin misiniz?” (Zemâhşerî, 1986, s. 4/580-581;Acar, 2011, s. 343)

Keza “وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ” (Bakara, 2/8) ayetinde geçen (مَنْ) ism-i mevsulü de bir yönüyle mevsuf anlamını almış sanki ‘من الناس ناس يقولون كذا’ ‘İnsanlardan şöyle şöyle diyen insanlar’ denilerek ‘insan’ lafzının (ال) takısı cinsî(Gürkan, 2004, s. 363) olarak addedildiğinde mevsuf olmuştur. Ancak (ال) takısı ahdî olarak addedildiğinde ism-i mevsul olarak gelmektedir.(Zemâhşerî, 1986, s. 1/54)

2.2.5. Zarfiyye ve Arasında Anlamları Taşıyan “في” Harfi

Arapçada (زيد في أرضه)(Zemaḥşerî, 1993, s. 381) ‘Zeyd toprağındadır’ örneğinde görüldüğü üzere zarf anlamı taşıyan (في) harfi ‘zarfiyye’ ve ‘arasında’ anlamlarını aynı anda şu ayette taşımaktadır: “قَالُوا إِنَّا كُنَّا قَبْلُ فِي أَهْلِنَا” (Tur, 52/26) “Doğrusu biz” derler, “Daha önce yakınlarımız arasındayken için için bir korku taşımaktaydık (değil mi?)” ayetinde geçen (في) harfi söz konusu anlamlara bir örnektir. İşfâk (korku) bir şeyden bir şeye duyulan bir haldir “على” harfi ile kullanılır, hastalıktan veya düşmandan, kendimiz veya başka bir şey adına duyduğumuz korku gibi. Fakat ayet “في” şeklinde gelmiştir “أهلنا مشفقين” kullanılmamıştır, korkulan şey (meş-fuk minh) de zikredilmemiştir, belki Allah korkusu veya imanın yok olma korkusu veya akıbet korkusundan dolayı. Dolayısıyla “في” ile birçok mana ortaya çıkmaktadır:

-“في” mâiyye manâsı da katarak aynı zamanda aileleri ile birlikte bu korku içindeler anlamını vermektedir. Sanki hepsi tek bir durumun (zarf) içindedirler.

- Yine zarfiyye anlamında korkularının her vakit ve her durumda olduğunu, ailelerin yanlarında güvende olduklarını zannetseler bile bu güvenin aldatici bir güven olduğunu ispatlayan bir anlam içermektedir.

-Mü’minin ihlasının ispatıdır, zira o, evinde gözlerden uzak dahi olsa nerede olursa olsun korkar. Bu anlamıyla yine ‘zarfiyye’ olarak kullanılır. (Abdullah Muhammed, 2021, s. 138)

- “بين” ‘arasında’ anlamına gelip ‘ailelerinin aralarında bu korkuyu yaşıyorlardı’ manasını da vermektedir.(eş-Şerîf, 1996, s. 2/781)

Sonuç:

Çalışmamızda bir lafzın birden çok manaya delalet etmesi anlamına gelen lafzi müşterek konusunu hurûfû’l-meâni örnekleriyle ele aldık. Lafızda iştirak konusuna ilk ve son dönem âlimleri önem göstermişler, müşterek lafızların toplanıp bir araya getirilmesi, tasnif edilmesine yönelik çalışmalar ortaya koymuşlardır.

Lafzi müşterekin varlığı hususunda muhtelif görüşler söz konusudur. Buna göre bir kısım âlim lafzi müşterekin varlığını dilde bir karışıklığa neden olduğu ve komşu lehçelerde gerçekleşen hazif veya kısaltma ürünü olduğu ve farklı anlamların aslında kelimenin tasrifinden kaynaklandığı görüşüyle reddederken bir kısım âlim lafızların mütenahi (sonlu) ancak manâların la mütenahi (sonsuz) olması hasebiyle dildeki varlığının zorunlu olduğu görüşündedir.

Dilbilimciler lafızda iştirakı, kelamı taksim ederken, lafızların anlamlarla olan bağları noktasında dile getirmişler, tanımını yapmışlar ve örneklerini getirmişlerdir. Ancak dildeki varlığı hususunda ihtilafa düşmüşlerdir. İlk dönem alimlerinin çoğu, iştirakin kısımlarını geniş tutarak iştirak çoktur demiş, bazıları bu kısımları daraltarak iştirak nadirdir demiştir. Söz konusu ihtilaf, her bir âlimin iştirak kavramına ve kısımlarına yönelik yaklaşımından kaynaklanmaktadır.

Son dönem dilbilimcileri ise iştirakin yalnızca Arapçada değil tüm dillerde vuku bulduğu kanaatindedirler. Bu noktada iştirakin oluşmasının arkasında yatan sebepleri incelemişler ve lafzî müşterekin dildeki varlığı noktasında bu sebepleri değerlendirmişlerdir.

Kur'ân'da yer alan lafzi müştereklerin tespit edilmesi yönünde, tefsir usulü ilminin bir dalı olan vücûh ve nezâir başlığı altında eserler kaleme alınmıştır. Bir kelimenin aynı lafız ve aynı hareketlerle Kur'ân'ın muhtelif yerlerinde zikredilmesi ve bu kelimelerden zikredildikleri her yerde diğerlerinden başka bir manâya delalet etmesi olarak tanımlanan vücûh ve nezâir fenomenleri özellikle müteşabih ayetlerin tevilde önemli bir yere sahiptir.

İsimlerde ve fiillerde vuku bulan iştirak keza mana harfleri olarak adlandırılan bazı harflerde de bulunmaktadır. Lafzî müşterekin hurûfû'l-meânideki tezahürünü, örneklerini verdiğimiz bazı ayetlerde, ihtiva ettikleri manalarının yönlerini izah etmeye çalıştık.

Sonuç olarak lafzî müşterek, varlıktaki sonsuz anlamların dildeki sınırlı lafızları kuşatabilmesi noktasında bir açılım sağlamaktadır. Ayrıca dilde bir esneklik sağlayarak dile ayrı bir zenginlik katmaktadır. Bunlara ek olarak Kur'ân-ı Kerîm'in mucizeliğini gözler önüne sermesi hususunda önemli bir yere sahip olması hasebiyle lafzî müşterek, yadsınamaz bir fenomen olarak karşımıza çıkmaktadır. Müslümanların Kur'ân'ı hakkıyla idrak etmesi ve hayatına aksettirmesinde lafızlarının anlaşılması gerçekliği yatıyorsa, Kur'ân'da müşterek lafızların tespitinin daha geniş bir şekilde ele alınması ve bir eser altında derlenip bir araya getirilmesi, söz konusu gayenin gerçekleşmesine katkı sağlayacaktır.

Kaynakça:

- Abdullah Muhammed, K. (2021). El-Kur'ânu'l-Kerim Şarî'atün Dâimetün ve Mu'cizetün Hâlidetün Dirase Nazariyye Tatbîkiyye fi'l-Kur'âni fî Kevnihi Tibyânen li-Küllî Şey'in. Ankara: Sonçağ Akademi.
- Abduttevvâb, R. (1999). Fusûlun fi fikhi'l-luga (6. bs). Kahire: Mektebetü'l-Han-cî.
- Acar, Ö. (2010). Çokanlamlılık- Eşadlılık İkileminde İştirâk-i Lafzî. Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 51(2), 241-270.
- Acar, Ö. (2011). Hurûfu'l-Meâninin Çokanlamlılıktaki Etkisi. Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(2).
- Ahmed, U. (2003). Eserü hurûfi'l-me'ânî fi te'addüdi'l-ma'nâ. Mecelletu't-Turâsu'l-Arabî, (89), 190-205.
- Ahmed, U. (2011). Hurûfu'l-Me'ânî'nin Çokanlamlılıktaki Etkisi (Ö. Acar, Çev.). Ankara İlahiyat Fakültesi Dergisi, 52(2), 333-352.
- Altuntaş, H. (1990). El-Vücûh ve'n-Nezâir. Diyanet Dergisi, 26(1).
- Âlûsî, M. b. 'Abdullâh el-Huseynî. (1415). Rûhu'l-Me'ânî fi Tefsîr el-Ḳur'âni'l-'Azîm ve's-Seb'u'l-Meşânî (C. 1-16). Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye; Beyrut: y.y.
- Askerî, E. H. el-Ḥasen b. 'Abdullâh. (t.y.). El-Furûku'l-lugaviyye. Kahire: Daru'l-ilm ve's-sekâfe li'n-neşr ve't-tevzî.
- Baysal, F. B. (2019). Kur'an'da Çok Anlamlılık ve Eş Anlamlılık (Yüksek Lisans). Necmettin Erbakan Üniversitesi, Konya.
- Demir, R. (2008). Arap Dilbilimcilere Göre Dillerin Kaynağı Meselesi (Doktora). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü İlahiyat Anabilim Dalı Arap Dili ve Belagatı Bilim Dalı, İstanbul.
- Ebu's-Su'ûd, M. b. M. b. M. el-'Îmâdî. (t.y.). İrşâdu'l-'Âkli's-Selîm ilâ Mezâyâ'l-Kitâbi'l-Kerîm (C. 1-15). Beyrut: y.y.
- Ebu't-Tayyib, A. b. A. el-Lugavî el-Halebî. (1961). Kitâbü'l-ibdâl (C. 1-2). Dimişk: Mecma'u'l-lugati'l-Arabiyye.
- ed-Dâmeğânî, E. A. M. b. A. b. M. (t.y.). El-Vücûh ve'n-nezâir. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye.
- ed-Dâmin, H. S. (1990). Fıkhü'l-Lûga. Bağdat: Vizaretu't-Ta'limi'l-'Alî.
- el-Belhî, M. b. S. (2011). El-Vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kurân (2. bs). Irak: Mektebetü'r-rüşd.
- el-Berîdî, A. b. M., & ed-Dâli', F. İ. (2014). Mevsûâtü'l-vücûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Kerîm (C. 1-4). Riyad: Darü't-Tedmiriyye li'n-neşr ve't-tevzî'.
- el-Cürcânî, A. b. M. es-Seyyid eş-Şerif. (1983). Mu'cemu't-Ta'rifât. Beyrut: Daru'l-Kütubi'l-İlmiyye.

- el-Endülüsî, E. H. M. b. Y. b. A. b. Y. (2000). El-Bahrü'l-muhît. Beyrut: Daru'l-Fikr.
- el-Ferâhîdî, H. b. A. (t.y.). Kitâbü'l-'ayn (C. 1–8). Daru Mektebeti Hilâl li'n-neşr.
- el-Müneccid, M. nuruddîn. (1999). El-İştirâkü'l-lafzî fi'l-Kur'ân-ı Kerîm beyne'n-nazariyye ve't-tatbîk. Beyrut: Daru'l-Fikri'l-Muâsir.
- er-Racihî, A. (t.y.). Et-Tatbiki's-Sarfi. Beyrut: Daru'n-Nahda el-Arabiyye.
- es-Serahsî, E. B. Ş. M. b. E. S. A. (t.y.). Usûlü's-Serahsî (C. 1–2). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- eş-Şerîf, M. H. (1996). Mu'cemü Hurûfi'l-Meâni fi'l-Kur'ân-i'l-Kerîm (C. 1–3). Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Eş'arî, E.-Hasen 'Alî b. İ.. (1977). El-İbâne 'an Uşûli'd-Diyâne. Kahire: y.y.
- Firûzâbâdî, E.-T. M. M. b. Y. b. M. (2005). El-Kâmûsü'l-muhît. Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Gazzâlî, E. H. M. b. A. (1993). El-Müstasfâ. Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Güneş. (2017). Arapça-Türkçe Sözlük. Mektep.
- Gürkan, N. (2004). Arapça'da “El” Takısı ve Fonksiyonları. Ekev Akademi Dergisi, 8(18), 357-374.
- Güven, Ş. (2017). Kuranın Anlaşılması ve Yorumlanmasında Çokanlamlılık Sorunu. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İbn Cinnî. (t.y.). El-Hasâis (C. 1–3). Kahire: el-Mektebetü't-tevfikiyye.
- İbn Dureyd, E. B. M. b. H. el-Ezdî. (1987). Cemheretü'l-luga (C. 1–3). Beyrut: Daru'l-ilm li'l-melayîn.
- İbn Fâris, E.-H. A. b. F. b. Z. b. M. er-Râzî el-Kazvînî. (1997). Es-Sâhibî fi Fikhi'l-Lûgati'l-Arabiyye ve Mesâiliha ve Süneni'l-Arab fi Kelâmiha. Muhammed Ali Beydûn.
- İbn Manzur. (t.y.). Lisânü'l-Arab. Beyrut: Dar Sadır.
- İbn Manzûr, E.-F. C. M. b. M. b. A. b. A. el-Ensârî er-Rüveyfî. (1993). Lisânü'l-'Arab (C. 1–15). Beyrut: Daru Sadır.
- İbn Teymiyye, E.-'Abbâs T. A. b. 'Abdilhâlîm b. M. 'Abdisselâm el-Harrânî. (1995). Mecmû'u'l-Fetâvâ—İbn Teymiyye. Medine: y.y.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. C. 'Abdurrahmân b. 'Alî b. M. el-Bağdâdî. (1984). Nuzhetu'l-'A'yuni'n-Nevâzir fi 'İlmi'l-Vucûh ve'n-Nezâir. Beyrut: y.y.
- İbrâhîm, M. İ. (t.y.). El-Kur'ân ve İ'câzuhu'l-ilmî. Daru'l-fikri'l-Arabî- Daru's-Sekâfeti'l-Arabiyyeti li't-tibâ'a.
- İşler, E. (2001). Çokanlamlılık, Anlam Daralması ve Kurân'ın Türkçe Çevirilerinde Yapılan Yanlışlar- Kur'an ve Dil—Dilbilim ve Hermenötik Sempozyumu. Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, 385-397.

- Karagöz, M. (2009). Vücûh ve Nezâirin Terimleşme Süreci. İlim Yayma Vakfı Kur'an ve Tefsir Akademisi, 441-475.
- Karagöz, M. (2018). İbn Teymiye'nin Vücûh ve Nezâir Tanımının Etkileri ve Sorunları. Bilimname, (XXXVI).
- Karagöz, M. (2020). İbnü'l-Cevzî'nin Nezâir Anlayışının Sorunları. Bilimname, (XLIII), 129-168.
- Kâtip Çelebi, M. b. A. H. H. (1941). Keşfü'z-zünûn 'an esâmi'l-kütübi ve'l-fünûn (C. 1-2). Beyrut: Daru İhyâu'l-türâsü'l-Arabî.
- Khayat Zougari, K. I. (2018). Arapçada Harf-i Cerlerin Anlam Özellikleri ve Türkçe Karşılıkları: Câmiu'd-durûsi'l-Arabiyye Bağlamında Bir İnceleme (Yüksek Lisans). Erzincan Üniversitesi, Erzincan.
- Korkmaz, Z. (1992). Gramer Terimleri Sözlüğü. Ankara: Türk Dil Kurumu Yayınları.
- Mesut Okumuş. (t.y.). Kur'an Yorumunda Çokanlamlı Lafızlara Yaklaşımlar. Gazi Üniversitesi Çorum İlahiyat Fakültesi Dergisi, II(3), 2003.
- Mukâtil b. Süleymân. (2011). El-Vüc'ûh ve'n-nezâir fi'l-Kur'âni'l-Azîm (2. bs). Riyad: Mektebetü'r-rüşd-Nâşirûn.
- Mükrim, Abdul'al Sâlim. (1997). El-Müşterekü'l-lafzî fi'l-hakli'l-Kurân'i (2. bs). Beyrut: Müessesetü'r-risale.
- Mükrim, Abdul'âl Sâlim. (2009). El-Müşterekü'l-Lâfzî fi Dav'i Garibi'l-Kur'âni'l-Kerim. Kahire: Alemü'l-Kütüb.
- Neccâr, Z. (2005). El-Ard fi'l-Kurân-i'l-Kerîm. Beyrut: Daru'l-Ma'rife.
- Omar, A. M. A. (2008). Mu'cemü'l-lügati'l-Arabiyyeti'l-muâsıra (C. 1-4). Kahire: Âlemü'l-kütüb.
- Özek, A. (2002). Kur'ân'da İlmi'l-Vucûh ve'n-Nazâir. Tartışmalı İlmî Toplantılar, (36).
- Râzî, E. 'Abdillâh F. M. b. Ö. b. Hüseyin. (1999). Mefâtihu'l-Ğayb. Beyrut: Dâru İhyâi't-Turâsi'l-'Arabî.
- Sîbeveyh, E. B. 'Amr b. 'Oşmân b. Qanber el-Hârişî. (1988). El-Kitâb (3.). Kahire: Meketebetü'l-Hancı.
- Süyûtî, A. b. E. B. C. (1974). El-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân (C. 1-4). el-Hey'e-tü'l-Mısıryyetü'l-'âmme li'l-kitâb.
- Süyûtî, A. b. E. B. C. (1998). El-Müzahir fi ulûmi'l-lüga ve envâ'ihâ (C. 1-2). Beyrut: Daru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Şahin, T. M. (1980). El-Müşterekü'l-Lûgavî Nazariyyeten ve Tatbiken. Kahire: Mektebetü Vehbe.
- Şevkânî, E. A. M. b. A. b. M. eş-Şevkânî. (1999). İrşâdü'l-fuhûl (C. 1-2). Daru'l-Kitabi'l-Arabî.

- Türkmen, S. (2012). Arapçada Çokanlamlılık ve Kur'an-ı Kerim. Diyanet İlmi Dergisi, (Kur'an Özel Sayısı).
- Yahyâ b. Sellâm, E. Z. Y. b. S. b. E. S. et-Teymî. (1979). Et-Tesârif. Tunus: eş-Şeriketü't-Tûnusiyye li't-tevzî.
- Yurdagür, M. (2020). Mümâselet. TDV İslam Ansiklopedisi, 31, 555-556.
- Zemaşşerî, E.-Kâsım M. b. 'Amr. (1986). El-Keşşâf 'an Hâkâikü Ğavâmiği't-Tenzil (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Kitâbi'l-'Arabî.
- Zemaşşerî, E.-Kâsım M. b. 'Amr. (1993). El-Mufaşşal fi Şina'ati'l-İ'râb. Beyrut: y.y.



BÖLÜM 4

OKUL ÖNCESİ DÖNEMDE MAHREMİYET EĞİTİMİNİN TEMEL İLKELERİ¹

Hüseyin Emre DURAN²

¹ Bu çalışma, 2018 yılında Prof. Dr. Hasan DAM danışmanlığında Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü'nde tamamlanan, yazarın “Değerler Eğitimi Bağlamında Mahremiyet Eğitimi” adlı Yüksek Lisans tezinden üretilmiştir.

² Dr., DİB, huseyinemreduran@hotmail.com, Orcid: 0000-0001-6555-4600.

Giriş

Son yüzyılda değişen ve gelişen birçok hususla beraber mahremiyet algısında da değişimler söz konusu olmuştur. Mahremiyet değerinin zedelendiği, değişime uğradığı ülkemizde, taciz ve benzeri olaylar artmıştır. Toplumumuzda mahremiyet eğitiminin kapsadığı cinsel eğitimin de yetersiz oluşu ve ‘ayıp’ diye nitelenerek ötelenmesi, teknoloji ve küreselleşmenin de etkisiyle farklılaşan mahremiyet algısının getirdiği olumsuzluklar ve daha birçok durum, bireylerde kalıcı izler bıraktığı gibi sonu hüznle biten olaylara da sebep olabilmektedir. Sadece cinsel istismarlar değil, aynı zamanda insanın olduğu her ortamda mahremiyet ve ihlalleri var olmuştur. Evlerde, sokakta, okullarda, işyerlerinde, televizyonda ve sanal medyada mahremiyet değerine aykırı davranışların her geçen gün arttığı bilinmektedir.

Mahremiyet dini, kültürel ve hukuki açıdan farklılık gösterdiği için tek bir tanımdan söz etmek mümkün değildir. Bu sebeple evrensel bir mahremiyet kavramı ortaya koymak mümkün gözükmemektedir. Bununla beraber tüm toplumlarda benzer mahremiyet algılarına rastlamak mümkündür. Bu çalışmada mahremiyet olgusu Türk toplumunun kültürü, dini inancı olan İslam’ın temel kaynakları ve pedagoji biliminin verileri bağlamında ele alınmıştır. Aynı zamanda tüm değerlerin temellerinin 0-6 yaş çocukluk döneminde ailede kazanılmasından hareketle, mahremiyet eğitimi ile ilgili ilkeler sadece bu yaş aralığını kapsamaktadır.

Mahremiyet eğitimi, bireyin hem kendine ait özel alanını muhafaza edebileceği hem de diğerlerinin özel alanlarına saygı duyabileceği şekilde istek ve arzularını dini, ahlaki veya daha kapsamlı bir ifadeyle insani olarak eğitmektir (Güneş, 2017). Mahremiyet eğitimi aynı zamanda bireyin kendisini tanımasına, sorumluluk bilincini geliştirmesine, vicdan gelişimine, cinsellikten kaynaklanabilecek ahlaki problemlerin engellenmesine, cinsellik/mahremiyet ile ilgili sorularına cevap bulmasına ve anlamlı öğrenmesine katkıda bulunan bir eğitimidir (Diler, 2014).

Çocukların kişiliğinin biçimlendiği en önemli dönem ilk beş yaştır. Altı yaşına gelen çocuğun kişiliğinin temel yapısı belirlenmiş olur. Bu temel kişilik yapısı, çocuğun okulda ne derece başarılı olacağını, insanlarla sosyal ilişkilerinin nasıl olacağını, nasıl bir yetişkinlik dönemi geçireceğini, nasıl biriyle evlenip nasıl bir evlilik süreci geçireceğini belirler (Dodson, 1995). Sabır, adalet, hoşgörü, mahremiyet gibi birçok değer bu dönemde kazanılır.

Her yaşta bireye mahremiyet değeri kazandırılabilir. Ancak mahremiyet değerinin temelleri, 0-6 yaş aralığında ve özellikle 3-4 yaşlarından başlayarak atılır. Çünkü çocukların yaşam üslubu 4-5 yaşına kadar belirlenmiş olur ve birey, ömrü boyunca bu sağlam tutumundan asla vazgeçemez (Adler,

2012). Kişiliğin temellerinin atıldığı, çocukların gördüğü şeyi benimsediği bu taklit dönemi, mahremiyet eğitiminin verilmesi için en uygun yaşlardır. Şimdi mahremiyet eğitiminin nasıl verileceği, temel ilkeleri, pedagoji biliminden ve İslam'ın temel kaynaklarından yararlanılarak ifade edilmeye çalışılacaktır. Çalışma sonunda ise okul öncesi öğretmenlerine ve ebeveynlere rehber olabilecek birkaç mahremiyet eğitimi etkinliği örneği verilecektir.

Çocuğa İyi Bir Model Olma

Değerlerin kazandırılması sorumluluğu örf, adet ve dinlere göre ebeveynlere yüklenmiştir. İslam dini de çocuğun terbiye sorumluluğunu anne babaya yüklemiştir. Bugün topluma bakıldığında aileler bu sorumluluğu okullara bırakmıştır. Anne baba, çocuğun ahlaki değerleri kazanması için küçüklükten itibaren sorumluluğunu yerine getirmelidir (Canan, 2011).

İslam'ın temel kaynaklarına göre çocuğun eğitimi sorumluluğu anne babalara verilmiştir. İslam toplumunu ayakta tutan temel değerler çocuklara okul öncesi dönemde ailede kazandırılır (Kızılkaya, 2014). Bu sebeple mahremiyet değeri çocuklara ilk yıllarında kazandırılıp daha sonra okul ve çevre tarafından desteklenerek sağlıklı bir mahremiyet algısı oluşturulmalıdır. Nitekim Kur'an'da bireylerin kendilerinden ve ailelerinden sorumlu olduğu, onları muhafaza etmeleri gerektiği bildirilmiştir (Tahrim, 66/6). Yine hiçbir babanın evladına güzel ahlaktan daha güzel bir hediye bırakamayacağını söyleyen Hz. Muhammed (Tirmizî, "Birr", 33), herkesin yönettiğinden sorumlu olduğunu söyleyerek sorumluluğun anne babalarda olduğunu bildirmiştir (Buhârî, "İstikraz", 20). Her yeni doğan çocuğun İslam fitratı üzerine doğduğunu ve ailelerinin çocukları Yahudi, Hıristiyan veya Mecusi yaptığını bildiren Hz. Muhammed (Müslim, "Kader", 22), çocuğun aile tarafından eğitildiği gerçeğini ortaya koymuştur.

Aileler küçük yaşlardan itibaren mahremiyet duygusunu çocuklarına kazandırmakla yükümlüdürler. Mahremiyet duygusunu kazanmış bir çocuğun istismar riski azalır ve sağlıklı bir cinsel kimliğe sahip olur. Çocuklara mahremiyeti kazandırmaya çalışırken takınılan tavır sert ve korkutarak olursa başarılı olmak mümkün değildir. Bireyden hareketle toplumun mahremiyet algısı ne kadar gelişkin ise kişisel sınırlara riayet de o derecede iyi korunur (Çocuk ve Aile Eğitimi Komisyonu, 2011).

Mahremiyet eğitiminde anne ve baba ortak düşüncede olmalıdır. Anne çocuğunu severken izin alır, baba izin almadan çocuğunu severse çocuk bu bilinci kazanamayabilir. Ayrıca söylemler ile eylemler bir bütünlük arz etmediği sürece mahremiyet bilincinin oluşması beklenemez. Mahremiyet eğitimini anne baba üstlenmelidir. Aynı zamanda akrabalar ve çevresindeki insanlar tarafından da desteklenmelidir. Evdeki mahremiyet kurallarını tüm aile bireyleri uygulamalıdır (Kurtoğlu, 2016).

Günümüzde ailelerin yanlış düşüncelerinden biri çocukların ileriki yaşlarda mahremiyet değerini kazanabileceğidir. Bazı değerler küçük yaşlarda kazandırılmazsa ileride telafisi zor olabilir. Çocukların yataklarını ayırmak, özel bölgelerini öğretmek gibi hususlar konusunda duyarsız olmak büyük bir hata olduğu gibi sert tavırlar göstermek de o kadar yanlıştır. Çocuklara verilmek istenen tüm değerlerin, ailelerin yaşadığı değerlerden olması gerekir. Mahremiyet değeri de tüm değerler gibi ancak örneklik yoluyla verilebilir (Karaköse, 2016).

Mahremiyet eğitimi küçük yaşlardan itibaren verilmelidir. Mahremiyet eğitiminin ertelenmesi, yanlış bir davranış olduğu gibi ileride kazandırılması zorlaşacak bir eğitimidir. Annenin bebeğini yalnız başına bir odada emzirmesi bile çocuğun mahremiyet bilincini kazanmasına fayda sağlayacaktır (Kurtoğlu, 2016).

Eğitimde en temel ve en etkili yöntem, anne babanın iyi bir örnek veya model olmasıdır. Yaşayarak eğitime, bizzat iyi davranış örnekleri sunma eğitimde tartışmasız kabul edilen bir husustur. Çocukta öğrenmenin ilk ve basit şekli, çevresinde gördüğü davranışları taklit etmesidir. Bu nedenle çocuğun çevresinde bol miktarda iyi davranış örnekleri meydana getirmeye dikkat edilmelidir. Çocuk her yerde güzel davranışlar görmelidir (Kurtoğlu, 2016). Mahremiyet eğitiminde de örnek davranışlar önemlidir. Anne babaların mahremiyet algısı nasılsa çocuğun da mahremiyet algısı o yönde gelişecektir.

Mahremiyet eğitiminde de en etkili yöntem ebeveynlerin çocuklarına iyi bir rol model olmasıdır. Çocuklar son çocukluk döneminde kolay etkilenme, karşıt görüşte olma, rekabet ve sorumluluk gibi toplumsal özellikler gösterirler. (Yavuzer, 2015). Çocukların en temel öğrenme yöntemi taklit ve gözlemdir. Bu sebeple anne babalar iyi bir model olmalıdır (Dam, 2011). Mahremiyet değerini kazanmış ve bu değeri yaşayan bir aile, çocuğu için en temel örnek olacaktır.

Bireyin özel alanında, aile hayatı içerisinde, özündeki mahremiyet duygusunu geliştirmesi mümkün iken, aksine bütün ahlak ve utanma / mahremiyet duygularını küçümsemeyi öğrenerek hayatı boyunca sürecek bir ahlaksızlık zincirine bağlanması da imkân dâhilindedir. Mahremiyetin korunduğu ve saygı gösterildiği bir aile ortamında yetişmez ise bireyin başkalarının mahremiyetini ihlal edecek tavır ve davranışlarda bulunması kaçınılmazdır.

Anne babalar çocuklarına karşı görüş birliğinde olup tutarlı davranırlırlar. Anne ve babanın tutarsız veya zıt davranışlar sergilemesi çocukta şaşkınlığa sebep olacaktır (Uzun, 2016). Anne babalar yapmadığı şeyleri çocuklarına yaptıramazlar. Aynı şekilde yaptıkları şeyleri de yaptırmama gibi bir şansları yoktur. Böyle bir durumda çocuk şaşırarak ailesine karşı güven sorunu yaşar (Dam, 2011).

Çocuk eğitiminde yapılan en büyük yanlışlardan bir tanesi çocukların söylenen şeyleri yapacaklarını zannetmektir. Çocuklar söylenen şeyleri de elbette yapabilirler ancak taklit etmeyi seven çocuk, anne babasından gördüğü davranışları daha çabuk ve daha kolay benimseyecektir. Konuyla ilgili ayet aslında bu hususu desteklemektedir. “Yapmayacağımız şeyleri söylemeniz, Allah katında büyük gazap gerektiren bir iştir.” (Saf, 61/2). Bu ayetten konuyla ilgili bir çıkarım yapıldığında, yapılmayan şeyler çocuğa söylendiğinde inandırıcılığı kalmayacaktır. Çocuklar sözlerden çok davranışların etkisinde kalır. Büyüklerin yanlış davranışlarını gören çocukların, kendilerinden doğru davranış sergilemelerinin istenmesi onları şaşırtır. Bu sebeple çocukta iyi ve kötü kavramında belirsizlikler ortaya çıkar (Uzun, 2016). Çocuklardan yapılması istenen davranışları öncelikle ebeveynler yapmalıdır (Dam, 2011).

Mahremiyet değerinin kazanılmasında çocukların bireysel farklılıkları, çevreyle etkileşimleri ve anne baba tutumları doğrudan etkili faktörlerdir. Bu faktörlere rağmen her çocukta mahremiyet hissi oluşumunun 18 aylık iken tuvalet eğitimi ile başladığı ve 6 yaşına kadar kişilik gelişiminin bir parçası olarak geliştiği söylenebilir (Diler, 2014).

Kişilik gelişiminde kalıtımın yanında çevrenin de etkisi vardır. Çocuk anne ve babadan aldığı kalıtsal özelliklere ek olarak onun için en önemli özdeşim modelleri olan anne babasından önemli ipuçları alır. Yapılan birçok araştırma göstermiştir ki çocuğun ailedeki ilk yıllarda tecrübe ettiği yaşantılar ilerde kişiliğine etki etmektedir (Özgül, 2010). Okul öncesindeki bir çocuğa cinsellikle ilgili konularda cinsiyet farkı gözetmeksizin hem anne hem baba yardımcı olabilir. Ancak okul çağı ile beraber çocuğun özdeşim kurduğu hemcinsi ile bu konuları konuşması daha doğru olur. Çocuğun özdeşim kurması için sergilenen tutum, cinsel kimliğin oluşmaya başladığı 2-3 yaşlarından itibaren önemlidir. Tıraş olan bir babanın oğluya banyoda muhabbet etmesi, annenin ev işlerinde kızından yardım istemesi, özdeşimi kolaylaştırır (Başgöl, 2011).

Mahremiyet eğitiminde iyi değerlendirilmesi gereken cinsel merakın ve cinsiyet ayrımının olduğu 3-6 yaş dönemi (Kurtoğlu, 2016), çocuklar için cinsel kimliğin gelişimi açısından önemlidir. Anne babaya özenme bu dönemin en belirgin özelliğidir. Kız çocuk anne gibi, erkek çocuk da baba gibi davranmaya çalışarak onların ilgisini kazanmaya çalışırlar. Anne babalarının eşyalarını kullanırlar. Bu yaş dönemindeki diğer önemli bir husus da üst benliğin oluşumudur. Çocuklar anne babasının değer yargılarını, huylarını, tutumlarını kendi benliklerine kazandırmaya çalışırlar. Kısacası çocuğun üst benliğini anne baba oluşturur (Başgöl, 2011). Yine buradan çıkarılacak sonuç, anne babanın mahremiyet algısı nasılsa çocuklarının da mahremiyet algısı paralel olarak birbirine benzecektir.

Ailenin çocuk üzerindeki etkileri farklıdır. Çocuk için anne ilk iki yaşta çok önemlidir. Anne çocuk için sosyal çevreyi oluşturur. Babanın etkisi ise okul dönemi ile beraber artmaya başlar. Çocuk diğer arkadaşlarının babalarıyla kendi babasını karşılaştırır ve övünür (Özgülven, 2010). Bu sebeple mahremiyet eğitiminin temellerini ilk dönemde annenin attığı söylenebilir. Çocukların cinsiyetlerine ve yaşlarına göre anne babayla özdeşim kurduğu da gözden kaçırılmamalıdır.

Oyun çağı diye nitelendirilen 3-6 yaş çocukluk dönemi anne babaya öykünme ve taklit dönemidir. Çocuk bu dönemde anne baba ile birlikte olmaktan, onlarla iş yapmaktan hoşlanır. Anne babaya kendini sevdirmek için uğraşır (Yörüköğlü, 2015). Ebeveynler bu fırsatları iyi değerlendirerek mahremiyet ve cinsellikle ilgili konularda çocuklarını desteklemelidirler.

Kızın anneyi, erkeğin de babayı benimsemesi ve örnek alması kişiliğin gelişmesinde en önemli noktalardan biridir. Bu dönemde çocuk anne babayı özümser. Bilinçli bir özümsemeden öte derinden bir benimsemedir. Çocukta çok güçlü olan bu taklit ve özümseme anne babanın her türlü huyunu, özelliğini kendi benliğine mal etmesini sağlar. Ayrıca cezadan korktuğu için değil sevgiyi devam ettirme isteğinden dolayı kuralları ve değerleri benimser (Yörüköğlü, 2015). Çocuklara mahremiyet değerini kazandırırken ceza yöntemine başvurmadan sevgiyle ve sabırla yaklaşılmalıdır.

Cinsellik konusunda yanlış model veya bir modelin olmaması çocukta olumsuz etkiler bırakmaktadır. Toplumumuzda kızları erkek gibi, erkekleri kız gibi yetiştirmeye hevesli anneler de bulunmaktadır (Yavuzer, 2015). Mahremiyet değerini kazandıracak olan ebeveynler yanlış bir algıda ise veya çocuğun anne babası yanında değilse mahremiyet değeri kazanımı zorlaşacaktır.

Cinsel kimliğin oluşumunda çocuğun cinsiyeti önemlidir. Ancak aile tarafından cinsiyete bağlı özellikler desteklenirse cinsel kimlik oluşum daha sağlıklı olur. Kız çocuklar hassastır ve daha çok gözetilerek büyütülür. Erkek çocuklar “aslan oğlum” diyerek sevilir ve cesaretlendirilir. Çocuklara cinsiyetlerine uygun kıyafetler giydirilir. Baba güvensiz, silik bir karakter ise erkek çocuk bocalayabilir. Aynı şekilde anne de duygusuz, sert bir mizaca sahip ise kız çocuk erkeksi olabilir (Yörüköğlü, 2015). Bundan dolayı mahremiyet eğitiminde anne baba kız ve erkek çocuklarına iyi bir model olmak zorundadır.

“Benim on çocuğum var. Onlardan hiçbirini öpmedim.” diyen bir sahabeye Hz. Muhammed, “Merhamet etmeyene merhamet olunmaz.” (Müslim, “Fedail”, 65) karşılığını vermiştir. Çocuklarına karşı sevgisini göstermek isterken onları öpen anne babalar bunu bilinçli bir şekilde yapmalıdırlar. Ço-

cuklarına iyi bir örnek olması gereken anne babalar çocuklarını severken çocuğun özel bölgelerine temas konusunda dikkatli olmalıdırlar. Çocuklar özel bölgelerinden sevilmemeli ve öpülmemelidir. Çocuklar sevilirken ona saygı gösterildiğini hissetmelidir. Çocukların cinsel organlarına dokunarak sevilmesi mahremiyet ihlalidir. Bu şekilde sevilen çocuklar başkalarının özel alanlarına dokunarak şaka yapılabileceğini zanneder. Bu tarz davranışlar çocuğun cinsel kimlik gelişimini olumsuz etkilemektedir (Metin, 2017). Aynı şekilde cinsel organlarının başkalarına gösterilmesi de mahremiyet açısından çok yanlış bir davranıştır (Üzüm, 2015).

Aileler çocuklarına severken bu özel bölgelere temasta dikkatli davranmalı aynı zamanda çocuklarına karşı kullandıkları hitap şekillerine de dikkat etmelidir. Çocuklara “seni evlendireceğim, seni kızıma/oğluma alacağım” gibi sözler söylemek yanlıştır. Çocuklara ve aile içindeki diğer bireylere karşı aşağılayıcı sözcüklerden kaçınılmalıdır. “Hadî şu amcaya deyiver.” gibi davranışlar sergilenmemelidir. Yine çocuklar zaman zaman cinsel içerikli argoya zorlanabilmekte ya da yakın çevresindeki sevdiği kişilerden bu tür ifadeler işitebilmektedir. Aileler bu tür ortamların oluşmasına izin vermemelidir (Purtaş, 2016).

Mahremiyet sadece bedenle ilgili bir husus değildir. Çocuğa konuşurken de mahremiyet biliciyle konuşmasını öğretmek gerekir. Çocuklar ev içinde söylenen bütün sözleri işitmektedirler. Aileler onların duymadığını veya anlamadığını zannetsek bile onlar yeri geldiği zaman bizden duydukları sözleri açığa çıkarabilirler. Sözel mahremiyet bilinci için aile bireyleri, mahremiyeti zedeleyici sözlerden sakınmalıdır (Kurtoğlu, 2016).

Mahremiyet eğitiminde ailelerin tutumları da çok önemlidir. Otoriter, koruyucu tutum sergileyen ailelerin çocukları, hiçbir konuda söz hakkına sahip olmadığını kabullendiği için bedeniyle ilgili karşılaşacağı istismar gibi durumlarda karşı koymayacaktır. Aynı şekilde ilgisiz tutumla büyümüş çocuklar ailelerinden ilgi göremedikleri için kötü arkadaşlıklar etme ihtimali yükselecek ve bu arkadaşlarından aldığı mahremiyet değeri de olmayacaktır. Yine koruyucu bir tutumla büyüyen çocuklar da her işlerini anne babaları yaptığından kendi duygularını ve davranışlarını yönlendiremeyerek istismarlara maruz kalabilecektir. Mahremiyet değerini sağlıklı bir şekilde kazanmış çocukların ebeveynleri, onları demokratik bir tutumla yetiştirmiştir. Çocuklarının kendilerini yönetmelerine izin verdikleri ve gerekli yerlerde müdahale ettikleri için çocuk mahremiyet konusunda da sağlıklı davranışlar sergileyecektir.

Ailelerin yaptığı hatalardan bir diğeri insanların tepkilerinden çekinerek çocuğa baskı yöntemiyle davranmalarıdır. Hâlbuki çocuğun eğitimi ve gelişimi başkalarının söylediklerinden daha önemlidir. İnsanlar bir süre sonra susacaktır ancak çocukla ilgili ihmal edilen her an, ileride telafisi zor

sonuçlar doğuracaktır. Aileler çocuklarını eğitirken başkalarının mutluluğunu değil çocuğunun mutluluğunu düşünmelidir (Demirörs, 2016). Diğer insanların fikirlerini benimseyerek mahremiyete zarar verecek davranışlar sergilemek de aynı şekilde ileride düzeltilmesi zor sonuçlar doğurabilir.

Çocuk eğitiminde anneye düşen ilk görev, konuyla ilgili bir uzman gibi bilgili olmasıdır. Çocuk anneye çok fazla muhtaç olduğu için annenin bilgiyi ihmal etmesi düşünülemez. Annenin ikinci sorumluluğu ise sevgi ve şefkatle davranmaktır (Dodurgalı, 2011). Aileler, çocuklarını her zaman aktif bir şekilde dinlemelidir. Çocukların kendi duygu ve düşüncelerini ifade etmelerine fırsat verilmelidir. Ev içinde aile bireyleri arasında iyi bir iletişim kanalı olmalıdır (Metin, 2017).

Mahremiyet eğitiminin ilk ve temel adımı ailede atılır. Anne baba, çocuklarına her konuda olduğu gibi mahremiyet değerinin kazandırılmasında da iyi birer örnek olmalıdır. Mahremiyet eğitiminin bilişsel ve duyuşsal olmak üzere iki boyutu vardır. Bunlar beraber olduğunda ve aile, okul, toplum tarafından da desteklendiği zaman istenilen davranışlar ortaya çıkacaktır (Diler, 2014).

Çocuklara Özel Bir Alan Oluşturma

Mahremiyet, her bireyin hem özeli hem de ihtiyacıdır. Mahremiyet eğitimi ise kişinin kendi özel alanını koruduğu gibi başkalarının özel alanına da saygı duymayı öğrenmesidir (Gültekin, 2016). Çocukların kendi mahremini, özel alanını koruyabilmesi için öncelikle bu alanı çocuklara tanımlamak gerekir. Vücudun kişiye özel olan bölgeleri, bu bölgelerin gizlenmesi gerektiği çocuğa iki yaşından itibaren yavaş yavaş anlatılabilir. Bu özel alan ailenin yaşadığı topluma ve sahip olduğu inanca göre değişmekle birlikte genel olarak cinsel bölgeleri kapsar. Her aile kendi inancına, düşüncesine göre çocuğun vücudunda mahrem alan tanımlayabilir (Purtaş, 2016).

Çocuklara özel alanlarının olduğunu, bu bölgeleri gizlemesi gerektiğini iki yaşından itibaren yavaş yavaş anlatmak gerekir. Anne baba ve doktor dışında hiç kimsenin bu alanlara dokunmaması gerektiği bilincini çocuklara aşılacak gereklidir (Üzüm, 2016). Cinsel istismarı engellemek için çocuğun özel alanlarını bilmesi ve bu alanlara izinsiz olarak erişmek isteyenlerin kötü bir şey yaptıklarını fark etmesi gerekir (Demirörs, 2016). Üç yaşından itibaren kız ve erkek çocuklar bedenlerinin farklılığını anlamaya başlar. Çocuklara cinsel organlarının kendisine özel olduğunu ve hiç kimse tarafından görünmemesi gerektiği bilincini kazandırmak önemlidir (Keskiner, 2012).

Çocuklara özel bir alan oluşturmanın ilk adımı onlara ait özel bir oda tahsis etmektir. Sonrasında ilkökul dönemi ile birlikte çocuklar için evde bir çekmece ya da sepet belirlenip, çocuğa özel eşyalarını buraya koyabi-

leceği söylenebilir. İlk başlarda çocuklar buraya gerekli gereksiz birçok şeyi koyabilir ancak zamanla daha seçici davranacaklardır. Onun bu özel alanını anne babanın izin alarak kullanması çocuğun özel alan düşüncesini pekiştirir (Purtaş, 2016). Anne babalar çocuklarının özel eşyalarını da onlardan izinsiz karıştırmamalıdır.

Çocuklara görevler verilerek, çocuğun özgüveni geliştirilmelidir. Özgüveni gelişmeyen çocuklar, büyüklerinden çekindiği için her denileni yaparak mahremiyete aykırı davranışlar sergileyebilir (Metin, 2017). Genellikle misafirliklerde çocuklar her zaman ön planda olur. Sevmek ve onlarla konuşmak istenir. Aslında çocuklar ilk kez birini gördüğünde ya da kalabalık bir ortama girdiğinde göz önünde olmak istemezler ve kapı arkasına saklanırlar ya da anne babasının yanına sokulurlar. Bu ortamlarda “Git bakayım amcanın, teyzenin yanına. Seveceklermiş seni.” gibi cümleler ile çocuk zorlanmaktadır. Hâlbuki yapılması gereken durum çocuğun zorlanması değil, ortama ısınmasını beklemektir. Her çocuk kendini güvende hissettiği bir ortamda kendi gibi davranmaya başlayacaktır. Zaten amcanın, dayının, dedenin, eniştenin, teyzenin, halanın kucacağına zorla oturtulması mahremiyet noktasında da uygun değildir. Çocuk istediği zaman gidip oturmalı ve kendisi izin verdiği sürece sevilmelidir (Demirörs, 2016).

Mahremiyet eğitimi alan çocuklar kendi özel alanını bilir, bu alanını korur ve başkalarının özel alanlarına da saygı gösterir. Bu durum, aynı zamanda çocuğun sağlıklı bir kişilik gelişimine zemin hazırlar. Cinsel tacizlerin arttığı günümüzde çocukları korumanın ilk adımı onlara mahremiyet eğitimi vermektedir. Bu eğitim sayesinde onlar kendilerinin ve başkalarının özel alanını korumayı öğrenerek daha sağlıklı bireyler olabilirler (Pedagoji Derneği, 2016).

Çocuğun özel bir odasının olması, çocuğa kendi bedeninin değerli olduğu, özel bir alanının olduğu ve o alana sadece kendisinin hükmedebileceği hissini kazandıracaktır. Aynı şekilde kendini değerli hissetmesi için ona ait eşyalar tahsis edilmeli ve sahip olduğu eşyaların kendisine özel olduğu ona hissettirilmelidir. Çocuğun özel eşyaları onun istemediği durumlarda zorla işgal edilmemelidir. Çocuk üzerinde her davranışı normal gören ailelerin aslında farkında olmadan çocuklarının mahremiyet duygusuna zarar verdikleri bilinmelidir.

Ebeveynle ve Kardeşe Yatakları Ayırma

Mahremiyet eğitiminde yatakların ve odaların ayrılmasının önemi büyüktür. Çocuklar belirli yaşlara geldiklerinde ebeveyninin ve kardeşlerinin yanında yatmamalıdır. İleriki yaşlarda ise imkân ölçüsünde yatakları ayrıldığı gibi odalarının da ayrılması mahremiyet eğitimi açısından önemlidir. Bebeğin yatağının anne-baba yatağından ne zaman ayrılacağı tartışmalı bir konudur. Kimi ebeveynlik ekolleri çocuğa dilediği kadar müsaade eder-

ken, kimi yaklaşımlar ise daha katı bir yaklaşımla çocuğun odasının ve yatağının ayrılmasını savunmaktadır. Çocuklar bir yaşından itibaren anne babanın yanında yatmamalıdır. Anne babanın mahremiyeti olduğu mesajını çocuğa hissettirmek gerekir. Çocuğun yanında uykuya dalana kadar uzanmak da doğru değildir. Çünkü gece uyandığında anne veya babasını yanında göremeyen çocuk endişelenebilir. Ona masal okuyarak, başını okşayarak uyumasına yardımcı olmak daha doğru olacaktır. Gece anne babasının yanına gelen çocuğu yatağına uygun bir üslupla götürmek doğru olacaktır. Çocuk ayrı yatmaya hazırdır ancak aileler genelde dayanamayarak yanında uyumasına izin verirler (Başgöl, 2011).

Anne babasının odasında ayrı olarak yatanlar çocukların iki yaşından itibaren odalarının da ayrılması gerekir (Çankırılı, 2015). Çocuk, ebeveyni ile aynı yatakta ve hatta odada yatmamalıdır. Aynı şekilde erkek ve kız kardeşler de aynı odada yatmamalıdır (Adler, 2012). Yatak odası anne babanın özel alanıdır, bu alanı çocuklarıyla paylaşan ailelerde mahremiyet eğitiminin bahsetmek zordur. Araştırmalar, çocukluğunda anne baba ile aynı yatağı paylaşan ergenlerde eşcinsellik ve benzeri cinsel kimlik sapmalarına daha sık rastlandığını göstermektedir (Çankırılı, 2015). Bu sebeple çocuğun anne baba yanında yatması mahremiyet değeri açısından sakıncalıdır.

Farklı cinsiyetteki kardeşlerin odalarını üç yaşından (Kurtoğlu, 2016) veya en geç dört yaşından itibaren ayırmak mahremiyet açısından daha sağlıklıdır (Çankırılı, 2015). İmkân yoksa kız ve erkek kardeşlerin odaları okul dönemiyle beraber ayrılmalıdır. Çünkü aynı odada yatarken, giyinirken özel alanlarını ihlal edebilirler. İmkânlar ölçüsünde kıyafetlerin ve özel eşyaların da ayrı yerlere konulması gerekir. Kardeşler arasında sorun olmayacağını düşünmek sakıncalı olduğu gibi mahremiyet değerine de zarar verecektir (Çankırılı, 2015).

Mahremiyet eğitiminde çocuklara özel alanlar oluşturularak mülkiyet duygusu kazandırılması da önemlidir. Araştırmalar kendisine ait odası veya eşyaları olan çocukların mahremiyet eğitimine daha yatkın olduklarını, başkalarının alanlarına saygı duyduklarını, eşyalarına zarar vermediklerini ve onları izinsiz almadıklarını göstermektedir. Bu sebeple çocukların odaları üç dört yaşlarından itibaren imkân varsa ayrılmalıdır. Buna imkân yoksa özel eşyalar, dolaplar, oyuncaklar belirlenerek bu duygu kazandırılmaya çalışılmalıdır (Çankırılı, 2015).

Konuyla ilgili birçok hadis de bulunmaktadır. Çocukların yataklarının ayrılması konusunda 7 yaş ve 10 yaş vurgusu yapılmıştır (Ebu Davud, “Salat”, 26). Bu hadislerle ilgili yapılan yorumlara göre 7 yaş karşıt cinslerin, 10 yaş ise hemcinslerin yataklarının ayrılmasıdır (Gündüz, 2011). Çocukların yataklarının ve odalarının ayrılması için elbette maddi ve fiziki imkânların olması gerekmektedir. Hz. Muhammed, evlerin geniş olmasını tavsiye et-

miştir (Ebu Davud, “İmare”, 22-23). İmkânlar kısıtlı olduğunda ise ev eşyalarında yeni düzenlemeler gibi mahremiyeti sağlayıcı yollar bulunabilir.

Çocukların yataklarının ve odalarının ayrılması mahremiyet değerini kazandırmak adına dikkat edilmesi gereken hassas bir konudur. Her bireyin kendi özel alanı olmalıdır. Küçük yaşlardan itibaren kendine ait eşyaları, özel bir odası olan çocuğun bu değeri kazanması daha kolay olacaktır. Çocuklar kendilerine ait özel alanı küçük yaşlarda kavramaya başlayacak ve mahremiyet duygusunu kanacaklardır. Bu noktada aileler bu konuyu küçümsemeden bilgi sahibi olup gerekli düzenlemeleri ve uygulamaları yapmak durumundadır.

Odalara Girerken İzin Alma

Mahremiyet eğitiminde diğer önemli bir ilke ise odalara girerken izin alınmasının öğretilmesidir. Anne babalar çocukların, çocuklar da anne babaların odalarına girerken izin almayı ve izin verilirse girmeyi öğrenmelidir. Çocuğa ayrılmış olan odaya büyüklerin girerken kapıyı çalmaları ve sesli olarak izin istemeleri çok önemlidir. Böylece çocuk, hem kendisine değer verildiğinin farkına varacak, hem de özel odalara girerken izin istenmesi gerektiğini büyüklerinden görek öğrenmiş olacaktır.

Çocuklara dört-beş yaşlarından itibaren kapıları kapalı olan odalara girerken izin alınması gerektiği öğretilmelidir. Çocukların odasına girerken de aynı davranışın ebeveynler tarafından sergilenmesi çocuklara iyi bir örnek olur. Odalara izin alarak girildiğini gören çocuk, hem bu davranışı benimseyecek hem de kendisine verilen değeri hissedecektir (Uzun, 2016). Çocuğun özel alanı olduğu gibi anne babaya ait özel alanlar da olduğu, anne babanın yatak odası kapalı iken kapıyı çalmadan ve izin verilmeden girilmemesi gerektiği anlatılmalıdır. Anne baba da çocuğun odasına girerken kapıyı çalmadan girmemeli, böylece onun “ben alanına” saygı duyduğunu belli etmelidir (Çankırılı, 2015).

Odalara girerken izin alınması gerektiği, Kur’an’da ve hadislerde de yer almaktadır. İlgili ayette buluş çağına gelmemiş kişilerin büyüklerin odalarına girerken sabah, öğle ve yatsıdan sonra izin istemeleri gerektiği ve bu üç vaktin kıyafetlerin değiştirildiği vakitler olduğu bildirilmiştir (Nur, 24/58). Aynı zamanda ergenlik çağına gelmiş çocukların da aynı şekilde izin alması gerektiği bildirilmiştir (Nur, 24/59). Yine Kur’an’da, evlere girerken de selam verilerek izin isteyip girilmesi istenmiştir. Evde kimse bulunmazsa veya ev sahibi kabul etmezse geri dönülmesi emredilmiştir (Nur, 24/28). Aynı şekilde Hz. Muhammed de izinsiz olarak evlerin içine bakmanın helal olmadığını söylemiştir (Tirmizî, “Salat”, 148).

İnsanlar buldukları her ortamda bir odaya, bir binaya veya kapısı olan herhangi bir yere girerken izin alarak girerler. Bu durum ev içinde

de aynen uygulanmalıdır. Aile içinde tüm bireyler dini, ahlaki ve kültürel açıdan tavsiye edilen bu izin alma kuralına riayet ederlerse çocuklarda mahremiyet değeri sağlıklı bir şekilde yerleşecektir.

Cinsel İstismara Karşı Koymayı Öğretme

Mahremiyet istismar ve ihmalle ilişkili bir değerdir. Mahremiyet bilinci kazanmış bir çocuk kendine saygı duyulduğunu ve başkalarına saygı duyması gerektiğinin bilincindedir. Mahremiyet bilinci oluşmamış çocuklarda ise istismar ve ihmâl riski fazladır (Kurtoğlu, 2016). Aynı zamanda kendilerini istismarlara karşı koruyamadıkları gibi ileriki yaşlarda da cinsellikle ilgili konularda kendini kontrol edemeyebilir (Gültekin, 2016). Haberlerde, çevremizde karşılaştığımız tecavüz, cinsel istismar, cinayet gibi birçok üzücü durumun temelinde mahremiyet eğitimi eksikliği olduğu söylenebilir. Bundan dolayı çocuklara mahremiyet değeri kazandırılarak istismarların önüne geçilmelidir.

İstismarın çeşitleri vardır. Duygusal istismarın çocuğu aşağılama, tehdit, düşmanca tavırlar sergilemek, duygu düşünce özgürlüğünü kısıtlamak, yaşına uygun olmayan beklentiler içinde olmak gibi birçok çeşidi vardır. Günümüzde giderek artan istismar çeşidi ise cinsel istismardır. Cinsel istismar genellikle uzun bir süreçte yaşanmakta ve gizli kalmaktadır. Cinsel istismara sadece kız çocuklarının maruz kaldığı, istismarcının genelde aile dışından biri olduğu gibi yanlış kanaatler vardır. Aksine istismarcı yakın çevreden biri olduğu gibi erkekler de cinsel istismara maruz kalabilmektedir (Yiğit, 2018).

Çocuğun ihmâl edilmesi, maddi ve manevi tüm ihtiyaçlarının karşılanmamasıdır. Çocuğun istismarı ise fiziksel, duygusal ve cinsel olarak gerçekleşir. Çocuğu dövmek fiziksel istismar, çocuğu cinsel doyum için kullanmak cinsel istismar, çocuğu korkutmak, yaşından büyük şeyler beklemek, sevgi göstermemek, tehdit etmek gibi davranışlar ise duygusal istismardır (Başgöl, 2011).

Cinsel istismara uğrayan çocuklar genelde utanma ve korku duygusuyla durumu gizlemektedir. Çocuk cinsel istismarı akla getirebilecek ifadeler kullanıyorsa ona inanmak gerekir. Çocuk utanıyor ve suçlu olup olmadığını merak ediyordur. Yapılan araştırmalar cinsel istismarın genelde çocuğun tanıdığı kişilerden ve bazen de aile içinden olduğunu göstermiştir. Bu durum çocuk için daha örseleyici bir durumdur. Böyle bir durumla karşılaşan çocuk baskı ve suçluluk hisseder ve ailenin dağılıcağından korkarak gizlemeye devam edebilir (Başgöl, 2011).

Cinsel istismarların genelde erkekler tarafından yapıldığı bilinmektedir. Mahremiyet eğitimi açısından en fazla ihmâl edilen, her yerde iç çamaşırıyla rahatça gezen, özgürlüğü kızlara göre daha çok olan erkekler as-

lında aileleri tarafından ihmal edilen çocuklardır (Kurtoğlu, 2016). Aileler genelde erkek çocuk sahibi olmak istemektedir. Bunun önemli bir sebebi ise kız çocukların erkeklere oranla cinsel tacize uğrama olasılığının daha fazla olmasıdır. Çocuklarda cinsel tacizin en sık görüldüğü dönem 5-12 yaşlarıdır. Anne babaların okul çağından önce çocuklarını bu konuda bilgilendirmeleri gerekir. Her şeye rağmen tacize uğramış bir çocuğa yardım edecek olan birincil kişiler yine anne babalardır (Bayrak, 2011).

Aile içi istismarın önlenmesi için anne babaların yapması gereken birtakım önlemler bulunmaktadır. Anne babalar çocuklarına erken yaşlardan itibaren, özel bölgeleri, iyi ve kötü dokunuşu, iyi ve kötü sohbeti, giyinmede yalnızlığı, izinsiz sevimlemeyeceğini öğretmelidirler (Kurtoğlu, 2016). Çocukların iyi ve kötü dokunuş arasındaki farkı ayırt etmesi sağlanmalıdır (Metin, 2017). Çocuklar cinsel taciz hakkında okul öncesi dönemde 4- 5 yaşından itibaren bilgilendirilmelidir (Çankırılı, 2015).

Cinsel istismara uğrayan çocuklarda huy değişikliği, arkadaş ilişkilerinde bozulma, okul başarısında düşme, uyku sorunları, kâbuslar, içe kapanma, kendine güvende azalma, çiş ve kaka kaçırma, öfke patlamaları, suçluluk duyulan, korku, yeme alışkanlıklarında değişme, cinsel içerikli oyunlar oynama, cinsel organlarında ağrı olabilir. Bu gibi durumlar daha önce yoksa ve şüphe duyulan bir durum söz konusu ise korkutmadan çocuğa sorular sormak uygun olur. Yaşına göre ifadeler kullanılmalıdır. Öncelikle onu sevdiğinizi, ona kızmayacağınızı açıklamak ve sonrasında da “Sen izin vermeden, zorla senin özel bölgelerine dokunan veya canını acıtacak bir şeyler yapan oldu mu?” diye sormak doğru olur (Başgül, 2011).

Birçok pedagoğ anne babalara çocukları cinsel istismarla karşılaştıklarında bağırmalarını ve yardım istemelerini telkin etmektedir (Kurtoğlu, 2016). Ancak mahremiyet değerini kazanmamış bir çocuğa sadece bağırmak böyle durumlarda her zaman yardımcı olmayabilir. Çocuğa mahremiyet değeri sağlıklı bir şekilde verilirse çocuk cinsel istismara giden yollardan uzak durmayı ve kendini korumayı öğrenmiş olacaktır.

Günümüzde görülen hatalardan biri de çocukların susturulmasıdır. “Sus, küçükler karışmaz/konuşmaz”, “aaaa, ne kadar ayıp ağlanır mı?”, “neden bağıryorsun sanki bir şey yaptılar” gibi ifadeler çocuğun her zaman susması gerektiğini zannetmesine ve haksızlık, taciz gibi durumlarda kendini savunamamasına sebep olabilmektedir (Demirörs, 2016). “Uslu dur yoksa teyze/doktor sana iğne yapar”, “Eğer şu anda burada oturmazsan seni polise veririm” gibi cümleler çocukları susturmak için kullanılan yanlış yöntemlerdendir. Bu tarz bir yaklaşım çocukların onlar istemese de başkalarının ona kötülük yapabileceği hissini aşılır. Ayrıca bu tarz bir yaklaşım çocukların korkak, içine kapanık, pısrık bireyler olmasına sebep olabilir. Çocukları bu şekilde mesleklere karşı korkutmak bir istismar du-

rumunda çocuğun polisten veya çevresindeki kişilerden yardım almasını engelleyebilir.

Aile dışı istismarın önüne geçmek için anne babalar çocuklarının okula gidiş gelişlerini, arkadaşlıklarını, internet ortamındaki aktivitelerini onların bağımsızlığını engellemeden kontrol etmelidirler. Çocuklar farklı sosyal faaliyetlere yönlendirilerek internetin tehlikelerinden uzak tutulmaya çalışılmalıdır (Kurtoğlu, 2016). Aileler, cinsel taciz konusunu kendi başlarına gelmeyecek bir durummuş gibi görmeyip ertelemeden zor olan bu eğitim sürecini sağlıklı bir şekilde geçirmelidir (Çankırılı, 2015).

Çocuklara cinsel istismar ve taciz hakkında söylenmesi gereken ilkelere şunlardır (Çankırılı, 2015):

- Tanıdığın veya tanımadığın bir insan seni severken özel bölgelerine dokunursa oradan uzaklaşmalı ve bu durumu bizimle paylaşmalısın. Bizimle paylaşmazsan o kişi sana zarar vermeye devam edebilir.

- Herhangi bir yerde kaybolursan çocukları olan bir aileden yardım almalısın ve seni polise götürmelerini söylemelisin. En yakın dükkâna girip onlardan da yardım alabilirsin. Tek başına insanlardan yardım isteme, birkaç kişinin olduğu yerlere gir.

- İnşaatlarda, تنها yerlerde oyunlar oynamamalısın. Bu gibi yerlerde kötü niyetli insanlar olabilir.

- Tek başına parka gitmemeli ve sana verilen çikolata, şeker gibi şeyleri almamalısın.

- Kötü insanlar seni kandırmak için “gel seni annene götüreceğim.” gibi hikâyeler uydururlar. Sakın böyle laflara inanmamalısın.

- Tanımadığın bir kişi beni şuraya götürür müsün veya gel arabama bin gibi tekliflerde bulunursa o kişiye inanmamalısın.

- Evde yalnız olduğunda kapıyı başkalarına açmamalısın. Evde tek başına olmasan dahi bizden habersiz tanımadığın birine kapıyı açmamalısın.

- Ailenden izinsiz komşu veya akrabaların evine gitmemelisin.

- İçinde yolcu olmayan dolmuşlara binmemeli ve okuldan eve gelirken sessiz sakin yerlerden geçmemelisin.

Tüm bunların çocuklarında aklında kalması mümkün değildir. Ancak zaman zaman sıkmadan ve korkutmadan bunları çocuğu tekrar hatırlatmak mahremiyet eğitimi açısından gereklidir. Çocuğun kendisini cinsel tacize karşı koruması için ilk olarak sağlıklı bir cinsel bilgiye sahip olması gerekir. Çocukların aileler tarafından cinsel soruları cevaplanmaz ve ertelenirse çocuk, cinselliğin ayıp olduğunu, konuşulmaması gereken bir şey olduğunu

nu düşünerek soru sormaktan vazgeçecektir (Çankırılı, 2015). Çocuklara “hayır” diyebilme becerisini kazandırmak gerekir (Metin, 2017). Kendisi istemediği halde ebeveynin baskısıyla davranmak zorunda kalan çocuğun saygı duvarı yıkıldığı gibi mahremiyeti de sarsılacaktır. Çocuklara farklı alternatifler sunulurken karar vermesi sağlanmalıdır. Böyle davranıldığında çocuk, kendisine saygı gösterildiğini, fikirlerinin önemli olduğunu hissedecektir.

Çocuklara istismardan korunmak için mahremiyet eğitiminin verilmesi gerekir. Kendi bedenini tanımayı, hayır diyebilmeyi, bedenlerinin kedi-lerine özel olduğunu ve onlardan başkasının bedenine dokunamayacağını, olumsuz bir durumla karşılaştıklarında ne yapmaları gerektiğini öğretmek gerekmektedir. Çocukları bu tarz olumsuzluklardan korumanın en etkili yolu sevgiye dayalı bir iletişimdir. Onlara kazandırılacak en önemli duygu, bir olumsuzlukla karşılaştıklarında aileleriyle her şeyi paylaşabilecek bir güven kazandırmaktır.

İstismarlar genelde ipucu verir. Çocuk, okulda problemler yaşayabilir, insanların kendisine dokunmaktan rahatsız olabilir. Sosyal ilişkileri bozulabilir. Böyle bir durumla karşılaşıldığında soğukkanlı olup gerekli resmi yerlere başvurulmalıdır (Yiğit, 2018). Ailelerin çoğu insanlar tarafından duyulmasından korktuğu için polise ve psikiyatru başvurmamaktadır. Zarara uğrayan çocuk bu şekilde örtbas edilerek hayatına devam ederse yine en büyük zararı kendisi görecektir. Hasta bir kişiliğe sahip olma riski fazladır. Aynı zamanda polise başvurulmazsa tacizci bu eylemini yapmaya devam edecektir. Cinsel taciz toplumun ayıbıdır. Aileler ve eğitimciler bu konuda hassas davranmalı ve devlet de bunu desteklemelidir. Çocuklara sağlıklı bir mahremiyet eğitimi verilip çocuklar cinsel istismar konusunda bilgilendirilirse bu tür üzücü olaylara karşı korkmaya gerek yoktur. Çocuklarla iyi bir duygusal bağ kurulursa onlar aileleriyle her türlü paylaşımı yapacaktır. Aksi takdirde çocuklar korkarak cinsel istismar gibi bir durumu paylaşmaktan çekineceklerdir (Çankırılı, 2015).

Cinsel istismarın önlenmesi ve tedavisi konusunda mahremiyet eğitiminin amacı, bireyin bireysel sınırlarını bilmesini ve cinsel eğilimlerinin teşhircilik, seyircilik gibi sorunlara dönüşmeden diğer tutumları ve davranışlarıyla bütünlük arz edecek şekilde normal sınırlar içerisinde yaşamasını sağlamaktır. Mahremiyet eğitiminin bu amacı, sadece cinsel istismarı engellemek değil aynı zamanda bu değeri hayatının tümünü kuşatacak şekilde kazandırmaktır. Mahremiyet eğitimi bir kişilik eğitimi olarak düşünüp (Güneş, 2017) çocukluktan itibaren sağlam karakterli bireyler yetiştirmek gerekmektedir. Çocuklara kendi bedenlerinin sınırları öğretilmelidir. Çocukların yabancılarla temasına izin verilmemelidir. Yabancı kişiler aracılığıyla çocukları tuvalete gönderme, otobüste yabancıların kucağına çocuğu verme gibi davranışlardan sakınılmalıdır (Metin, 2017).

Günümüzde sosyal hayatın içerisinde çok fazla istismar haberleriyle karşılaşmaktayız. Buradan da mahremiyet değerinin değişime ve dönüşüme uğradığı sonucuna ulaşmak mümkündür. Çünkü mahremiyet değerini benimsemiş bir bireyin istismarla karşı karşıya kalma riski azalır. İstismarların önüne geçmek için yukarıda ifade edilen uyarıların yanında ailelerin, öğretmenlerin, çocukların kaldığı toplu mekânlardaki görevlilerin ve tüm bireylerin hassasiyet göstermesi gerekmektedir.

Tuvalet ve Banyo Adabını Öğretme

Mahremiyet eğitiminin başlamasında kritik dönem kabul edilen tuvalet eğitimi (Kurtoğlu, 2016), çocuğun bedensel gereksinimlerini kontrol etmeyi öğrenmesini ve sosyalleşmeye başladığını fark etmesini sağlamaktır. Çocuğun kaslarını kontrol etmeyi öğrenmesiyle beraber toplumun tuvalet adabı ile ilgili normlarını fark etmesinin, onun gelişimine ve toplumsallaşmasına katkıda bulunabileceği öngörülmüştür (Diler, 2014).

Tuvalet eğitimi diye bilinen dönem, önemli değişmelerin başladığı ikinci ve üçüncü yılı içine alır (Yörükoğlu, 2015). Anne baba bu dönemleri dikkate alıp çocuğa tuvalet eğitimi verebilir ve eğitimin bir parçası olarak tuvalette yalnız olunması, başkalarının göreceği şekilde tuvaletini yapmaması gerektiği çocuğa anlatılabilir. Anne baba belirlediği bu kurala kendisi uyarsa, çocuğun bu kuralı öğrenmesi daha kolay olacaktır. Çocuk oturak (lazımlık) kullanıyorsa, bu oturak evin ortak kullanım alanlarına konmamalı, tuvalet ya da banyoda kullanılmalıdır. Bu şekilde davranıldığında çocukta “tuvalette benden başka kimse olmamalı” düşüncesi yerleşir. Aynı zamanda tuvalette ve tuvaletten sonraki temizliği çocuklara öğretmek gerekir (Çankırlı, 2015). Anneler genelde çocuğunun bezlerinin temiz kalmasını, kendilerinin istediği vakit çocuğunun tuvaletini yapmasını ve tuvalet bilincini hemen öğrenmelerini isterler. Ancak çocuk bu dönemde özerklik kazanmaya çalışır (Yörükoğlu, 2015). Çocukların tuvalet alışkanlığını kazanmaları için yeterli seviyede kas kontrolü gerekir ve bu da 2-3 yaşından önce olmaz (Yavuzer, 2015).

Tuvalet alışkanlığını kazanmaya başlayan çocuğa, görülmemesi gerektiğini yavaş yavaş öğretmek gerekmektedir. Aynı şekilde banyoda da tamamen çıplak olmamaya özen gösterilmelidir (Kurtoğlu, 2016). Anne babalar bile çocuğun yanından tamamen çıplak bir şekilde durmamalıdır. Dört yaşına gelmiş bir çocuk bu mekânların özel olduğunu kavramalı ve mahremiyet sınırlarına uygun davranmalıdır (Üzüm, 2015).

4-5 yaşından sonra her çocuğun tek başına banyo yapma alışkanlığı için hazırlanması gerekir. Yardım alınması gerekiyorsa çocuğun yanında olması gereken tek kişi ise annedir. Hatta anne, çocuğu banyo yaptırmak istediğinde bile çocuğun üzerinde bir külot olması gereklidir. Özel alanlarının hiç kimse tarafından görülmemesi gerektiği bilincini de burada ka-

zanmalıdır. 7-9 yaşından sonra da yavaş yavaş tek başına banyo yapma alışkanlığı kazandırılmaya başlanmalıdır. Tuvalet konusunda da hassasiyet yine bu yaşlarda başlamalıdır. 3-4 yaşından sonra lazımlık yardımı ile çocukların tuvalette tek başına bırakılması gerekmektedir. Kapı kesinlikle kapalı tutulmalı ve çocuk yardım isterse ona destek olunmalıdır ve yine tek yardımcı anne olmalıdır (Demirörs, 2016).

Üç dört yaşından sonra çocukları birlikte banyoya almamalı, teker teker banyo yaptırılmalıdır. Yedi yaşından sonra çocuklara banyo yaparken kapıyı kapalı tutmaları, banyoda soyunup giyinmeleri, kişiye özel olduğu için cinsel bölgelerini kendilerinin yıkaması gerektiği anlatılmalıdır. Anne baba da mahremiyete özen göstermeli, çocuklarının yanında soyunup giyinmeyerek onlara örnek olmalıdır (Çankırılı, 2015). Nitekim hadislerde de kişinin gusledeceği zaman kapalı yerde yıkanması emredilmiştir (Nesai, “Gusül”, 7).

Aynı cinsten olan kardeşler 4 yaşına kadar beraber banyo yaptırılabilir. Bu yaştan itibaren çocuklar üzerinde bir şort veya iç çamaşırı ile yıkanabilir. Çocukların banyoları ayrı zamanlarda yapılarak onların bir birey olduğuna saygı duyularak davranılmalıdır. Ebeveynler çocukları kaç yaşında olursa olsun benim çocuğum diyerek çocukları üzerinde her türlü ihlali yapma hakkını kendilerinde görmemelidirler.

Anne babaların çocuklarının altını değiştirirken de dikkatli olması gereken noktalar vardır. Çocuklar özellikle 0-2 yaşlarında altı değiştirilirken cinsel organlarına dokunmak isteyebilir. Çocukların bunu yapması sert bir şekilde engellenmemelidir. Bu tarz bir davranış ve tuvalet eğitimindeki sert uygulamalar cinsellik algısını olumsuz etkileyebilmektedir (Keskiner, 2012).

Mahremiyet eğitimi kapsamında değerlendirilen diğer bir husus da çocuklara öz bakım becerilerinin kazandırılmasıdır. Çocuklara bu beceriyi kazandırmak, onların diğer insanlar tarafından mahremiyet alanına müdahale edilmesini önleyebilir (Metin, 2017). Aynı cinsten kardeşler bile olsa birbirlerinin özel bölgelerini görmeleri mahremiyet eğitimi açısından yanlıştır. Ayrıca çocuğun altını sürekli aynı kişinin değiştirmesi gereklidir. Bu kişi anne veya baba olabilir. İmkân varsa sürekli annenin değiştirmesi daha uygun olacaktır. Anne baba bu işi yapamıyorsa anneanne, babaanne, teyze, hala bu temizliği yapabilir. Çocuğun altı değiştirilirken babanın veya bir başka kişinin bu özel durumu izlemesi de doğru değildir.

Çocuklar 6 yaşından itibaren kendi tuvalet temizliğini yapabilir hale gelmelidir. Kendi temizliğini yapmak istediğinde ona engel olunmamalıdır. Banyoda ise genital bölgeleri kendisinin yıkamasına izin verilmelidir. “Benim çocuğum ne olacak” anlayışıyla davranmak hatalıdır (Başgöl, 2011). Çocuklar anne babalarının mahrem yerlerini görmek isteyebilirler.

Çocuklara kızmadan herkesin özel bölgeleri olduğunu ve başkalarına gösterilmemesi gerektiğinin öğretilmesi gerekir (Gündüz, 2011). Çocuklara mahremiyet değeri kazandırılmaya çalışılırken cinsel organlarını kötü bir şeymiş gibi algılamalarına sebep olunabilir. Erkekler cinsel organları konusunda görünürlüğe karşı rahat iken kızlar tetiktir. Bu sebeple kızların böyle bir algıya kapılma riski daha fazladır. Çocuklara “pis, kaka..” gibi tabirler kullanmak yerine, “haydi kapatalım, tamam, kimse görmemeli” gibi ifadeler kullanmak daha yerinde olacaktır (Bayrak, 2011).

Cinsel organların isimleri çocuklara farklı şekillerde öğretilmektedir. “Kutu, pipi” gibi isimlendirmeler sakıncalı olabilir. “Kutu kutu pense” oynayan bir çocuk bu oyunu farklı algılayabilir. Çocuklara “penis” ve “vajina” kelimelerini öğretmemiz onların bu kelimeleri gerektiğinde kullanmasını sağlar (Başgöl, 2011). Cinsel organlar teknik isimleriyle öğretilmelidir (Gündüz, 2011).

Yedi yaşından sonra banyoda çocukların kendi mahrem alanlarını kendilerinin temizlemelerine fırsat tanımak mahremiyet duygusunun gelişimi açısından önemlidir. Sağlıklı bir mahremiyet duygusu açısından çocuğun başkalarının önünde elbiselerini çıkarmaması, giyinip soyunmaması gerektiği ayda birkaç defa tekrar edilerek çocuğa hatırlatılmalıdır. Tabi ki anne-babanın da çocuğun görmeyeceği bir alanda giyinip/soyunması da çocuğun bütüncül bir mahremiyet duygusu geliştirmesi açısından önemlidir (Purtaş, 2016). Konuyla ilgili bir hadiste, erkeklerin ve kadınların mahrem de olsa avret yerlerine bakmamaları ve dokunmamaları gerektiği bildirilmiştir (Müslim, “Hayız”, 74).

Çocuklara bu dönemde, soyut kavramları tam olarak kavrayamayacağı için ders olarak değil, evde ve okulda, animasyon, hikâye, çizgi film gibi materyallerle bu beceriler kazandırılabilir (Metin, 2017). Çocuklara kurallar ve davranışların sınırları açıkça çizilmelidir. Tuvalet, banyo ve özel odalardaki mahremiyetin bilincinde olan bir tutum sergilenmelidir (Gündüz, 2011). Çünkü tuvalet ve banyo, bedenın özel bölgelerinin açıldığı, herkesin yalnız olması gerektiği özel alanlardır. Bu alanlardaki davranışların ve adap kurallarının mahremiyet hissının oluşumuna etkisi büyüktür. Anne babalar tuvalet ve banyo ile ilgili kurallarda çocuklara örnek olmalıdır. Ev içinde sergilenen tüm davranışlar mahremiyete uygun ve tutarlı olmalıdır.

Soyunurken Yalnız Kalınması Gerektiğini Öğretme

İslam dini, gözlerin harama bakması noktasında belli sınırlar koymuştur. Mümin erkek ve kadınlara harama bakmamaları emredilmiştir (Nur, 24/30-31). Ayet, çocukları ve akli melekesi olmayanları kapsamasa da çocukluktan itibaren bireylere bu bilinç kazandırılırsa büyüdüklerinde mahremi olmayan kişilere olan bakışlarını kontrol edebilecekler ve mahremiyet değerine uygun davranacaklardır. Ayrıca İslam’da mahrem yerlerin

korunması, müminlerin özellikleri arasında zikredilmiştir (Mearic, 70/29).

Vücudunun yabancılardan korunması, anne babası yoksa başkalarının vücudlarına dokunamayacağı çocuklara öğretilmelidir. Kendi evlerinde dahi olsa ortalıkta soyunamayacaklarını küçük yaşlardan itibaren öğretilmeye başlanmalıdır (Bayrak, 2011). Çocuklara cinsel organlarının başkaları tarafından görülmemesi için örtülmesi gerektiğini anlatmak gerekir (Çankırlı, 2015). Çocuklar kıyafetlerinden bunalarak çıplak şekilde evin içinde dolaşmayı severler. Çocukları zorlamadan iyi bir iletişimle ve sevdirecek, insanların yanında kıyafetsiz bir şekilde dolaşmaması gerektiğini aşılacak gerekir. Aynı zamanda aileler, başkalarının yanında elbiselerini çıkarmaması gerektiğini de öğretmelidir (Üzüm, 2015).

Anne babalar ev içinde herhangi bir mahsur olmasa da giyilen kıyafetlerin ölçülerine dikkat etmelidirler. Çünkü ev içindeki davranışların bir kısmı mahremiyete bir kısmı da adaba girer (Gültekin, 2011). Evin içinde bireyler iç hatlarını gösteren gecelik ve benzeri kıyafetlerle dolaşmamalı ve mahremiyete önem vermelidir (Çankırlı, 2015).

Görsel mahremiyeti sağlamak için bebeklerin yanında bile uygunsuz kıyafetlerle gezilmemelidir (Kurtoğlu, 2016). Evde çok rahat bir şekilde gezen anne babayı gören çocuk dışarıdaki diğer insanları da hayal edecektir. Ayrıca çocuğa diğer insanların bedenleri hakkında konuşmanın yanlış olduğunun öğretilmesi gerekir. Aile bireylerinin özenle giyinmesi kişilik gelişimi ve saygınlık açısından da çocuğa iyi bir örnek olacaktır.

Çocuğun Cinsel Sorularını Cevaplama

“Bebek nereden dünyaya gelir?”, “Niçin erkekler çocuk doğurmazlar?”, “Neden büyüklerin bedenlerinde kıllar vardır?”, “Neden kadınların memesi var?”, “Benim de çocuğum olacak mı?”, “Bebek annenin içine nasıl girer?”, “Ana babanın hücreleri nasıl birleşir?”, “Annemin karnı neden büyüyor?”. Bu sorular, genellikle çocukların ailelerine yönelttiği ve ailelerin cevaplamakta zorlandığı sorulardır. Hayatı öğrenmeye çalışan meraklı çocuk, sürekli sorular sorarak merakını gidermek ve öğrenmek istemektedir. Çocukların sorduğu sorular ciddiye alınıp doğru cevaplar verilmelidir (Dam, 2011).

Genellikle Türk toplumundaki gelenek ve töreler cinsel yaşamı ayıplar ve evlerde cinsel konular konuşulmaz. Cinsel konular arkadaş arasında gizlice konuşulur. Cinsel bir konuda soru soran çocuğa ise “Sen daha küçüksün, büyüyünce anlarsın!” denilir. Çocuklar genellikle üç yaşından itibaren cinsellikle ilgili konuları merak etmeye başlarlar. Aileler çocuklarının cinsellikle ilgili sorularını diğer sorularla aynı kefeye koymadan bazen susarak bazen gülerek ve bazen de kızarak karşılık vermektedirler (Keskiner, 2012). Başka bir konu ise eski dönemlerdeki bilgiye ulaşma

ile günümüzdeki durumun farklı olmasıdır. Günümüzde yaş ve içerik sınırı ortadan kalkmışken ailelerin çocuklara karşı tepkisiz durması hatalı bir davranış olacaktır. İmkân ölçüsünde, usulünce çocukları izlemek ve değerlendirmek gereklidir (Bayrak, 2011).

Cinsel konulardaki gelenek ve görenekler nedeniyle ortaya çıkan yasak ve koşullandırmalar ileride kız kaçırma, cinsel sapıklık, hayvanlarla ilişki, eşcinsellik gibi durumlara neden olabilmektedir. Toplumumuzun çocukları cinsellik konusundaki eğitime tavrı, çocuklarca “bununla ilgilenmek yasaktır” diye anlaşılır. Bu da çocukların meraklarını iki kat artırır, araştırmalarını derinleştirir. Cinsel bilgi konusunda bilgisiz olan çocuk, sonuçta doyumsuz bir merak edinir ve suçluluk duygusuyla yüklenir. Devamında cinsel olayların pek güzel bir şey olmadığı, bu yüzden ilgilenilmemesi gerektiği sonucuna varır. Sonuçta ilgilenilen konunun yasak, pis ya da günah olduğu inancı yerleşir. Bilinçaltına itilen bu inanç, birçok yetişkin insanın hayatını etkiler (Yavuzer, 2015).

Çocuğun öğrenmeye en hazır olduğu an soru sorduğu andır. Bu fırsatları değerlendirip çocuğa tekrar sorucu sorması için teşvik edici davranılmalıdır. Ortam müsait olmadığında ise uygun bir zaman diliminde konuşulması için fikrinin alınması gerekir (Gündüz, 2011). Çocuklara çok soru sormasından dolayı kızılmamalı ve soruları anlayışla karşılanmalıdır (Dam, 2011). Bazı ayetler (Saffat, 37/102), çocuklarımızla muhatap olurken emredici bir dil yerine onların fikrini alıcı bir iletişim kurmamızı önermektedir. Hz. İbrahim ile oğlu İsmail arasında geçen diyalog bunun en güzel örneklerinden biridir (Canan, 2011).

Çocuğa cevap vermeden önce onun bilgisinin ne durumda olduğunu sormak hem onun yanlış bilgilerini düzeltmek hem de onun diliyle konuşmak için bir fırsattır (Gündüz, 2011). 2 yaşlarından itibaren başlayan ve 4 yaşında en üst seviyede olan sorgulama, anne babalar tarafından desteklenmelidir (Yavuzer, 2015).

Okul öncesi dönemdeki çocuklar evcilik, doktorculuk gibi oyunlar oynarlar (Keskiner, 2012). Ayrıca bu dönemde kız ve erkek çocuklar cinsel organlarının farklılığına takılır. Kızlar kendilerinin eksik olduğunu düşünebilir. Anne babaların bunu ayıplamadan güzel bir şekilde ifade etmesi gerekir. Yine bu dönemde “ben nerden geldim” sorusu ve anne babaların verdiği “leylekler getirdi, çarşıdan aldık, hastaneden getirdik” cevapları klişe haline gelmiştir. Çocuğa bebeğin anne karnında büyüdüğünün söylenmesi yeterlidir. Çocuk daha sonra bebeğin nasıl çıktığını sorarsa doktor yardımıyla bacakların arasından çıkarıldığı söylenebilir. Çocuklar genelde 5 yaşlarından itibaren babanın rolünü sormaya başlar. Çocuğa anneden bir tohum ve babadan bir tohum annenin karnında birleşir diye cevap verilebilir (Yörükoğlu, 2015).

Çocuklar daha küçük yaşlardan itibaren cinsellikle tanışırlar. Çocukların cinsellik çağrıştıran davranışlarını yönlendirmek gerekir. Ancak çok fazla müdahalede bulunup konunun çok önemsendiği gibi bir algıya da izin vermemek gerekir. Çünkü çocuk cinsel organıyla oynadığında korkan ve susturan anne babalara karşı çocuk, durumun farkına vararak bu davranışı bir şey yaptırmak istediğinde kullanabilir (Adler, 2012).

Okul öncesi dönemde çocuklardaki gelişim alanlarından biri de cinsel kimliğin kazanılmaya başlamasıdır. Çocuklar ilk üç yaşa kadar hemen hemen cinsiyetsizdir denilebilir. Bu dönemde genellikle aynı oyuncaklarla oynarlar, aynı şeyleri severler (Dodson, 1995). Üç yaşından itibaren cinsiyet farkı ortaya çıkmaya başladığı gibi cinsel kimliğe ait özellikler de kazanılmaya başlar. Çocuklara bu dönemde kız erkek ayrımı öğretilmelidir. Bedeniyle ilgili farklılıklar ve cinsiyete ait özellikler kazandırılarak mahremiyet değerine uygun davranışlara teşvik edilmelidir.

Çocuğun nasıl dünyaya geldiği ile ilgi soruları kimi aileler, “aa ne kadar ayıp!”, gibi nitelemelerle çocuğu kınamakta ve suçlamaktadır. Burada dikkat edilmesi gereken nokta, detaya inmeden çocuğun istediği kadar bilgi vermektir. Çocuğa, cinsel organların değerli ve vücutta birtakım fonksiyonlarının olduğu, bu sayede kız, erkek, anne, baba gibi özelliklerinin olduğu anlatılabilir. Bu bilgileri bilen ve ebeveynleriyle konuşabilen çocuklar herhangi bir istismar durumunda aileye daha kolay açılabilir (Purtaş, 2016). Fazla bilgi sunmak çocuğa fayda sağlamaz (Başgöl, 2011). Çocukların kardeşinin nasıl dünyaya geldiğini merak etmesi de normaldir. Böyle bir soruya cevap olarak “Allah bize verdi” ifadesini kullanmak sakıncalıdır. Kardeşini kıskanan bir çocuğa verilecek bu cevap onun Allah’a karşı olumsuz bir kaniya sahip olmasına neden olabilir (Gündüz, 2011).

Çocuklarla cinselliği konuşabilmek için öncelikle aile içinde sevgi, saygı, hoşgörüyü dayalı bir iletişim olmalıdır. Cinsellik ayaküstü konuşulacak sıradan bir konu değildir. Bu yüzden aileler fırsatını bulduğunda çocuğun sorularını cevaplamalıdır. Sorular bazen bizlere basit ve saçma gelse bile yargılamadan net ve uygun cümlelerle sıcak ve şefkatli bir ses tonuyla cevaplandırılmalıdır. Onu önemseyip göstermek kaygılarını azaltacak ve onu rahatlatacaktır (Başgöl, 2011).

Çocukların bireysel farklılıklarını göz önünde bulundurarak sorularını cevaplandırmak gerekir. Cevaplar bazen eksik olabilir fakat asla yalan olmamalıdır. Çünkü ileride doğrusunu öğrenen çocuğun ebeveynine olan güveni azalabilir (Uzun, 2016). Çocuklar cinsel organlarıyla ilgili sorular sorduğunda ya çocuğun bedeni üzerinde ya da kitaplar üzerinde çocuğa anlatılabilir (Üzüm, 2015).

Cinsel eğitimin okullarda ders olarak okutulması da çözüm değildir. Anne baba ve eğitimcilerin bu konuda eğitilmesi gerekmektedir (Yavuzer,

2015). Çocukların cinsel konulardaki sorularına aileler genelde cevap vermek istemez. Bunun en önemli iki nedeni ise kültürümüzde var olan utanma ve bilgisizliktir. Öncelikle aileler çocuğun bedensel ve ruhsal gereksinimlerini ve çocuklarıyla nasıl muhatap olmaları gerektiğini öğrenmeleri gerekir. Ayrıca eşler de kendi aralarında bu konuyu konuşabiliyorlarsa çocuklarıyla iletişimleri de daha kolay olacaktır (Başgöl, 2011). Cinsel eğitim için özel bir zaman ve mekân ayarlamak yerine onu, eğitim içinde düşünerek fırsatları değerlendirerek aşılacak en uygun olanıdır. Anne babalar çocuklarına göz, kulak, ayak gibi organlarını tanıtırken aynı zamanda cinsel organlarını da tanıtabilirler (Gündüz, 2011).

Aileler, çocuklarının gelişim dönemlerine ve yaşlarına uygun cevaplar vererek onların cinsel gelişimlerini ve mahremiyet algılarını olumlu yönde etkilemelidir. Ailelerin çekindiği ve sessiz kaldığı bu hususun ertelenmesi, çocuğa ileride telafisi zor durumlar yaşatabilir. Cinsellikle ilgili çocuklara gerektiği kadar ve gerektiği zaman bilgi verilmelidir. Erken yaşta bilgi sahibi olan çocuklar, genellikle ileride cinselliğe sırt çevirir (Adler, 2012). Bu sebeple ebeveynler, bu konuda hassas davranmalıdır. Ailelerin, cinselliği, uzaklaşılması ve üzeri kapatılması gereken bir konu olarak değil olumlu yönde eğitilmesi, gelişiminin desteklenmesi ve sağlıklı bir mahremiyet algısı oluşturmak için dikkatli davranılması gereken bir konu olarak görmeleri gerekir.

Televizyon ve İnternet Kullanımı

Günümüzde neredeyse her evde olan ve insanların vaktilerinin önemli bir kısmını harcadığı televizyon ve internet, çocukların emniyeti ve eğitimi açısından çok ciddi tehlikeler barındırmaktadır. Fayda ve zararları bulunan bu araçları hayatımızdan çıkarmak mümkün değildir. Başta anne babalar bu araçların kullanımında hassas davranmalı ve çocuklarına örnek olmalıdır.

Yurtdışından ithal edilen diziler, yarışmalar, kadın, evlilik ve magazin programlarıyla mahremiyet algısı toplumda ciddi bir kırılma süreci yaşamış, mahremiyet anlayışı kökten değişmeye başlamıştır. Özel hayatlar ve evin içi genel izleyiciye açılarak ailenin kutsallığı zedelenmiştir. Medyada şiddete, saldırganlığa ve müstehcenliğe günlük yaşamdakinden daha fazla yer verilmesi ve aile içi mahremiyet ihlallerinin artması, genel olarak bireylerin ruhsal yönden sarsıntı ile karşılaşmalarına, uzun vadede toplumun yapısının bozulmasına ve gelecekte kültür kökleri kaybolmuş bir topluma dönüşmesine zemin oluşturması muhtemel bir tehlike olarak karşımıza çıkmaktadır.

Mahremiyet alanına en önemli toplumsal etkiyi eden kitle iletişim araçlarından televizyonda yayınlanan özellikle akşam kuşağı dizilerinde, mahrem alana ait her şeyin gayet doğal bir akış halinde verilmesi, birey-

lerde mahrem algısını dönüştürmektedir. Gerek aile içi gerek aile dışında bireylerin birbirleriyle olan ilişkileri de değişmiş, konuşulmaması gereken konular daha rahat konuşulabilir hale gelmiş, bir insanla konuşurken gözetilmesi gereken sınırlar hiçe sayılır olmuştur (Sepetçi, 2017).

Günümüzde kitle iletişim araçları eğitimin önemli bir parçası haline gelmiştir. Etki alanı ev, mahalle, okul ile birlikte bütün ülke ve dünyadır. Daha henüz eleştirel bir zekâ geliştiremediğinden dolayı çocuk, kitle iletişim araçları karşısında en hassas kitledir. Dolayısıyla bu araçlar çocuğun davranışlarını, hayat biçimini daha çok etkiler. Yalnız kitle iletişim araçlarını bütünüyle olumlu ya da olumsuz olarak nitelendirmek elbette yanlış olur. Burada anne babaya düşen görev, bu araçların iyi yönlerinden çocukların yararlanmalarını sağlamak ve zararlarından korumaktır. Cinsel duyguları harekete geçiren tüm gereksiz şeyler sadece çocukların değil tüm bireylerin gözetiminden uzak tutulmalıdır (Gündüz, 2011).

Saklambaç, yakan top gibi oyunların yerini alan sanal ortam, çocukların normalde yüz yüze diyemeyeceği, paylaşamayacağı şeyleri sanal sohbet sitelerinden rahatça paylaşabildiği bir platform haline gelmiştir. Çocukların bu sanal sohbet sitelerinde kötü niyetli kişilerin cinsel istismarına maruz kalabilme ihtimali de yüksektir (Başgöl, 2011).

Günümüzde televizyonlarda akşam 19.00-23.00 arasında cinsel ilişkiyi akla getiren 9000 üzerinde sahne oynanmaktadır. Kendimizi ve çocuklarımızı televizyon konusunda eğitmemiz gerekmektedir (Gündüz, 2011). Çünkü televizyondaki bazı sahneler çocukların mahremiyet değerine zarar verecek potansiyelindedir. Çocuğumuzun, televizyonda kavrayamayacağı düzeyde bir cinsellikle karşılaşması sağlıklı ruhi gelişimine ciddi bir sekte vurur. Bu nedenle çocukların gelişimsel düzeylerine uygun programlar izlettirmeli, bu konuda seçici olmalı ve televizyonu doğru izleme alışkanlıklarını bizim kontrolümüzde edinmeleri sağlanmalıdır (Türk Bıyık, 2015).

Okul dönemiyle beraber çocuğun televizyon ve bilgisayara olan ilgisi artar. Gördüğü her şeyi yargılamadan hayatında uygulamaya çalışır. Bu sebeple bilgisayar ve televizyon kullanımı aileler tarafından kontrol altına alınmalıdır. Çocuğun izlediği bir programın arasında çıkan reklamda cinsel içerikli bir tema olabilir ve bu çocuğun hoşuna gidebilir. Ayrıca izlediği erkek ve kadın rollerini benimser. Bu konuda ailelerin bilinçlenmesi ve iyi bir medya okuryazarı olması gerekmektedir (Başgöl, 2011).

Okul öncesindeki dönemde olan çocuklar gerçek ile hayali ayırt etmekte zorlanırlar. Duyduğu ve gördüğü şeyleri çabucak öğrenirler. Bu sebeple çocukların televizyon karşısında yalnız bırakılmaması gerekir. Zaten anlamaz anlayışıyla davranmak yerine izleyeceği programları seçmek gerekir. Anlamaz diyerek yanında uygunsuz konuşmalar yapılmamalıdır (Başgöl, 2011). Televizyonun çok fazla izlendiği ailelerde aile içi iletişim

zayıflamaktadır. Aile içi iletişimin zayıf olduğu ailelerde de çocuk, herhangi bir problemle karşılaştığında bunu paylaşmaz (Uzun, 2016).

Mahremiyet eğitimi sadece gerçek hayatta değil internet ortamında da devam etmelidir. Televizyonlar, tabletler, akıllı cep telefonları konusunda da aileler çocuklarını kontrol altına almalıdır (Kurtoğlu, 2016). Çocukla birlikte dışarıda gezerken veya televizyon izlerken aniden karşımıza mahremiyet ihlali içeren sahneler ve durumlar çıkabilir. Bu gibi durumlarda çocuğa bir şey demeden onun duyacağı şekilde mahremiyet ihlali yapan kişiye tepki belli edilebilir. Çünkü çocuklar anne babalarının kendilerine verdiği tepkiden çok başkalarına verdiği tepkiyi daha kolay benimsemektedirler (Üzüm, 2015). Örneğin bir televizyon sahnesinde arkadaşlarının mahrem alanına şaka amaçlı dokunan kişiye seslice kızılabilir. “İnsanların özel yerlerine dokunulmaz” gibi cümlelerle tepki belli edilebilir. Böylece çocuk anne-babanın tepkilerini modelleyerek mahremiyet ihlallerine karşı duyarlı hale gelir. Çünkü çocuklar anne-babaların kendilerine değil de başkalarına verdikleri tepkiler yoluyla daha kolay öğrenmektedirler.

Sanal mahremiyetin de aynı şekilde sosyal hayattaki mahremiyetten farkı olmadığını, sanal ortamlarda da normalde insanların karşısına çıkılan kıyafetlerle çıkılması gerektiğini aşımak gerekmektedir. Çocuklar dikkatle gözlenmeli, mahremiyete aykırı davranışları düzeltilmelidir (Kurtoğlu, 2016).

İslam dini de harama bakılmaması konusunda inananları uyarmıştır. Uygunsuz olan manzaralar televizyonda, internette veya gerçek hayatta da olsa aynı kategoride değerlendirilir. Böyle olumsuz bir manzara ile karşılaşıldığında ilk bakışın normal; ikincisinin yasak olduğunu bildiren Hz. Muhammed (Tirmizi, “Edeb”, 28), bu konuda da en iyi örnektir.

İnternet kullanımında filtre yoluyla çocukları tehlikeli şeylerden uzaklaştırma düşüncesi kabul edilebilir. Ancak çocukları baskı ve bu tarz teknik usullerle tehlikeden uzaklaştırmak tek başına yeterli değildir. Önemli olan çocuğun tehlikeli şeyin farkında olması ve kendi iradesi ile bunlardan uzak durmasını öğrenmesidir (Çankırılı, 2015). Çocukları internet ortamındaki cinsel istismardan korumak için ailelerin yapması gereken belli başlı kurallar vardır. Çocuklarının internette nelerle meşgul olduğunu bilmelidir. İnternetin olumsuz yönleri hakkında zaman zaman çocuklara bilgi verilmelidir. Tanımadığı insanlarla kişisel bilgilerini paylaşmaması noktasında telkinde bulunulmalıdır (Keskiner, 2012).

Çocukları televizyon ve internetin zararlarından korumak için iki temel yaklaşım ortaya koyulmuştur. Çocuklarla televizyon programları hakkında eleştirel bir tarzda konuşmak anlamına gelen aktif yaklaşım pozitif ve negatif olmak üzere ikiye ayrılır. Pozitif yaklaşım, güzel şeylere işaret etmek, değerleri desteklemek şeklinde gerçekleşir. Negatif yaklaşım ise

kınama ve eleştiri ile televizyondaki mesajın negatif yönlerini fark ettirme amacı güder. Pasif yaklaşımda ise televizyon programlarının hangilerinin izleneceğini ve ne kadar süre izleneceğini kurallar koyarak belirlemek koşuluyla gerçekleşir. Ergenlik dönemi ile beraber çocukları kontrol etmenin zorlaştığı hesaba katıldığında, özellikle okul öncesinde bu yaklaşımlarla hareket ederek çocuklara bilinç kazandırılmalıdır (Güneş, 2018). Bütün değerler gibi mahremiyet değerinin de kazandırılması için televizyon ve internet konusunda hassas olunmalıdır.

Mahremiyet eğitiminin istenilen şekilde gerçekleşmesi için gerek mahremiyet duygusunun kazandırılmasında gerekse televizyon ve internetin zararlarından korunmada, çocuklara şefkatle davranılmalı, korkutarak veya zorlayarak özgüvenleri zedelenmemelidir. Onun için ayıp, günah, yasak sözünden daha çok, çocuğa bunun gerekçeleriyle doğrularını, yanlışlarını anlatmalı, yanlışlarla karşılaştığı zaman ne yapacağı ile ilgili beceri kazanması sağlanmalıdır. Aileler de davranışlarıyla çocuklarına örnek olmalı, böylece onların eğitim sürecini kolaylaştırmalıdır (Türk Bıyık, 2015).

Okul Öncesi Dönemde Mahremiyet Eğitimi Etkinlikleri

Günümüzde kadınların da iş hayatına atılmasıyla çocuklar, günün önemli bir kısmında kreşlerde veya bakıcıların yanında kalmaktadır. Çocu, ailede mahremiyet değerini kazanabilir ancak bu ortamlardaki öğretmenleri, bakıcıları tarafından da bu değer desteklenmelidir. Bu eğitim kurumlarında yapılan, aşağıda örnekleri verilen farklı etkinlikler aileler tarafından da öğrenilerek imkânlar ölçüsünde evlerde de uygulanabilir.

1. Etkinlik “Odalara Girerken İzin Almalıyım”

Çocuklara odalara girerken izin alma davranışını kazandırmak için hazırlanmış bu etkinlikte öncelikle çocuklar konuyla ilgili bilgilendirilmelidir. Kapılar kapalı olduğunda içeride birinin olabileceği, sesli bir şekilde izin alınması gerektiği ve kapının elimizle tıklanması ve izin alınması gerektiği anlatılmalıdır.

Öğretmen veya ebeveyn çocuğu yanına alır. Evdeki bazı odaların kapısını açık bırakır, bazılarını da kapalı halde bırakır. Çocuğa “yatak odasına git ve cep telefonumu getir” denilir. Çocuk, kapısı kapalı olan yatak odasına izin almadan girerse “yanlış” diye seslenilir. Çocuk, doğru davranışı sergiler ve “aferrin” denilerek hareketi onaylanır veya arkadaşları tarafından alkışlanarak ödüllendirilir.

Bu etkinlik belli aralıklarla yapılarak ve ev içinde de bu kural uygulanarak çocuğa odalara girerken izin alınması gerektiği öğretilir. Etkinlik, şu değerlendirme sorularıyla bitirilir: Odalara girerken neden izin almalıyız? Odalara girerken nasıl izin almalıyız? İzinsiz olarak bir odaya

girersek ve odada biri varsa ne yapmalıyız?

2. Etkinlik: Siz Olsaydınız Ne Yapardınız?

Değerler eğitiminde kullanılan yaklaşım ve yöntemlerden biri olan bu etkinlik, mahremiyet değerini çocuklara kazandırırken de kullanılabilir.

Öncelikle veli veya öğretmen, aşağıdaki senaryoların yazılı olduğu kartları sırayla öğrencilere dağıtır.

- Ayşe bir gün derste çok sıkışır ve tuvalete gitmesi gerekmektedir. Öğretmeninden izin alarak sınıftan çıkar. Koşarak tuvaletlerin olduğu kata çıkar ve tuvalete girer. O sırada Ahmet adında bir öğrenci de tuvalete girer. Bir de bakar ki Ayşe oradadır. Ayşe çok sıkışık bir halde tuvalete yetismeye çalıştığı için farkında olmayarak erkekler tuvaletine girmiştir. Siz Ahmet'in yerinde olsaydınız ne yapardınız?

- Bir gün Eren, Kerim ve Murat futbol maçı yapmak için spor tesisine gitmişler. Maç bitiminde soyunma odasına giren bu çocuklardan Eren, "annem maçıdan sonra iç çamaşırlarımı değiştirmemi söyledi" diyerek soyunmaya başlar. Kerim, "hayır, üzerini bizim yanımızda değiştirmen uygun değil, senin bedenini bizim görmemiz yanlış" diyerek Eren'i engellemiştir. Murat ise "ne olacak, biz arkadaşız değiştir üzerini" demiştir. Siz olsaydınız Murat gibi mi yoksa Kerim gibi mi düşünürdünüz?

- Ayşe, Fatma, Zeynep sokakta seksek oynarken bir araba durmuş ve adam, "gelin sizi gezdireyim çocuklar" demiş. Ayşe arabaları çok sevdiğinden bu teklife çok sevinmiş ve arabaya yönelmiş. Zeynep kararsız kalsa da adamın uzattığı dondurmaya görünce o da arabaya doğru ilerlemiş. Fatma ise çok tedirgin olmuş ve "annem yabancıların arabasına binmememizi ve onların verdiği yiyecekleri almamamızı söylediler" diyerek arkadaşlarını tutup arabadan uzaklaştırmıştır. Bu olayı siz yaşasaydınız Ayşe, Zeynep veya Fatma adlı çocuklardan hangisinin yaptığı davranışı yapardınız?

- Ali, Sıla, Kerem, Leyla adlarına dört arkadaş bir gün ailelerinden izin alarak mahalledeki büyük çocuk parkında piknik yapmaya gitmişler. Kaydırak, tahterevall, salıncak, top derken zamanın nasıl geçtiğini bilememişler ve akşam ezanı okunmaya başlamış. Parkta birkaç kişiden başka kimse kalmamış. İki tane adam çocukların yanına gelerek Sıla ve Leyla'yı kucaklarına almışlar. Onların özel bölgelerine dokunmuşlar. Kerem ve Ali de arkadaşlarının rahatsız olduğunu anlasalar da ellerinden bir şey gelmemiş. Böyle bir durumda Leyla, Sıla, Kerem ve Ali adlı çocukların yerinde olsanız ne yapardınız?

Bu ve bunun gibi birçok örnek olay çocuklara okunur. Çocukların mahremiyet değerine uygun cevaplar vermesi sağlanır. Sonunda da öğrenilen davranışlar maddeler halinde sıralanır.

-Erkekler tuvaletine sadece erkekler girebilir. Bayanlar tuvaletine de sadece bayanlar girebilir.

-İnsanların yanında kıyafetler veya iç çamaşırlar değiştirilmez.

-Tanımadığımız kişiler bizi arabasına almak isterse, bize yiyecek bir şeyler verirse kabul etmemeliyiz.

-Yabancı insanlar bizim özel bölgelerimize dokunursa önce rahatsız olduğumuzu ifade edip oradan uzaklaşmalıyız. Gerekirse bağırarak yardım istemeliyiz. Kurtulduğumuzda polise ve ailemize her şeyi anlatmalıyız. Arkadaşımızın özel bölgelerine yabancı biri dokunursa polisten veya çevredeki güvenilir kişilerden yardım istemeliyiz.

Etkinlik örnekleri 3-6 yaş aralığı için verilmiştir. Bu yaşta çocukların önce kız erkek farkını anlamaları önemlidir. Daha sonra etkinlik yapılabilir. Diğer yaş grupları için bu tür etkinlikler ve etkinlik sonundaki sorular çeşitlendirilebilir.

Sonuç ve Öneriler

Değerlerin eğitimi ailede başlar. Dolayısıyla mahremiyet değerinin de eğitimi ailede başlar. Ailede temelleri atılan mahremiyet değeri, okullarda ve toplum tarafından da desteklendiği sürece istendik bir mahremiyet eğitimi süreci gerçekleşmiş olur. Mahremiyet eğitimi, çocukların duygu, düşünce dünyalarını yönetmesine yardımcı olmak ve kendi özel alanıyla beraber diğer insanların da özel alanını bilerek bu alanlarda yaşamını sürdürmesi demektir.

Mahremiyet, genel olarak kişinin kendi tüm özel alanları hakkında diğer insanların özel alanlarına da müdahale etmeden yaşamını sürdürmesidir. Dinlerde mahremiyet, genel anlamda beden korunması ve cinsellik anlamında anlaşılmıştır. Hukukta ise bireylerin başkalarının haklarına tecavüz etmeden kendi sınırları içerisinde bulunması anlaşılmıştır. Pedagoji biliminde ise mahremiyet bireylerin bedensel, zihinsel ve duygusal olarak sınırlarını bilmesi olarak tanımlanmıştır.

Gerçek ve sanal dünyada her gün karşılaşılan mahremiyet ihlallerini ortadan kaldırmak için toplumlar eğitilebilir. Seminerler, konferanslar, afişler, yaygın ve örgün eğitim kurumlarındaki dersler ve benzeri yollarla olumlu bir dönüşüm sağlanabilir. Ancak kişiliğin temellerinin atıldığı 0-6 yaş çocuklarına ailede mahremiyet değerinin kazandırılması, en etkili ve en uygun yol gözükmektedir. Geleceği inşa edecek olan çocukların bu yaşlarda kazandığı değerler daha kalıcı ve yapıcı olacaktır.

Mahremiyet eğitimine yönelik önerilebilecek hususlar, maddeler halinde şöyledir:

1- Mahremiyet eğitimi son zamanlarda gündeme gelmeye başlayan bir eğitimidir. Kapsamı tam olarak belirlenmemiş bir eğitimin verilebilmesi için öncelikle akademisyenler, öğretmenler ve ilgili kişiler ve kurumlar, teorik ve uygulama şeklinde çalışmalar yapmak durumundadırlar.

2- Devletin her kurumunda başta eğitici ve öğretici konumundaki kişilere olmak üzere tüm personellere gerekli bilgilendirmeler, seminerler ve uygulamalı eğitimlerle mahremiyet eğitimi öğretilmelidir. Aynı zamanda devletin tüm kurumları işbirliği içerisinde hareket etmelidir.

3- Mahremiyetle ilgili hukuki eksikliklerin olduğu aşıkârdır. İnternet ortamındaki verilerin gizliliği, işyerlerindeki denetim mekanizmaları, sosyal medya ve akıllı telefonlardaki uygulamaların güvenilirliği ve benzeri hususlarda gerekli kamuoyu oluşturularak yasal düzenlemelerin gerçekleştirilmesini sağlamak gerekmektedir.

4- Aileleri bilgilendirmek için mahremiyet eğitimi ile ilgili konferanslar düzenlenmelidir. İlköğretim ve okul öncesi eğitim kurumlarında görev yapan tüm personelin bu konuda bilgi sahibi olup aileleri de bu noktada yönlendirmeleri gerekir.

5- Mahremiyetle ilgili afişler, broşürler, resimler, küçük el kitapları ve benzeri materyaller hazırlanarak toplumun her kesimine dağıtılmalıdır. Televizyon, internet ve radyo gibi toplumun geneline hitap eden kitle iletişim araçları vasıtasıyla kamu spotları, kısa filmler ve bilgilendirmeler yapılarak farkındalık oluşturmak gerekir. Çünkü mahremiyet algısı, özellikle bu kitle iletişim araçlarının büyük etkisiyle değişim ve dönüşüme uğramaktadır.

6- Yukarıda verilen okul öncesindeki çocuklara uygulanabilecek mahremiyet eğitimi etkinlikleri, çeşitlendirilerek ve geliştirilerek evlerde ve eğitim kurumlarında uygulanmalıdır.

7- Anne, baba, öğretmen, akademisyen ve kısacası toplumun tüm bireyleri, mahremiyet değerini öncelikle öğrenmeli, benimsemeli ve bu değerini çocuklara ve yeni nesillere aktarımına katkı sağlamalıdır.

KAYNAKÇA

- Adler, A. (2012). *Çocuk Eğitimi*, Kamuran Şipal (çev.), İstanbul: Cem Yayınları.
- Altuntaş, H. ve Şahin M. (2009). *Kur'an-ı Kerim Meali*, Beşinci Baskı, Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.
- Başgöl, Ş. S. (2011). Çocuklarımız, Cinsellik ve Biz, *Ailede Cinsel Eğitim*, Fahrünnisa Erdem (editör), İstanbul: Timaş Yayınları. ss. 99-178.
- Bayrak, G. (2011).. Ana Baba İçin Temel Bilgiler: Eğiticinin Eğitimi, *Ailede Cinsel Eğitim*, Fahrünnisa Erdem (editör), İstanbul: Timaş Yayınları, ss. 15-99.
- Canan, İ. (2011). *Kur'an'da Çocuk*, İstanbul: Nesil Yayıncılık.
- Çankırılı, A. (2015). *Ailede ve Okulda Değerler Eğitimi*, İstanbul: Zafer Yayınları.
- Çocuk ve Aile Eğitimi Komisyonu. (2011). *Ailede Mahremiyet Eğitimi*, İstanbul: Çocuk ve Aile Eğitimi Yayınları.
- Demirörs, R. (2016). "Çocuklara Mahremiyet Eğitimi Nasıl Verilir?", <https://indigodergisi.com/2016/10/cocuklara-mahremiyet-egitimi-nasil-verilir/>, (14.10.2016).
- Diler, R. (2014). Mahremiyet Eğitimi ve Önemi, *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 1, ss. 84-95.
- Dodson, F. (1995). *Çocuk Yaşken Eğilir*, Seçkin Selvi (çev.), İstanbul: Özgür Yayınları.
- Dodurgalı, A. (2011). *Ailede Din Eğitimi*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Gültekin, A. (2016). İslam Aile Yapısında Ahlak/Mahremiyet Eğitimi, *Sinop Üniversitesi Uluslararası Gençlik ve Ahlak Sempozyumu*, Sinop, Aralık 2016, İkizler Matbaa, ss. 28-42.
- Gündüz, T. (2011). Ailede Cinsel Eğitim, *Ailede Cinsel Eğitim*, Fahrünnisa Erdem (editör), İstanbul: Timaş Yayınları. ss. 183-284.
- Güneş, A. (2017). Cinsel İstismar Olgusu ve Mahremiyet Eğitimi, *İnsan ve Toplum Dergisi*, ss. 45-70.
- Güneş, A. (2018). *Şiddet Din Eğitimi ve Değerler*, İstanbul: Arı Sanat Yayınları.
- Karaköse, R. (2016). "Çocukta Mahremiyet Eğitimi", <http://www.gonuldergisi.com/cocukta-mahremiyet-egitimi-psikoterapist-aile-danismani-rukiye-karakose.html>, (09.12.2016).
- Keskiner, E. (2012). Cinsel Eğitim, *Din Eğitiminde Çağdaş Konular*, Mustafa Köylü (editör), İstanbul: Dem Yayınları.
- Kızılkaya, M. (2014). *A'dan Z'ye İslam'da Çocuk Terbiyesi*, İstanbul: Hayat Yayınları.
- Kurtoğlu, M. (2016). *Çocuk Bu İhmale Gelmez*, İstanbul: Nesil Yayıncılık.
- Metin, E. N. (2017). Mahremiyet Kavramının Tanımına ve Mahremiyet Eğitimlerinin İçeriğine İlişkin Öneriler, *Mahremiyet Eğitimi Çalıştayı Sonuç Ra-*

poru, Ankara.

Özafşar, M. E. (editör) ve diğerleri. (2017). *Hadislerle İslam*, 4. Baskı, Cilt 1-7, İstanbul: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları.

Özgülven, İ. E. (2010). *Ailede İletişim ve Yaşam*, Ankara: Pdrem Yayınları.

Pedagoji Derneği. (2016). “Çocukta Mahremiyet Eğitimi”, <http://pedagojidernegi.com/upload/editor/20160317223448-0.pdf> (11.12.2016).

Purtaş, A. (2016). Mahremiyet Eğitimi Şart!, <http://ailehayati.blogcu.com/mahremiyet-egitimi-sart/1331794>, (21.11.2016).

Sepetçi, N. (2017). Sosyal Medyada Mahremiyet Algısının Çöküşü: Instagram Örneği, (Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi), M.Ü. S.B.E., İstanbul 2017.

Türk Bıyık, A. (2015). “Çocukta Mahremiyet Eğitimi”, <http://www.islamihayat-dergisi.com/konular/detay/ocukta-mahremiyet-egitimi>, (15.12.2015).

Uzun, T. (2016). *Kur'an ve Sünnet Işığında Çocuk Eğitimi*, Konya: Burç Yayınları.

Üzüm, H. (2015). *Hayırlı Çocuk Yetiştirmek*, İstanbul: Mevsimler Kitap.

Yavuzer, H. (2015). *Çocuk Psikolojisi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.

Yiğit, S. (2018). Çocuk İhmal ve İstismarı, *Diyanet Aylık Dergi*, ss. 4-9.

Yörükoğlu, A. (2015). *Çocuk Ruh Sağlığı*, İstanbul: Özgür Yayınları.



BÖLÜM 5

VAKF VE İBTİDÂ İLMİNİN GELİŞİM SÜRECİ¹

Yakup UZUN²

1 Bu çalışma *İbn Evs el-Mukrî'nin el-Vakf ve'l-İbtidâ Adlı Eserinin Tahlili ve Görüşlerinin Mukayesesi* isimli doktora tezinin "Vakf ve İbtidânın Tarihi Seyri" bölümünden üretilmiştir.

2 Öğr. Gör. Dr., Erciyes Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi, Temel İslam Bilimleri Kiraat Anabilim Dalı, Kayseri, Türkiye, yakupuzun@erciyes.edu.tr, ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7534-6880>

Giriş

Bir ilmin şeref ve değeri ya taşıdığı amaca ya ihata ettiği meselelerin ulviliğine yahut kendisine duyulan ihtiyacın zaruri oluşuna göre farklılık arz eder. İnsanlığa hidâyet rehberi olarak Hz. Peygamber'e indirilen Kur'ân'a taalluk eden ilmî faaliyetler ise mezkûr meseleler içerisinde bu şereften en büyük payeye sahiptir. Kur'ân ilimleri, gelişip zenginleşme sürecinde kendine özgü birtakım ıstılahları ortaya çıkarır. Ortaya çıkarılan bu ıstılahlar, belli bir altyapı oluşturur ve nihayetinde literatür gelişir ve zenginleşir. Tarihsel süreçle birlikte gelişen literatür sayesinde ilmî birikimler, amacına uygun bir şekilde sonraki nesillere aktarımı sağlanır. Vakf ve ibtidâ ilmi de bu kapsamda mütalaa edilir.

Hz. Peygamber (as), her konuda en güzel örnek olduğu gibi ilmi meseleleri temellendirme konusunda da en güzel örnek olmuştur. Örneğin vakf ve ibtidâ ilminin pratiğini yaparak bu ilmin zeminini oluşturmuş ve ilâhî kelâmın okunması, anlaşılması ve hayata tatbiki noktasında rehberliğini yerine getirmiştir. Öyle ki Kur'ân tilâveti esnasında vakfedilmesi gereken yerlerde vakf, vasl edilmesi gereken yerlerde vasl yaparak sahâbeyi yönlendirmiştir. Onun Kur'ân tilâveti konusunda bu yönlendirici ve teşvik edici tutumu, mananın tamam olduğu yerde kıraati keserek nefes almayı ifade eden "vakf" ile mana bütünlüğüne riayet ederek uygun yerden başlamayı ifade eden "ibtidâ" ilmine ehemmiyet kazandırmıştır. Bu da sahâbe, tâbiîn ve onları takip eden nesillerin bu ilme değer vermelerine sebep olmuştur.

Sonrasında gelişerek kavramlaşma hüviyetini kazanan vakf ve ibtidâ ilmi, Arap olmayanların İslâm'a girmeleri ile daha da bir önem kazanmıştır. Zira Arap diline vâkıf olmayan kesimler için bu ilim, Kur'ân'ın doğru okuyup sahîh anlamı ortaya çıkarma hususunda âdeti bir mikyasa olmuştur. Bu ilme duyulan ihtiyaç artarak devam etmiş ve önemini günümüze kadar korumuştur. Öyle ki bu ilmin kazandırdığı hassasiyetleri dikkate almadan yapılan okumaların, anlam kaymalarına ve Yüce Allah'ın muradına aykırı birtakım itikâdi ve ameli fasit anlayışların çıkışına şahit olunmaktadır.

Öte yandan İslâm literatürü ile ilgili yapılan çalışmaların hemen hepsi asr-ı saâdet çağı olan Hz. Peygamber (as) dönemi ile ilişkilendirilmiştir. Ancak o dönemde, İslâmî ilimlerin terminolojileri bizzat mevcut olmayıp pratik ve olgusal olarak varlıklarından söz etmek mümkündür. Pek çok ilim, pratikte var olan bu uygulama zemininden hareketle zaman içerisinde sistemli hale getirilip usulleri belirlenmiş ve sonrasında tedvin edilmek suretiyle müstakil birer ilim halini almıştır.

Kuşkusuz İslâmî ilimler ve bunlar aracılığı ile üretilen temel prensip ve hükümler, varlıklarını İslâm'ın temel kaynağı olan Kur'ân ve sünnetten almıştır. Zira bu üretme eylemi, İslâm'ın ortaya koyduğu temel bir yaklaşımdır. Nitekim Kur'ân'da bununla ilgili açık ve net mesajlar yer almakta-

dır.¹ Bununla beraber sahâbenin ve onları takip eden tâbiîn, tebeu't-tâbiîn kuşağının görüş ve tavırları da bu anlamda değerli görülmüş ve bunlardan istifade edilmiştir. Bu bağlamda konu edindiğimiz “Vakf ve İbtidâ İlminin Gelişim Süreci” isimli çalışma da kıraat ilminde yadsınamaz bir önemi haiz olup yazım sürecinde bu ilmi mirastan istifade edilmiştir. Çalışma da öncelikle vakf ve ibtidâ ilminin tarihi seyri ele alınmış, bu ilmin doğuşu ve gelişimi ortaya konmuş, sonrasında tedvin süreci belli bir sistem dâhilinde ortaya konmuştur.

1. Hz. Peygamber (as) Dönemi Vakf ve İbtidâ

Kur'an tilâvetinin ayrılmaz bir parçası olan ve tecvîd ilminin en önemli konularının başında gelen vakf ve ibtidâ ilmi mümtaz bir yere sahiptir. Zira bu ilim, lafzın doğru telaffuz edilmesini sağlar, harflerin lâzımı ve ârizî sıfatların dikkate alınmasını ve böylelikle sahih bir tilâvetin oluşmasına zemin hazırlar. Aksi bir ifadeyle bu ilim dikkate alınmadan yapılan tilâvet, hiçbir şekilde sahihlikle muttasıf değildir.²

Vakf ve ibtidâ hem Kur'ân kıraati hem de onunla ilintili diğer ilimler açısından önemli bir konumdadır. Bundan ötürü müellifler, ilk günden itibaren bu konu üzerinde hassasiyetle durmuş ve konuyla ilgili pek çok nakilde bulunmuşlardır. Kıraat ilminde yadsınamaz yeri olan İbnü'l-Cezerî (ö. 833/1429), vakf ve ibtidâ konusunu seleften mütevâtir yolla geldiğini bildirerek bu ilmin temellenmesinde naklin önemine vurgu yapmıştır.³ Dolayısıyla konu işlenirken öncelikle bu nakiller dikkate alınacak sonrasında birtakım değerlendirmeler yapılacaktır.

Vakf ve ibtidânın önemini ortaya koymasından bakımdan Yüce Allah'ın “وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا” “*Kur'ân-ı Kerîm'i ağır ağır, tane tane oku.*”⁴ ifadesi önemli bir mikyasır. Kuşkusuz bu ifadenin ilk muhatabı Hz. Peygamber'dir. Zira o, Kur'ân'ı açık açık, tane tane okuma konusunda da ilk kârî ve ilk örnektir. Onun rahle-i tedrisinden geçen Hz. Ali de (ö. 40/661), tertîl ifadesiyle ilgili “*Tertîl, harfleri telaffuz ederken tecvidini (güzelliğini) göz önünde bulundurarak okumak ve vakf yerlerini bilmektir.*” ifadesini zikretmiştir.⁵ Günümüzde birtakım araştırmacılar da her ne kadar bu istidlalle-

1 Âl-i İmrân 3/31-32; en-Nisâ 4/13, 14, 59, 69, 80; el-Mâide 5/92; el-Enfâl 8/20, 24, 46; et-Tevbe 9/71, 63; Nûr 24/52, 54; el-Ahzâb 33/36, 70; Muhammed 47/33; el-Fetih 48/17; el-Hucurât 49/14; el-Haşr, 59/7; et-eğâbün 64/12.

2 Mehmet Emin Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi* (Ankara: Otto Yayınları, 2016), 134.

3 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *en-Neşr fi'l-kıraati'l-aşr*, thk. Ali Muammer Debbâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts), 1/225.

4 el-Müzzemmil sûresindeki 73/4

5 Ebü Amr Osman b. Saïd ed-Dâni, *el-Müktefâ fi'l-vakf-i ve'l-ibtidâ*, thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî (Beyrut, 1407/1986), 57; Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebü Bekr es-Suyûtî, *el-İtkân fi ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Ahmed b. Ali (Kahire: Dâru'l-Hadis, 2006), 1 /230; İbnü'l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

rin bir kısmının yerinde olmadığını söyleyerek söz konusu ifadeye farklı anlamlar yüklemiş olsalar da⁶ Taberî (ö. 310/923), söz konusu âyetle ilgili Kur'ân okurken “*Kıraatini olabildiğince açık yap, olabildiğince yavaş oku.*” şeklinde anlam vermiş, sahâbe ve tâbiinden olan âlimlerin görüşlerinin de bu yönde olduğunu nakletmiştir.⁷ Nehhâs (ö. 338/950) ise “*Harfleri birbirinden ayırmak ve mananın tam olduğu yerde vakfetmektir.*” diyerek uygun mahalde vakfetmeyi bu âyetteki tertil emrinin kapsamına dâhil etmiştir.⁸

Hz. Peygamber'in (as) eşi Ümmü Seleme'den (r.anha) (ö. 62/681) gelen “يُقَطِّعُ قِرَاءَتَهُ يقرأُ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ ثُمَّ يَقِفُ” الرَّحْمَنُ الرَّحِيمُ ثُمَّ يَقِفُ مَالِكُ يَوْمَ الدِّينِ” “Hz. Peygamber (as), ‘Hamd, Âlemlerin Rabbi, Rahmân, Rahîm, hesap ve ceza gününün (ahiret gününün) mâliki Allah’a mahsustur.’ âyetlerini okurken her birinde fâsılalı okurdu.”⁹ ifadesi de konuyu temellendirme açısından oldukça önemlidir. Öyle ki bu rivâyete dayanan Nehhâs, âyet sonlarının genel olarak mutlak vakf mahalli olduğunu ve vakf çeşidinin de çoğunlukla vakf-ı tam ve zaman zaman da vakf-ı kâfiye tekâbül ettiğini söylemiş, bunların genelde Şuarâ ve Vâkıa sûreleri gibi kısa âyetli sûrelerde bulunduğunu ifade etmiştir.¹⁰

Yine Nehhâs, konuyla ilgili Hâtim b. Abdillâh b. Sa’d et-Tâi’den (ö. 67/686) şöyle bir nakilde bulunmuştur: Bir gün Allah Rasûlü’nün huzuruna iki kişi geldi ve onlardan biri “من يطع الله ورسوله فقد رشد ومن يعصهما” “*Kim Allah ve Rasûlü’ne itaat ederse doğru yolu bulmuş, kim de ona isyan ederse ...*” deyip suştı. Allah Rasûlü ona: “*Bu iyi bir hatiplik olmadı! Kalk!*”¹¹ buyurarak cümlenin tamamlanmasının önemine vurgu yaptı. Sonrasında müellif, şart-cevap ilişkisinin cümlenin iki ana unsuru olduğunu hatırlatırcasına keşke o kişi sözü, “ومن يعصهما” “*Kim de (Allah ve Rasûlü’ne) isyan ederse*” ifadesinde kesmeyip, “فقد غوى” “*haddi aşmıştır*” ifadesiyle tamamlasaydı veya “من يطع الله ورسوله فقد رشد” “*Kim Allah ve Rasûlü’ne itaat ederse doğru yolu bulmuş.*” ifadesinin ardından vakf yapsaydı daha iyi olurdu demiştir. Ardından, “*İnsanlar arasında bu şekilde konuşulması*

6 Geniş bilgi için bk.: Maşalı, *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmi*, 136-139.

7 Ebû Ca’fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin (Kahire: Dâru'l-Hicr, 1322/2001), 23/362; Ebû Abdillâh Bedrüddîn ez-Zerkeşi, *el-Burhân fî ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim (Kahire: Dâru't-Türâs, 2008), 1/350.

8 Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî en Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûd (Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992), 1/1.

9 Süleyman b. Eş'as Ebû Dâvud, *es-Sünen*, thk. Ahmed Sa'd Ali (Mısır: b.y.y. 1952). Vitr, 20; Ebû İsa Muhammed b. İsa b. Sevre (Yezîd) et-Tirmizî, *el-Câmi u'l-kebir*, thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf (Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996), “Kıraât”, 7/47; Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, (İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi Şehid Ali Paşa, ts.), 6a, 6b, 7a, 7b.

10 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 11-12.

11 Ebû'l-Huseyn Müslim b. Haccâc Müslim, *el-Câmiu's-sahih*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâkî (b.y.: Dâru İhyâi Kütübi'l-Arabî, 1955), “Cum'a”, 48; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 13; Dâni, *el-Müktefâ*, 133.

hoş karşılanmazken söz konusu Azîz ve Celîl olan Allah'ın kitabı olunca bu durum hiç hoş karşılanmaz." ifadesini zikretmiştir.¹²

Übey b. Kâ'b'dan (ö. 33/654) rivâyetle gelen bir hadis-i şerifte de Allah Rasûlü (as) şöyle buyurmuştur: 'Ey Übey! Sana Kur'ân-ı Kerîm'i tedarik ederken bana "Tek harf üzere mi, iki harf üzere mi?" diye soruldu. Yanımda bulunan vahiy meleği Cebrâil bana "İki harf söylememi istedi." Bunun üzerine ben de iki harf üzere olduğunu söyledim. Bu defa bana "İki harf üzere mi, üç harf üzere mi?" diye soruldu. Vahiy meleği Cebrâil bana "Üç harf söylememi istedi." Ben de üç harf üzere olduğunu söyledim. Bu durum yediye varıncaya kadar devam etti. Ardından Allah Rasûlü (as) "Bu Kur'ân ancak bir şifa olup her şeye kâfidir. Rahmet âyeti geldiğinde azap, azap âyeti geldiğinde de rahmet âyetiyle bitirmedikçe "سَمِيعًا عَلِيمًا، عَزِيزًا، حَكِيمًا" ifadelerini birbirini yerine okumanda bir sakınca yoktur." buyurdu.¹³

Benzer bir rivâyeti Nehhâs, Ebû Hüreyre'ye (ö. 58/678) nispet ederek vermiştir. "ان هذا القرآن انزل على سبعة احرف اقرأوا ولا حرج ولكن لا تختموا ذكر رحمة" "Muhakkakki bu Kur'ân yedi harf üzerine indirilmiştir. Yedi harf üzere dilediğiniz gibi okumanızda bir vebal yoktur. Yalnız rahmet âyetini azap; azap âyetini de rahmet âyetiyle bitirmeyin!"¹⁴ Nehhâs, naklettiği bu hadis-i şerife dayanarak Hz. Peygamber'in (as) bu taliminin vakf-ı tama tekâbül ettiğini, netice itibarıyla vakf-ı tamın tevkiî olduğunu ifade etmiştir. Rahmet âyetinin devamında azap, azap âyetinin devamında rahmet âyeti geldiğinde bu ifadeler arasının vakf yapılmak suretiyle mutlaka açılması gerektiğini İnsân sûresinin son âyeti üzerinden ortaya koymuştur. Örneğin; "يُنْزِلُ مَنْ يَشَاءُ فِي رَحْمَتِهِ" "(Yüce Allah) dilediğini rahmetine dâhil eder."¹⁵ ifadesinin ardından aynı âyetin devamındaki "وَالظَّالِمِينَ" "zalimler..." ifadesinin birbirinin zıttı olarak gelmesi, ayrıca sonraki kısmın önceki kısım lafız ve mana cihetiyle irtibatının bulunmaması, ona göre aralarının açılması için yeterli sebeptir. Öncesiyle irtibat bulunmadığı için de mansûb olan "وَالظَّالِمِينَ" ifadesi, "يعذب" veya "عذب/اعد" şeklinde mahzûf bir fiilin takdiriyle mef'ul konumunda değerlendirilmiştir.¹⁶

Üst paragraftaki bilgileri veren Nehhâs, eserinin sonlarına doğru "مَنْ" ifadesi için vakf-ı hasen deyip herhangi bir açıklamada bulunmamıştır.¹⁷ Bunun için bilgi vermemesini Mâide sûresinden sonrası için eser uzamasın diye vakf gerekçelerine girmeyeceğini açıkladığı ilk

12 Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 13; Zerkeşi, *el-Burhân fi ulûmi 'l-Kur'ân*, 1/342.

13 Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim el-Üşmûnî, *Menâru 'l-hudâ fi beyâni 'l-vakf ve 'l-ibtidâ* (Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bânî, 1393/1973), 6-7.

14 Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 13; Dâni, *el-Müktefâ*, 132; Ebû'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam Sehâvî, *Cemâlü 'l-kurrâ ve kemâlü 'l-ikrâ*, thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb (Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987), 550.

15 el-İnsân 76/31.

16 Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 13.

17 Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 776.

bölümlerdeki bilgiye bağlayabiliriz. Fakat bu ifadedeki vakfa, vakf-ı hasen demesini bir gerekçeye dayandıramıyoruz. Zira hadis-i şerifi vakf-ı tamın tevkîfi olduğuna mesnet kabul edip ardından bu âyeti eserinin başında vakf-ı tama örnek olarak zikretmiş olduğu halde, baştan sona âyetlerin vakf yerlerini ve çeşitlerini belirleme işlemini yaparken İnsân sûresine geldiğinde, aynı âyet için vakf-ı hasen demiştir.¹⁸ Bu da haliyle çelişkili bir durumu ortaya çıkarmıştır. Müellifin İnsân sûresinin son âyetiyle ilgili bu tutumu, onun ya sehiv yaptığı veya eserinin sonlarına yaklaştıkça vakf tam için koyduğu kriterlerde birtakım değişikliğe gittiğini akla getirmektedir.

Nehhâs'ın vakf-ı tam için zikrettiği “مَنْ يَسَاءَ فِي رَحْمَتِهِ” örnek âyetle ilgili diğer müellifle çeşitli yaklaşımlar ortaya koymuşlardır. Örneğin; İbnü'l-Enbârî¹⁹ (ö. 328/940) ve İbn Evs el-Mukrî²⁰ (ö. 366/978) *vakf-ı hasen*; Dâni²¹ (ö. 444/1053) ve Üşmûnî²² (ö. 918/1513) *vakf-ı kâfi*; Secâvendî²³ (ö. 560/1165) ise *vakf-ı mutlak* (ط) demiştir. Bu müelliflerden Üşmûnî, her ne kadar Nehhâs'ın giriş kısmındaki illetlerine benzer açıklamaları serdetmiş olsa da Nehhâs'la vakf çeşidi konusunda hemfikir olmamıştır. Yalnız “وَالطَّالِمِينَ” ifadesini “وَالطَّالِمُونَ” şeklinde merfu okuyanlara göre vakfın, *vakf-ı tam* olduğunu söylemiştir.²⁴ Netice itibarıyla müellifler bu örnek ile ilgili vakf çeşidi açısından bir birliklilik oluşturamasa da rahmet âyetini azap, azap âyetini rahmet âyetiyle birleştirmeme konusunda ittifak etmişlerdir.

Hz. Peygamber'in (as) “*Rahmet âyeti geldiğinde azap, azap âyeti geldiğinde de rahmet âyetiyle bitirme.*”²⁵ hadis-i şerifiyle ilgili Kur'an'da birçok örnek mevcuttur. Bu örneklerin birkaçı hatırlanacak olursa; “فَأُولَئِكَ وَأَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ” “*İşte bunlar cehennem ashabıdır. Bunlar cehennemde ebedî kalıcıdırlar*”²⁶ ifadesinin sonunda vakf yapıp “وَالَّذِينَ آمَنُوا” “*İman edip sâlih amel işleyenler ise...*”²⁷ ifadesiyle ibtidâ yapmanın uygunluğu görülmüş olur. Zira cennet ve cehennem halkı, ahirette mekân itibarıyla ayrı yerlerde olacaklardır. Sözü edilen âyetler arasında yapılacak vakfla, bu kişilerin konumları, bir nevi kıraatte de birbirinden ayrılmış olur. Böyle bir tutum vâkıya uygun olduğu için bu lafızların

18 Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 776.

19 Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Beşşâr el-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve 'l-ibtidâ*, thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan (Dimaşk: b.y.y. 1971), 960.

20 İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*, 56a.

21 Dâni, *el-Müktefâ*, 601.

22 Üşmûnî, *Menâr*, 413.

23 Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 073.

24 Üşmûnî, *Menâr*, 413.

25 Üşmûnî, *Menâr*, 6, 7.

26 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakf ve 'l-ibtidâ*, 522 ve Nehhâs, *el-Kat' ve 'l-i'tinâf*, 322 vakf-ı hasen; İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*, 9b ve Dâni, *el-Müktefâ*, 167 vakf-ı tām demişlerdir.

27 بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ بَلَىٰ مَنْ كَسَبَ سَيِّئَةً وَأَحَاطَتْ بِهِ خَطِيئَتُهُ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ (el-Bakara 2/81-82.)

madden ve manan ayrılması önem arz etmektedir.

Yine bir başka örnek; Mü'min sûresindeki “وَكَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ كَفَرُوا أَنَّهُمْ أَصْحَابُ النَّارِ” “Böylece kâfirlerin cehennem ashâbı olduklarına dâir Rabbin hükmü kesinleşti.” ifadesinin bir sonraki âyetin; “الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا” “Arşı yüklenmiş olanlar ve onun etrafında bulunanlar (melekler), Rablerini hamd ile tesbih eder ve O'na iman ederler ve iman etmiş olanlar için mağfiredilerler...”²⁸ ifadesiyle vasl edilmeyip aksine vakfedilmesidir.²⁹ Zira bu iki ifade birbirinin zıddıdır. Bir an için “أَصْحَابُ النَّارِ” ifadesini, gelen ifadeye vasl edildiğini varsayalım. Bu durumda “الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ” ifadesi, öncesinin sıfatı olmuş olacak ve anlam, “Cehennem ashâbı olanlar, arşı yüklenmişler ve onun etrafında bulunanlarla (birlikte) Rablerini hamd ile tesbih ederler.” şeklinde meleklerin cehennem ashâbıymış gibi algılanmasına sebep olacaktır.³⁰ Bu da vakf ve ibtidâya dikkat etmemenin ne denli fahiş hatalara sebebiyet vereceğini ortaya koymaktadır.

Konu bağlamında Abdullah İbn Ömer (ö. 73/692), “Gerçekten uzun bir zaman yaşadık. Birimize Kur’ân’ı öğrenmeden önce iman etmek nasip olurdu da Hz. Peygamber’e (as) bir sûre inerdi, onun helalini haramını, emredenini, yasaklayanını ve o sûreden bilip yapması gereken şeyleri öğrenirdi. Fakat daha sonra öyle insanlar gördüm ki iman etmeden önce Kur’ân’ı öğrenmek onlardan birine nasip olurdu da Kur’ân’ın başı ile sonu arasındakileri okur, (ama) onun emir ve yasaklarına ve Kur’ân’dan bilip yapması gereken şeylere aldırılmazdı. Onu, kötü hurmayı yayar gibi saçıp savururdu.”³¹ ifadesini zikretmiştir. Nehhâs ve Dâni gibi müellifler, Abdullah İbn Ömer kaynaklı bu sözden hareketle vakf ve ibtidâ ilminin tevkîfi bir ilim olduğunu ve bu hususta ashâb-ı kirâmın icması bulunduğunu söylemişlerdir.³² Fakat İbn Ömer’in rivâyetinin başka anlamları kuşattığını söyleyenler de olmuştur. Zira İbn Ömer’in sözünün siyak ve sibakı dikkate alındığında iman ile amel arasındaki ilişkiye vurgu yapıldığı görülmektedir. Dolayısıyla bu sözün, Kur’ân’ı okuyan bazı insanların onu okuduğu halde öğüt almadığı, ahkâmını hayatına yansıtmadığı ve neticede bu kişileri de kapsadığı anlaşılmaktadır. Öyleyse bu rivâyeti sadece vakf ve ibtidâ açısından ele almanın doğru olmayacağı vakf ve ibtidânın yanı sıra başka konuları da ihata ettiği söylenebilir.³³

28 el-Mü'min 40/6-7.

29 Musâid b. Süleyman b. Nâsır Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi'l-tefsîr* (Medine: el-Mektebetü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyyetü, 1431), 55.

30 İbnü'l-Enbârî, *Izâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 870 vakf-ı tam; Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 615 Nâfi, Ebi Hâtim, Ahmed b. Mûsâ ve Ahmed b. Ca'fer'in vakf-ı tam dediğini nakletmiş; Dâni, *el-Müktefâ*, 491 vakf-ı tam; İbn Evs el-Mukrî, *el-Vakf ve'l-ibtidâ*, 45b. vakf-ı tam; Üşmûnî, *Menâr*, 337 vakf-ı tam; Secâvendî ise *İlelü'l-vukûf*, 888 vakf-ı lâzım demiştir.

31 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 12; Dâni, *el-Müktefâ*, 49; Suyûtî, *el-İtkân*, 1/230; Hüsnî Şeyh Osman, *Güzel Kur'an Okuma*, Çev. Yavuz Fırat (Ankara: Fecr Yayınları, 2005), 8.

32 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 12; Dâni, *el-Müktefâ*, 49.

33 Örnekler için bk.: Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 56-57.

Verilen bu bilgilerden hareketle bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Kur'ân kıraatini Cebrâil'den (as) alan Hz. Peygamber (as), onu gereği üzere okumuş ve arkadaşlarını da bu minval üzere okutmuştur. Aynı dönemde kıraatinde kolaylık olsun diye Kur'ân lafızlarının zıt anlam oluşturmayacak şekilde birbiri yerine birkaç harfle okunmasına da bir müddet müsaade etmiştir. Manasını düşünerek okuma anlamındaki tertil lafzına yüklenen anlam da Kur'ân'ın doğru ve anlamını düşünerek okunması amacına yönelik olduğu anlaşılmaktadır. Nitekim konuyla ilgili sahâbeden gelen rivâyetler, Hz. Peygamber'in (as) âyet sonlarında vakf yaptığını ve zıt anlam oluşturacak şekilde azap âyetlerinin rahmet, rahmet âyetlerinin azap âyetleriyle sonlandırmadığını ortaya koymaktadır. Yani o, örnek okuyuşu ile vakf ve ibtidânın önemine vurgu yapmış ve maksadı ilâhînin ancak bu şekilde bir tilavetle ortaya çıkacağını göstermiştir.

Hz. Peygamber'in (as) örnek okuyuşunu dikkate alan kıraat âlimleri de Kur'ân tilâvetinde vakf ve ibtidâya önem vermişler, bunun dikkate alınmaması durumunda zıt anlama sebep olabilecek ve İslâm inancına ters düşecek birtakım hususların ortaya çıkacağını söylemişlerdir. Yine sözü edilen rivâyetlerden mülhem Kur'ân kıraatinde vakf ve ibtidânın tevkîfi olduğunu söyleyenler de olmuştur. Yalnız bunların tamamının rivâyetler hakkında hemfikir olduğu söylenemez. Nitekim bunlardan bir kısmı, bu rivâyetleri sadece vakf ve ibtidâya hasrederken bir kısmı ise vakf ve ibtidânın yanı sıra başka anlamlar da ihtiva ettiğini dile getirmişlerdir. Özetle Hz. Peygamber (as), Kur'ân kıraatinde anlamın bozulmasına ve ifadenin buharlaşmasına müsaade etmemiştir. Onun Kur'ân tilavetinden vazife çıkaran ilk dönem âlimleri de bu manada vakf, kat', ibtidâ, vasl, fasl, sekt ve med gibi çeşitli tabirleri kullanmaya başlamışlardır. Terim anlamları dışında kullanılan bu kelimeler anlam bakımından gelişme göstererek zaman içerisinde sözünü ettiğimiz vakf ve ibtidâ ilminin temelini oluşturmuşlardır.

2. Sahâbe ve tâbiîn Dönemi Vakf ve İbtidâ

Kur'ân'ı okuma talimini Hz. Peygamber'den (as) alan sahâbe, bu sorumluluğu en güzel şekilde yerine getirmiş Kur'ân tilâveti esnasında vakf ve ibtidâya azami gayret göstermişlerdir.³⁴ Her ne kadar onlar, bu dönemde vakf ve ibtidâ lafızlarının ıstılâhî anlamlarını bilip buna dair ifadeler kullanmasalar da durulması ve devam edilmesi uygun olan yerler konusunda Hz. Peygamber'den (as) edindikleri tecrübelerini işletmişlerdir.

Sahâbenin, Hz. Peygamber'den (as) aldıklarını bizzat işletme vazifelerinin yanı sıra vakf ve ibtidâ lafızlarının terimleşmesine verdikleri katkı da yadsınamaz olmuştur. Sahâbe gibi onları takip eden neslin de bu ilme katkıları olmuştur. Bu bağlamda sahâbe ve sonraki neslin vakf ve ibtidâ ilmine yaptıkları katkılar ele alınacaktır. Yöntem gereği bunların Kur'ân

34 Dâni, *el-Müktefâ*, 49.

tilâvetindeki tutumları dikkate alınacak ve değerlendirmeler örnekler üzerinden verilecektir.

Örneğin; Abdullah İbn Abbas (ö. 68/687-88), “وَلَوْلَا فَضْلُ اللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ، “Eğer Yüce Allah’ın size lütfü ve merhameti olmasaydı, pek azınız hariç, muhakkak şeytana uyardınız.”³⁵ âyetindeki “الشَّيْطَانُ” lafzında cümle tamam olduğu için “انقطع الكلام” sözüyle kelâmın kesilmesi gerektiğini belirtmiştir. Abdullah İbn Abbas’tan, İkrime (ö. 105/723) yoluyla gelen diğer bir rivâyette “وَلَهُ اسْتَلَمَ مَنْ فِي السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ طَوْعًا وَكَرْهًا وَاللَّيْهَ” “Göklerde ve yerlerde ne varsa hepsi ister istemez O’na boyun eğmişken”³⁶ âyetindeki “فِي السَّمَوَاتِ” lafzında “المفصولة” “fâsıla” yapılması gerektiğini ifade etmiştir.³⁷ Yine Abdullah İbn Abbas, “وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ، “Allah’a ve peygamberlerine iman edenler var ya, işte onlar özü sözü doğru kimselerdir.” âyetinin “الصَّادِقُونَ” lafzından sonra fâsıla yapılması gerektiğini söylemiştir. Aynı görüşe sahip olan Ebü’d-Duhâ (ö. 100/718) ise devamındaki “وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ، “Allah katında şahitlerdir.”³⁸ ifadesinin istinâfiye cümle olduğunu beyan etmiştir. Dahhâk (ö. 105/723) ise Yüce Allah’a iman edip Allah Rasûlü’nü tasdik ettikleri için bunları “Siddıklar” olarak isimlendirmesinden ötürü “الصَّادِقُونَ” ifadesinde fâsıla yapıp devamından ibtidâ ile okunması gerektiğini söylemiştir.³⁹

Tefsir, hadis, fıkıh, Arap dili ve edebiyatı gibi birçok ilim dalında mâhir olan Süyûtî, Şa’bî’den (ö. 100/718) nakille, “كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٌ، “Yerin üstünde bulunan her şey yok olacaktır.” âyetini okurken devamındaki، “وَيَبْقَى، “Ancak azamet ve ikram sahibi Rabbin zâtı bâki kalacaktır.”⁴⁰ âyetini okumadan kıraatini “فلا تسكت” “kesme” diyerek anlam bütünlüğüne vurgu yapmış ve kıraatin devam ettirilmesi gerektiğini bildirmiştir. İbn Ebî Hâtim de benzer bir yaklaşım sergilemiştir.⁴¹

Tâbiünden olan tefsir, hadis ve fıkıh âlimi İbn Cüreyc’in (ö. 150/768), Mücahid’den (ö. 102/720) yaptığı nakle göre Ra’d sûresindeki 13/13. “أَنْزَلَ، “O, gökten su indirdi de dereler kendi ölçülerince dolup taşıtı ve sel üste çıkan köpüğü aldı götürdü”⁴² âyetini okurken، “رَابِيَا،” lafzında sözün bitmesi gerektiğini “انقض الكلام” ifadesiyle ortaya koymuştur.⁴³

Câmi ‘u’l-beyân isimli eseriyle maruf olan müfessir Taberî (ö. 310/923), Dahhâk’tan naklettiği rivâyete göre Zâriyât 51/15. âyetindeki

35 en-Nisâ 4/83.

36 Âl-i İmrân 3/83.

37 Ebü’l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî es-Süyûtî, *ed-Durru’l-mensûr fi’l-tefsiri’l-me’sûr*, (b.y.: Dâru’l-Fikr, 1432/2011), 2/254.

38 el-Hadîd 57/19.

39 Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur’ân*, 58-59.

40 er-Rahmân 55/26.

41 Suyûtî, *el-İtkân fi Ulûmi’l-Kur’ân*, 1/231.

42 er-Ra’d 13/13.

43 Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur’ân*, 59.

“إِنَّ الْمُتَّقِينَ فِي جَنَّاتٍ وَعُيُونٍ” “Şüphesiz ki, takva sahipleri, cennetlerde pınar başlarındadırlar” ifadesinden 17. âyetteki “كَانُوا قَلِيلًا” “pek az uyurlardı”⁴⁴ ifadesine kadar âyetler arasındaki anlam bağı dikkate alınarak fâsıla verilmeden okunması gerektiğini bildirmiştir. Zira “لَهُمْ كَانُوا قَبْلَ ذَلِكَ مُحْسِنِينَ” “Şüphesiz onlar bundan önce dünyada iyilik yapan kimselerdi” âyetindeki “مُحْسِنِينَ” lafzı, “كَانُوا قَلِيلًا مُحْسِنُونَ” “iyilik yapan kimseler pek azdı” şeklinde merfu takdirindedir. Sonrasındaki “مِنَ اللَّيْلِ مَا يَهْجَعُونَ” “Geceleri uyurlardı.” ifadesi ise istinâfiye cümlesidir.⁴⁵

Yine Taberî'nin Katade'den naklettiği rivâyete göre “فَأُولَى لَهُمْ” “(Ölüm) onlara daha layıktır”⁴⁶ ifadesinin tehdit ve ceza bildirmesi sebebiyle sonrasındaki “طَاعَةٌ وَقَوْلٌ مَعْرُوفٌ” “İtaat ve güzel bir söz” ifadesiyle aralarının ayrılması gerektiği “انقطع الكلام” ifadesi ile ortaya konmuştur.⁴⁷

Süyûtî'nin (ö. 911/1505), Taberî ve İbn Ebî Hâtim'den (ö. 327/938) nakille verdiği rivâyete göre Süddî (ö. 127/745), A'râf 7/189-190. “هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّيْهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيْفًا فَمَرَّتْ بِهِ فَلَمَّا أَثْقَلَتْ دَعَا اللَّهَ رَبِّهْمَا لِيُنْزِلَ صَالِحًا لِنُكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ” “Allah, sizi bir tek nefisten yaratan ve kendisi ile huzur bulsun diye eşini de ondan var edendir. (İnsan) eşiyle birleşince eşi hafif bir yük yüklenir (gebe kalır) ve (bir müddet) onu taşır. Gebeliği ağırlaşınca her ikisi de Rableri Allah'a 'Eğer bize iyi ve sağlıklı bir çocuk verirsen, elbette şükredenlerden olacağız' diye dua ederler.” ifadesinin “جَعَلَ لَهُ شُرَكَاءَ فِيمَا أُتِيهْمَا” “Allah'ın kendilerine verdiği çocuk konusunda O'na ortaklar koşarlar.” ifadesine kadar vakf yapmaksızın devam edilmesi gerekir, demiştir. Zira bu iki ifade arasında her ne kadar fâsıla olup birbirinden ayrılması gerektiği algılansa da bu iki ifade bütünlük arz etmektedir.⁴⁸

Sonuç olarak bir değerlendirme yapılacak olursa şunlar söylenebilir: Gerek sahâbe ve gerekse selef âlimleri, âyetlerde vakf ve ibtidâ yerlerini manayı dikkate alarak belirlemişlerdir. Onlar için esas olan kelamın anlamının sahih bir şekilde ortaya çıkmasıdır. Bundan ötürü onlar, Kur'ân tilavetinde vakf ve ibtidâyâ önem vermişler ve mana merkezli okumalarda vakf ve ibtidânın yerlerini belirlemede hassas davranmışlardır. Bütün bunların doğru anlamın ortaya çıkarılmasında mikyas olduğu düşünüldüğünde vakf ve ibtidânın nasıl bir rol üslendiği daha iyi anlaşılacaktır. Âyetlerin tilavetinden hedeflenen anlam olunca vakf ve ibtidâ yerlerini belirlemenin önemi kendiliğinden ortaya çıkacaktır. Anlama endekslenmenin oluşturduğu bu belirlilik de haliyle vakf ve ibtidânın terimleşip bir ilim haline gelmesine zemin hazırlamıştır. Dolayısıyla sözünü ettiğimiz dönemde vakf ve ibtidâ anlamında, “ستئناف القطع والا” “Kesmek-yeniden başlamak”,

44 ez-Zâriyât 51/15-17.

45 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/500-509.

46 Muhammed 47/20.

47 Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 21/211-212.

48 Süyûtî, *ed-Durru'l-mensûr*, 3/626; Taberî, *Câmiu'l-beyân*, 10/623-630.

“المقطوع والموصول” “*Kesmek-birleştirmek*”, “المقطوع والمفصول” “*Kesmek-ayırarak*”, “الموصول والمفصول” “*Birleştirmek-ayırarak*”, “فلا تسكت” “*Sözünü kesme*”, “انقطع الكلام” “*Kelamın kesilmesi*” ve “انقض الكلام” “*kelamın bitmesi*” gibi terimler sıkça kullanılmıştır.

Özetle bu dönemde vakf ve ibtidâya yaklaşım;

a- Tefsire bağlı olarak belirlenmiştir. Yani birinci derecede anlam ikinci derecede ona bağlı olarak vakf yerleri önem kazanmıştır.

b- Vakf ve ibtidânın ilmîleşmesi anlamında işin sistematik yönüyle fazla ilgilenilmemiştir.

c- Bu dönemde vakf ıstılahları ve çeşitleri henüz şekillenmiş değildir.

d- Sadece vakf ve ibtidâ anlamına gelecek bazı terimler kullanılmışlardır.⁴⁹

Özetle bu dönemde Kur’ân tilavetinin anlam boyutuna yoğunlaşma, vakf ve ibtidâ yerlerini belirlemeyi ve beraberinde isimlendirmeleri getirmiştir. Takip eden kuşaklar ise devraldıkları bu ilmî mirası geliştirerek zenginleştirmişler ve vakf-ibtidâ ilminin sistematik hale getirilmesinde büyük pay sahibi olmuşlardır.

3. Vakf ve İbtidânın Tedvin Dönemi

Her konuda Hz. Peygamber’i örnek alan sahâbe, Kur’ân tilavetini de gözlem ve müşafefe yoluyla ondan almış ve sonraki nesillere de bu yolla nakletmişlerdir.⁵⁰ Harflerin meddine ve kasrına dikkat etmekle birlikte lafızların vakf ve ibtidâsına da özen göstermişlerdir. Tilavet ameliyesinde gösterilen bu tutum, sonraki dönemlerde varlığını korumuş ve zamanla bu ilim zenginleştirilerek tedvin ve tasnife tabi tutulmuştur. Nitekim İbnü’l-Cezerî “Vakf ve ibtidâyı öğrenip bu ilme özen gösterme geleneği sahâbeden bizlere tevatür yoluyla gelmiştir. Selefın bu ilimle ilgili yazmaları ve söylemleri bilinmekte ve bizlere miras bıraktıkları kitaplarda muhafaza edilmektedir. İmamlarımız ve hocalarımız kendi hocalarından öğrendikleri bu ilmî birikimi bizlere pratik yaptırmak ve her bir lafızda durdurup icra ettirmek ve parmaklarıyla işaret ederek birer eğitim ameliyesi şeklinde göstermişlerdir.”⁵¹ diyerek bu ilmin nesilden nesile nakline işaret etmiştir.

Öte yandan vakf ve ibtidâ ilminin Hz. Peygamber’den (as) tatbikini öğrenip naklini ihmal etmeyen müellifler, bu ilmin tedvin sürecini de oldukça erken sayılabilecek bir dönemde, hicrî ikinci asrın başlarında başlatmışlardır. Bu ilmin ıstılahlarını ilk dile getirilmesiyle ilgili olarak da İbnü’l-Enbârî, Nehhâs ve Dâni’nin nakli bizler için ufuk açıcıdır. Zira bu

49 Tayyâr, *Vukûfu’l-Kur’ân*, 62.

50 Dâni, *el-Müktefâ*, 49.

51 İbnü’l-Cezerî, *en-Neşr*, 1/225.

üç müellifin nakline göre Hasan-ı Basrî (ö. 110/728), Furkân sûresi 25/22. “*لَا بُشْرَىٰ يَوْمَئِذٍ لِلْمُجْرِمِينَ وَيَقُولُونَ حَجْرًا مَّحْجُورًا*” “*o gün suçlulara hiçbir müjde yoktur. ‘Eyvah! Biz Allah’ın rahmetinden tamamen uzaklaştırılmışız’ diyecekler.*” âyetiyle ilgili “*الْمُجْرِمُونَ*” lafzının “*وَيَقُولُونَ*” fiilinin fâili olduğunu belirterek “*حَجْرًا*” lafzından sonra durmanın “*وَقَفَ تَامًا*” “*vakf-ı tam*” olduğunu söylemiştir. Âyetin takdiri, “*يَقُولُ الْمُجْرِمُونَ: حَجْرًا*”, “*Suçlular; ‘eyvah! Biz Allah’ın rahmetinden tamamen uzaklaştırılmışız’ derler.*” şeklinde olup “*حَجْرًا*” lafzının ise Arap kültüründe korku anında Allah’a sığınma anlamında kullanılan bir ifade olduğunu bildirmiştir. Müelliflerin bu nakli, vakf ıstılahlarının oldukça erken denilebilecek bir dönemde dile getirildiğini göstermektedir.⁵²

Bu alanda ilk eser telif eden müelliflere gelince İbnü'l-Cezerî, bu konuda ilk eser telif eden kişinin Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) eserinin ise *Kitabü'l-vukûf* olduğunu söylemiştir.⁵³ İbnü'n-Nedîm (ö. 384/997) ve Tayyâr ise yedi kıraat imamından biri olan Abdullah İbn Âmir el-Yahsubî'nin (ö. 118/726) “*في مقطوع القرآن والموصول*” isimli eseriyle bu alanda ilk eser veren müelliflerden birisi olduğunu, eserin vakf ve ibtidâ konularını ihtiva ettiği gibi “*انما*” ve “*ان ما*” lafızlarının fasl ve vasılla yazılma konularını da içerdiğini belirtmişlerdir.⁵⁴ Yine Tayyâr; tâbiîn imamlarından olup sika diye bilinen Ebû Ca'fer (ö. 130/747-48) ile beraber Medine'nin kâriilerinden olduğu kabul edilen ve Hz. Peygamber'in (as) eşlerinden Hz. Âişe ve Hz. Ümmü Seleme'nin Kur'ân öğretimi için görevlendirdikleri Şeybe b. Nisâh'ın *Kitabü'l-vukûf* isimli bir eserine ilaveten yedi kıraat imamından Nâfi' (ö. 169/785), Ebû Amr (ö. 154/771), Hamza (ö. 156/773), el-Kisâî (ö. 189/805) ve Şeyh Ya'kûb'un da (ö. 205/821) bu konuda eser telif ettiklerini zikretmiştir.⁵⁵

Verilen bu bilgilerden hareketle, vakf ve ibtidâ ilmiyle ilgili hicri ikinci asrın başlarından itibaren müstakil ve sistemli eserler tedvin edilmeye başlanmış; aralarında kıraat imamları da olmak üzere günümüze gelinceye dek onlarca müellif bu konuyla ilgili eser telif ettikleri anlaşılmıştır. Yalnız tedvin edilen bu eserlerin tamamı günümüze ulaşmış değildir. Zira bu eserlerin bir kısmı matbu hale getirilmiş, bir kısmı yazma haliyle mevcudiyetini korurken diğer bir kısmı ise kaybolmuştur. Nitekim Mehdi Düheyim, bu eserlerden bize ulaşan matbu ilk üç eseri şöyle sıralamıştır:

1- Ebû Ca'fer Muhammed b. Sa'dân el-Kûfi'nin (ö. 231/842) *el-Vakf*

52 İbnü'l-Enbârî, *İzâhu'l-vakfi ve'l-ibtidâ*, 804; Nehâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 481; Dâni, *el-Müktefâ*, 416.

53 Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*, thk. C. Bergstraesser (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971, 1/298; Dâni, *el-Müktefâ*, 49.

54 Ebü'l-Ferac Muhammed b. Ebî Ya'kûb İshak el-Verrâk İbnü'n-Nedîm, *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifine mine'l-kudemâi ve'l-muhaddisine fi esmâi kütübihim*, thk. Rıza Teceddüd (Tahran: b.y.y. 1975, 1/39.

55 Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'an*, 62-63.

ve 'l-ibtidâ fi kitebillehi Azze ve Celle'si.

2- İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328/940) *Îzâhü'l-vakf ve 'l-ibtidâ'sı*.

3- Nehhâs'ın (ö. 338/950) *el-Kat' ve 'l-i'tinâf'ıdır*.⁵⁶

Bu eserlerin dışında daha nice eserlerden söz etmek mümkündür. Ancak bunların bir kısmı ya basılmamış veya günümüze gelememiştir. Bu anlamda birçok yazma eser kütüphane raflarında kendilerine uzanacak elleri beklemektedir. Bu bağlamda konuyla ilgisi eserlerden müellif veya eseri itibarıyla şöhret bulmuş olanları, ayrıntıya girmeksizin hicrî vefat tarihleri dikkate alınarak kronolojik olarak verilecektir.

Abdullah b. Âmir el Yahsubî (ö. 118) *Kitâbü'l-makdû' ve 'l-mevsûl*; Şeybe b. Nisâh (ö. 130/747) *Kitâbü'l-vukûf*; Amr b. Alâ el-Mâzinî (ö. 154) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Muhammed b. Hasan b. Ebî Sârâ'nın (ö. 170) *el-Vakf ve 'l-ibtidâü'l-kebîr* ve *el-Vakf ve 'l-ibtidâü's-Sağîr* olmak üzere iki eseri mevcuttur.⁵⁷

Ali b. Hamza el-Kisâî (ö. 189) *Kitâbu maktûi'l-Kur'ân ve mevsûlihi*; Yahyâ b. Ziyâd b. Abdillâh el-Absî el-Ferrâ (ö. 207) ve Ebû Ubeyde Ma'mer b. el-Müsennâ (ö. 210) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Saîd b. Mes'ade el-Ahfeş el-Evsat (ö. 210) *Vakfu't-temam*; Halef b. Hişâm el-Bezzâr (ö. 229), İbn Sa'dân, Dırâr b. Surad (ö. 229), Ebû Abdurrahman el-Yezîdî (ö. 237), Hişâm b. Ammâr (ö. 245), el-Hafs b. Ömer b. Abdulazîz ed-Dûrî (ö. 246) ve İbrâhim el-İsfahânî (ö. 253) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Ebû Hâtim es-Sicistânî (ö. 255) *el-Makâdi' ve 'l-mabâdi*; Ahmed b. Ca'fer ed-Deynûrî (ö. 289) *Vakfu't-Temâm*; Ahmed b. Kaysân en-Nahvî el-Luğavî (ö. 299) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Ebû Bekr b. Mücâhid (ö. 324) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; İbnü'l-Enbârî'nin (ö. 328) *Îzâhu'l-vakf ve 'l-ibtidâ'sı* ve Nehhâs'ın (ö. 338) *el-Kat' ve 'l-i'tinâf'ı* Tayyâr'ın ifadesiyle bu son iki kitap alanın en meşhur eserlerindendir.⁵⁸

İbn Evs el-Mukrî'nin (ö. 366) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ'sı* alanında ilk vakf remiz örneği göstermesi bakımından önemlidir. İsmail el-Antâkî (ö. 377) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Ahmed b. Hüseyin b. Mihrân (ö. 381) *Vukûfu'l-Kur'ân*; İbn Cinnî (ö. 392) *el-Vakf ve 'l-ibtidâ*; Ca'fer b. Abdu'l-Kerîm el-Huzâî (ö. 408) *el-İbâne fi'l-vakf-i ve 'l-ibtidâ*; Ca'fer b. Saîd er-Râzî (ö. 410) *Fusûl fi mâ Yehtâcuhu'l-Kârî, ve 'l-Vukûfu'l-Mansûsati İnde'l-Kurrâ*; Abdullah el-Bennâ (ö. 417) *el-Mefsûl ve 'l-mevsûl*; Ebû Tâlib el-Kays el-Endelüsî (ö. 437) *Şerhu'l-vakf ve 'l-ibtidâ*; Ebû Amr ed-Dânî (ö. 444) *el-Muktefâ fi'l-vakf-i ve 'l-ibtidâ*; Mansûr b. İbrahim el-İrâkî (ö. 465) *el-Makâti' ve 'l-mabâdi fi'l-vukûf*; Secâvendî'nin (ö. 560) *Kitâbü'l-vakf ve 'l-ibtidâ* ve *Sağîr*

56 Mehdi Düheyim, *Mefâhîmu'l-vakf ve 'l-ibtidâi abra'l-merâhili't-târihiyye*, (Cezair: Bikülliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti, ts.), 5.

57 Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 67-68.

58 Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 67-75.

olmak üzere bu alanda iki eseri mevcuttur.⁵⁹

Ahmed b. Hasan el-Hemedânî'nin (ö. 600), *el-Hâdî fi ma'rifeti'l makâti' ve'l-mebâdî'si*; İbnü'l-Cezerî'nin de (ö. 833) vakf-ı lazımı bilme konusunda *Kasîde ve el-İhtidâ fi'l-vakf-ı ve'l-ibtidâ* olmak üzere bu alanda iki eseri mevcuttur. Üşmûnî'nin (ö. 918) *Menâru'l-hudâ fi'l-vakf ve'l-ibtidâ'sı*; Ahmed b. Zekeriyâ el-Ensârî'nin (ö. 962) *el-Maksad li telhis mâ fi'l-mürşid fi'l-vakf-i ve'l-ibtidâ'sı* ve bu eserlerin yanı sıra onlarca müellif bu alanla ilgili eser telif etmişlerdir. Bunlardan Üşmûnî'nin eseri bu alanın en meşhur eserlerinden biri kabul edilmiştir.⁶⁰

Yukarıda müellifleriyle birlikte verdiğimiz eserler, isimlerinden de anlaşıldığı üzere homojen bir yapıya sahip olmayıp her biri farklı özellik arz etmektedir. Nitekim bu eserlerin bir kısmı vakf ve ibtidânın tarihi seyrinden başlamak üzere doğuşu, gelişmesi, kavramlaşma süreci ve bu kavramlara yüklenen anlam vb. bilgileri içerirken bir kısmı sadece vakf ve ibtidâyâ dâir bilgi vermektedir. Bir kısmı vakf isim ve remizlerini içerirken bir kısmı vakf çeşidine dahi değinmemiştir. Bir kısmı Kur'ân-ı Kerîm'i baştan sona ele alıp vakf ismi veya remizleriyle işlerken bir kısmı sadece tanımlarla yetinmiştir. Her birinin kendine özgü özelliklerinin bulunduğu ve ilgili alanda bir ihtiyacı karşıladıkları muhakkaktır.

Verilen bu bilgilerden hareketle şu ifadeler kullanılabilir: Sahâbe döneminde, vakf ve ibtidâ ilminin tedvin ve kavramlaşma faaliyetleri belli bir aşamaya ulaşmış ve sonraki dönemlerde de hızlanarak devam etmiştir. Sahâbe, bu ilmin temellerini Hz. Peygamber'den (as) hem tatbikî hem de şifâhî olarak öğretmiş ve bazı ilâvelerle sonraki nesillere nakletmişlerdir. Bu anlamda Hz. Peygamber (as) vakf ve ibtidâ ile alakalı kavramları direkt kullanmamış ancak Kur'ân tilavetinde mananın bozulmasına ve ifadelerin birbirleriyle tezat teşkil etmesine fırsat vermemiştir. Onun bu tutumu bir filiz mesabesinde gelişmiş ve ilk üç asır içerisinde *vakf ve ibtidâ* ismiyle maruf bir ilim ihdas edilmiştir. Nitekim hicrî II. asırdan itibaren vakf ve ibtidâyı belirleyici ve tarif edici nitelikte eserler verilmeye başlanmıştır. Ardından vakf ve ibtidâyâ medar olan yerler için çeşitlilik anlamında bazı isimler de kullanılmaya başlanmıştır. Yani ilk iki asırda vakf ve ibtidânın sadece isimleri kullanılırken, takip eden üçüncü ve dördüncü asırlarda vakfın yeterliliği, az yeterliliği, güzelliği (hasen) veya çirkinliği (kabîh) gibi ifadeler kullanılmaya başlanmıştır.

59 İbnü'l-Cezerî, *Gâyetü'n-nihâye*, 2/139.

60 Nehhâs, *el-Kat' ve'l-i'tinâf*, 2-4; Dâni, *el-Müktefâ*, 49-53; Tayyâr, *Vukûfu'l-Kur'ân*, 67-75.

SONUÇ

Anlamı bozup tahrif ve tağyir etmeyecek yerde kıraati kesip nefes almak olan “*vakf*” ile anlam bütünlüğü uygun olan yerlerden tekrar kıraate devam etmeyi ifade eden “*ibtidâ*” ilmi, tarih boyunca Kur’ân tilâvetinin en önemli konularından olmuştur. Sadece tilâvet eden açısından değil okunan tilâvetten azami derecede istifade edilmesi için dinleyici açısından da durum aynıdır. Nitekim Hz. Peygamber (as) vakf ve ibtidâyâ dâir gerekli hassasiyeti göstermiş, sadece Kur’ân tilâvetinde değil konuşmalarında bile arkadaşlarına örnek olmuş ve buna riayet etmeyen bazı kimselere de müdahale etmek suretiyle uyarılarda bulunmuştur.

Her konuda Hz. Peygamber’i (as) rehber ve önder edinen sahâbe, Kur’ân kıraatı hususunda da onu takip etmiş bu ilmin temellerini hem tatbikî hem de şifâhî olarak öğrenmiştir. İşin ruhuna uygun bazı ilâveler yaparak bu ilmi sonraki nesillere fiilî ve kavli olarak nakletmişlerdir. Sonraki nesiller de sahâbeden aldıkları bu mirası en güzel şekilde muhafaza etmekle birlikte bu ilmin gelişimine ve kavramlaşmasına ciddi anlamda katkılar sunmuşlardır.

Öte yandan Hz. Peygamber (as), bu ilmin temellerini atan kişi olmakla birlikte bugün bizim kullandığımız kavramları kullanmamıştır. Ancak her ne kadar o, vakf, ibtidâ, sekt, kat’ gibi kavramları direkt olarak kullanmamış olsa da mananın bozulacağı, ifadenin buharlaşacağı yerlere bizâtihi müdahale etmiş ve bu tutumuyla âdeta bu ilmi temellendirmiştir. Daha sonra sahâbe, tâbiîn, tebeu’t-tâbiîn ve selef-i sâlihîn... dönemi derken olunlaşarak kavramlaşma sürecine girilmiştir.

Vakf ve ibtidâ, Kur’ân’ın nüzülüyle beraber şifâhî düzeyde Kur’ân tilâvetinde yerini bulmuş olsa da hicrî ikinci asrın başlangıcıyla tedvin sürecine girilmiş, tarihi seyirle birlikte günümüze dek hemen her asırda bir birçok müellif bu alanda eserler telif ettiği görülmüştür. Müellifler birbirlerinden etkilenmiş olmakla beraber zamanla her biri kendi sistematiğini kurmuş ve buna bağlı olarak vakf ve türevlerinin tespit ve tayinine gittiği anlaşılmıştır. Müelliflerin bir kısmı, sadece vakf ve ibtidâ ilminin Kur’ân kıraati açısından önemi üzerinde durmuş, müstakil eser telif etmeyip, bu konuyu tefsir, kıraat ve tecvid gibi ilim dalları muhtevası içinde bölüm veya bab başlığı altında ele almışlardır. Diğer bir kısım müellifler de vakf ve ibtidâ ilmiyle alakalı genel bilgiler vermenin yanı sıra Kur’ân-ı Kerim’i baştan sona sûre sûre ele alarak şayet remiz kullanmışsa, âyette vakf yapılacak lafzın önüne belirledikleri vakf çeşidinin remzini, remiz kullanmamışsa vakfin ismini vermek suretiyle bunları belirten eserler telif etmişlerdir.

KAYNAKÇA

- Dânî, Ebû Amr Osman b. Saîd. *el-Müktefâ fi'l-vakf-i ve'l-ibtidâ*. thk. Yûsuf Abdurrahman el-Mar'aşî. Beyrut, 1407/1986.
- Düheyim, Mehdi. *Mefâhîmu'l-vakf ve'l-ibtidâi abra'l-merâhili't-târihiy*. Cezair: Bikülliyeti'l-Ulûmi'l-İslâmiyyeti, ts.
- Ebû Abdillâh Muhammed b. Tayfûr es-Secâvendî, *İlelü'l-vukûf*, thk. Muhammed b. Abdullah b. Muhammed İdî (Riyad: Mektebetü'r-Rüşd, 2006), 073.
- Ebû Dâvud, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. thk. Ahmed Sa'd Ali. Mısır: b.y.y. 1952.
- Enbârî, Ebû Bekr Muhammed bin el-Kâsım bin Beşşâr. *İzâhu'l-vakfî ve'l-ibtidâ*. thk. Muhyiddin Abdurrahman Ramazan. Dımaşk: b.y.y. 1971.
- Evs el-Mukrî, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed. *el-Vakf ve'l-ibtidâ*. İstanbul: Süleymaniye Kütüphanesi, Şehid Ali Paşa, ts.
- Hüsni Şeyh Osman, *Güzel Kur'an Okuma*, Çev. Yavuz Fırat (Ankara: Fecr Yayınları, 2005).
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *en-Neşr fi'l-Kıraati'l-Aşr*. thk. Ali Muammed Debbâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.
- İbnü'l-Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gâyetü'n-nihâye fi tabakâti'l-kurrâ*. thk. C. Bergstraesser. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1971.
- İbnü'n-Nedîm, Ebü'l-Ferec Muhammed b. Ebî Ya'küb İshâk b. Muhammed b. İshâk. *el-Fihrist fi ahbâri'l-ulemâi'l-musannifine mine'l-kudemâi ve'l-muhaddisîne fi esmâi kütübihim*. thk. Rıza Teceddüd. Tahran: b.y.y. 1975.
- Maşalı, Mehmet Emin. *Tarihi ve Temel Meseleleriyle Kıraat İlmî*. Ankara: Otto Yayınları, 2016.
- Müslim, Ebü'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. *el-Câmiu's-Sahîh*. thk. Muhammed Fuad Abdalbâkî. (b.y.: Dâru İhyâi'l-Kütübi'l-Arabî, 1955).
- Nehhâs, Ebû Ca'fer Ahmed b. Muhammed b. İsmâil el-Murâdî el-Mısırî. *el-Kat' ve'l-i'tinâf*. thk. Abdurrahman b. İbrahim el-Matrûdî. Riyad: Âlemü'l-Kütüb, 1992.
- Sehâvî, Ebü'l-Hasan Alemüddin Ali b. Muhammed b. Abdüsselam. *Cemâlü'l-kurrâ ve kemâlü'l-ikrâ*. thk. Ali Hüseyin el-Bevvâb. Mekke: Mektebetü't-Türâs, 1408/1987.
- Suyûtî, Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebû Bekr. *el-İtkân fi Ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Ahmed b. Ali. Kahire: Dâru'l-Hadîs, 2006.
- Süyûtî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *ed-Durru'l-mensûr fi't-tefsîri'l-me'sûr*. b.y.: Dâru'l-Fikr, 1432/2011.
- Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Câmiu'l-beyân an te'vîli âyi'l-Kur'ân*.

thk. Abdullah b. Abdu'l-Muhsin. Kahire: Dâru'l-Hicr, 1322/2001.

Tayyâr, Musâid b. Süleyman b. Nâsır. *Vukûfu'l-Kur'ân ve eseruhâ fi't-tefsîr*. Medine: el-Mektebetü'l-Arabîyyetü's-Suûdiyyetü, 1431.

Tirmizî, Ebû Îsâ Muhammed b. Îsâ b. Sevre. *el-Câmi'u'l-kebîr*. thk. Beşşâr Avvâd Ma'rûf. Beyrut: Dâru'l-Garbi'l-İslâmî, 1996.

Üşmûnî, Ahmed b. Muhammed b. Abdulkerim. *Menâru'l-hudâ fi beyâni'l-vakf ve'l-ibtidâ*. Kahire: Matbaatü Mustafâ el-Bânî, 1393/1973.

Zerkeşî, Ebû Abdillâh Bedrüddîn. *el-Burhân fi ulûmi'l-Kur'ân*. thk. Muhammed Ebû'l-Fadl İbrahim. Kahire: Dâru't-Türâs, 2008.



BÖLÜM 6

ALEVİ - BEKTAŞILIK'TE KAPI İMGESİ ETRAFINDA OLUŞAN İNANÇSAL ANLAM VE RİTÜELLER

Rukiye BAŞARAN¹

¹* Araştırmacı-Yazar, Ankara – Türkiye. E-posta: rukiyebrs@icloud.com ORCID İD: <https://orcid.org/0009-0005-6174-5641>

Giriş

Kapı imgesiyle ilgili somut veya değişmeceli anlamında birçok sözcük, deyim üretilmiştir. Örneğin siyaset dilinde “arka kapı diplomasisi” veya “açık kapı politikası”, bir kızın gelin olarak gittiği yer olarak “el kapısı”, bir gelir sağlayan yer olarak “ekmek kapısı” denilir. Keza bir şehrin kapıları olarak; Edirnekapı, Topkapı, Gürcükapı, Karskapı vb. kullanımlar çoğaltılabilir. Mesela yaşlılarımız çaresizlik anlamında “Allah, muhannettin kapılarına baktırmasın.” şeklinde de bir ifade kullanırlar. “O kapı Allah’ın kapısıdır” deyimini de dilimizde çok yaygın olarak kullanılan bir deyimdir ve “hizmet edilen, geçim sağlanan yerlerdeki hizmetin halka, dolayısıyla da Hakk’a hizmet olduğu, bu yüzden de; o kapının Allah Kapısı bulunduğu” bu deyimle betimlenmiştir (Gölpınarlı, 2023: 180). Kısacası kapı imgesi etrafında oluşan/oluşturulan birçok deyime veya metafora örnek verilebilir.

Kapı imgesi en az insanlık tarihi kadar eskidir. Somut olarak insanoğlunu dış etkenlere karşı koruyan ve dışarı ile bağımızı koparan doğal bir işlevi vardır. Belirli zaman dilimlerinde kapatılması gereken ve açık durması gereken bir sosyal işleve de sahiptir. Örneğin yaşadığımız evin kapısı aynı zamanda bir mahremiyeti de temsil eder. Hem bir sınır çizme işlevi görürken aynı zamanda kültürel olarak da farklı sosyal anlamlar da üreterek yeni iç sınırlar çizme görevi de görür.

Kapı imgesi etrafında oluşturulan metaforları konu almış çok az sayıda çalışma mevcuttur. Genel anlamda bu tür bir çalışmalar genel olmakla birlikte kısa edebî metinlerden oluşmaktadır. Fakat kapı imgesi belirli bir inanç grubunun kendi dünyasında derinlemesine neyi ifade ettiği ve bu tür bir imge etrafında ne tür ritüellerin icra edildiğine dair herhangi bir çalışmaya tarafımızca doğrudan karşılaşılmamıştır. Dolayısıyla bu çalışmadaki temel amacımız Alevi-Bektaşî inancının anlam evreninde kapı imgesi etrafında oluşan metafor, anlam ve uygulamaları açıklığa kavuşturmak. Mekân sosyolojisi kapsamında Alevi-Bektaşî inanç anlam evreninde kapı imgesinin nasıl inşa edildiği ve ne tür tasavvufî yorumlarla zenginleştirildiğini anlamak, açıklamak ve kavramaya çalışmak hem bu inancın derin noktalarına nüfuz etmeyi sağlayacak hem de eşyanın tabiatı üzerinden insan denilen varlığın duygusal boyutuyla yaşadığı mekânlara ilişkin kimliğini nasıl inşa ettiğini de görmüş olacağız.

Kapı, Alevi-Bektaşî inancının anlam evreninde mekânın meydan ile temasını ilk uhrevî geçiş noktasıdır. Yani zahiri mekândan uhrevî (bâtîni) âleme geçişin ilk merhalesidir. Buna zahiri âlemden bâtîni bir âleme geçişin ilk adımı da diyebiliriz. Dolayısıyla mekân boyutu itibariyle kapı imgesi ve etrafında inşa edilen anlam, kavranmadan cem ibadetinin yapıldığı alana ilişkin gözlemler eksik kalacaktır. Bu da cem bütünlüğünün

anlaşılmasının önünde bir engel teşkil edecektir. Zira mekân ve inanç ilişkisi çerçevesinde bütünü kavratılması isteniyorsa kapı imgesi belki de bu sürecin ilk basamağıdır. Tüm bu sebeplerden söz konusu çalışma, Ale-vilerce kapı imgesine yüklenen anlamlar, ritüeller ve İslâm dini içindeki konumu anlaşılmaya ve yorumlarla betimlenmeye çalışılmıştır. Kapıların kapalı tutulması esastır fakat makbul olan her daim mecazî anlamda gönül kapılarının açık tutulması ve ocakların tütmesi umut edilir.

Gündelik Sosyal Hayatta Kapı İmgesi Etrafında Oluşan Anlam ve Ritüeller

Kapı imgesine gündelik sosyal hayatın içinden birçok yorum getirilmiş, düşünce üretilmiş, çözümleme yapılmış ve köşe yazıları kaleme alınmıştır. Özellikle bunların başında sosyal bilimler dünyasının yakından tanıdığı ve klasik sosyoloji tarihi açısından da sosyologlar tarafından yakından bilinen Georg Simmel'in kapı ile köprü arasındaki alegoriye dair çözümlemesi gelir. Simmel, bu alegoriye dair açıklamalarını "*Bridge and Door*" adlı yazısında yer verir. Ona göre bu dünyada yaşayan her canlı, hâkim olduğu boşluk veya alan ile sınırlı kalmak istemez. Dolayısıyla dünyada yer alan tüm canlılar doğal bir rekabet içindedir. "O halde her canlı hâkim olduğu alana ilişkin sınırlarını nasıl belirleyecektir?" şeklinde bir soru sorar. Simmel bu durumu tam olarak "kapı" imgesi ile açıklar. Ona göre kapı, dünyada yer alan her canlı için bir yön tayin etme ve yeni bir rota belirleme noktasında önemli bir işlev görür. Sosyal anlamda insanlar için ise bu yön ve tayin etme biçimi yaşadığımız kamusal alan ile özel alana ilişkin yeni bir belirlenim alanıdır. Simmel'e göre insanın kamusal alanda sürekli bir rekabet içinde oluşu ve onun sadece kendi alanı yani kapının iç tarafıyla bir özel alanı muhteva eder. Kapı'nın dışarı kısmı herkese aittir fakat kapının iç kısmı Simmel'e göre sadece bireyin hâkim olduğu özel alanıdır (Simmel, 1994: 5-10).

Onun köprü imgesi ise hem bir birleştirme hem de bir ayırma anlamı taşır. Yani birleştirdiği sanılan "orası" ve "burası" aynı zamanda farklı iki alanı buluşturmanın imgesini taşıdığından köprü imgesi bu anlamda buluşturma işlevinin yanında söz konusu iki alanın her daim farklı olduğunu da hatırlatması üzere ayırıcı bir sosyal işlevi de taşır. Simmel'in kapı imgesi üzerinden ortaya koyduğu yorum, insanın salt kendine ait bir özel alana sahip olma arzusu ve her daim bu alanı daha fazla güçlendirme, genişletme ve özel kılma arzusunun bitmek tükenmeyen sosyal mücadelesini içerir. Ayrıca Simmel göre; "*Kapılar suskun ama duvarlar konuşur!*" (Simmel, 1994: 5-10). Zira duvarlar da dışa dönük ve herkese aittir. Simmel'in kapı, duvar ve köprü gibi birçok imge üzerinden dile getirdiği metaforlar sosyal inşa perspektifinden insan karakteri adına birçok şey anlatır. Zira insanoğ- lu yaşadığı mekâna dair "*içerisi*" ve "*dışarı*" olma durumları üzerinden birçok sınır inşa ettiği gibi mekâna dair "*var-yok alanlar*" açısından da bir-

çok çözümlene getirir. Bu bir bakıma da insanoğlunun imgeler ve mekânlarla olan duygusal bağlarını yansıtır.

Öte taraftan örf-adet ve anelerde de kapı imgesi farklı anlam tasarımları çerçevesinde birçok kullanım örneği sunar. Zira sembolik gösterge değeri itibariyle kapı imgesi birçok kültürel örüntüde kendini gösterebilir. Örneğin “*zengininin sofrası*” algımızda yaratacağı ilk geleneksel intibah “*muhtaç olunması istenmeyen yer*” fakat aynı zamanda zıttı olan ve doğrudan kapı imgesinin kullanılmadığı ama kapıyı yine çağrıştırdığı “*cömertlerin sofrası*” kullanımı algımızda olunması istenen yeri çağrıştırır. Burada geleneğin vurguladığı esas durum her iki kapıda gerçek anlamda bolluk olsa da esas olan rıza ile ve gönülden kabul gördüğün ve görüldüğün yerdir. Dolayısıyla sofranın imgesi burada gönülden açılan bir kapı anlamı ile dolaylı bir imge olarak kullanıldığını görürüz. Aynı zamanda kabul görmediğin ve görülmediğin “*zengininin sofrası*” bir adım ötede ve halk dilindeki çağrıştırdığı kullanım ile “*el kapısı*” imgesi şeklinde de karşımıza çıkar.

Ritüel açıdan kapının ihtiva ettiği anlamlar da vardır. Örneğin, Özbek Türk kültüründe doğum yapan bir kadının doğum sürecinin kolay geçmesi için kapının aralıklı bırakılması ve kilitli sandıkların açılması şeklinde bazı detaylar da mevcuttur. Kalafat bu ritüeli şu açıdan değerlendirirken kapı detayına da yer verir. Şöyle ki: “*Özbek Türklerinde baba, çocuğu dünyaya gelmek üzere iken, yani annesinden doğmaya başlayınca evden gönderilir. Eşik/kapı açık bırakılır, evdeki kilitli sandıklar açılırdı. Ahırdaki hayvanlar bahçeye çıkarılırdı. [...] Çaydanlıkta su fokur fokur kaynarsa, at kişnerse, çocuklar koşup bağrırsırsa, kilitler açılırsa, çocuğun erken geleceğine inanılırdı. Annenin eziyet çekmeyeceğine inancı vardı*” (Kalafat, 2000: 45).

Kapı imgesi sadece gerçek anlamda dışarıdan gelen somut bir tehlikenin önlenmesi işlevini görmemektedir. Halk inancında o aynı zamanda görünmeyen tehlikeleri de bertaraf etme işlevi görüyordu. Örneğin Gagauzlar, “Albastı” denilen kötü ruhu lohusadan uzak tutmak için bir dizi ritüel gerçekleştirirken aynı zamanda “Albastı” adı verilen kötü ruhu, bir dev olarak betimlediklerinden mutlaka lohusanın bulunduğu evin kapısına kor halinde ateş koyarlar (Güngör ve Argunşah, 1991: 43).

Yine Türk inancında kapı genelde güneşin en çok gördüğü yöne doğru açılır. Çadır veya evlerin kapıları umumiyle bu şekildedir. Bu bakış açısının altında kötü ruhları evden uzak tutmak inancı yatar. Kapının kendisi biçimsel bir içerik oluştururken ona yüklenen mecazi anlamlar ise sembolik bir işlev görür. Bu durumun ayırımını Lang şu şekilde yapar:

İnsan ve mimari arasındaki ilişkiyi kuran mimari biçim, ona şekil ve anlam veren iki grup tanımlama elemanı ile ifade edilmektedir:

Biçimsel ve sembolik estetik. ‘Biçimsel’ olarak nitelenen estetik yorumlar bilişten (beyin süzgecinden geçirip anlama süreci) bağımsız bir şekilde dile getirilirler. Kentsel tasarım estetiğinin ilgi alanı çerçevesinde iki çeşit yapı niteliğinden bahsedilir. Bunlardan biri biçimin strüktür (yapı) ile diğeri ise biçimin içeriği ile ilgilidir. Biçimlerin strüktürü biçimsel estetik olarak adlandırılır ve biçimin içeriğine insanın verdiği cevaplar ise sembolik estetik olarak adlandırılır (Lang, 1988: 11).

Ülkemizdeki en özel tasavvufî zümrelerden biri olarak değer gören Mevlevîlikte de “Kapıdan geçmek” deymi çok sık kullanılır. Mevlevîlikte, dervişliğe ikrar veren ve binbir gün, yani “rıza” sözünün ebced hesabınca tutarı kadar hizmette bulunan kişi, hücre sahibi olur; Mevlevî erkânınca hücreesine götürülür ve gülbankle hücreesine girmiş olur. Buna kapıdan, yani “rıza” Tanrı rızalığı kapısından geçmek denir (Gölpmarlı, 2023: 180).

Alevi-Bektaşilik İnancında Kapı İmgesi

Alevi inancında kapı imgesi denildiği vakit belki de ilk akla gelen **“Ben ilim şehri isem Ali de kapısıdır. İlmi irade eden bu kapıdan girmeli.”** Hadis-i Şerifi olacaktır (Münâvî, 2018, 46). Araştırmacı Bedri Noyan Dede Baba bu Hadis-i Şerif’i şöyle izah etmektedir: “Bu hadis’in hakikat ma’nası Hz. Muhammed (AS.) İlm-i ledün şehridir ve Ehl-i Beyt’ten Cenab-ı Ali (K.V.) anın kapusudur. Zira Rasfilullah Efendimiz gönlü Ledün ilminin şehridir, Ali ol şehrin kapusudur. Her kim Muhammed (a.s.)’ı arar ise kapusu Ali’dir. Ali’ye varsun, yani tarikata girsün, demektir. Zira oniki taryıkın Pir’i Ali’dir.” (Bedri Noyan Dede Baba, 1993: 200)

Alevilikte Ehl-i Beyt’in kutlu nesli olarak görülen ve Dede/Seyyîd Ailelerini tanımlamak için kullanılan “ocak” kavramı vardır. Bu kutsal soyun devamı ve bağlılığını ifade eden “ocağın” kutsal sayılmasıyla birlikte eşik de kutsal sayılmıştır. Alevi topluluklarında rastlanan ve Ehl-i Beyt sevgisinin bir yansıması olarak addedilen eşğin üzerine basılmaması ve eşğe oturulmaması geleneği günümüzde de sürdürülmektedir. Bu geleneğe kaynaklık eden bir diğer inanış da eşğin altında Hz. Ali, üstünde Hz. Fâtıma, iki yanında ise Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’in durduğu yönündeki rivayettir. Kaynağını bu rivayet ve inançlardan alan, Alevi toplulukların tümüne göre eşğe basan ya da eşği çiğneyen kişi doğrudan Ehl-i Beyt’i çiğnemiş sayılır. Âyin-i cem’de 12 hizmet sahibinden biri olan Kapıcı’nın bir görevi de “eşği çiğnetmemek”tir. Ayrıca Alevi-Bektaşî toplumunun geneli Hz. Muhammed’in **“Ben ilmin şehriyim, Ali kapısıdır, şehri dileyen kapıya gelsin. Ben hikmetin şehriyim, Ali kapısıdır, hikmeti dileyen kapıya gelsin”** dediğine inanırlar. Bu nedenle Alevi-Bektaşî inancında kapı ve eşik

kutsaldır, Hz. Ali’yi simgeler. Hz. Ali’yi simgelediği için de eşığe asla basılmaz, oturulmaz ve hatta kutsal mekânların (yatırılar-ocaklar vb.) kapıları ve eşikleri öpülerek içeri girilir. Günlük yaşamda kendisinden feragat etmeyen birey, bir ocağa veya kutsal bir eşığe geldiği zaman bu ben’likten çıkmak zorundadır. Anadolu’daki birçok ocak, türbe veya yatırım kapılarının küçük (yarım kapı şeklinde) olmasının nedeni de oraya varan kişiye bunu hissettirmektir. **“Nefsine boyun eğdiren (eğilerek eşikten geçen)”** kişi bu hakikatle er ya da geç tanışmış olur (Doğan ve Çelik, 2022: 81). Aksi halde ise “vardığı kapı veya eşikten murad alamayacağına” inanılır.

İslamiyet içerisinde tasavvufi bir yorum ve yaşayış olarak kimlik bulan Alevilik’te “*yol bir sürekin binbir*” şiarı ile toplumsal farklılıklardan doğan ritüel zenginliğine vurguda bulunulmuştur. Bu bakımdan tasavvufun anlamlandırdığı ilk geçiş noktalarından biri de eşik veya kapı olmuştur. Kapı, bâtını bir âleme yani Hakk-Muhammed-Ali meydanına adım atmanın ilk aşamasıdır. Zira kapının sağ ve sol tarafı Hz. Hasan ve Hz. Hüseyin’i temsil ederken üst eşığı Hz. Muhammed’i ve alt eşik de Hz. Fâtıma’yı temsil eder. Kapının tümü ise Hz. Ali’yi temsil eder. Kapının anlam yüklenen parçalarının bütüncül temsilliyetinden doğan temel esas, Nübüvvetin ve Velâyetin referans alındığı Ehl-i Beyt sevgisi ve bağıdır. Bu nedenlerden ötürü de Bektaşilerin evlerini ve tekkelerini süsleyen yazı istinsahlarında çoğu kez, söz konusu Hadis’e rastlanılmaktadır (Melikoff, 2010, 173).

Hz. Peygamber, Hz. Ali’yi sadece övmekle kalmamış, kendisinden devam edeceğini söylediği kutlu nesli olan Ehl-i Beyt’ini, Kur’an’la birlikte sevenlerine miras bırakmıştır: **“Size uyduğunuz takdirde benden sonra asla sapıtmayacağınız iki şey bırakıyorum. Kur’an-ı Kerim ve Ehl-i Beyt’im. Bu iki şey, Cennette Kevser havuzunun başında bana gelip (haklarınızda bilgi verinceye kadar) birbirlerinden ayrılmayacaklardır”** (Doğan ve Çelik, 2022: 32). Dolayısıyla doktriner anlamda Alevi-Bektaşî inancı içinde sistemleştirilen “Pence-i Âl-i Âba” yani Ehl-i Beyt’e tabiiyet ve onun tariki üzere olma hali kendi etrafında birçok imge, anlam ayrıntıları ve dinî pratikler oluşturmuştur. Kapının eşığının iç tarafı ve dış tarafı iki farklı âlemi açıklar. Meydanevi’ne açılan kapının eşığı bizleri uhrevi bir âleme geçişin ilk basamağını sunar. Zira o âlem bâtını bir âlemdir. Yani insanın ilk yaratıldığı ve Rabbine tabiiyetini bildirdiği “*Kal-u bela*” veya “*Bezmi Elest*” âlemdir (Parlak, 2018: 130). İşte cemevinin eşığı bâtını âleme yani bedenden ruh durumuna geçişin ilk terbiye edici halidir. “*Bel-i Ahdi*” yani ikrarın yeniden tazelandığı bir mistik alanı ihtiva eder. Tasavvuf bu durumu “*Kal halinden hal haline geçmek*” şeklinde de tanımlar. Kapının dış eşığı zahiri âlemi temsil ettiğinden kapının dış tarafına cinsiyet, unvan, makam, mevki ve tüm maddi ve nefsanî arzu ve güdülerden azade edilerek iç tarafa adım atılır. Dolayısıyla bâtını âleme adım atan talip, direkt “can” olur. Talip kapıyı geçtiği andan post makamı dışında her ne-

reye oturursa otursun hiçbir can ona yerini değiştirmesine veya bir başka kişiye hürmeten de olsa rızası olmadığı sürece yerini teslim edemez. Zira artık orası Kırklar Meydanıdır. Yedi yaşında olan da yetmiş yaşında olanda o mecliste uludur. Kusur gören gözler körleşmiş, dünya telaşındaki gönül ise dinginleşmiştir. Cemevinin eşiğinden içeri girenler Hz. Ali'nin şu beyanatını hal edinirler: **“Ben her şeyden önce kusur gören gözlerimi kör ettim.”** Bu nedenle tüm kusurların sırlandığı Hakk-Muhammed-Ali meydanında, Hazret-i Hakk'ın huzurunda tüm talipler mutena, eşit ve can'dırlar. Kapı konusu bu anlamda bizzat *İmam Cafer Sadık Buyruğu* 'na da konu olmuştur. Hz. Ali ve İmam Cafer'e göre kimi sorulara yönelik çözümler getirilirken bu vurguyu görmek olasıdır. Şöyle ki:

- *Kapı nedir? Eşiği kimdir? Kanadı, üstü kimdir?*

- *Kapı şeriatır. Eşiği Ali'dir. Kanadı Cebrail'dir. Üstü, Muhammet Mustafa'dır.*

- *Hangi kapıdan girdin, hangi kapıdan çıktın?*

- *Şeriat kapısından girdim, tarikat, erkân kapısından çıktım.*” sözlerine yer vermiştir (Korkmaz, 2007: 294). Burada da yine kapı imgesinin inançsal anlamda yüklendiği manayı; Hakk yoluna girmek, dünyevi hayat-tan bâtinî hayata geçişin temel referans alanı olan Ehl-i Beyt vurgusunun ön planda tutulduğu görülebilir.

Tüm bu yorum ve anlamlar çerçevesinde kapı imgesinin iki farklı âleme geçişin ilk aşaması olduğundan cemevi içinde gerçekleşen tüm pratiklerin de ilk başlatıcı işlevi ve anlam bütünlüğünün devamı noktasında ise ilk bağlayıcı örüntüsü olarak karşımıza çıkar. Talip, cem sonunda rızalık olarak dışarı çıkmak istediğinde yine peymançe halinde arkasını (berisini) dönmeden marifet kurallarına riayet ederek geri adım atar ve kapının sağına ve soluna niyaz ederek yani rızalık olarak çıkar. Aynı şekilde talip, ceme girdiği vakit ise önce kapının eşiğine dizlerini kırarak secde pozisyonunda *“Ya Allah Ya Muhammet ve Ya Ali”* diyerek üç kez şehadet parmağına niyaz ettikten sonra sağ ayağı ile bâtinî âleme ilk adımını atar. Örneğin talibin adım attığı mekânın uhrevî önemine dikkat çekmek gerekirse bu konuda en muhkem örnek şüphesiz *“Taht-ı Muhammedi”*dir. Dergâha veya meydana yüklenen temel anlam ise Ana Fâtıma'nın evini temsil etmesidir. Bu anlamda Bektaşî dergâhlarının meydan evlerinde *“Taht-ı Muhammedi”* ile karşılaşmak çok olasıdır. Zira o fehîm kiblesi ve taht-ı çerağ'dır. Nûru taşıyan çerağ tahtası mürşit postunun solunda durur (Şapolyo, 1964: 305).

Keza Hz. Peygamber'in Veda Haccı dönüşünde Gadir-i Hum denilen bölgede söylendiğine inanılan; **“Benim Ehl-i Beyt'im Nuh'un gemisine benzer, ona sarılan (binen) kurtuluşa erecektir.”** Hadis-i Şerifinden de yola çıkarsak *“Pençe-i Âl-i Âba”* denilen doktriner sistemin kapı imge-

si etrafından nasıl inşa edildiği daha iyi anlaşılacaktır (Kahraman, 2004). Kapının “şebber” ve “şübber” yani Hz. Hasan’ı ve Hz. Hüseyin’i temsil etmesi üst ve alt eşğin Hz. Muhammed ve Hz. Fâtıma’yı temsil etmesi keza kapının tümünün ise Hz. Ali’yi temsil etmesi bakımından Ehl-i Beyt merkezli tam bir bütünlüğü temsil edecek inançsal bir sistemin pratikleriyle beraber inşa edildiği görülür. Ulûhiyetin ve Nübüvvetin Meydanı olan Cem meydanına Velâyetin sahibi Hz. Ali’nin hane halkına olan muhabbetten geçtiğini yani Ehl-i Beyt sevgisi ile bu yola girildiğinin en bariz örneğini bizlere sunar. Kapının iç tarafı aynı zamanda bir hesap görme yani dâr meydanıdır. Zira bâtini âleme adım atan talip önce rızalık almalı, özünü dâra vermeli ve tüm suçlamalardan azade olacak şekilde pür-ü pâk bu âleme girmelidir. Dolayısıyla Ali’nin tarikine giren her can önce Dede huzurunda çerağ uyandırılmadan önce rızalık alması ve rızalık vermesi gerekir. Zira Hakk-Muhammed-Ali meydanında özü dârda ve yüzü yerde olacak şekilde tam bir teslimiyet ile peymance durarak Dede’nin oluru ile yerine geçer, “*Hakk eyvallah ya da Allah Eyvallah denilir*” çerağcı gülbanklarla nûru uyandırır. Cemin başlangıcından bitiş noktasına kadar zahir kapısı kapalı tutulur. Bu duruma “cemi mühürlemek” de denilir. Rızalık ve çerağın uyandırılması ile başlayan süreç çerağın sırlanması ile son bulur. Ve kapı bir sonraki ceme kadar bâtini âleme kapatılır. Burada dikkatimizi çeken nokta, cemin ifa edildiği süreçte mekânın aslında bir uhrevi sıfat veya kimlik kazanarak yani kutsal bir alanı ihtiva etmesi bakımından “Hakk-Muhammed-Ali meydanını” temsil etmesidir. Bu bakımdan söz konusu alanın kendisine özgü bir kavramı da ürettiği söylenebilir. Yani cemin ifa edilmediği mekânların (kutsallık atfedilen bir türbe/makam olmadığı sürece) bir kutsiyetin yüklenmediği ve ancak post serildiği ve rızalıklar alındığı vakit meydanın bir mescit işlevine kavuştuğunu görebiliriz. Buradan da anlaşılacağı üzere Aleviliğin inançsal anlam evreninde mekân normal kutsiyetten arındırılmış bir alanı ihtiva ederken meydan ise özünde “Hakk-Muhammed-Ali”nin huzurunda ruh olarak durmanın bir uhrevi mekânını bizlere sunmaktadır. İşte tüm bu anlamların hayat bulduğu yerin ilk başlangıç noktası olan eşik yani kapı, yola girmenin ve ikrar vermenin ilk merhalesi olması açısından mühimdir. Kimi zamanlar Dedelerin “*eşiğini ve döşeğini bilen beri gelsin*” demelerinin nedeni de taliplerin girdikleri meydanın ve o meydanda oturan Dedelerin manevi makamlarının bilinmesine dair vurgunun yapılmasıdır.

“Dört Kapı Kırk Makam” Öğretisinde Kapı İmgesi

“Kapı”nın sözlük anlamı araştırmacı Esat Korkmaz’ın aktarımıyla: “1) Gönül kıblesi olarak algılanan meydanın girişi, 2) Bir makam olarak algılanan belli yükselme aşaması” olarak tanımlanmıştır (Korkmaz, 2007: 360). Gönül köşklerinin sahibi olan Allah’a ulaşmak çok da kolay değildir. Talip veya mürşit olsun belli ahlâki olgunluğa erişebilmelidir. Nefsi ile

pazarlığında “kazanan taraf” olmalıdır. Bunun için en güzel reçeteyi yine Hünkâr Hacı Bektaş Velî Hazretleri yazmaktadır. O sihirli ve zahmetli reçetenin adı da “Dört Kapı Kırk Makam”dır (Çelik, 2014: 95).

Dört Kapı felsefesi Aleviliğin Yol’a giriş ritüellerinde anlam ve inanç bakımından merkezi bir öneme sahiptir. İnsan-ı Kâmil olmanın yolu “Dört Kapı Kırk Makam”dan geçer (Kaptan, 2019: 302). Ahmed Yesevî Hazretleri *Fakr-namesi*’nde bu makamlardan bahsederken şöyle açıklamıştır: “Hazret-i Ali’den -Allah ondan razı olsun- rivayet ederler ki dervişlik makamı kırktır. Eğer (bir derviş) bilip (buna göre) amel etse, dervişliği temiz olur ve eğer bilmeseydi ve öğrenmeseydi, dervişlik makamı ona haram olur ve (o kişi) cahildir. O Kırk Makamın on’u Şeriat makamında ve on’u Tarikat makamında ve on’u Mârifet makamında ve on’u da Hakikat makamındadır” (Eraslan, 2016: 52). Yesevî Hazretleri *Fakr-name*’sinde Dört Kapıdan sırasıyla şöyle bahsetmiştir:

Şeriatın bostanında dolaşıp durdum,
Tarikatın gülüzarında gezinip durdum,
Hakikatın pazarında uçup durdum,
Mârifetin eşliğini açtım, dostlar.

Dört Kapı ve Kırk Makam’ı Hacı Bektaş Velî’nin Makalat’ında açıklandığı malumdur. Buna göre, dört kapı sırasıyla; Şeriat, Tarikat, Marifet ve Hakikat’tır ve her kapıda da on hâl (menzil) mevcuttur.

a) Şeriat Kapısı ve Makamları

1. İman getirmek.
2. İlim öğrenmek.
3. Namaz kılmak, zekât vermek, oruç tutmak, gücü yetince hacca gitmek,
seferberlik olunca kaçmamak ve cenabetten temizlenmek.
4. Helal kazanmak ve ribayı haram bilmek.
5. Nikâh kıymak.
6. Hayız ve lohusalık hallerine riayet etmek.
7. Şefkatli olmak.
8. Cemaat sünnetine riayet etmek.
9. Temiz yemek ve temiz giyinmek.

10. İyiliği emredip kötülüğü menetmek.

b) Tarikat Kapısı ve Makamları

1. Tövbe etmek.

2. Mürid olmak.

3. Saç kesmek.

4. Nefsi olgunlaştırmak için mücadele etmek.

5. Hizmet etmek.

6. Korkmak.

7. Ümidvar olmak.

8. Hırka, zenbil, makas, seccade ve subha (yüz taneli

tespih) gibi

emanetlere sahip olmak, onlardan ibret almak ve hidayete
ermek.

9. Nasihat ve muhabbet sahibi olmak.

10. Aşk, şevk ve Allah'ın zenginliği karşısında insanın

kendini fakir

hissetmesi.

c) Ma'rifet Kapısı ve Makamları

1. Edep.

2. Korku.

3. Perhizkârlık, haram olanlardan sakınma, takva sahibi
olmak.

4. Sabır.

5. Utanmak.

6. Cömertlik.

7. Bilgi sahibi olmak.

8. Miskinlik, benlikten geçip kişinin kendini Allah'a
vermesi.

9. Ma'rifet sahibi olmak, Allah'ı bilmek.

10. Kişinin kendini bilmesi.

d) Hakikat Kapısı ve Makamları

1. Toprak gibi mütevazı ve verimli olmak.

2. Bütün herkese aynı gözle bakıp ayıplamamak.

3. Elinden gelen her iyiliği yapmak ve yerine getirmek.

4. Dünyadaki her şeyin ve herkesin kendisinden güvende olması.
5. Mülkün mutlak sahibi Allah'a karşı itaatkâr olmak, O'na olan muhabbetini göstermek.
6. Sohbet etmek ve hakikat sırlarını söylemek.
7. Seyr-i sülûka girmek.
8. Sır saklayabilmek.
9. Allah'a yalvarıp yakarmak.
10. Allah'ın varlığını müşahede etmek ve O'na ulaşmak (Çalab'a ulaşmak) (Yılmaz vd. 2007: 29-31).

Alevilikte Kapı İmgesi Etrafında Oluşan Ritüeller

Alevi geleneğinin taşıyıcı iki ayağı kolektif bellek ve ritüel pratikleridir. Dolayısıyla ritüeller geleneksel Alevi hayatının adeta mayasını teşkil ederler. Alevi ritüel sisteminin merkezinde şüphesiz cem ibadeti yer alır (Yıldırım, 2018: 307-308). Ritüel, en kısa tanımıyla tekrara dayalı olarak üretilen davranışlardır. Bu anlamda gelenekle sürekli olarak ilintilidir. Ritüel, toplumun geleneksel kodlarını barındırır. Ritüellerde, toplumun ortak kültürel algı ve tasarımlarını görmek mümkündür. Antropoloji, sosyoloji, teoloji, mitoloji alanıyla ilgilenen araştırmacılar tarafından ritüel, insan ve toplum yapısının, düşünce dünyasının açıklanması için bir araç olarak kullanılmıştır. Ritüelin din ve inanç sisteminde önemli bir bilgi aktarma işlevine sahip olduğu söylenmiştir. Ritüel bellek, şeklinde bir ifade kullanmamızın sebebi, söz konusu terimin hem kültürel, toplumsal, bireysel bellekten farklı olduğunu vurgulamak hem de buna bağlı olarak bilgi aktarımıyla birlikte bilgi depolama sistemi şeklinde görülmesinden ileri gelmektedir. Bedensel hareketlerin tekrarına dayalı görselliğin bellekte kalıcılığı elbette geleneksel inanç ve düşünüş tarzının temel aktarımıyla yani kültürel bellekle de desteklenir. Ritüel bellek, sadece zihinsel kalıplarda söze dayalı hatırlatıcı unsurlarla değil aynı zamanda görme ve duyma yetisiyle birlikte dokunma hissiyatıyla da anımsatma işlevlerine sahiptir (Köse, 2021: 57).

Alevilerin ibadetlerini gerçekleştirdikleri meydan'ın yani cem evlerinin kapısının Hz. Ali'yi temsil ettiğini ve yola girişin simgelerinden sayıldığını ilk bölümümüzde bahsetmiştik. Bu imgenin ışığında cem evlerinde kapının üstü Hz. Muhammed'i, kapının alt eşiği Fâtıma Ana'yı, sağ ve sol yanları da İmam Hasan ve İmam Hüseyin'i, kapının kendisi ise Hz. Ali'yi temsil ettiği Alevi inanç sisteminde geçmişten günümüze kabul görmüştür. Cem evlerine girerken eşiğe asla basılmaz, eşiğe niyâz (öpüldükten) edildikten sonra kalkıp eşiğin üzerine basmadan içeri girilir. İçeri girerken

kapının sağından, solundan ve üst eşikten elle niyaz alınır ve kalbe götürülür. Farklı Alevi inanç uygulamalarında farklılık görülebilir ama temel mana aynıdır. Bu ritüel yola girişin insanın iç huzurunda yarattığı teslimiyeti de ifade etmektedir. Muhyiddin Âbdal'a ait şu sözler de bu teslimiyeti temsil etmektedir:

*Evvel eşiğine koydum başımı,
İçeri aldılar döktüm yaşımı,
Erenler yolunda gör savaşımlı,
Can-ü baş koyarak kurbana geldim.*

Eşiğe yatma, tasavvufta şeyhin kapısında olma ve onun hizmetine tabi olmayı fazlası ile arzu etme manasına işaret eder. Yûnus Emre, uzunca bir aradan sonra Tapduk Emre'nin kapısına varınca dergâhın eşiğine yatar. Dünyayı görmez olan Tapduk'un ayağı geçerken Yûnus'a takılınca, "*Kim bu?*" diye sorar. Tapduk Emre'nin eşi de "*Yûnus*" diye cevap verir. (Bu şekilde Yunus Emre, şeyhinin kendisini tanıyıp tanımadığını, dolayısıyla isteyip istemediğini anlamak niyetindedir). Bu defa Tapduk, "*Bizim Yûnus mu?*" deyince, Yûnus Emre şeyhinden kabul gördüğünü anlar ve sevinir. Yine Gaybi (Kaygusuz Âbdal), Âbdal Musa tarafından istenmediğini zannederek kendini öldürmek ister; bacadan aşağı, yanan ocağın üzerine atlar. Ancak, Âbdal Musa kalp gözüyle görür ve diğer âbdallara haber vererek Gaybi'yi kurtarır. Bunun üzerine Gaybi eşiğe yatar. Âbdal Musa geçerken üzerine basar ve "*Kimdir?*" diye sorar; Gaybi de: "*-Lebbeyk, Sultan'im. Kulun Gaybi'dir*" der. Âbdal Musa, Gaybi'ye: "*-Aldım Kaygusuz'um, aldım Kaygusuz'um, aldım*" diyerek, onu sevdiğini ima ile tekrar dergâhına kabul eder (Güzel, 1999: 117).

Araştırmacı Kutluay Erdoğan "Dört Kapı Kırk Makam" öğretisi ile Bektaşî inancındaki ritüeli şöyle açıklamıştır: "Bektaşîlerde Dört Kapı selamı: ibadet, niyaz, adak ve vuslattır. İbadet, Tanrı'ya tapış ve birliğine inanıştır; Niyaz; yalvarma, yakarma ve şefaate dilemedir. Adak; hediye nezirdir (para, ayin vb.). Diğer selam ise vuslattır, Tanrı'ya kavuşma anlamındadır. Bu hususlar cemde On İki Hizmet yürütülürken icra edilir. Tekkede meydana kapıdan girerken dört kapıya da selam verilir. Eşik öpülür. Adım atarak içeri girerken rehberin: "*Şeriat erenleri Hü, Tarikat erenleri Hü, Hakikat erenleri Hü ve Marifet erenleri Hü*" diyerek dört kapıyı da selamladıktan sonra yerlerine otururlar" (Erdoğan, 1993: 84).

Sonuç

Alevilik-Bektaşılık inancının anlam evreninde kapı imgesi etrafında oluşan ve oluşturulan anlamlara dair daha birçok örnek gösterilebilir. Burada dikkat edilmesi gereken önemli nokta, tüm ritüellerin ve anlamların esas dayandığı temel referans kaynağının Ehl-i Beyt merkezli bir algılayışın oluşudur. Hz. Muhammed'in hane halkı etrafında inşa edilen ritüellerin temel çıkış noktasının ilk başladığı nokta, kapı'dır. Zira Alevi Bektaşi anlam evreninde kapı, yine Fâtıma Ana'nın evine açılan ilk basamak ve Bezm-i Elest ikrarın tazelandığı bâtını âleme açılan ilk geçiş noktasıdır. Bu konuya dolaylı da olsa bazı çalışmaların metinler arası okumalarında kısmen değinildiği fark edilmektedir. Fakat doğrudan belirli bir akademik çalışmaya rastlamak güçtür.

Alevilik inancında eşik veya kapı, mana âleminde zahir ve bâtını dünyayı birbirinden ayıran anlamlı bir imgedir. Dolayısıyla cem süreçlerine ilişkin birçok ritüelin pratiğe döküldüğü temel dayanak mana âleminde kapı imgesinin temsil ettiği Ehl-i Beyt'tir. Öyle ki bu anlamlandırma somut anlamda Ehl-i Beyt temsilleri üzerinden inşa edilen bir dizi imgeyi taşıyan aynı zamanda doktrine olarak dört kapı kırk makam çerçevesinde de formüle edilmiş bir kişilik inşa sürecini de barındırır. İnsan-ı kâmil olmak için talibin seyr-ü sülûk yolculuğunun dört aşaması ve kırk makamı da bu temel üzere sistemleştirildiği görülebilir.

Ezcümle mekânın kutsalla olan ilişki süreçleri her inanç ve süreçte farklı bir şekilde tezahür etse de esasen temaslar bakımından mistik/uhrevi süreçler barındırdığı görülür. Mekânın kutsal ile olan ilişkisi ve biçimleri kültürel anlamda pek çok farklı aidiyetler taşıyabilir. Zira kültürün örüntüleri ve dinin örüntülerinin birbirine olan temas biçimleri o kadar girift ve kuşatıcıdır ki bu temas biçimlerinin hangi noktaları itibarıyla kültürel ve hangi noktaları itibarıyla dini olduğunun ayırımını yapmak güçtür (Tanrıverdi ve Aktürk, 2021). Fakat en nihayetinde inançsal ritüel ve imgelerin ortak kullanım alanı mistik bir süreci ihtiva eder. Bu anlamda Alevi-Bektaşi inanç sisteminde kapı imgesi etrafında inşa edilen temel anlamların dayandığı nokta, Ehl-i Beyt olmakla birlikte cem süreçlerinin anlamlandırmasında temel bir referans alanını teşkil ettiğini ifade edebiliriz.

Kaynakça

- Çelik, H. (2014). Alevilik ve Bektaşilik'te Gönül Eğitimi. *Hünkâr Alevilik Bektaşilik Akademik Araştırmalar Dergisi*, 1(1), 83-100.
- Doğan, E., & Çelik, H. (2022). *Kavramlar ve Tasavvufî İzâhlar Açısından Aleviliğin El Kitabı*. İstanbul: Kriter Yayınevi.
- Eraslan, K. (2016). *Yesevî'nin Fakr-nâmesi*. Ankara: Hoca Ahmet Yesevî Uluslararası Türk-Kazak Üniversitesi Yayınları.
- Erdoğan, K. (2000). *Alevilik Bektaşilik*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Gölpınarlı, A. (2023). *Tasavvuftan Dilimize Geçen Deyimler ve Atasözleri*. İstanbul: İnkılap Yayınları.
- Güngör, H., & Argunşah, M. (1991). *Gagauz Türkleri Tarih-Dil-Folklor ve Halk Edebiyatı*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Güzel, A. (1999). *Abdal Musa Velayetnamesi*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Yayınları.
- Kahraman, H. (2004). Şiâ'da Bir Hidâyet Rehberi Olarak Ehl-i Beyt ve Nûh'un Gemisi Benzetmesi. *Marife*(3), 169-180.
- Kalafat, Y. (2000). *Türk Dünyası Karşılaştırmalı Türkmen Halk İnançları*. Ankara: ASAM.
- Korkmaz, E. (2007). *Yorumlu İmam Cafer-i Sadık Buyruğu*. İstanbul: Anahtar Kitaplar Yayınevi.
- Köse, S. (2021). Ritüel Bellek. *Motif Akademi Halkbilimi Dergisi*, 14(33), 57-70.
- Lang, J. (1988). Symbolic aesthetics in architecture: Toward a research agenda. J. L. Nasar içinde, *Environmental Aesthetics: Theory Research and Applications* (s. 11). New York: Cambridge University Press.
- Melikoff, I. (2010). *Hacı Bektaş Efsaneden Gerçeğe*. (T. Alptekin, Çev.) İstanbul: Cumhuriyet Yayınları.
- Münâvî, A. (2018). *Feyzû'l-Kadîr Şerhu'l-Câmi's-Sağîr* (Cilt 6). (A. Abdusselâm, Dü.) Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye.
- Noyan (Dede Baba), B. (1993). *Veli Baba Menakıbnamesi*. İstanbul: Can Yayınları.
- Parlak, A. (2018). Esbâb-ı Nüzûl Bağlamında Elestü Bi Rabbiküm Kâlû Belâ Misâkımnın Keyfiyet Analizi. *Universal Journal of Theology*, 3(2), 109-132.
- Simmel, G. (1994). Bridge and Door. *Theory, Culture & Society*, 1(11), 5-10.
- Şapolyo, E. B. (1964). *Mezhepler ve Tarikatlar Tarihi*. İstanbul: Türkiye Yayınevi.
- Tanrıverdi, A., & Aktürk, E. (2021). Din ve Kültür İlişisine Sosyolojik Bir Bakış. *Social Sciences Studies Journal*, 7(76), 189-200.
- Yılmaz, A., Akkuş, M., & Öztürk, A. (2007). *Makalat (Hünkâr Hacı Bektaş-ı Veli) Alevi-Bektaşî Klasikleri*. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.



BÖLÜM 7

HANBELİLİK-TASAVVUF İLİŞKİSİ MÜMKÜN MÜ? AHMED B. HANBEL'İN ZÜHD ANLAYIŞI BAĞLAMINDA BİR DEĞERLENDİRME

Muhyettin İĞDE¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi. Gaziantep Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Temel İslam Bilimleri Bölümü, İslam Mezhepleri Tarihi Ana Bilim Dalı.
e-mail: igde@gantep.edu.tr. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0663-2047>

Giriş

Hz. Peygamber'in vefatıyla birlikte Müslümanların karşı karşıya kaldığı kriz, ilerleyen süreçte çeşitli dini ilimlerin ve dini boyutu da olan sosyolojik yapılanmaların bir diğer ifade ile mezhebi yapılanmaların ortaya çıkmasına zemin hazırlamıştır (Büyükkara, 2017, ss. 2-3; Topaloğlu, 1993, s. 22). Hicri üçüncü asrın başlarına kadar Kur'an ve Hadisin anlaşılması çerçevesinde ortaya konulan ilmi faaliyetlerde zımni bir tasnif mevcut idiye de "din" veya "dini ilim" bu çabaların tamamını tanımlayan ortak kavram idi. Özellikle fetihlerle birlikte Müslüman coğrafyanın genişlemesi ve buna bağlı olarak nüfusun artması hem çözülmesi gereken sorunların çoğalmasını hem de hicri birinci asırdan başlayarak Mekke, Medine, Basra, Şam gibi şehirlerde çeşitli ilim halkalarının oluşmasını beraberinde getirmiştir. İlim halkalarındaki tedris faaliyetleri sonraki süreçte müstakil disiplinler haline gelecek olan Hadis, Fıkıh, Kelam ve Tasavvuf gibi ilimlerin nüvelerini oluşturmuştur (Suyûtî, 1434/2013, s. 424). Hadis, Fıkıh, Kelam gibi ilimler temelde dini kavram ve önermeleri içeren ayet ve hadislerin ancak istidlal yoluyla öğrenilebileceğini ifade ederken; dinin ahlak boyutuna odaklanan ve ilk dönemlerde zahidler olarak bilinen, daha sonra sufi veya mutasavvıf olarak tanınacak olan bir grup bunların ancak Hz. Peygamber'in sünnetini tatbik etmekle yani amelle anlaşılabilirliğini ileri sürmüştür (Türker, 2011, ss. 535-538). İstidlal ve tecrübe zemininde gerçekleşen bu gerilim (Malamud, 1994, s. 427), ilk iki asırda konularına göre farklı ilmi disiplinlerin oluşmasını beraberinde getirmiştir. Fıkıh, ibadet ve muamelat; Kelam, inanç; Tasavvuf ise ahlak konularını tekeline almıştır (İzmirli, 2013, s. 24; Neşşâr, 1999, s. 1/51, 58-61). Ancak ilk dönemlerde bu ilimler arasında keskin ayrımların veya bir hiyerarşinin olduğunu söylemek biraz güçtür (Türker, 2011, s. 537; Çetin, 2022, ss. 146-147).

Dinin anlaşılması çerçevesinde bir taraftan söz konusu ilmi faaliyetler gerçekleşirken diğer taraftan hilafet tartışmaları, fetihler başta olmak üzere sosyo-politik gelişmeler ilerleyen süreçte mezhep hüviyeti kazanacak olan çeşitli dini zümreleşmelerin ortaya çıkmasını beraberinde getirmiştir. Bu sosyo-politik ortamda oluşan ameli ve itikadi zümreleşmeler daha çok inanç ve akaid ile ilgili hususları kendilerine problem edinmişken; sufilik zemininde oluşan zümreleşmeler ise ahlak ve ameli kendisine konu edinmişlerdir (Topaloğlu, 1993, ss. 65-67). Kalbin hallerini açıklamayı amaçlayan sufi yapılanmalar sonraki süreçte tarikat kavramıyla isimlendirilmiş, kısa süre içerisinde önemli bir toplumsal tabana sahip olmuşlardır (Laoust, 1999, ss. 173-174; Malamud, 1994, s. 427). Siyasi-itikadi, fikhi, tasavvufi boyutları olan söz konusu dini zümreleşmelerin her biri kendisine özel alanlar açmış, günümüze kadar Müslüman dünyada varlıklarını sürdürebilmiştir.

İtikadi-fikhi bir yapı arz eden Hanbelilik ile Tasavvuf arasındaki ilişki İslam Mezhepleri Tarihinin önemli ve çetrefilli bir konusu olarak karşı-

mızda durmaktadır. Vehhabilik hareketinin XVIII. asırda ortaya çıkmasıyla başlayıp günümüze kadar devam eden süreçte Selefi hareketlerin yükselişe geçmesi, konunun daha da popüler hale gelmesini sağlamıştır. Buna bağlı olarak Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisine dair hatalı birçok algı da ortaya çıkmıştır. Popüler kültürde bu mesele bağlamından koparılmış, Ehl-i Hadis-Hanbeli gelenek Tasavvuf karşıtlığıyla eşitlenmiştir. Konu ile ilgili yapılan az sayıdaki bilimsel çalışmada da fikir birliğinin olduğunu söyleyebilmek zordur. Bir taraftan Hanbelilik ile Tasavvufun aslında bir araya gelmesi mümkün olmayan iki yapı olduğu yönündeki görüş; diğer taraftan Ahmed b. Hanbel'i bir zahid veya sufi; Hanbeliliği de bir zühd hareketi olarak kabul eden değerlendirmeler mevcuttur. Söz konusu yaklaşımlar karşısında iki yapı arasındaki ilişkiyi doğru bir zeminde değerlendirmek gerek bu yapıların gerekse de İslam düşüncesinin anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Hanbeli mezhebinin Tasavvuf ile ilişkisi İslam düşüncesi üzerine çalışan ilim adamlarının dikkatini çekmiş, konu ile ilgili çalışmalar yapılmıştır. Laoust'a (ö. 1983) göre Ahmed b. Hanbel, Fudayl b. 'İyâd (ö. 187/803) başta olmak üzere birçok sufiye sempati duymuştur. Buradan hareketle o yaygın kanaatin aksine Ahmed b. Hanbel'in Tasavvuf karşıtı olmadığını hatta onun bir sufi olduğunu ileri sürmüştür (Laoust, 1959, ss. 70-71). Laoust gibi George Makdisi de (ö. 2002) konu ile ilgili kaleme aldığı makaleler dizisinde İbn Teymiyye'nin de (ö. 728/1328) içerisinde bulunduğu birçok Hanbelinin birer sufi olduğunu ortaya koymaya çalışmıştır (Makdisi, 2007, ss. 165-200). Konu ile ilgili çalışmalarında seleflerinden kısmen farklı bir tutum sergileyen Christopher Melchert Ahmed b. Hanbel'in klasik sufilerle yakın bir irtibatının olmadığını hatta onları eleştirdiğini, Berbehârî (ö. 329/941) ile birlikte Hanbeliliğin sufilikle yakınlaşmış gibi görüldüğünü belirtmiştir. Melchert'a göre Hanbeliliğin Tasavvuf ile organik ilgisi yoktur. Ancak Hanbeliler arasında zühd hareketine yakın bir çevre mevcuttur (Melchert, 2018, ss. 259-308). Michael Cook'un danışmanlığında hazırladığı doktora tezinde Nimrod Hurvitz, zühd kavramı üzerinde yoğunlaşmakta, Ahmed b. Hanbel ve taraftarları için *mild ascetism* (ılımlı zühd) kavramını kullanmaktadır. Gerek bu çalışmasında gerekse diğer bazı çalışmalarında Hurvitz, Ahmed b. Hanbel'i bir zahid, Hanbeliliği de bir zühd hareketi olarak sunmaktadır. Ona göre Hanbeliler hukuki doktrinlerle uğraşan fakihler topluluğu olmaktan ziyade, belirli ahlaki kuralları yaşamayı hedefleyen bir zühd hareketidir (Hurvitz, 2002, ss. 75-101). Başer, Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ (ö. 458/1066) özelinde kaleme aldığı makalesinde Tasavvuf ile Hanbelilik arasında bir irtibat kurabilmenin imkânını tartışmıştır (Başer, 2021c). Pekdoğru, Ahmed b. Hanbel'in çeşitli Tasavvuf eserlerindeki yerini tespit etmek suretiyle sufilerin onun hakkındaki kanaatlerini ortaya koymuştur (Pekdoğru, 2022). Aynı zamanda bir

mutasavvıf olan Hanbeli alim Herevî (ö. 481/1089) ile ilgili çalışmasında Tan, Hanbeli biyografi yazarlarının bilinçli bir şekilde onun sufi kişiliğini göz ardı ettiklerini belirtmiştir (Tan, 2013, ss. 51-71).

Sözü edilen çalışmalar Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisi ile ilgili önemli bir boşluğu doldurmuştur. Ancak bu, konunun bütün yönleriyle açığa çıktığı şeklinde anlaşılmalıdır. Bu çalışmanın amacı, Tasavvufun İslamiliği ve meşruluğuyla ilgili sorunu çözmemek olmadığı gibi Hanbeliler ile sufiler arasındaki ilişkileri incelemek de değildir. Tasavvufun veya Hanbeliliğin bir tarihini vermek veya bunlar arasındaki ilişkileri ayrıntılı bir şekilde ele almak gibi bir amacımız da söz konusu değildir. Asıl hedef, Hanbeli mezhebinin kurucu ismi Ahmed b. Hanbel'in çeşitli uygulamaları, ötekilerle ilişkileri ve *Kitâbu'z-Zuhd* adlı bir eserin kendisine nispet edilmesinden hareketle onun bir zahid veya sufi olarak sunulmasının imkânını tartışmaktır. Buradan hareketle özellikle erken dönem Hanbelilik ile Tasavvuf arasında ilişki kurmanın imkânını ortaya koymaktır.

İslam düşüncesinin ve Tasavvuf-Hanbelilik ilişkisinin doğru anlaşılması bireysel çabalardan çok disiplinler arası çalışmalarla gerçekleşecektir. Tasavvuf ve İslam Mezhepleri Tarihi uzmanlarının yanı sıra diğer ilim dalları ile ilgili araştırmacıların da içerisinde olduğu inter-disipliner araştırmalarla daha kapsamlı çalışmalar ortaya konulacaktır.

1. Tasavvuf-Hanbelilik ilişkisinin Teorik Boyutu

Mezhepler/dini gruplar arası ilişkileri incelemek, birbiriyle bağlantılı birçok değişkeni göz önünde bulundurmaya gerektirdiği için bazı metodolojik handikapları da barındırmaktadır.¹ Karşılaştırılan yapılanmalar Hanbelilik ve Tasavvuf gibi iki farklı yapılanma olunca durum daha da karmaşık hale gelebilmektedir. Uzun bir zaman dilimine yayılmış belli belirsiz birçok dış etkenin de yönlendirmesiyle iç içe geçmiş ilişkilerin anlaşılması ciddi bir süreç takibini ve tarihsel, sosyolojik, psikolojik bağlamları göz önünde bulundurmaya gerektirmektedir. Bu nedenle Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisinin anlaşılması temelde mezhep veya dini ekollerin/zümreleşmelerin doğru bir zemine oturtulması ve açıklanmasına bağlıdır. Bu nedenle kapsamına itikadi, fıkhi mezheplerin veya tasavvufi yapılanmaların dahil edilebileceği dini gruplaşmaların mantığını anlamak önem arz etmektedir. Dini grup/mezhepler² ele alınırken yapılan önemli hatalardan biri bu yapıların, sanki tek başlarına varlık gösteren kategorik tasniflemiş gibi sunulmasıdır (Kalaycı, 2018, ss. 219-220). Ancak tarihsel süreçler zihnimizdeki

1 Gruplar arası ilişkiler ile ilgili geniş bilgi için bk.: (Hortaçsu, 1998, ss. 267-300; Yapıcı & Albayrak, 2002, ss. 36-59; Yapıcı, 2004, ss. 42-126; Toru, 2020, ss. 75-82)

2 Bir yapının mezhep sayılmasının ölçütleri, tasavvufi yapılanmaların bir diğer ifadeyle tarikatların mezhep sayılıp sayılmayacağı gibi tartışmalar bu çalışmanın kapsamı dışındadır. Ancak terminolojinin doğru kullanılması, kavram karmaşasına yol açmamak için daha kapsayıcı ifadeler olan “dini grup”, “dini yapılanma” veya “dini zümreleşme” gibi ifadeler tercih edilecektir.

kategoriler kadar net değildir (İşcan, 2006, s. 9). Dini yapılanmalar belli bir sosyolojik bağlamda ortaya çıkan toplumsal oluşumlardır. Gerek ortaya çıkışı sürecinde gerekse sonraki süreçte içinde buldukları bağlam ve muhataplık ilişkileri dini yapıların söylemlerinin oluşumunda etkili olmaktadır. Söylemler kişi, zaman, mekân ve benzeri değişkenlerden soyutlanamayacağından (Bağcı, 2021, s. 1579), muhatabın farklılığı söylemin veya söyleme yansıyan vurguların değişmesini de etkileyebilmektedir (Kalaycı, 2018, ss. 214-219).

İlerlemeci tarih anlayışının da etkisiyle olayları tek bir düzlem içerisinde, çevresel şartlardan yalıtılmış bir şekilde, neden-sonuç ilişkisine bağlı olarak açıklamak tarihsel olayları anlamamanın önündeki önemli engellerden biridir (Gilderhus, 2011, ss. 117-124; Öz, 2010, s. 63). İlerlemeci tarih anlayışının aksine tarih, geçmişten geleceğe doğru ilerleyen tek boyutlu bir zaman değildir. Tarih, çok katmanlıdır (Iggers, 2011, s. 51). Tarihin çoğulluğu, tarihi yapılanmalar olan mezhep veya dini akımların da statik olmadığını göstermekte, ilgili yapılanmaları tamamlanmamış süreçler olarak kabul etmeyi gerektirmektedir. Bu nedenle dini yapılanmaları tek bir düzlem üzerinden okumak yerine onu çevreleyen tarihi sosyolojik şartlarla birlikte okumak gerekmektedir. Dini yapılanmaların tarihsel ve çevresel şartlardan ayrı olmadığını, diğer dini-toplumsal yapılarla birlikte varlığını sürdürülebildiğinin farkında olunmalıdır. “İlişkisel ve süreçsel” denilebilecek bu yaklaşımla bakıldığında mezhep ve dini yapılanmaların iç içe geçmiş bütünlük halkalardan oluştuğu ve tek başlarına anlaşılamayacağı görülecektir (Kalaycı, 2015, ss. 233, 236-237).

İslam düşüncesinde geçmiş ile gelecek arasındaki ilişki süreklilik arz etmektedir (Câbirî, 2000b, s. 53). Aynı kültür havzasında ve aynı coğrafyada ortaya çıkan yapıların birbirlerinden bağımsız olduklarını düşünmek gerçekçi bir bakış açısı da değildir (Evkuran, 2015, s. 37). Bu nedenle teorik anlamda geçmişin doğru anlaşılması, bugün ve geleceğe ait bazı problemlerin ortaya konulması veya çözülmesi anlamına gelmektedir (Câbirî, 2000b, s. 53). Mezhepler arasındaki bu iç içe geçmişlik sadece itikadi mezhepler arasında değil; aynı zamanda fıkhî mezhepler ve tasavvufî yapılanmalar için de geçerlidir. Zaman zaman itikatla fıkıh birbirinden ayırt edilmeyecek ölçüde bütünlük bir görüntü verebilmektedir (Kalaycı, 2018, s. 223). İlk dönemde sufi olarak bilinen şahısların önemli bir kısmının aynı zamanda bir fıkhî veya itikadi mezhebe de mensup olması bunun önemli bir göstergesidir (Karamustafa, 2017, s. 36). Bu nedenle mezheplerin ortaya çıkışı ve gelişim süreçlerini tek bir nedene indirgeyen ve onu tek bir alana mahkûm eden itikadi-siyasi-fıkıhî şeklindeki keskin kategorik ayrımların hatalı anlamalara yol açabileceği göz önünde bulundurulmalıdır (Büyükkara, 2005, s. 453; Koç, 2022, s. 18).

Dini grupların tekdüze bir şekilde ele alınmaması gerektiği kuralı grup

müntesipleri için de geçerlidir. Dini yapılanmalar gibi tarihin belli bir döneminde yaşayan bireylerin de birden çok dini-mezhebi kimliğe sahip olması mümkündür (Kalaycı, 2015, s. 233; Knysh, 2004, s. 290). Söz konusu mezhebi aidiyetlerin oluşumunda tarihsel süreçler etkili olmuştur. Nitekim IV/X. asırda İsfahan ve Şiraz'daki birçok sufînin Mutezile'ye tepki olarak Hanbeli veya Zahiri oldukları belirtilmiştir (Karamustafa, 2017, s. 74). Bu açıdan bakıldığında Müslümanlar arasında Hanbeli-Hanefî (Ebû Zeyd, 1417/1997, s. 1/576); veya Ahmed el-Vâsîfî (ö. 711/1311) örneğinde olduğu gibi Hanbeli-Şafîi-Şazeli (Laoust, 1999, s. 290) kimseler olabilir. Bu nedenle tıpkı mezhebi yapılanmalar gibi alimlerin de kesin ve katı hatlarla mütekellim, muhaddis, fakih, sufi gibi kimliksel kalıplara hapsedilmesi çeşitli problemlere yol açmaktadır (Câbirî, 2000a, ss. 47-48; Koç, 2022, s. 18).

Hem Hanbelilik hem de Tasavvuf üçüncü ve dördüncü yüzyılda Bağdat'ta şekillenmiş ve Sünnî düşüncüyü önemli ölçüde etkilemişlerdir (Başer, 2021b, s. 24; Melchert, 2018, s. 259). Aynı dönemde ve ortamda ortaya çıkmış olmaları iki yapı arasındaki etkileşim veya gerilimi beraberinde getirmiştir. Ortak zaman ve zemine rağmen Hanbelilik gibi hem itikadi hem de fihhi boyutu olan bir yapı ile ona göre daha bir üst kimliği ifade eden Tasavvufu karşılaştırmak araştırmacıyı girift bir durumla karşı karşıya bırakmaktadır. Öncelikle ortaya çıkmalarını sağlayan sosyo-politik durum ve sonraki gelişim süreci itibarıyla Hanbelilik ve Tasavvuf birbirinden farklı özelliklere sahiptir. Bu nedenle genelde herhangi bir mezhep ile Tasavvuf; özelde de Hanbelilik ile Tasavvuf arasındaki ilişki hakkında kullanılan genellemeci ifadeler, tarihin belli bir dönemi için doğru olsa bile başka bir dönem için doğru olmayabilir. Bu tür genellemeler meselenin anlaşılması ile ilgili birçok problemi de beraberinde getirebilmektedir (Başer, 2021c, ss. 209-210).

Hicri üçüncü ve dördüncü asırda sufîlerin büyük çoğunluğunun Şafîi mezhebine mensup olması nedeniyle Tasavvufun yayıldığı (Malamud, 1994, s. 429) veya Hanbelilerin Tasavvufun uzlaşmaz muhalifleri oldukları (Melchert, 2018, ss. 259-260) şeklindeki ön kabuller bunun önemli örneklerindedir. Üst aidiyetler olarak mezhepler ve Tasavvuf gibi bunlara ait alt aidiyetler de homojen değildir (Karamustafa, 2017, s. 4). Tasavvuf literatüründe ekolün kurucuları olarak kabul edilen Hasan-ı Basri (ö. 110/728), İbrahim b. Edhem (ö. 161/778), Abdullah b. Mübarek (ö. 181/797), Râbia el-Adeviyye (ö. 185/801?) ve Fudayl b. İyâd (ö. 187/803) gibi zahidler alanda çığır açan şahıslar olarak sunulmakta ve gelenek tarafından aynıleştirilmektedir. Ancak bunların her birinin kendine has dini bakış açısına ve üsluba sahip oldukları bilinmektedir (Knysh, 2020, ss. 31-37; Öngören, 2011, s. 201). Knysh, hicri dördüncü yüzyılda Basra ve Bağdat tasavvuf ekollerinin yapısal farklılıklarından söz etmekte, Hanbeli ve Şafîi ulema

tarafından desteklenen Bağdat zühd ve tasavvuf ekolünün Malikiler tarafından desteklenen Basra ekolüne karşı zafer kazandığını belirtmektedir (Knysh, 2020, ss. 97-101).

Tasavvuf literatüründe yaygın bir şekilde yapılan Zühd dönemi, Tasavvuf dönemi, Tarikat dönemi şeklindeki dönemlendirme (Kara, 1985, ss. 101-103; Uludağ, 2002, ss. 37-47; Yılmaz, 2017, s. 81) konunun anlaşılmasını kolaylaştırmasına rağmen aynı zamanda bazı yanlış anlaşılmalara da yol açabilmektedir. Öncelikle bu dönemlerin her biri keskin sınırlarla birbirinden ayrılmamaktadır. Bir başka ifade ile zühd, tasavvuf döneminde de devam etmiştir. Zahid olarak nitelenen şahıslar aynı zamanda Tasavvufun bazı konu ve kavramları ile ilgili görüşler ortaya koyabilmişlerdir (Başer, 2021b, ss. 34-36, 40; Uludağ, 2021, s. 116). Dolayısıyla bir kişinin zahid veya sufi sayılmasının kriterleri açık değildir. Diğer taraftan zahidlerin tamamı bir tasavvufi ekole bağlanmamış veya ilerleyen süreçte sufi olarak adlandırılmamışlardır (Hodgson, 1995, 1/358-359). Tasavvufun temel iddialarından olan ahlak ve ibadet merkezli bir hayat sürmek suretiyle Allah ile irtibatın güçlendirilmesi iddiası hadis, kelam, fıkıh başta olmak üzere tasavvufun dışındaki geleneklerde de mevcuttur. Bu açıdan bakıldığında zahidliği tasavvufa hasredip onun başlangıç noktası kabul etmenin gerçekçi olmadığı belirtilmiştir (Demirli, 2016, ss. 8-11). Zühd hareketini tasavvufu eşitlemek doğru bir yaklaşım olmakla birlikte zühd hareketini tasavvufun nüvesi olduğu ve Tasavvufun temelini oluşturduğu ifade edilebilir (Uludağ, 2021, s. 116). Zühd hareketinin doğru anlaşılması, özelde Ahmed b. Hanbel'in durumu genel olarak da erken dönem Hanbeli hareket ile Tasavvuf ilişkisinin doğru anlaşılması açısından önem arz etmektedir.

Zühd hareketi, Hz. Peygamberin vefatından sonra başlayan özelliklerle Hz. Osman'ın şehit edilmesi ve sonraki süreçte ortaya çıkan siyasi gelişmelere, Emevilerin ilk dönemlerdeki din anlayışıyla uyuşmayan dünyevileşme temayülüne bir tepki hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Siyasal çekişmelerin ve dünyevi hırsların temelinde yattığı ancak sonraki süreçte dini bir görünüme büründürülen ilgili dönemdeki uygulamalardan rahatsız olan kimseler bir kaçış veya tepki olarak zühdde yönelmişlerdir. İlk etapta bireysel bir hareket olarak ortaya çıkan bu yapılanma gün geçtikçe yaygınlaşarak "saf bir ahlak hareketi"ne dönüşmüştür (Fazlur Rahman, 2008, ss. 194-195; Güngör, 1996, ss. 102-103; Kara, 1985, ss. 92-94; Yılmaz, 2017, ss. 100-101). Hicri ikinci yüzyılın sonlarına kadar zühd kavramı, Müslüman dindarlığını ifade eden kapsayıcı bir kavram olarak kullanılmıştır (Herevî, 1408/1988, s. 30; Kuşeyrî, 1409/1989, s. 42; Serrâc, 1380/1960, s. 72). İslam dindarlığının temel karakteri olarak zühd hareketinin etkisiyle, bu yönelimi ifade etmek üzere *zühd*, *vera'*, *ihsan* gibi kavramlar kullanılmış, İslami geleneğe *Kitâbu 'z-Zuhd* başlığıyla bir literatür oluşmuştur. Başlangıçta hadis literatürünün bir bölümü olan *Kitâbu 'z-Zuhd* 'ler sonraki

süreçte müstakil eserler olarak telif edilmişlerdir (Başer, 2021b, ss. 42-65)³

Zühd literatürünün ilk yazarları arasında Abdullah b. Mübârek (ö. 181/797), Vekî' b. Cerrâh (ö. 197/812), Ahmed b. Hanbel (ö. 241/855), Ebû Dâvud es-Sicistânî (ö. 275/888) gibi özellikle Hadis alanında otorite kabul edilen şahısların olması, *Kütüb-i Sitte*'nin önemli bir kısmının içerisinde *Zühd* bölümlerinin yer alması ilerleyen süreçte genelde Ehl-i Hadis özelde de Hanbelilik ile Tasavvuf arasında bir ilişki kurulmasını beraberinde getirmiştir (Yıldırım, 2008). Ahmed b. Hanbel ve Ebû Bekir el-Merrûzî (ö. 275/888) başta olmak üzere Ehl-i Hadis-Hanbeli geleneğe mensup alimlerin *Zühd*, *Vera'* başlıklı eserleri (Ahmed b. Hanbel, 1420/1999; Merrûzî, 1421/2001) iki yapı arasında ilgili bağlantıyı güçlendirmiştir. Bunun sonucunda özellikle modern dönemde yapılan bazı çalışmalarda Ahmed b. Hanbel zahid veya sufi; Hanbelilik de sufilikle tamamen barışık hatta bir adım ötede sufi bir hareket olarak sunulmuştur (Hurvitz, 2002, ss. 75-101; Sa'dî Ebû Ceyb, 1418/1998, ss. 280-303; Makdisi, 2007, ss. 165-200; 'Alyân, 2014, ss. 661-861). Nitekim İbn Teymiyye de Fudayl b. 'ÿyâd, Cüneyd, Sehl Tüsterî, İbn Hafif eş-Şîrâzî gibi ilk dönem sufilerin görüşlerini "Ehl-i Hadis Sufiliği" olarak tanımlamaktadır (İbn Teymiyye, 1406, 1/267).

Gerek klasik kaynaklarda gerekse modern dönemde Ahmed b. Hanbel ile ilgili biyografilerde onun zühd boyutu ön plana çıkarılmıştır. İmam Şafii'ye nisbet edilen bir rivayette Ahmed b. Hanbel'in zühd ve vera' konusunda önder olduğu ifade edilmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/5-15). Ahmed b. Hanbel'in hayatına yer veren kaynaklarda onun dünyadan olabildiğince uzak durduğu, gösterişten uzak sade bir yaşantısının olduğu, kendi emeğiyle geçinmeye çalıştığı, yöneticilerden uzak durmaya çalıştığı, onların ikramlarını kabul etmediği ifade edilmektedir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/9-13; İbnü'l-Cevzî, 1409, ss. 306-309, 506-519). Tasavvuf kaynaklarında da örnek bir şahsiyet olarak kabul edilen Ahmed b. Hanbel ile sufilerin dindarlık anlayışlarının birçok noktada benzeştiği söylenebilir (Pekdoğru, 2022, s. 79). Ancak iki yapı arasında birtakım benzerliklerin olması bunların ayrıyetini iktiza etmez. Ahmed b. Hanbel'in dindar bir hayat yaşamak istemesi, zahid olarak kabul edilmesi (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/9), zahid olarak bilinen birçok şahsı kendisi için rol model olarak kabul etmesi (Hurvitz, 2002, ss. 66-67) onun bir sufi olarak kabul edilmesini gerektirmez. İslam tarihinin ilk dönemlerinde mevcut olan zühd hareketi aynı zamanda "saf bir ahlâk hareketi"dir (Fazlur Rahman, 2008, s. 195). İslam tarihi boyunca birçok akım/ekol ilk dönemde zahid olarak nitelenen kimselere saygı duymuş, kendilerini onlara nisbet etmek suretiyle meşruiyet zemini elde etmeye çalışmışlardır⁴ (Hurvitz, 2002, s. 67). Ahmed b. Hanbel ile sufi din-

3 Zühd kavramının gelişim seyri ve *Kitâbu 'z-Zuhd*'ler ile ilgili bk.: (Kinberg, 1985).

4 Fırkaların soy ve üstat şecereleri ile kendilerine meşruiyet kazandırmaları ile ilgili bk.: (Büyükkara, 2005, s. 471; Kutlu, 2005, s. 410)

darlığı arasındaki benzeşme veya Tasavvuf kaynaklarının ondan olumlu bir şekilde söz etmeleri bu bağlamda değerlendirilmelidir.

Dini yapılanmalar salt metafizik yapılar değildir. Ortaya çıktıkları veya içinde buldukları çevre ve diğer sosyal yapılanmalarla olan etkileşimleri, karşılıkları, çatışmaları ile var olur/varlıklarını sürdürürler (Yavuz, 2021, s. 16). Herhangi bir teolojik sistemi konuşmak aynı zamanda içinde bulunduğu toplumun kültürünü, siyasetini, ahlak görüşünü incelemek demektir. Bu nedenle herhangi bir teolojinin anlaşılması onun Tanrı, alem, insan gibi konular ile ilgili görüşleri ve bunlar arasındaki ilişki hakkındaki düşüncelerini anlamakla mümkündür (Evkuran, 2015, s. 40). Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisi temelde bu iki yapının bilgi anlayışlarının ve buna bağlı olarak Allah-insan, Allah-alem, insan-varlık ilişkisinin anlaşılmasıyla mümkündür. Söz konusu yapılanmaların bu ve benzeri konularla ilgili görüşleri, iki yapı arasında nasıl bir etkileşim olduğu meselenin anlaşılmasında önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Bu mevzuların her biri müstakil birer çalışma konusu olduğu için ilgili meselelere ayrıca yer verilmeyecektir.

2. Sosyal İlişkileri Ekseninde Ahmed b. Hanbel'in Zühd Anlayışının Tasavvufia İlişkilendirilmesi

Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere Hanbeli mezhebine mensup âlimlerin sufilerle ilişkisi ve bazı tasavvufî kavram ve uygulamalar hakkındaki görüş ve tutumları Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisinin tespit edilmesinde önemli bir aşamayı oluşturmaktadır. Bir başka ifade ile teorik fikirlerin sosyal hayata yansımaları iki yapı arasındaki ilişki hakkında bize önemli bilgiler vermektedir. Bu nedenle burada Ahmed b. Hanbel merkezinde olmak üzere Hanbeliliğin oluşum döneminde etkili olan bazı âlimlerden hareketle konu ele alınmaya çalışılacaktır.

Tabakâtu'l-Hanâbile'de sufilerin öncülerinden kabul edilen birkaç isme yer verilmiştir. Ancak bu isimlerin hiçbirinin Ahmed b. Hanbel ile hoca-talebe münasebeti olmadığı gibi mezhebin gelişiminde ciddi katkılarının olduğu da söylenemez (Melchert, 2018, s. 264). Bu durum zaman ve mekân itibarıyla aynı oluşum sürecine sahip olan iki yapı arasında ilk dönemlerde ciddi bir ilişkinin olmadığını göstermektedir. Ancak Tarih ve Tabakât kaynaklarının verdiği bilgilerden hareketle Ahmed b. Hanbel'in Tasavvufun öncülerinden kabul edilen Bişr el-Hâfî (ö. 227/841), Ma'ruf-i Kerhî (ö. 200/815-816 ?), Hâris el-Muhâsibî (ö. 243/857), Serî es-Sakatî (ö. 251/865) gibi şahıslarla ilişki kurduğu görülebilmektedir (Melchert, 2018, ss. 260-264; Pekdoğru, 2022, s. 85). Söz konusu münasebetlerde Ahmed b. Hanbel, bazen bu şahısları övmüş bazen de eleştirmiştir. İbn Temîm el-Hanbelî'nin naklettiğine göre Ahmed b. Hanbel sufilere saygı göstermiş ve onlara ikramlarda bulunmuştur (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 2/279).

Ahmed b. Hanbel'in eleştirilerine rağmen sufilerin Ahmed b. Hanbel hakkında olumlu tavır takındıkları ifade edilmiştir (Pekdoğru, 2022, s. 85).

İlk dönem kaynaklarında Bişr el-Hâfî ile Ahmed b. Hanbel'in ismi sık sık birlikte zikredilmiş, iki isim arasında zaman zaman mukayeseler yapılmıştır (Cooperson, 1997, ss. 71-101). Ahmed b. Hanbel ve Bişr bir-birlerinin faziletlerine ve üstünlüğüne değinmişlerdir. "Zühd nedir?" şeklindeki bir soruya Ahmed b. Hanbel, "zahidlere sorun, Bişr b. el-Hâris'e sorun" şeklinde cevap vermiştir (Mekkî, 1426/2005, 1/264). Muhabbet ile ilgili soruya da İbn Hanbel, Bişr hayattayken bu soruya cevap vermesinin uygun olmayacağını belirtmiştir (Kara, 1992, s. 222). Bişr de Mihne sürecine dikkat çekerek Ahmed b. Hanbel'in körüğe konulduğunu ve kızıl altın gibi çıktığını söylemiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/13). Bişr'in Mihnedden önce Ahmed b. Hanbel'den daha üstün kabul edildiği ancak Mihne ile birlikte durumun değiştiği ifade edilmektedir (Sobieroj, 2001, ss. 276-277). Nitekim Mihne sürecinde neden konuşmadığı şeklindeki bir soruya Bişr; "Siz benden enbiya makamı hakkında konuşmamı istiyorsunuz. Bu benim yapabileceğim bir şey değildir" diyerek Ahmed b. Hanbel'in bu süreçteki tavrının önemine işaret etmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/13).

İbn Ebî Ya'lâ'nın *Tabakât*'ında yer verdiği Ma'ruf-i Kerhî, Ahmed b. Hanbel'in teveccüh ettiği şahıslardan biridir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/381-389). Ahmed b. Hanbel onu abdal olarak nitelemiş, derslerine katılmış, ilminin olmadığı yönündeki suçlamalara ilmin başı olan Allah korkusunun onda olduğunu belirtmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/382).

Ahmed b. Hanbel'e yakın olduğu belirtilen diğer bir sufi aynı zamanda Kerhî'nin de öğrencisi olan Serî es-Sakatî'dir. Ahmed b. Hanbel'in onun sohbetlerine katıldığı ondan övgüyle bahsettiği ifade edilmektedir (Mekkî, 1426/2005, 2/333, 484; Uludağ, 2009). Ahmed b. Hanbel'in Tasavvuf kaynaklarındaki övgülerine rağmen onun Serî'yi tekfir ettiğine yönelik iddialar ileri sürülmüş (Melchert, 2018, ss. 249-250), ancak bu iddiaların doğrulanmadığı tespit edilmiştir (Pekdoğru, 2022, ss. 87-88).

Ahmed b. Hanbel diğer sufilerle kurduğu iyi ilişkileri Hâris el-Muhâsibî ile tesis etmemiştir. Muhâsibî'nin vaazını dinledikten sonra ağlamasına ve onun hakkında övgü dolu ifadeler kullanmasına rağmen taraftarlarına ondan uzak durmaları tavsiyesinde bulunmuştur. Ahmed b. Hanbel ve taraftarlarının tepkisi nedeniyle Muhâsibî gizlenmek durumunda kalmıştır. Gizlendiği dönemde ölen Muhâsibî'nin cenaze namazına sadece dört kişi katılmıştır (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/62-63; İbnü'l-Cevzî, 1409, ss. 253-254) Muhâsibî'nin Tasavvuf ile ilgili bazı görüşleri nedeniyle kendisine tepki gösterildiği ileri sürülmüşse de (İbn Kesîr, 1418/1997, 14/392; Zehebî, t.y., 1/430-431) onun kelama ilgi duyması özellikle Kur'an'ın lafzının mahluk olduğu yönündeki görüşleri daha etkili olmuş gibi görünmektedir (Koç,

2022, ss. 94-99; Mahmûd, 1966, ss. 95-96; Melchert, 2018, ss. 87-88).

Çağdaş olan sufilerle genel itibariyle iyi ilişkiler kurması yaşam tarzının Tasavvufun temelini oluşturan çeşitli prensiplerle uyuşması zaman zaman Ahmed b. Hanbel'in ve Hanbeliliğin sufilikle özdeşleştirilmesini beraberinde getirmiştir (Sobieroj, 2001, s. 280). Yaşadığı hayat tarzıyla “zahidlerin sembolü” olarak anılmış, Tasavvuf kaynakları onu örnek olarak sunmuşlardır (Pekdoğan, 2022, s. 80). Tasavvufun temel kavramlarından biri olan *zühd* onun hayatının merkezinde yer almıştır. Ahmed b. Hanbel'in zühdünün temelini *fakr* ve *istiğna* kavramları oluşturmuş gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel'in yakın arkadaşlarından biri olan Ahmed b. Humeyd el-Miškânî'nin “salih, fakir, fakirliğe sabreden bir kişi” olduğu ifade edilmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/39). Ahmed b. Hanbel'in sade bir hayat yaşamaya çalıştığı (Mekkî, 1426/2005, 2/299, 320), zor zamanlarında kendisine yapılan maddi yardım tekliflerini kabul etmediği, ayrıca yöneticilerden uzak durduğu ve kadılık gibi teklifleri reddettiği (İbnü'l-Cevzî, 1409, s. 360) görülmektedir. Öyle görünüyor ki onun için ahlaki erdem her şeyin önünde gelmektedir. Senden sonra kime tabi olalım şeklindeki bir soruya Ahmed b. Hanbel, Abdulvehhâb el-Verrâk'ın (ö. 250/850) ismini önermiştir. Çevredekilerin “o âlim bir şahıs değildir” şeklindeki itirazlarına, “o salih bir kişidir, onun gibiler hakkı söylerler” (Merrûzî, 1421/2001, s. 7) şeklinde cevap vermiştir. Bu durum, onun için dindarlık ve takvanın ilimden bile daha önemli olduğunu göstermektedir. Ahmed b. Hanbel'in bu ahlaki erdemleri aynı zamanda çevresinden beklediği, standartlara uymadığı için oğulları ile birtakım sorunlar yaşadığı bilinmektedir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/10-12; İbnü'l-Cevzî, 1409, ss. 513-518).

Tasavvufun bir ilim olarak teşekkülünden sonra zühd literatüründe kullanılan kavramlar üzerinden bir ahlaki sistem tesis edilmeye çalışılmıştır. *Killet-i ta'âm*, *killet-i menâm* ve *killet-i kelâm* şeklinde ilkeleştirilen yaklaşımın temelini *zühd*, *vera'*, *fakr*, *tevekkül*, *tevazu*, *sabır*, *halvet*, *uzlet* gibi kavramlar oluşturmuştur (Başer, 2021b, ss. 61-62). Tasavvuf çevrelerinin ayırt edici vasfı kabul edilen söz konusu kavram ve uygulamaları hakkındaki fikirleri, Ahmed b. Hanbel'in sufi olarak değerlendirilip değerlendirilemeyeceği sorusuna ışık tutacak niteliktedir. Sufi çevrelerde yaygın bir şekilde teşvik edilen *uzlet* hususunda sufiler arasında bile bir fikir birliği olduğunu söylemek güç gibi görünmektedir. Uzletin mi yoksa sosyal hayatın içinde yer almanın mı tercih edilmesi gerektiği hususu bu tartışmanın odağında yer almaktadır (Uludağ, 2012, ss. 256-257). Ahmed b. Hanbel, Mutarriif'in “Fıkıh öğrenin, sonra kendinizi ibadete verin, sonra da i'tizâl edin” (Ahmed b. Hanbel, 1420/1999, s. 195) ifadesini aktarmış, ilim için uzlete çekilebileceğini ifade etmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/139, 2/198). Oğlu Abdullah, hiç kimsenin Cuma namazının dışındaki bir vakitte babasını dışarı çıkarken görmediğini söylemiştir (Ebû Nu'aym, 1409/1988,

9/183). Mihne tecrübesinin de etkisiyle yöneticilerden uzak kalma arzusu onun bu tavrında etkili olmuş gibi görünmektedir (Gazzâlî, t.y., s. 2/152). Ona göre fitne döneminde kişinin uzlete çekilmesinde herhangi bir sakınca yoktur. Ancak fitnenin olmadığı dönemde halkın arasına karışarak onlara faydalı olmayı bireysel uzaklaşmaya tercih etmiştir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/409).

Tevekkül kavramının aşırı yorumlanarak dünyayı tamamen reddetme şeklindeki hayat tarzına Ahmed b. Hanbel karşı çıkmıştır (Fazlur Rahman, 2008, s. 195; Melchert, 2018, ss. 294-295). Ailesi başta olmak üzere çevresindeki kimselere ticaret veya başka bir işle meşgul olmak suretiyle başkalarına muhtaç olmamalarını tavsiye etmiş (Hallâl, 1415/1995, ss. 22-33), kişinin helal yoldan ailesinin rızkını kazanmasının hac ibadetinden daha faziletli olduğunu belirtmiştir (Hallâl, 1415/1995, ss. 64-65). Tevekkül etiklerini ileri sürerek çalışmayı terk edenleri “ahmak” ve “bid’at ehli” kimseler (Hallâl, 1415/1995, ss. 82-90) olarak tanımlayan Ahmed b. Hanbel, “tevekkül iyi bir şeydir. Fakat insan başkalarına yük olmamalıdır. Kendisini ve ailesini başkalarına bağımlı olmaktan kurtarabilmek için çalışmalıdır.” (Hallâl, 1415/1995, s. 87) ifadelerini kullanmıştır.

Ahmed b. Hanbel tevekkül anlayışının yanı sıra sufi çevrelerin diğer bazı görüş ve uygulamalarını da eleştirmiştir. İnsanların ibadet amacıyla amaçsız bir şekilde seyahat etmelerine karşı çıkan Ahmed b. Hanbel, Peygamber ve salihlerin uygulamadığı bu tür bir seyahatin İslam ile alakasının olmadığını söylemiştir (İbn Teymiyye, 1419, 1/327). Dini amaçlarla çalışmayı bırakmanın veya evlenmemenin yanlış olduğunu söyleyen Ahmed b. Hanbel, belirli günlerde belirli ibadetleri yapmaya da karşı çıkmıştır (Melchert, 2018, ss. 298-302; 'Alyân, 2014, s. 689). Ahmed b. Hanbel'in zikir amacıyla bir araya gelmeye karşı çıktığı ifade edilmişse de (Melchert, 2018, ss. 299-300) onun bu tür toplantıları teşvik ettiğine dair rivayetler de mevcuttur (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/417).

Ahmed b. Hanbel'in sözü edilen eleştirilerine rağmen yöneticilerden uzak durma, rüya, keramet gibi konularda tasavvuf çevreleri ile uyumlu görüşlere sahip olduğu görülebilmektedir. Bu bağlamda iyiliği emretmek için bile sultanın huzuruna çıkmamayı öğütlemiştir (Salih b. Ahmed b. Hanbel, 1420/1990, s. 50). Sultan, Kur'an okumak için bile çağırsa bu davete icabet edilmemelidir (Merrûzî, 1426/2005, ss. 66-68). Sultanı ziyaret eden kimse ona ahlaki tavsiyelerde bulunmalı, onu adaletsiz eylemler yapmaktan sakındırmalıdır (Merrûzî, 1426/2005, s. 42). “Onlara yakın olmak fitnedir, onlarla oturmak fitnedir, onlardan uzağız, bizi görmedikleri sürece selametteyiz.” (Merrûzî, 1426/2005, s. 43) ifadesi, konu ile ilgili tutumunu özetler niteliktedir. Ahmed b. Hanbel'in hayatında yöneticilerle zıtlaşmayan, aynı zamanda yönetimden uzak durmaya çalışan apolitik bir tavır sergilediği söylenebilir (Cook, 2000, s. 106). Ahmed b. Hanbel'in bu tavrı,

siyasilerden veya yönetici sınıfından uzak kalmayı ilke olarak kabul eden sufilerin temel prensibi ile uyuyor gibi görünmektedir (Başer, 2021a, s. 45).

Ahmed b. Hanbel'in evliyanın kerametini kabul ettiği ifade edilmiştir (Hatîb, 2001, s. 258). Nitekim Ahmed b. Hanbel'in de keramet sahibi olduğu belirtilmiştir. İbnü'l-Cevzî ona ait kerametlere müstakil bir başlık ayırmıştır (İbnü'l-Cevzî, 1409, ss. 397-401). Tasavvufi literatürde ilk dönemlerden itibaren rüya bir bilgi kaynağı olarak kabul edilmiş, rüya tabirlerine önem verilmiştir (Uludağ, 2008, s. 309). Temelde bir hadisçi olan Ahmed b. Hanbel ahlak, akaid ve zühd başta olmak üzere değişik konularla ilgili birçok soruyla karşılaşmıştır. Bunların yanı sıra bazı kimselerin Ahmed b. Hanbel'e rüyalarını anlatarak bunların tabirlerini sordukları görülmektedir. Seleme b. Şebîb (ö. 247/861) dört yüz fersahlık bir yoldan rüyasını anlatmak için Ahmed b. Hanbel'e gelen birinden söz etmektedir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 1/18).

İlk dönemde sufi olarak tanımlanan şahıslar ve Tasavvufa ait konular hakkında zaman zaman bazı eleştirileri olmakla birlikte Ahmed b. Hanbel'in ilgili çevreye genel itibariyle olumlu bir bakış açısının olduğu söylenebilir. Daha açık ifade etmek gerekirse Ahmed b. Hanbel'in ilk dönem sufi isimler ve uygulamalara bakışı daha çok eleştireldir. Ahmed b. Hanbel gibi ilk dönem Hanbelilerin de bu konularla ilgili net bir tavırlarının olduğunu söylemek güç gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel'den sonraki Hanbeli alimlerin hocalarına benzer bir tavır sergiledikleri söylenebilir. Ahmed b. Hanbel'in ilk öğrencileri arasında önemli bir konuma sahip olan Ebû Bekir el-Merrûzî, zühd ve takvası ile ön plana çıkmıştır. Onun derlediği *Kitâbu'l-Verâ'* başta olmak üzere diğer eserleri hem kendisinin hem de Hanbeli çevrelerin dini-ahlaki tutumları noktasında önemli bilgiler sunmaktadır. Bu eserden de onun Ahmed b. Hanbel ile benzer bir tutuma sahip olduğu net bir şekilde anlaşılmaktadır (İğde, 2016, ss. 139-142).

Zaman zaman Hanbeli mezhebinin asıl kurucusu olarak kabul edilen Ebû Bekir el-Hallâl (ö. 311/923), özellikle *el-Hass 'ale'l-Ticâre* adlı eserinde tevekkül kavramının arkasına sığınarak çalışmayan kimseleri eleştirmiş, istiğnanın önemini vurgulamıştır (Hallâl, 1415/1995, ss. 23-27). Melchert, Hallâl'ın bu eserinde Cüneyd öncesi sufileri hedef aldığı ileri sürmüştür (Melchert, 2018, s. 273).

Berbehârî ile birlikte Hanbeli gelenek ile Tasavvuf arasındaki ilişkilerin değiştiği ifade edilmektedir. Ondan önceki dönemde Hanbeli çevrede daha çok zahid bir hayat sürme eğilimi söz konusuydu. Ancak onun aynı zamanda Sâlimiyye fırkasının da kurucusu olan ünlü mutasavvıf Sehl Tüs-terî'nin (ö. 283/896) öğrencisi olması Tasavvuf ile Hanbelilik arasında bir ilişki kurulmasını beraberinde getirmiş olabilir (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 2/18;

Laoust, 1999, s. 175; Melchert, 2018, ss. 261, 279; Öztürk, 2009). Nitekim bazı çalışmalarda Sâlimiyye'nin sonraki süreçte de Hanbeli çevrelerde etkili olmaya devam ettiği, Sufi-Hanbeli bir âlim olan Herevî'nin (ö. 481/1089) görüşlerinin temelinde bu etkileşimin olduğu ileri sürülmüştür (Mahmûd, 1966, ss. 96-98). Sehl Tüsterî'nin aynı zamanda Hallâc'ın (ö. 309/922) hocası olması da iki yapı arasında ilişki kurulmasını sağlamıştır. Nitekim Hallâc'ın Hanbelilerle ilişkisinin olduğu hatta bazı Hanbelilerin onu destekledikleri ileri sürülmüştür. Bu görüşe göre İbn Akîl (ö. 513/1119), Hallâc ile ilgili fikirleri nedeniyle yargılanmış, daha sonra söz konusu görüşlerinden vazgeçmek durumunda kalmıştır (Makdisi, 2007, ss. 165-166, 170; Massignon, 2006, ss. 69, 74, 79, 80-81; Uludağ, 1997; Yavuz, 1999). Ancak Hanbeli çevrelerde Hallâc ile ilgili tutumun mezhebin genel bir kanaati olmaktan ziyade bireysel veya konjonktürel bir tutum olduğu anlaşılmaktadır (Başer, 2021c, ss. 215-216).

Hanbelilik ile Tasavvuf arasında Berbehârî dönemindeki bu yaklaşmanın fikirlere de yansıdığı iddia edilmiştir. Bu bağlamda Melchert, Berbehârî ile Tüsterî'nin görüşlerinin uyumlu olduğunu ileri sürmüştür. Özellikle Berbehârî'nin *emr-i bil'l-ma'ruf* hususundaki görüşlerinin oluşmasında klasik dönem öncesi sufilerin etkili olduğunu belirtmiştir (Melchert, 2018, ss. 261, 275, 279). Sadece *emr-i bil'l-ma'ruf* ile ilgili görüşünden hareketle Berbehârî ile Tasavvuf arasında bir ilişki kurmak yanıltıcı sonuçlara neden olabilir. Biraz ötede Melchert, aynı konu üzerinden Berbehârî ile Mutezile arasında da bir ilişki kurma girişiminde bulunmuştur (Melchert, 2018, ss. 278-279).

İslam'ın temel kavram/meselelerinden biri olan *emri bil maruf*, yöntemler farklı olmakla birlikte bütün Müslüman birey ve grupların gerçekleştirmek istedikleri ortak bir gayedir. Bu konudaki vurgu veya yöntemden hareketle ilgili yapılanmalar arasında benzerlik olduğu söylenebilir. Ancak salt bu mesele üzerinden bir ilişki tesis etmek çok gerçekçi görünmemektedir. Berbehârî'nin sufilere yönelik eleştirileri böyle bir bütünleşmeden söz edilemeyeceğini göstermektedir. Berbehârî'ye göre Allah'a karşı havf ve reca içinde olmak gerekir. Aşk ve muhabbeti, kadınlarla baş başa kalmayı gelenek haline getirenlerden uzak durulmalıdır. Ona göre bu tür şahısların tamamı dalalettedir (Berbehârî, 1421/2000, s. 111). Berbehârî'nin bu eleştirisi muhtemelen Bağdat'ta yaşayan sufilere yöneliktir. İlgili dönemde Bağdat'ta kadınlarla erkekler arasında hoca-talebe ilişkisi olduğu, sufi toplantılarına kadınlarla erkeklerin beraber katıldıkları yönünde yaygın bir kanaat mevcuttur (Karamustafa, 2017, s. 37).

Bütün bu anlatılanlardan hareketle Ahmed b. Hanbel'i bir sufi; Hanbeli mezhebini tasavvufi bir yapı olarak tanımlamak mümkün müdür? Bu soruya olumlu anlamda net bir cevap verebilmek oldukça güç gibi görünmektedir. Ahmed b. Hanbel'in dindar bir hayat sürdürme gayretinde olan

bir zahid olduğu, sufi veya zahid olarak adlandırılan kimselerle münasebeti olduğu tarihi kayıtlardan anlaşılmaktadır. Ancak Ahmed b. Hanbel'in zühd yöneliminin tamamen dindar bir hayat yaşama endişesinden kaynaklandığı, bunun dışında bir nedenin olmadığı göz ardı edilmemesi gereken önemli bir husustur. Zühd, takva vb. kavramlarla ilgili açıklamalarının olması, *Kitâbu 'z-Zuhd* isminde bir eserinin olması tasavvuf ile ilişkisine dair ipuçları olduğu ileri sürülebilir. Ahmed b. Hanbel'in yaşantısı ve tasavvufi kavramlarla ilgili açıklamalarının yanı sıra Mihne sonrasında kazandığı popülaritesinin de etkisiyle Tasavvuf kaynakları ondan söz etmiş, onu örnek alınması gereken bir şahsiyet olarak sunmuşlardır. Ancak bu nedenler onu sufi olarak tanımlamak için yeterli sebepler gibi görünmemektedir (Pekdoğru, 2022, s. 91).

Hanbeli mezhebinin ortaya çıkışı ile ilgili ileri sürülen iddialardan biri, esasında yukarıda sorulan sorunun cevabı niteliğindedir. Buna göre mezhebin oluşumunda “ılımlı zahidlik” (*mild ascetism*) etkili olmuştur. İlimli zahidlik, Ahmed b. Hanbel başta olmak üzere ilk dönem Hanbeli âlimlerin ahlaki tutumunu tanımlayan bir kavramdır (Hurvitz, 1997, ss. 41-65, 2000, ss. 50-63). İbn Batta'ya nisbet edilen bir tasnif bu tespiti kısmen doğrular gibi görünmektedir. Berbehârî ve taraftarlarıyla alay eden birine verdiği cevapta İbn Batta, üç grup Hanbeli'den söz etmiştir: Ona göre Hanbelilerin bir grubu sofudur. Bunlar, oruç tutar, namaz kılarlar. Diğer grup, hadis yazıp, fıkıh öğrenir. Üçüncü grup ise, “alaycıların tümüne silleyi yapıştırır.” (İbn Ebî Ya'lâ, t.y., 2/43). Buradan hareketle Hanbelileri zühd ekolü, ilmi ekol ve *emr-i bi'l-ma'rûf ve nehy-i 'ani'l-münkeri* tesis etmeye çalışan cihatçı ekol olmak üzere üç gruba ayırmak mümkündür (İğde, 2016, ss. 141-142). Ancak Ehl-i Hadis-Hanbeli geleneğin dindarlığın bir uygulaması olarak takındıkları zühd tavrından hareketle bireyi veya grubu sufi olarak tanımlamak yetersiz ve eksik bir tanımlama olacaktır. Onların dini konularda toplumun genelinden daha hassas olmaları, sufi olmalarından değil; hadislerde zikredilen dini-ahlaki prensiplerden kaynaklanmaktadır (Başer, 2021c, s. 214). Melchert'in ifadesiyle “tavizsiz bir ciddiyet” ve “son derece ahlâkçı bir İslâm toplumu anlayışı” Ehl-i Hadis dindarlığının en temel özellikleridir. Ciddiyetin bir gereği olarak bu geleneğin mensupları gülmekten kaçınmışlardır (Melchert, 2018, s. 288). “Arifin gülmesi tebessümdür.” (Ebû Nu'aym, 1409/1988, 9/267) şeklinde ifade edilebilecek bu anlayış, Ehl-i Hadis arasında karşılaşılan yaygın bir tavidir. Bu nedenle mesela Fudayl b. 'İyâd'ın otuz sene boyunca gülmediği (Ebû Nu'aym, 1409/1988, 8/100), Hammâd b. Seleme'nin de gülerken hiç görülmediği rivayet edilmiştir (Ebû Nu'aym, 1409/1988, 6/250).

İlk dönemdeki sufilerin önemli bir kısmının Hanbeliler gibi Ehl-i Hadis çevrelerine mensup olması erken dönem sufiler ile Ehl-i Hadis arasında yakın ilişkilerin kurulmasını sağlamıştır. Bu durum Hanbelilik ile sufiliğin

dindarlık anlayışlarının da benzeşmesini beraberinde getirmiş olabilir. Sufilerin nefis muhasebesi ile Ehl-i Hadis'in katı ahlakçılığı arasında benzerlikler bulunabilir. Ancak bu benzerlikten hareketle onları aynileştirmek mümkün olmadığı gibi aralarındaki farkı ortaya koyabilecek kesin bir sınır çizmek de güçtür (Hodgson, 1995, s. 1/358-359). Ehl-i Hadis'in tevekkül, seyahat başta olmak üzere çeşitli sufi uygulamalara tepkileri de ahlakçı toplum anlayışının sonucunda ortaya çıkmıştır. Erken dönem zahidlerin dindarlığı ile Ehl-i Hadis'in dindarlığı arasında benzerlikler olmakla birlikte bunların birbiriyle tamamen uyduğu söylenemez (Melchert, 2018, ss. 298-300).

Esasında Ehl-i Hadis'in özellikle Mihne sürecindeki zaferi din anlayışlarının Müslüman toplumların genelinde egemen olmasını beraberinde getirmiştir. Zehebî'nin 143/760 yılında İslâmî ilimlerin tedvin ve tasnifinin başladığına dair ifadesini yorumlarken Câbirî de bu noktaya dikkat çekmiştir. Câbirî'ye göre ilim kavramı bu dönemde "rey" in karşıtı olarak kullanılmıştır. Sözü edilen dönemde "ilim" denildiğinde temelde hadis rivayetleri olmak üzere yanı sıra Tefsir ve Fıkıh kastedilmiştir. Bu nedenle Tedvin asrında ortaya konulan faaliyetler, "İslâmî-Arap kültürü içinde yaşanmış İslâmî-Arap "geçmiş"inde olduğu gibi kendinden sonraki her "bugün"de de etkin varlığını korumuştur."(Câbirî, 2000a, ss. 63-73). Bu açıdan bakıldığında esasında sadece Ehl-i Hadis ile sufi dindarlığı arasındaki benzerlikten söz etmek yetersiz olacaktır. İslam toplumlarının genelinde Ehl-i Hadis'in din/dindarlık anlayışının hüküm sürdüğünü söylemek kanaatimizce çok aşırı bir iddia olmayacaktır. Ancak buradan hareketle diğer dini yapılanmalarla Ehl-i Hadis'in din anlayışlarının bire bir aynı olduğu şeklindeki bir genelleme anlaşılmamalıdır. Nitekim Ehl-i Hadis ile sufilerin dindarlık anlayışları arasında da farklar mevcuttur. Dindarlık hususunda iki yapı arasındaki farktan da anlaşıldığı üzere "zühd ve vera' hasletlerini "pür" tasavvufi kavramlar olarak kabul ederek bunlarla nitelenen kişileri "sûfi" saymak Hanbelî gelenek özelinde yanıltıcı sonuçlar doğurabilir." (Başer, 2021c, s. 215).

Ahmed b. Hanbel ve çevresinin hayat tarzlarından ve söylemlerinden hareketle onları "sufi" olarak tanımlamak yanlış olduğu gibi, Tasavvuf çevrelerine eleştiri niteliğindeki görüşleri nedeniyle "Tasavvuf karşıtı" olarak tanımlamak da aynı derecede hatalıdır. İbn Teymiyye'nin Vahdet-i Vücut başta olmak üzere sufi çevrelerde yaygın olan bazı anlayışlara yönelik eleştirisi tasavvufun tamamına teşmil edilmiştir. Bunun bir sonucu olarak İbn Teymiyye "tasavvuf düşmanı" olmakla itham edilmiştir (Yalçın, 2019, s. 140; Akdoğan & Kalaycı, 2014, s. 162). Hatta bu yargı İbn Teymiyye ile sınırlı kalmamış, onun mensup olduğu Hanbelî geleneğin tamamına teşmil edilerek Hanbelîliğin, Tasavvufun "amansız muhalifi" olduğu şeklinde hatalı bir algı yaygınlaşmıştır (Makdisi, 2007, ss. 165-166). Bu

tür genellemeler ister olumlu ister olumsuz olsun yanlış anlaşılmalara yol açabilmektedir. Peskes, Vehhabilik hakkında bile “mutlak anlamda “Vehhâbi-sufi” uyuşmazlığını ifade eden genellemelerden kaçınmak” gerektiğini ifade etmiştir (Peskes, 2003, s. 415).

Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisine dair yanlış anlamaları giderme noktasında Makdisi'nin çalışmalarının son derece önemli olduğunu hakkı teslim etme noktasında ifade etmek gerekir.⁵ Ancak onun konu ile ilgili bazı tespitleri yanlış algılamalara da yol açabilmektedir. Makdisi, Hanbelilik ile Tasavvufun aslında birbirleriyle tamamen uyumlu yapılanmalar olduğunu ileri sürmüş, bu konudaki görüşlerini kaynak, köken, şekilcilik ekseninde temellendirmiştir. Buna göre her iki yapı da kaynağını Kur'an'dan almıştır. Hem sufiler hem de Hanbeliler Ehl-i Hadis'e mensupturlar. Ahmed b. Hanbel'in *Müsned*'inde de yer alan “ameller niyetlere göredir.” hadisi iki yapının da şekilci olmadığını göstermektedir (Makdisi, 2007, ss. 168-170). Ancak Makdisi'nin Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisi ile ilgili ileri sürdüğü ve her iki yapılanmanın aynı köken ve hedefe dayandığı hususu tashihe muhtaçtır. Öncelikle her iki yapılanmanın da Kur'an kaynaklı olduğunu söylemek köken birliği için yeterli bir açıklama değildir. Kendisini İslam'a nispet eden bütün yapılanmalar, görüşlerini Kur'an'a dayandırır. Bu açıdan bakıldığında bütün İslami grupların Kur'an kökenli olduğu söylenebilir. Hem Hanbelilerin hem de sufilerin Ehl-i Hadis'e mensup olduğu iddiası yanlış anlaşılmalara yol açabilecek bir genelleme niteliğindedir. Tarihte mesela Mutezili-sufilerin (Melchert, 2018, s. 262) olduğu da bilinmektedir. “Ameller niyetlere göredir.” hadisinden hareketle Hanbelilerin de sufiler gibi şekilci olmadığını söylemek biraz zorlama bir yorum gibi görünmektedir. Katı lafızcı olmaları ile bilinen Hanbelilerin amelde şekilciliğe karşı çıktıklarını söylemek bir iddiadan öteye geçmez. Lafızcılık beraberinde zorunlu olarak şekilciliği getirmekte, bu da ruhi/deruni boyutu ötelemektedir.

Sonuç

Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisi kendi zımnında çözülmesi gereken birçok problematik alanı barındıran bir konudur. Konunun problematik alanlarının fazlalığı metodolojik hatalara düşülmemesi noktasında daha dikkatli davranılmasını gerektirmektedir. Modern dönemle birlikte Vehhabilik akımının ortaya çıkması, ardından selefi hareketlerin yükselişe geçmesi konu ile ilgili genellemeci söylemlerin, ideolojik yaklaşımların artmasını beraberinde getirmiştir. Bu bağlamda herhangi bir araştırmaya ihtiyaç duymaksızın Hanbelilerin Tasavvufun uzlaşmaz düşmanları olduğu birçok kesim tarafından peşinen kabul edilmiştir. Bunun karşılığında özellikle Hanbeli mezhebine mensup daha ılımlı çevreler bu algının doğru olmadığını ortaya

⁵ Bu çalışmaların bir kısmı için bk.: (Makdisi, 2007, ss. 165-200).

koymaya çalışmışlardır. Akademik çevrelerde konu ile ilgili yapılan bilimsel çalışmalarda zaman zaman bu ikinci yaklaşımı destekleyecek nitelikte sonuçların ortaya konulduğu tespit edilmiştir.

Ahmed b. Hanbel'den hareketle Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisine dair tartışmaya bir giriş mahiyetindeki bu çalışmada genel olarak şu tespitler/sonuçlar ortaya çıkmıştır. Öncelikle konunun bilimsel araştırmalar metodu çerçevesinde tarafsız bir şekilde ele alınması önemli bir husustur. Bunun yanı sıra grup sosyolojisi ve psikolojisinin anlaşılması, zihniyet çözümleyici bakış açısı konunun doğru anlaşılması noktasında vazgeçilmez bir durumdur. Kanaatimizce incelenen iki grubun zihniyet yapıları, aralarındaki en önemli gerilim noktasını oluşturmaktadır. Ayrıca dini grup yapılanmalarının keskin sınırlarla birbirinden ayrılabilen homojen yapılar olmadığı farkında olarak genellemelerden kaçınmak suretiyle mikro alanlı araştırmaların yapılmasının zarureti ortaya çıkmaktadır. Bu bakımdan şahıs, bölge veya dönem çalışmaları konunun daha doğru anlaşılmasını sağlayacaktır.

Tarihsel süreçte Tasavvuf-Hanbelilik ilişkisi doğrusal bir zeminde seyretmemiştir. Hanbeli alimler, tasavvufun bazı yönlerini eleştirseler de, onun manevi ve ahlaki boyutlarını kabul etmişlerdir. İlk dönem Hanbeli alimler tasavvufun mistik deneyimlerine ve içsel bilgisine değer vermiş, ancak bu bilgi ve deneyimlerin İslam düşüncesi ve etiği ile uyumlu olmasını şart koşmuşlardır.

Ahmed b. Hanbel ve Hanbelilik ile tasavvuf arasındaki ilişki, karmaşıklığı ve dinamizmi ile İslam düşüncesinde önemli bir alanı temsil eder. Hanbelilik, kelami tartışmalardan ve felsefi spekülasyonlardan kaçınırken, tasavvufun manevi ve mistik boyutlarını kısmen kabul etmiştir. Her iki akım arasındaki bu etkileşim, İslam'ın teolojik, ahlaki ve spiritüel boyutlarının daha derin bir anlayışını sağlar. Bu ilişki, İslam düşüncesinin ve pratiğinin çeşitliliğini ve zenginliğini ortaya koymaktadır. Hanbelilik ve tasavvufun bir arada incelenmesi, İslam'ın bu iki önemli yönü arasındaki diyalogu ve etkileşimi anlama potansiyelini barındırmaktadır.

Ahmed b. Hanbel'den başlayarak Hanbeli gelenek ile Tasavvuf arasındaki ilişki hususunda yapılan/yapılacak her türlü genellenmenin hatalı olma riskine sahip olduğu peşinen kabul edilmelidir. Ahmed b. Hanbel ve talebelerinin zühd tavrından hareketle bu yapıyı Tasavvuf ile eşitlemek de, İbn Teymiyye ve sonrası süreçteki bazı gelişmelerden hareketle bu yapılanmaları karşı karşıya getirmek de hatalıdır. Diğer dini grup yapılanmalarında olduğu gibi Hanbelilik-Tasavvuf ilişkisinde de yaklaşımlar, gerilim noktaları söz konusudur. Bu ilişkilerin seyri tarihsel şartlara göre şekillenmiştir. Ahmed b. Hanbel'in de içerisinde olduğu ilk dönem Hanbeliliğinin zühd tavrından hareketle Tasavvuf ile eşitlenmesi kanaatimizce doğru bir

tespit değildir. Ancak sonraki süreçte Hanbeli mezhebine mensup bazı şahısların aynı zamanda sufi olarak kabul edildiği bilinen bir husustur. Örneğin bu yapıya mensubiyeti su götürmeyen Herevî'yi Hanbeli-sufi olarak niteleme konusunda da hiçbir sakınca yoktur. Herevî'nin de yaşadığı hicri beşinci asır ve sonrasında Hanbeli-sufilerin sayısının arttığını söylemek mümkündür.

Bütün bunlardan hareketle herhangi bir genelleme veya yargılama yapmadan Ahmed b. Hanbel'den başlayarak iki yapı arasındaki ilişkilerin tarafsız bir biçimde incelenmesi İslam düşüncesinin doğru anlaşılması açısından son derece önemlidir. Bu yapıların bilgi anlayışı başta olmak üzere düşünce dünyaları ve zihniyet yapılanmaları tespit edilmelidir. “Tasavvuf hangi konularda Hanbeliliği; Hanbelilik hangi noktalarda Tasavvufu etkilemiştir?” sorusunun cevabı ortaya konulmalıdır. Elbette ki bu çalışmaların çok yönlü olması zaruridir. Bu nedenle konunun, başında İslam Mezhepleri Tarihi ve Tasavvuf uzmanlarının olduğu, ancak bununla birlikte Sosyoloji, Psikoloji, Kelam, Hadis, Tefsir gibi alanlardan da destek alınarak incelenmesi İslam düşüncesinin doğru anlaşılmasında önemli katkılarda bulunacaktır.

Kaynakça

- Ahmed b. Hanbel, E. A. (1420/1999). *ez-Zuhd*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Akdoğan, İ., & Kalaycı, R. (2014). Suudi Arabistan'da ihyacı hareketler olarak Sahve ve Vehhabilik. *Türkiye Ortadoğu Çalışmaları Dergisi*, 1(1), 157-186. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- 'Alyân, M. H. (2014). *es-Sâdetu'l-Hanâbile ve ihtilâfuhum ma'a's-Selefiyyeti'l-mu'âsire*. Umman: Dâru'n-Nûr.
- Bağcı, O. (2021). Gündelik dil felsefesi bağlamında din dili ve doğruluk problemi. *Gaziantep Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 20(4), 1571-1584. <https://doi.org/10.21547/jss.971476>
- Başer, H. B. (2021a). *Sûfiler ve sultanlar: Klasik dönemde tasavvuf-siyaset ilişkileri*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Başer, H. B. (2021b). *Şeriat ve hakikat tasavvufun teşekkül süreci* (2. bs). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Başer, H. B. (2021c). Tasavvuf ve Hanbelî gelenek: Kâdî Ebû Ya'lâ el-Ferrâ'nın tasavvufa yaklaşımı bağlamında bir değerlendirme. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi*, 7(1), 207-236. <https://doi.org/10.47424/tasavvur.905285>
- Berbehârî, E. M. (1421/2000). *Şerhu's-sunne*. Riyad: Dârü's-Selef&Dârü's-Sumay'î.
- Büyükkara, M. A. (2005). Bir bilim dalı olarak İslam Mezhepleri Tarihi ile ilgili metodolojik problemler. M. Uyar (Ed.), *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Problemi* (ss. 441-491). İstanbul: İSAV&Ensar Neşriyat.
- Büyükkara, M. A. (2017). Mezhep ve mezhepçilik. *İlahiyat Akademi*, (5), 1-10.
- Câbirî, M. Â. (2000a). *Arap-İslâm aklının oluşumu* (İ. Akbaba, Çev.). İstanbul: Kitabevi. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Câbirî, M. Â. (2000b). *Felsefî mirasımız ve biz* (S. Aykut, Çev.). İstanbul: Kitabevi.
- Cook, M. (2000). *Commanding right and forbidding wrong in Islamic thought*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cooperson, M. (1997). Ibn Hanbal and Bishr al-Hâfî: A case study in biographical traditions. *Studia Islamica*, (86), 71-101. <https://doi.org/10.2307/1595806>
- Çetin, M. (2022). İslam'da siyaset-ahlâk ilişkisi ve toplumsal yansımaları. *Balıkesir İlahiyat Dergisi*, (16), 141-179.
- Demirli, E. (2016). Tasavvuf araştırmalarında dönemlendirme sorunu: din bilimleri ile metafizik arasında tasavvufun ilim olma mücadelesi. *Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi*, 2(4), 1-29. <https://doi.org/10.12658/Nazariyat.2.4.M0030>
- Ebû Nu'aym, İ. (1409/1988). *Hilyetu'l-evliyâ ve tabakâtu'l-asfiyâ* (C. 1-10). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

- Ebû Zeyd, B. (1417/1997). *el-Medhalü'l-mufasssal ilâ fikhi'l-İmâm Ahmed b. Hanbel ve tahrîcâtî'l-ashâb*. Riyad: Dâru'l-Âsime.
- Evkuran, M. (2015). Eş'arî kelam sisteminin teolojik temelleri üzerine -deizm bağlamında bir tartışma-. C. Erdemci & F. Ayğın (Ed.), *Uluslararası İmam Eş'arî ve Eş'arîlik Sempozyumu* (C. 2, ss. 35-48). İstanbul: Beyan Yayınları.
- Fazlur Rahman. (2008). *İslâm* (8. bs). Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Gazzâlî, E. H. (t.y.). *İhyâu ulûmi'd-dîn* (C. 1-4). Beyrut: Dâru'l-Ma'rife.
- Gilderhus, M. T. (2011). *Tarih ve tarihçiler: tarih yazıcılığına giriş* (E. S. Özcan, Çev.). Ankara: Birleşik Yayınevi.
- Güngör, E. (1996). *İslâm tasavvufunun meseleleri* (6. Basım). İstanbul: Ötügen Neşriyat.
- Hallâl, E. B. (1415/1995). *el-Hass 'ale't-ticâre ve's-sinâ'a ve'l-'amel*. Haleb: Mektebetu Matbû'âtî'l-İslâmiyye.
- Hatîb, E. (2001). Mevkifu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel mine't-tasavvuf ve's-sûfiyye. *et-Turâsu'l-'Arabî*, (83-84), 252-265.
- Herevî, A. (1408/1988). *Kitâbu menâzilu's-sâirîn*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Hodgson, M. G. S. (1995). *İslam'ın serüveni* (C. 1-3). İstanbul: İz Yayıncılık.
- Hortaçsu, N. (1998). *Grup içi ve gruplar arası süreçler* (2. bs). Ankara: İmge Kitabevi.
- Hurvitz, N. (1997). Biographies and mild asceticism: A Sstudy of Islamic moral imagination. *Studia Islamica*, (85), 41-65. <https://doi.org/10.2307/1595871>
- Hurvitz, N. (2000). Schools of law and historical context: Re-examining the formation of the Hanbalî Madhhab. *Islamic Law and Society*, 7(1), 37-64.
- Hurvitz, N. (2002). *The formation of Hanbalism: Piety into power*. London: RoutledgeCurzon.
- Iggers, G. G. (2011). *Bilimsel nesnellikten postmodernizme yirminci yüzyılda tarih yazımı* (Sy 96; G. Ç. Güven, Çev.). İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları.
- İbn Ebî Ya'lâ, F. (t.y.). *Tabakâtü'l-Hanâbile* (C. 1-2). Kahire: Matbaatu's-Sünneti'l-Muhammediyye.
- İbn Kesîr, E. F. (1418/1997). *El-Bidâye ve'n-nihâye* (C. 1-21). Cîze: Dâru Hicr.
- İbn Teymiyye, T. (1406). *Kitâbu's-safediyye*. (C. 1-2). Mensure-Riyad: Dâru'l-Hedyi'n-Nebevî & Dâru'l-Fadîle. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- İbn Teymiyye, T. (1419). *İktidâu's-sirâti'l-mustakîm li-muhâlefeti ashâbi'l-cehîm* (C. 1-2). Beyrut: Dâru Alemlî'l-Kutub.
- İbnü'l-Cevzî, E.-F. (1409). *Menâkibu'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. b.y.: Dâru Hicr.
- İğde, M. (2016). *Siyasi-itkadi bir mezhep olarak Hanbeliliğin teşekkül süreci*. İ-

- tambul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları.
- İşcan, M. Z. (2006). *Selefiklik: İslami köktencilikğin tarihi temelleri*. İstanbul: Kitap Yayınevi.
- İzmirli, İ. H. (2013). *Yeni ilmi kelam*. Ankara: Ankara Okulu Yayınları.
- Kalaycı, M. (2015). Mezhepleri veya dinî hareketleri tamamlan(ma)mış kimliksel süreçler olarak okumak. *Kur'an ve Toplumsal Bütünleşme (Mezhepler ve Dinî Gruplar Arası İlişkiler)*, 227-245. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi).
- Kalaycı, M. (2018). Çoklu aidiyetlerin toplamı olarak mezhep olgusu: Şehristânî'nin el-Milel ve'n-Nihal'i özelinde bir tahlil. *İslâmî Araştırmalar*, 29(2), 209-230.
- Kara, M. (1985). *Tasavvuf ve tarikatlar tarihi*. İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Kara, M. (1992). Bişr el-Hâfi. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 6, ss. 221-222). İstanbul: TDV Yayınları.
- Karamustafa, A. T. (2017). *Tasavvufun oluşumu*. (N. Doğan, Çev.). İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları.
- Kinberg, L. (1985). What Is meant by zuhd. *Studia Islamica*, (61), 27-44.
- Knysh, A. (2004). Ortaçağ İslâm'ında "orthodoxy" ve "heresy": Yeni bir yaklaşım denemesi (M. Kalaycı, Çev.). *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 45(1), 285-305. https://doi.org/10.1501/Ilhfak_0000000178
- Knysh, A. (2020). *Tasavvuf tarihi* (N. Koltaş, Çev.). İstanbul: Ketebe Yayınları.
- Koç, İ. (2022). *Mezhepler arası mücadele: Hanbelîlik-Eş'arîlik ilişkisi (III.-V./IX.-XI. yy.)*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Kuşeyrî, E.-K. (1409/1989). *er-Risâletü 'l-Kuşeyriyye*. Kahire: Muessesetu Dâru'ş-Şa'b.
- Kutlu, S. (2005). İslâm Mezhepleri Tarihinde usûl sorunu. M. uyar (Ed.), *İslâmî İlimlerde Metodoloji/Usûl Mes'elesi* (ss. 391-440). İstanbul: İSAV&Ensar Neşriyat.
- Laoust, H. (1959). Le Hanbalisme sous le califat de Bagdad (241/855—656/1258). *Revue des études Islamiques*, 27, 67-128.
- Laoust, H. (1999). *İslâm'da ayrılıkçı görüşler* (E. R. Fığlalı & S. Hizmetli, Çev.). İstanbul: Pınar Yayınları.
- Mahmûd, A. (1966). *El-Felsefetu's-sûfiyye fi'l-İslâm*. Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Arabî.
- Makdîsi, G. (2007). *İslâm'ın klasik çağında din hukuk eğitimi* (H. T. Başoğlu, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Malamud, M. (1994). Sufi organizations and structures of authority in medieval Nishapur. *International Journal of Middle East Studies*, 26(3), 427-442.

- Massignon, L. (2006). *İslam'ın mistik şehidi: Hallac-ı Mansur'un çilesi* (İ. Birkan, Çev.). Ankara: Ardıç Yayınları.
- Mekkî, E. T. (1426/2005). *Kûtu'l-kulûb fî mu'âmeleti'l-mahbûb ve vasfu tarîki'l-mürîd ilâ makâmi't-tevhîd*. (C. 1-2). Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.
- Melchert, C. (2018). *Sünnî düşüncenin teşekkülü: Din - yorum - dindarlık* (A. H. Çavuşoğlu, Çev.). İstanbul: Klasik Yayınları.
- Merrûzî, E. B. (1426/2005). *Ahbâru'ş-şuyûh ve ahlâkuhum*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye.
- Merrûzî, E. B. (1421/2001). *Kitâbu'l-vera'*. Riyad: Mektebetu'l-Me'ârif li'n-Neşr ve't-Tevzî'.
- Neşşâr, A. S. (1999). *İslâm'da felsefî düşüncenin doğuşu* (C. 1-2; O. Tunç, Çev.). İstanbul: İnsan Yayınları.
- Öngören, R. (2011). Tasavvuf. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 40, ss. 119-126). İstanbul: TDV Yayınları.
- Öz, Ş. (2010). *İslam Tarihi metodolojisi*. İstanbul: İz Yayıncılık.
- Öztürk, M. (2009). Sehl et-Tüsterî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 321-323). İstanbul: TDV Yayınları.
- Pekdoğru, Y. (2022). Erken dönem tasavvuf eserlerinde Ahmed b. Hanbel'in konumu. *Sufiyye*, (13), 65-94. <https://doi.org/10.46231/sufiyye.1191405>
- Peskes, E. (2003). 18. asırda Tasavvuf ve Vehhâbilik (M. Çelenk, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 12(2), 413-429.
- Sa'dî Ebû Ceyb. (1418/1998). *Ahmed b. Hanbel: es-Sîre ve'l-mezheb*. Dımaşk: Dâru İbn Kesîr.
- Salih b. Ahmed b. Hanbel, E. F. (1420/1990). *Sîretü'l-İmâm Ahmed b. Hanbel*. Riyad: Dâru'l-Vatan li'n-Neşr.
- Serrâc, E.-N. es-. (1380/1960). *el-Luma'*. Dâru'l-Kütübi'l-Hadîse&Mektebetu'l-Musennâ.
- Sobieroj, F. (2001). Mutezile ve Tasavvuf (S. Çift, Çev.). *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 10(1).
- Suyûtî, C. (1434/2013). *Târîhu'l-hulefâ'* (C. 1-1). Beyrut: Dâru'l-Minhâc.
- Tan, N. (2013). *Abdullah Ensârî Herevî'nin Tasavvuf tarihindeki yeri ve Sad Meydân'ı* (Doktora Tezi). Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul.
- Topaloğlu, B. (1993). *Kelâm ilmi: Giriş*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Toru, Ü. (2020). *Olgu ile kurgu arasında Eş'ari geleneğin Şiilik algısı*. Ankara: Astana Yayınları.
- Türker, Ö. (2011). İslam düşüncesinde ilimler tasnifi. *İstanbul Üniversitesi Sosyoloji Dergisi*, 3(22), 533-556.

- Uludağ, S. (1997). Hallâc-ı Mansûr. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 15, ss. 377-381). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2002). Tasavvuf kültürüne genel bakış. İçinde *Bursa'da Düünden Bugüne Tasavvuf Kültürü* (ss. 30-47). Bursa: Bursa Kültür Sanat ve Turizm Vakfı.
- Uludağ, S. (2008). Rüya (Tasavvuf). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 35, ss. 309-310). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2009). Serî es-Sakatî. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 36, ss. 564-565). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2012). Uzlet (Tasavvuf). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 42, ss. 256-257). İstanbul: TDV Yayınları.
- Uludağ, S. (2021). *İslâm düşüncesinin yapısı: Selef, Kelâm, Tasavvuf, Felsefe* (14. bs). İstanbul: Dergâh Yayınları.
- Yalçın, A. (2019). İbn Teymiyye'de selefi düşünce-tasavvuf ilişkisi. *Kırıkkale Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi*, 9(1), 139-156.
- Yapıcı, A. (2004). *Din kimlik ve ön yargı: Biz ve onlar*. Adana: Karahan kitabevi.
- Yapıcı, A., & Albayrak, K. (2002). Ötekini algılama bağlamında dinî gruplar arası ilişkiler. *Dini Araştırmalar*, 5(14).
- Yavuz, A. Ö. (2021). *Coğrafya ve mezhep: Horasan'da Eş'ariliğin tarihsel gelişimi*. İstanbul: Klasik Yayınları.
- Yavuz, Y. Ş. (1999). İbn Akîl, Ebü'l-Vefâ. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (C. 19, ss. 301-304). İstanbul: TDV Yayınları.
- Yıldırım, A. (2008). Hadis edebiyatında zühd literatürü ve zühdle ilgili rivayetlerin incelenmesi. *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, (20), 119-138.
- Yılmaz, H. K. (2017). *Ana hatlarıyla tasavvuf ve tarikatlar* (23. bs). İstanbul: Ensar Neşriyat.
- Zehebî, E. A. (t.y.). *Mizânu'l-i'tidâl fî nakdi'r-ricâl*. (C. 1-4). b.y.: Dâru'l-Ma'rife.



BÖLÜM 8

FRANSA'DA MÜSLÜMANLARIN AÇTIĞI ÖZEL OKULLAR VE DİN EĞİTİM

Abdulhalim İNAM¹

¹ Dr. Öğretim Üyesi, Ahi Evran Üniversitesi, Sağlık Bilimleri Fakültesi, Çocuk Gelişimi Bölümü abdulhaliminam@hotmail.com Orcid: 0000-0002-8370-3961

1. Giriş

Fransa Batı Avrupa ülkelerinin içerisinde lâik bir anlayışa sahip olan ve devlet ilişkilerinin ayrı olarak yürütüldüğü bir ülkedir. İkinci Dünya Savaşı sonrası işgücü ihtiyacının doğuşu diğer ülkelerde Müslüman varlığının oluşmasına sebep olurken, Müslümanların ülke içerisindeki varlığı sömürge ülkelerinde gösterilen varlıkla ortaya çıkmıştır. Afrika Kıtasında bulunan Fas, Tunus, Cezayir, Sudan, Somali, Fildişi Sahili ve Mali gibi ülkeler Fransa'nın sömürgesi altında kalmışlar ve bu ülkelerde yaşayan halklardan Fransa'ya göç edenler olmuştur. Bunların içerisinde Müslüman topluluklar da bulunmaktadır. 1970'lerden sonra işgücü ihtiyacı sebebiyle de gelenler olmuş, böylece Fransa'da Müslüman topluluk ciddi bir nüfusa ulaşmıştır(Dassetto, 1996).

Fransa yönetim biçimi laik bir devlettir. Bu durumdan hareketle ülkenin idari mekanizmasının dinleri ve dini toplulukları görmezden geldiğini söylemek mümkün değildir. Hiçbir devlet dini toplumları yok farz edip görmezden gelemez. Sendikalar ve benzeri oluşumlar kitlelere hitap eden topluluklardır. Doğal olarak oluşan bu grupların devletin bir parçası olduğu gerçeği inkâr edilemez. Bundan dolayı 9 Aralık 1905 tarihli kanun aslında dini hizmet veren toplulukların dernek yapısı oluşturmak suretiyle kamusal özgürlük alanlarını belirlemektedir(Groshens, 2005). 1905 yasası dini toplulukları ve devleti birbirinden ayıran bir yasal düzenleme olarak anlaşılmalıdır. Kamusal hizmetleri özgür alan içerisinde belirlenen Dini topluluklar bu kanuna dayanarak belli çerçevede rahat hareket edebilme ve devlet katkılarından faydalanabilme imkânına sahiptir. 1905 kanunıyla Dini toplulukların kendilerini özgürce ifade edebilmeleri bu bağlamda faaliyetlerini yapabilmeleri ve kitlelerine ulaşabilmeleri güvence altına alınmıştır. 1905 kanununun 18. ve 19. maddeleri dini derneklerin amaçlarını belirlerken özellikle “Din ve dini bağlamda hizmetleri yapan derneklerdir” şeklinde tanımlama getirmiştir. Bu durumdan hareketle dini içerikli kurulan derneklerin kendilerini tanımlamalarına müsaade etmemiştir. Aynı zamanda üyeliklerle belli bir kayda bağlamıştır. Yetkililer dini cemaat statüsü kazanılabilmem için üç şartını ortaya koymuşlardır(Enriquez, 2014). 1.Dernek mensupları aşkın bir varlığa inanan insanların bir araya geldiği kitli olmalıdır.2. Derneğin hizmetleri tamamen dini olmalıdır. 3.Derneğin faaliyetleri devlet düzenini bozacak şekilde olmamalıdır. 1905 yasasına kilisenin itirazı olmuştur. Kilise kendi dini topluluğunu, derneğin oluşturduğu üyelerden oluşan bir yapı yerine havarilerin temsilcilerinin kurduğu bir yapı olarak düşünmektedir. Bundan dolayı bu kanun kilise tarafından kabul edilmemiştir.

2. Fransa Hakkında Genel Bilgiler

Fransa Batı Avrupa ülkelerinin nüfus ve nüfuz bakımından en güçlü ülkelerinden biridir. Bu etki geçmişe dayanmaktadır. 18 yüzyılda Rusya ve İngiltere'den bile fazla nüfusa sahipolan Fransa (Blanc, 2021), 65.1 milyon nüfuslu, nüfus artış oranının % 0.68, ortalama yaşam süresinin kadınlarda 84, erkeklerde 77, nüfusun % 99'unun okur-yazar, kentleşme oranının % 77 olduğu, iki meclisli, üniter yapılı ve yarı-başkanlık sistemi ile yönetilen bir Batı Avrupa ülkesidir. Ülkenin en önemli gelir kalemlerinden birini turizm geliri 37,9 milyar Euro olan Fransa'dan Türkiye'ye gelen turist sayısı 2011 yılında 1 250.00'dir. Kişi başına düşen milli gelir 27.000 Euro'nun üzerindedir. En büyük gelir kalemlerinden birisini turizm oluşturmaktadır. Türkiye'nin Fransa'ya ihracatı 4.476,6 milyar Euro, Fransa'nın Türkiye'ye ihracatı ise 6.086,6 milyar Euro seviyesindedir. Ülkenin en büyük şehirleri Paris (11.174.743), Lyon (1.648.216), Marsilya (1.516.340), Lille (1.143.125), Toulouse (964.797), Nice (933.080), Bordeaux (925.253), Nantes (711.120), Strasbourg (612.104)'dur.

Fransa ya her yıl dışarıdan 200.000 kişi gelmektedir. Bunların yarısı kalıcı olarak gelmekte, diğer yarısı ise ziyaret, geçici görev, öğrenim görme gibi sebeplerle gelmektedir. Kalıcı sebeplerle gelenlerin çoğunu aile birleşimi ile gelenler oluşturmaktadır. Mesleki açıdan Fransa'ya katkı sağlayacağı düşünülen kişilerin daha kolay oturum almaları sağlanmaktadır. Gelen kişilere kabul ve uyum sözleşmesi imzalatılmaktadır. Bu gelen kişilerin Fransızca öğrenmeyi, Cumhuriyet değerlerine saygılı davranmayı, ülkeye faydalı olacak şekilde kendini geliştirmeyi kabul ettiği anlamına gelmektedir. Fransa'da Müslümanlar "misafir işçi" olarak geldikleri ülkede artık kalıcı hale gelmişler ve yaşadıkları toplumun ekonomisine ciddi katkı sağlamaya başlamışlardır.

2.1. Anayasada Eşitlik İlkesi

4 Ekim 1958 Anayasası'nın 1. maddesi: "Fransa, bütün vatandaşlarına kanun önünde köken, ırk ve din farkı gözetmeksizin eşit haklar sağlayan bölünmez, laik, demokratik ve sosyal bir Cumhuriyettir." cümlesiyle herkesin eşit haklara sahip olduğu ifade edilmiştir (Fromont, 2012). Hiçbir kuruma ve topluluğa özel bir hak sağlanamayacağı belirtilmiştir.

2.2. Din-Devlet İlişkileri

Fransız Anayasası, dini toplulukların kamusal hayattaki yeri ve temsili açısından belirli bir din veya kiliseden bahsetmemektedir. Ulusal bir din ya da kilise yoktur. Her din eşit muamele görür. Dini grupların temsilcilerinin parlamentoda veya Senato'da temsiliyeti yoktur. Devlet yapısı içinde özel bir statüleri yoktur (d'Iribarne, 2016). Aynı inanca sahip ve belirli bir

yaşam tarzına bağlı insanların gönüllü birliklikleri olan dini cemaatler, genel hukuk (1 Temmuz 1901 tarihli kanun) veya Alsace-Moselle lokal hukukunda (2 Ocak 1817 tarihli kanun, 31 Ocak 1852 tarihli kanun) belirtilen prosedür kullanılarak devlet tarafından tanınabilir (Gastaldi, 2009).

Kabul edilmiş topluluklar geniş yetkilere sahiptir ve yasal kuruluşlara tanınan tüm vatandaşlık ayrıcalıklarından yararlanma hakkına sahiptir. Dini topluluk üyeleri, aday olma ve siyasete katılma konusunda herkesle aynı siyasi haklara sahiptir. Ulusal Etik Konseyi (Comite Consultatif National d'Ethique) gibi grupların atanmış üyeleri, yetkililer tarafından seçilen ancak topluluklarının temsilcisi olmayan inanç temelli kuruluşların üyeleridir. (Helly, 2005).

Dini grupların denetlenmesinden iki idari birim sorumludur: Bas-Rhin, Haut-Rhin ve Moselle'deki Dini Cemaatler Ofisi ve Paris'teki Dini Cemaatler Merkez Ofisi (Messner & Zwilling, 2010). Devlet tarafından tanınan dinlerin mali işlerini denetlemekte ve din adamlarından sorumludur. Bu iki birim devletin merkezi yönetimine, özellikle de İçişleri Bakanlığı'nın Siyasi İşler ve Özel Dernekler Müdürlüğü ile Genel İdareler Müdürlüğü bünyesindeki Bölgesel İdareler ve Siyasi İşler Müdürlüğü'ne rapor vermektedir. Hem ulusal hem de yerel mevzuat tarafından tanınan dini kuruluşlar üzerinde (Alsace-Moselle, Guyana ve diğer denizaşırı kolonilerde), merkezi Paris'te bulunan Dini Cemaatler Merkezi Bürosu idari yetkiye sahiptir. Ayrıca, özellikle mirasçıların bu süreçleri engellediği durumlarda, dini kuruluşlara bağış ve vasiyet izni veren süreçlere de müdahil olmaktadır. Dini Topluluklar Merkezi Bürosu'nun sınırlı bir idari yetkisi vardır. Yukarıda belirtilen işlevlere ek olarak, kamu ve dini makamlara dini hukuk konularında danışmanlık yapma görevi de bulunmaktadır (Prélot, 1999). Ayrıca, özellikle Fransa İslam Konseyi'nin (Conseil Français Du Culte Musulman) kurulmasıyla birlikte, yakın geçmişte Fransa'da İslam'ın örgütlenmesinde önemli bir rol oynamıştır (Küçükcan & Köse, 2008).

2.3. Fransa'da Dini Topluluklar ve Din Eğitimi

Fransa'da yoğun Müslüman nüfusunun oluşması Birinci Dünya Savaşı sonrasında tahrip olan ülkenin onarılması ile ilgili işçi göçü ihtiyacından dolayı olmuştur. En büyük Müslüman topluluk Cezayir'den gelmiş bunu Fas ve Tunus ülkeleri izlemiştir. İkinci Dünya Savaşı ülkede daha büyük tahribat yapmış ve 1960 yıllarda daha büyük bir oranda Müslüman göçü meydana gelmiştir. Çalışmak üzere öncelikle erkekler ülkeye getirilmiş sonrasında aile birleşimi yasalarının kolaylaştırılmasıyla evlilikler çoğalmış ve büyük oranda kadın nüfusu da ülkeye göç etmiştir. Ayrıca Cezayir'in bağımsızlık savaşını verdiği Fransa tarafından savaşçı bağımsız bir ülke olmasına karşı çıkan Müslümanlar da savaşı kaybettikten sonra Fransa'ya göç etmek zorunda kalmışlardır. Kuzey Afrika ülkelerinden

Fransa'ya eğitim almaya gelenlerden de çok ciddi oranda eğitimlerini tamamlayıp kalanlar olmuştur. Kalanlardan devlet sekreteri, belediye başkan yardımcısı ve valilik gibi çok önemli görevlerde bulunanlar olduğu gibi hükümet de bakanlık yapanlar da vardır. Göç etmiş Müslümanların yanı sıra sonradan Müslüman olmuş olanların sayısı da oldukça fazladır. 1974 yılında işçi anlaşmasıyla Türkiye'den de işçi göçü gelmiştir. Fas, Cezayir, Tunus'tan sonra Müslüman gücünün en önemli bölümünü Türkiye'den gelenler oluşturmaktadır. 2000 yılına kadar bu kadar yoğun bir nüfusa sahip olan Müslümanların temsil edildiği bir kurum mevcut değildi. 2000 yılından sonra Müslümanlar kendilerini temsil edecek bir kurum kurdular. Ülkede Müslümanların açtığı cami sayısı 2500'ün üzerindedir. Bunlardan bazıları temelden cami olarak planlanmış, külliye şeklinde inşa edilmiş ve minaresi olan yapılardır. 2000 yılından sonra Müslümanlar özel okul açmaya başlamışlardır. Şu anda Paris, Lille, Lyon, Strasbourg, Moulhaous, Metz, Blois Annesy, Rennes'te Müslümanlar özel okullar açmışlardır. Katoliklere karşı laiklik prensibi çerçevesinde katı bir tutum ortaya koyan Fransa devleti, ülke sınırları dışında özellikle Afrika'daki ülkelerle sıkı bir dini siyasete takip etmiştir. Örneğin misyonerlere kendi ülkelerinde neredeyse hiçbir ilgi gösterilmezken Afrika ülkelerindeki bireylerin Hıristiyanlaştırılması faaliyetleri ve halka yönelik Fransa ideolojisini önde tutan eğitim politikaları takdirle karşılanmış ve devlet imkânları sunulmuştur. Sömürge ülkelerindeki Müslümanların inançları ve dini yaşamları konusunda genel olarak baskı yapılmamıştır. Bundan İngiltere'nin sömürgesinde bulunan devletlerde Müslümanlara yönelik yakınlaştırma siyaseti de etkin olmuştur.

Laikliğin anavatanı olan ülkede devlet eliyle Müslümanların bir çatı altında toplanması laiklik ilkesine tam uymasa da Fransa iç politikası açısından önemli bir dönemeç olarak kabul edilmektedir. Fransa bu konuda Belçika'daki yapılanmayı da örnek almıştır. Yapılmasının en önemli sebeplerinden bir tanesi Müslümanlar kendi açtıkları özel okullarda din eğitimi çalışmalarını yaparken dış kaynaklardan beslenmiş olması veya olma ihtimalidir. Buda başka ülkelerin etkisi altında kalma ihtimali olan bir Müslüman toplum anlamına gelecektir. Ayrıca ibadethanelere destek verilmediğinde veya yeni inşa edilen camilere yerel yönetimler tarafından yer gösterilmediğinde, kaynak ayrılmadığında Müslümanlar ihtiyaçlarını gidecek kaynakları dışarıdan bulmak zorunda kalacaklar ve böylece dıştan etkilenen bir Müslüman toplum yapısı ortaya çıkacaktır. Bu değerlendirmelerden hareketle Fransa'nın Müslüman topluma karşı ilgisiz davranması mümkün değildir. Son dönemde Cumhurbaşkanı ve bakanlar düzeyinde Müslüman topluma karşı ilginin arttığı görülmektedir. Fransa İslam Konseyi'nin kurulma sürecinde zamanın işleri Bakanı olan Sarkozy Müslüman temsilcileri ziyaret etmek suretiyle bu organizasyonun içerisinde yer

almalarını istemiştir. Fransa Müslüman Toplumu Teşkilatı, camii yerine üye sayılarının durumlarına göre derece belirlenerek oluşturulmuştur. Bu camilerin içerisinde en etkin konumda bulunan Paris camiidir. 1922 yılında açılmış olan Paris Camii halen Fransa'da etkinliğini korumaktadır. Şu anda giderlerinin tamamı Cezayir devleti tarafından karşılanmaktadır. Fransa Müslümanlarının yaklaşık olarak %10'unu Türkler oluşturmaktadır. 2003 yılının Ekim ayında Fransa İslam konseyi ilk genel kurulunu gerçekleştirmiştir. Bu genel kurula birlikte 11 komisyonun kurulmasına karar verilmiştir. Bu komisyonlar, dini toplumlulukların organizasyonu, eğitim öğretim çalışmaları, din görevlilerinin eğitimi, kurban, helal et, hac, hastane, dinler arası diyalog, finans, hukuk işleri ve cezaevi çalışmaları gibi alanlarda çalışmalar yapmak üzere kurulmuştur (Kavas, 2007).

2.4. Dini Toplulukların Finansman Durumu

Fransa içerisinde 1905 yasasına dayalı olarak hiçbir dini kuruluş devlet tarafından finanse edilmemekte bu bağlamda ibadethanelerde ve dini kuruluşların organizasyonunda görev olan kişilere yönelik herhangi bir ücret ödemesi yapılmamaktadır (Basdevant-Gaudemet, 1998). Bu durum Alsace bölgesinde ve Fransa dışındaki müstemlekelerde geçerli değildir. Bütün bunlara rağmen dini toplulukların bölgesel veya yerel yönetimler tarafından desteklenmesinde yasak bulunmadığı Danıştay tarafından belirtilmiştir (Danıştay, 16 Mart 2005).

1905 yasasının içerisinde bir kısım istisnalar da oluşturulmuştur. Bunlardan bazıları şunlardır: okullarda, kimsesizler yurdunda, hapishanelerde ve hastanelerde yapılan dini uygulamalara yönelik harcamalar kamu bütçesinden finanse edilmektedir (Lochak, 1989).

Bunun yanında orduda verilen dini hizmetlere yönelik de özel düzenlemeler yapılmıştır. Dini yapıların ve din topluluklarının sahip olduğu binaların tamiratlarının kamu tarafından desteklenmesi de mümkündür. Aynı zamanda dini topluluklar ibadethane yapmak için yerel yönetimlere başvurduklarında, uygun görüldüğü takdirde arsa tahsisinde bulunulabilir.

Alsace bölgesinde tanınmış olan dört dinin hizmet binaları vilayet bütçesinden yardım aldığı gibi, din adamları da devletten maaş almaktadır (Sägesser, 2009). Bu tanınmış dinler, Katolik, Luteryan, Reformist ve Yahudilerdir. Fransa'da 2500 cami bulunmaktadır. Buna karşın 38.000 kilise mevcuttur.

3. Fransa Eğitim Sistemi

Fransa eğitim sisteminde zorunlu eğitim on yıldır (Merle, 2018). İlköğretim dokuz yıldır. İki kademedен oluşmaktadır. Birinci kademe İlk beş yıl 6- 11 yaş arasında öğrencilere eğitim verilirken, ikinci kademe

dört yıl, 11-15 yaş arası öğrencilere eğitim verilmektedir. Ortaöğretim genel lise, meslek lisesi ve teknoloji liselerinden oluşmaktadır. Eğitim süresi 3 yıldır. Genel liseler ve teknoloji liseleri, öğrencileri yükseköğrenime hazırlayan ve karma eğitim veren okullardır. Bu okullardan mezun olanlara genel *baccalaurèat*, teknik *baccalaurèat* ve teknik sertifika (*brevet de technicien*) adı verilen mezuniyet belgeleri verilmektedir. İlk iki sertifika öğrencilere yükseköğrenime geçiş imkânı vermektedir. Temel meslek eğitimi veren okullar öğrencilerin meslek sahibi olmalarına ve diploma sahibi olmalarına imkân vermektedir. Bu okullar ülkede ihtiyaç duyulan kalifiye işçi yetiştirmeyi amaçlamaktadır. Okul sisteminin dışında Temel Meslek Eğitimi veren kurs programları yürütülmektedir. Yetişkinlere yönelik eğitim çalışmalarında bir meslek sahibi olamamış veya başka bir meslekte eğitim alarak yeni meslek sahibi olmak isteyenlerin devam ettiği kurs mahiyetinde kurumlardır (Green, 1999).

3.1. Anayasada Eğitim Düzenlemesi

3 Ekim 1946 Anayasası'nın giriş bölümünde “Hiç kimse kökeni, kanaatleri ve inançları açısından çalışma veya istihdam konusunda ayrımcılığa maruz bırakılamaz. Her seviyede özgür ve laik bir kamu eğitim sisteminin organizasyonu devletin görevidir” ifadesi ile devletin eğitimdeki rolü ortaya konulmaktadır (Meirieu, 2020).

3.2. Anayasada Din Eğitimi Özgürlüğü

Anayasa Komisyonu'nun eski bir üyesi olan Jacques Robert'e göre: “Din özgürlüğü yalın bir kanaat özgürlüğünün ötesindedir; zira dini inançlar ancak kiliseler faaliyetlerinde tam anlamıyla özgür olduklarında gelişebilir. Din özgürlüğü, zımnen kiliselerin serbestçe örgütlenebilme hakkına sahip olması gerektiğini de ifade eder.” (Barbier, 1998). Görüşü aslında devletin laiklik anlayışını benimsemesine rağmen 1905 kanunu ile dini topluluklara hareket alanı tanınması ile bir boyut kazanmıştır.

Fransız Anayasası prensip olarak, siyasi güç ile din arasında bir ayırım tesis etmiştir. Devlet, dini konularda tarafsız kalmalı ve kamu hizmetlerini dinin dışında tutmalıdır. Bu devletin vatandaşlarının inandıkları dinleri görmezden geleceği anlamına gelmemektedir. Kilise ile devletin ayrışmasını düzenleyen 1905'teki kanun böyle bir fikre karşı çıkmaktadır. Bu kanun, dini toplulukların örgütlenmesini, ayrıca bir dine mensup vatandaşların inancının gereğini bireysel veya toplu olarak ifa etmesini güvence altına almıştır. Fransız laikliği, devlet açısından bütün dinlere saygı duyan ve dini çoğulculuğu tanıyan pozitif bir tarafsızlık prensibi ortaya koymaktadır.

3.3. Devlet Okullarında Din Eğitimi

Fransa'da din eğitimi anayasal bir değer taşımakta, inanma ve inan-

dığını yaşama özgürlüğü temel haklardan sayılmaktadır. Bundan dolayı laiklik ilkesi kamu eğitim sisteminde din eğitimi verilmesine engel değildir. Devletin laik bir eğitim sağlamakla görevli olması dini faaliyetlerin yapılmasını engellemeye gerektirmemektedir. İstisna olarak ilkokullarda din eğitimi verilemez kuralı benimsenmiştir. Buna karşın devlete bağlı ilkokullar pazar günü dışında bir gün kapalı tutularak arzu eden veliler çocuklarına okul dışında din eğitimi almalarını sağlayabileceklerdir. Orta dereceli okullardaysa daha serbest bir uygulama bulunmaktadır. 1960 tarihli kararname ile orta dereceli okullarda öğrencilerin ibadet ve din eğitimi özgürlükleri garanti edilmiş ve gerekli tedbirlerin alınması belirtilmiştir. Orta dereceli okullarda öğrencilerin ibadet edebilmeleri için mekân oluşturulması konusunda veliler idareye başvuruda bulunabilirler. Yapılan bu başvuru yatılı okullarda mutlaka yerine getirilmesi gerekirken gündüz eğitim veren okullarda ibadet mekanı açılma izni, o bölgenin eğitim işlerinden sorumlu kişilerin onayına bırakılmıştır. Geri çevrilen talep gerekçeleriyle ortaya konulmak zorundadır.

Okullarda verilen din eğitimi, dini toplulukların atadığı ve o bölgenin eğitim işlerinden sorumlu olan kişinin atadığı sistemle görev yapabilmektedir.

Bu durumlardan farklı olarak Alsace bölgesinde ilk ve orta dereceli kamu okullarında dini cemaatlere mensup öğrenciler din eğitimi alabilmektedir (Prélot, 2013). Bu bölgede dini eğitim okul müfredatının bir parçasıdır ve kamu yetkilileri din eğitimi almak isteyen öğrencilere gerekli şartları hazırlamakla yükümlüdür. İstemeyen öğrenciler bu din eğitimine katılmak zorunda değildir. 18 yaşından küçük olanların anne babaları, 18 yaşından büyük olandan kendileri buna karar vermektedir.

Fransa Alsace bölgesinde okullarda okutulan din eğitimine öğretmen yetiştirmek için Strasbourg Üniversitesi ve Metz Üniversitesi'nde program uygulanmaktadır (Dervisoglu, 2017). Okul Programı içerisindeki din eğitimi müfredatın aslından kabul edilmektedir. Öğrencilerin derslerin uygulama bölümüne katılmaları mecburi değildir. Müfredat dini toplulukların ve eğitim idarecilerinin işbirliği ile hazırlanmaktadır.

15 Mart 2004 tarihli kanun ise, kamu okulları ile orta dereceli okullarda dini aidiyeti ifade eden sembollerin taşınmasını ve kıyafet şekillerini düzenlemektedir. Bu konuna göre okullarda dini ifade eden hiçbir sembol okullarda bulunamaz. Hatta tatillerin isimleri bile artık dini çağrıştırmayacak şekilde ifade edilmektedir. Örneğin, Noel tatili olarak bilinen Aralık sonu Ocak başı tatili kış tatili olarak isimlendirilmektedir.

Orta dereceli okullara, hastane ve hapisanelere görevli atamaları yapılırken dini toplulukların yetkilileri ile kamu yöneticileri mutabakata vararak görevlendirmeler yaparlar. Müslüman topluluklar içinde ihtiyaç var-

sa aynı şekilde görevlendirmeler yapılır. Ordudaki görevlendirmelerde ise dini toplulukların yetkilileri orduda görev yapacak kişiyi veya kişileri Savunma Bakanlığı'na bildirmekte, bakanlık da istediği kişiyi tercih ederek görevlendirmektedir. Fransa'da din hizmetlerini yürüten 22.800 Katolik papaz ve 3500 imam bulunmaktadır. Bu kişilerin çalışma usul ve esasları dini yetkililer ile hizmet veren kişiler arasında iş hukuku anlaşmasına göre belirlenmektedir.

Dini topluluklarda, ibadethanelere görevli tayininde devletin herhangi bir müdahalesi yoktur. Dini Toplulukların yetkilileri görevlilerini seçer ve tayin ederler. 1905 yasasında istisna olarak Katoliklerin bölge piskoposlarının tayinleri Fransız devlet yetkilileri ile istişare yapılarak atanmaktadır.

3.4. Kamu Eğitim Sistemi İçinde Din Eğitimi

Jules Ferry 15 Mart 1879'da Fransız Ulusal Meclisi'ne iki yasa tasarısı sunar: Birincisi Yüksek Öğretim Kamu Konseyi'nin yeniden yapılandırılmasını ("Conseil supérieur de l'instruction publique"), ikincisi ise yükseköğretim sisteminin yeniden düzenlenmesini ("Aménagement substantiel de l'enseignement supérieur") ele alır (Ledré, 1960). Bu yeniden yapılandırmanın en önemli hedefi "laik bir sisteme geçişi gerçekleştirmek için ilk adımı atmaktır". "Din adamlarının devlet fakültelerinden ve Yüksek Öğretim Kurulu'ndan tasfiye edilmesi" atılması gereken ilk adımdı. Bu nedenle ikinci tasarının 7. maddesine güçlü bir muhalefet vardı. Çünkü bu madde, Kilise'ye bağlı 500 din adamının yüksek öğretim kurullarında görev yapmasını yasaklamaktadır. Bir dizi yeni kuralla birlikte, 7 Mart 1880'de ücretsiz eğitim yasaları, 1882'de 6-13 yaş arası eğitimin zorunluluğu ve laikliği ve 1884'te kızlar için özel okulların açılmasına ilişkin yasalar, hepsi 1880 akademik yılının başında kabul edildi (Salaün, 2016).

AB'de devlet okullarında dinin hiç öğretilmediği tek ülke Fransa'dır. Bunun nedeni, Avrupa'nın önde gelen din sosyologlarından Jean Paul Willaime'ye göre Fransa'da din ve eğitim arasında var olan "zor ilişkidir" (Lenoir, 2021). Okullar, Üçüncü Cumhuriyet döneminde laik ve Katolik "iki Fransa" arasındaki "savaşta" birincil savaş alanı olarak hizmet etmiştir (Baubérot, 2021). Okullarda din eğitimi, 1905 yılında Laiklik Yasası'nı kabul eden ülkede, biraz daha erken bir tarihte, 1882 yılında yasaklanmıştır (Rochefort, 2007). Bundan önce, "Education civique" (Chapoulie, 2019) adı verilen yurttaşlık eğitimi dersleri din eğitiminin rolünü üstlenmiştir. Bununla birlikte, haftanın bir günü -genellikle Çarşamba günleri- öğrencilerin din eğitimini sınıf dışında alabilmeleri için ayrılmıştır. 1980'lerde öğrencilerin dini kültür konusundaki "cehaletleri" hakkındaki tartışma, bir asır sonra ülkede tabu olan din ve eğitim konusunu yeniden gündeme getirmiştir. Bunun sonucunda coğrafya ve tarih gibi dersler dini temaları kapsayacak şekilde değiştirilmiştir. Ders kitaplarında 1996 yılında yapılan yeni

bir revizyonla İslam hakkında bilgiler de eklenmiştir (Laurence & Vaïsse, 2007). Bugünlerde Fransız devlet okullarında, inançlar hakkında genel tarihsel bilgileri ele alan bu eklemeler dışında din eğitimi verilmemektedir. Bundan önce, “Education civique” (Chapoulie, 2019) adı verilen yurttaşlık eğitimi dersleri din eğitiminin rolünü üstlenmiştir. Bununla birlikte, haftanın bir günü -genellikle Çarşamba günleri- öğrencilerin din eğitimi sınıfı dışında alabilmeleri için ayrılmıştır. 1980’lerde öğrencilerin dini kültür konusundaki “cehaletleri” hakkındaki tartışma, bir asır sonra ülkede tabu olan din ve eğitim konusunu yeniden gündeme getirmiştir. Bunun sonucunda coğrafya ve tarih gibi dersler dini temaları kapsayacak şekilde değiştirilmiştir. Ders kitaplarında 1996 yılında yapılan yeni bir revizyonla İslam hakkında bilgiler de eklenmiştir (Laurence & Vaïsse, 2007). Bugünlerde Fransız devlet okullarında, inançlar hakkında genel tarihsel bilgileri ele alan bu eklemeler dışında din eğitimi verilmemektedir.

İlkokuldan lise ve üniversiteye kadar tüm sınıflarda uygulanması gereken on beş laiklik kuralını gözden geçirmek önemlidir. Eğitim Bakanı Peillon’un “Laikliğin temeli özgür irade hakkına tam saygıdır” derken ne söylediğini akılda tutmak da önemlidir. Öğrencinin seçim yapabilmesi için tüm ailevi, köktenci, sosyal ve entelektüel kısıtlamalardan kurtulması gerekir.” Dini Cemaatçilikle (cemaatçilik olarak da bilinir) mücadele etmek Eğitim Bakanı’nın belirtilen hedefidir (Peillon, 2011).

3.5. Özel Okullarda Din Eğitimi

Fransa’da dini hizmetleri karşılama sorumluluğunu üstlenen resmi bir kurum yoktur. Dini topluluklar, hizmet ettikleri kesimlere yönelik, din eğitimi, öğrencilerin barınması için yurt, lokal ve gençlik buluşma merkezleri oluşturabilmektedir. Bu hizmetlerin içerisinde okul açma konusunda da herhangi bir engel bulunmamaktadır. Dini hizmetlerin yanında dini eğitim faaliyetlerinde de bulunan bu topluluklar, mensuplarına tıbbi ya da asli ihtiyaçlarını giderecek yardım amaçlı çalışmalarda yürütebilmektedir. 30 Haziran 1975 tarihli ve 375-535 sayılı kanunla bu hizmetlerin nasıl yürütüleceği düzenlenmiştir. (Barrot, 1996) Bu durum Fransız hukuk doktrininde “taahhütler üzerine kurulan teşebbüsler” adı altında tanımlamak için kullanılmıştır. Bütün bu bilgileri değerlendirdiğimizde Fransa laik devlet sistemini tanıdığı halde dini toplulukları muhatap olmakta ve sistem içerisinde onlara hizmet imkânı sunmaktadır.

Dini topluluklara bağlı ya da özel girişimciler tarafından açılmış olan okullar 1959 yılında çıkarılan kanuna göre yürütülmektedir. Devlet gerekli şartları taşıdıkları takdirde dini toplulukların açtıkları okullara destek verebilir. Devlet sözleşmesine katılmış olan ilk ve orta dereceli okullar finanse edilmektedir.

3.6. Özel Okullar ve Dinî Gruplara Bağlı Okullar

Devlet ile özel eğitim kurumları arasındaki ilişkiyi düzenleyen 31 Aralık 1959 tarihli ve 59-1557 sayılı Eğitim Kanunu ve bunu takip eden kurallar, cemaatlerle ilişkili olsun ya da olmasın özel eğitimi düzenlemektedir (Barou, 2018). Fransız okullarının yüzde doksanı Katolik Kilisesi'nin yetkisi altındayken, yüzde on altısı özeldir. 2.400 gramer okulu (klasik, teknik, tarım ve sanat okulları) ve 5.300 ilkökul özel okul sistemini oluşturmaktadır. Ayrıca 1,600 kolej bulunmaktadır. Eğitim Kanunu, basit bir sözleşme veya devlet ile bir dernek arasındaki bir sözleşme kapsamında olan özel ilk ve orta dereceli okullara kamu sübvansiyonu sağlanabileceğini belirtmektedir. Devlet, kendisiyle sözleşmesi olan tüm özel okullardaki öğretmenlerin maaşlarını öder. Bir kuruluş aracılığıyla devlet sözleşmesi kapsamındaki özel okulların işletme giderleri de ayrıca sübvansiyon edilmektedir. Öte yandan, 1886 tarihli bir yasa uyarınca, özel ilkökulların sermaye giderleri devlet tarafından değil, yalnızca okulların kendileri tarafından karşılanabilmektedir. Buna karşılık, orta dereceli özel okullar, öngörülen sermaye harcamalarının %10'una kadarını devletten fon olarak alabilmektedir (15 Mart 1850 tarihli kanun, madde 69) (Bonaparte, 2000).

Alsace-Moselle tüzüğü, 1886 tüzüğünün 2. maddesini içermemektedir (Danıştay, 28 Mayıs 1937). Bu durum, Alsace-Moselle bölgesi yöneticilerinin özel ilkökulların yatırım harcamalarını sınırsız bir şekilde finanse etmesine olanak tanımaktadır (Pfefferkorn, 2021).

Yaklaşık beş milyon Müslümana ev sahipliği yapan Fransa'da Müslümanlar, 2004 yılında devlet okullarında başörtüsü ve diğer dini sembollerin yasaklanmasıyla ortaya çıkan boşluğu doldurmak için kendi özel okullarını açmaya başlamıştır.

Fransa'daki özel okullar din eğitimi için kullanacakları öğretmenleri ve müfredatı seçmekte tamamen özgürdür. Sayıları her geçen yıl artmasına rağmen şu anda 86'dan fazla okulun Müslümanlarla bağlantısı var. Özel okullar tüm eğitim kurumlarının yüzde 16'sını oluşturuyor. Bunlardan 8.500'ü Katolik, 300'ü Yahudi ve 300'ü bağımsız okuldur.

Fransa'da devletin özel okullarda açılan her yeni sınıfı kabul etmesi ve desteklemesi beş yıl sürüyor. Bu beş yılın sonunda devlet bu okulların masraflarının yaklaşık yüzde 80'ini karşılayabilecek.

4. Fransa'da İslam ve Müslümanlar

Fransa'nın laik ulusunda inanç özgürlüğü anayasa tarafından korunmaktadır. Ocak 2007'de yapılan bir anketin sonuçlarına göre Fransızların %51'i Hristiyanlığın Katolik mezhebine mensup, %31'i agnostik veya ateist, %10'u diğer dinlere mensup, %4'ü Müslüman, %3'ü Protestan olarak

tanımlanıyor. , %1'i Yahudi ve %1'i Budisttir (Roux, 2016).

Fransa'da yaşayan Müslümanların sayısı ile ilgili birçok farklı inanış var. 1999 nüfus sayımı sonuçlarına göre Fransa'da 3,7 milyon Müslümanın (toplam nüfusun %6,3'ü) yaşadığı tahmin edilmektedir (Kis, 2005). Bununla birlikte, Fransa İçişleri Bakanlığı 2003 yılında ülkede 5-6 milyon Müslümanın bulunduğunu açıklamıştır (Vieillard-Baron, 2005). Müslümanların çoğunluğu Türkler, Araplar, Mağribiler ve Siyahlardır (Tolan, 2022). Başka bir deyişle, Fransa'daki Müslüman nüfus Kuzey Afrikalılar, Türkler, Sahra Afrikalılar (Mayotte ve Réunion gibi yerlerden gelenler), Hint Okyanusu'ndaki Fransız topraklarından gelen göçmenler ve İslam'a geçmiş Fransızlardan oluşmaktadır. Toplam nüfusun %8-10'u) Toplam 600.000 Yahudi ile Fransa, tüm Avrupa'daki en büyük Yahudi diasporasına sahiptir (Bensimon, 1989). 2004 CSA araştırmasına göre Fransız yetişkinlerin %64'ü kendilerini Katolik olarak tanımlıyor. Bunların %27'si kendini ateist, agnostik (şüpheci) veya din ile ilgilenmeyen olarak tanımlıyor ve %9'u diğer dini azınlığa mensup olduğunu iddia ediyor. Bu %9'un %22'si Protestan, %7'si Yahudi ve %50'si Müslümandır. Fransız halkının yaklaşık %1'i kendisini Budist olarak tanımlamaktadır (Étienne & Liogier, 1997). Fransa'da çok fazla dini uygulama yoktur. Fransızların %60'ı hiçbir zaman dini bir etkinliğe veya etkinliğe katılmadığını iddia ederken, sadece %10'u bunu haftalık olarak yapıyor (Küçükcan ve Köse, 2008).

Dini kuruluşların belirli statü ve haklara hakları vardır. Bu yasal olarak düzenlenmiş bir düzenlemedir. Katolik dini cemaatinin toplumdaki konumunun ne olduğu açıklandı; bu grup laiklik kavramının benimsenmesinden önce de milletin içindeydi. Katolikler çoğunluğu oluşturmasa da diğer dini topluluklarda bu durum görülüyor. Bunlar arasında Müslümanlar resmi olarak tanınan dini gruplar statüsünde değildir.

Başlıca dini azınlık örgütleri arasında aşağıdakiler yer almaktadır:

- Fransız Müslümanları Dini Konseyi (Conseil Français Du Culte Musulman)
- Consistoire Central Des Israelites De France, Fransız Yahudilerinin Merkezi İdari Komitesi
- Union Bouddhiste de France, Fransız Budist Birliği
- Federasyon Protestan de France, Fransız Protestan Federasyonu

Bu gruplara kamu otoriteleri tarafından neredeyse resmi muamelesi yapılıyor. Bazı azınlık dini topluluklarına, dini geleneklerini desteklemek amacıyla kurban kesme, mezarlık ve dini bayram yapma izinleri verilmiştir.

Katoliklerden sonra Müslümanlar ikinci en büyük dini topluluğu oluşturuyor. Genel nüfusla karşılaştırıldığında bu oran %10'a denk gelmektedir (Bahçekapılı, 2018).

4.1. Müslümanları Temsil Eden Kurumlar

Ülkedeki Müslümanlar çeşitli dernekler halinde gruplandırılmıştır.

Institut Musulman de la Camisi de Paris olarak da bilinen Paris Camii İslam Enstitüsü, İslam'ın makul bir yorumunu teşvik ediyor. 1926 yılında kurulan enstitü, Cezayir kökenli Müslümanların ziyaret ettiği caminin çoğundan sorumludur.

. Fransa İslami Kuruluşlar Birliği (Union des Organisations Islamiques de France) 1983 yılında kuruldu ve ibadet, sosyal, kültürel ve eğitimsel hedefler de dahil olmak üzere çeşitli amaçlara hizmet eden çeşitli bölgesel kuruluşları birleştiriyor. Muhafazakar İslam ülkeleri tarafından destekleniyor ve Müslüman Kardeşler'den etkileniyor. Genç Fransız Müslümanlar (Jeunes Musulmans de France), Birliğin gençlik kolunun adıdır (Lamchichi, 2002).

Ülkedeki Müslümanlar çeşitli dernekler halinde gruplandırılmıştır.

Institut Musulman de la Camisi de Paris olarak da bilinen Paris Camii İslam Enstitüsü, İslam'ın makul bir yorumunu teşvik ediyor. 1926 yılında kurulan enstitü, Cezayir kökenli Müslümanların ziyaret ettiği caminin çoğundan sorumludur.

. Fransa İslami Kuruluşlar Birliği (Union des Organisations Islamiques de France) 1983 yılında kuruldu ve ibadet, sosyal, kültürel ve eğitimsel hedefler de dahil olmak üzere çeşitli amaçlara hizmet eden çeşitli bölgesel kuruluşları birleştiriyor. Muhafazakar İslam ülkeleri tarafından destekleniyor ve Müslüman Kardeşler'den etkileniyor. Genç Fransız Müslümanlar (Jeunes Musulmans de France), Birliğin gençlik kolunun adıdır (Lamchichi, 2002).

- 1987 yılında kurulan Genç Müslümanlar Birliği (Union des Jeunes Musulmans), liderleri Tank Ramazan'ın ideolojilerini yaymaktadır. (2011 Ramazan).

- Saadet Partisi yakınındaki Türk camileri Fransız Milli Görüş İslam Cemiyeti'nin (Communauté Islamique Milli Görüş de France) denetimi altındadır.

- Diyanet İşleri Başkanlığı, Fransa Türk-İslam Diyanet İşleri Birliği'ni (Union Turco-Islamique des Affaires Théologiques en France) kurdu. Başka bir deyişle, Türkiye Cumhuriyeti'nin laik değerlerini yüceltmeyi amaçlayan İslam'ın Türkiye'de tanınan yorumunu ifade eder.

- Süleymancı harekete yakın camiler Fransız Türk Kültür Merkezleri Birliği'nin (Federation des Centres Culturels Turcs en France) yetkisi altındadır.

Fransız Müslümanlığının ılımlı bir biçimi, öncelikle Cezayirli (harkis) temsil eden (Sifaoui, 2010) Fransız Müslümanları Ulusal Konseyi (Conseil National des Français Musulmans) tarafından savunulmaktadır (Stora, 2014).

4.2. Fransa'da Müslümanların Açtığı Özel Okullar

Fransa'da Müslümanlar tarafından açılan özel okullar vardır. Bu okullar genellikle Müslüman inançlarına ve kültürel değerlere uygun bir eğitim sunarlar. Bu okullar genellikle özel sektör tarafından işletilir ve öğrencilere Fransız eğitim sisteminin yanı sıra İslami eğitim de verilir. Ayrıca, bu okullar öğrencilere İslami ilkelere uygun bir ortam sağlar. Ancak, Fransa'daki bazı özel okullar Müslümanlar tarafından açılmış olsa da, Fransız eğitim sistemi ve mevzuatına uymak zorundadırlar.

Fransa'daki Müslüman özel okulları, genellikle Fransız eğitim sistemi ve mevzuatına uymakla birlikte, İslami eğitim de verirler. Bu okullar öğrencilere Fransızca, matematik, fen bilimleri, tarih, coğrafya gibi temel dersleri verirler. Aynı zamanda, bu okullar öğrencilere İslami ilkelere, Kur'an, hadis, fıkıh, ahlak, tasavvuf ve İslam tarihi gibi dersleri de verirler. Bu okullar ayrıca öğrencilere İslami ibadetleri yerine getirmelerine ve İslami kurallara uymalarına yönelik eğitim de verirler. Bazı okullar İslami öğreti ve kültürün önemli bir parçası olarak Arapça veya Farsça dersleri de verirler.

Fransa'da Müslüman özel okulları üzerine yazılan birçok akademik çalışma bulunmaktadır (Zembarain, 2020). Bu makaleler genellikle okulların eğitim politikalarını, pedagojik yaklaşımlarını, öğrencilerin başarı düzeylerini ve sosyal ve kültürel etkilerini incelemeye odaklanmaktadır. Bazı makaleler, Fransa'da Müslüman özel okullarının Fransız eğitim sistemi dışında bir eğitim sunmasına ilişkin eleştirileri incelemektedir. Diğer makaleler ise, bu okulların öğrencilerin sosyal ve dini yapılarının gelişmesine katkıda bulunduğunu ve öğrencilere Fransız toplumunda yerleşmelerini kolaylaştırdığını savunmaktadır. Akademik araştırmalar, Fransa'daki Müslüman özel okullarının genellikle öğrencilerin başarı düzeylerinin yüksek olduğunu ve okullarda öğrencilerin sosyal ve dini yapılarının iyi geliştiğini göstermektedir. Bununla birlikte, bazı araştırmalar, bu okulların öğrencilere Fransız toplumunda yerleşmelerini kolaylaştırmakta sınırlı kaldığını göstermektedir (Kanouté et al., 2008).

Fransa’da Açılan veya Açılması Planlanan Müslüman Özel Okullar Listesi:

1. École primaire Al Amal (Antibes)
2. École Eduk Ludik (Troyes)
3. Collège et lycée Ibn Khaldoun (Marseille)
4. École primaire l’Olivier (Marseille)
5. Groupe scolaire IDEAL (Marseille)
6. École “Les Graines du Savoir” (Marseille 15)
7. Groupe scolaire Educ’Avenir (Dijon)
8. École privée musulmane Philippe Grenier (Besançon)
9. École élémentaire Iqra (Valence)
10. École primaire Al Imtiaz (Nîmes)
11. École primaire maternelle Avempace (Toulouse)
12. École Al Badr (Toulouse)
13. Institut Privé Alif (Toulouse)
14. École Transmettre (Toulouse)
15. École Amana (Montpellier)
16. École Le Figuier (Béziers)
17. École maternelle et primaire – CIMG (Rennes)
18. École La Plume (Grenoble)
19. École Philippe Grenier (Grenoble)
20. Groupe scolaire musulman “El hachemi” dupaysvoironnais (Voiron)
21. École primaire Fourqan (Bourgoin-Jallieu)
22. École élémentaire et primaire du Savoir (Blois)
23. Groupe scolaire Al Ghazali (Blois)
24. École primaire Luqman (Saint-Étienne)
25. Institut Montessori de la Loire (La Ricamarie)
26. Collège Al Bader (Nantes)
27. Les Ateliers Montessori (la Chapelle-Saint-Mesmin)
28. École primaire Éducation et Réussite (Orléans)

29. ÉcoleMouskatbel (Villeneuve-sur-Lot)
30. Institut Le Palmier (Cholet)
31. ÉcolePhilippeGrenier (Reims)
32. ÉcoleL'Excellence (Creutzwald)
33. École La Réussite (Saint-Avold)
34. Écoleélémentaire Mimar Sinan (Metz)
35. École Al Fitra (Halluin)
36. LycéeAverroès (Lille)
37. Collègemusulman (Wattrelos)
38. École La Plume (Dunkerque)
39. ÉcoleArc-en-ciel (Roubaix)
40. Écolel'Espérance (Mons-en-Baroeul)
41. ÉcoleCentreLumière (Maubeuge)
42. GroupeScolaire Mine de Savoirs (Raismes)
43. Groupescolaire al-Ghazali :écoleprimaire, collège&lycée (Creil)
44. École (maternelle et primaire) desAteliersduSavoir (Saint-Maximin)
45. CollègeAlpharabius (Noyelles-Godault)
46. GroupeScolaireIbn Sina – AssociationAssalam (Clermont-Ferrand)
47. GroupescolaireEyupSultan :écoleélémentaire, collège&lycée (Strasbourg)
48. Lycée Yunus Emre (Strasbourg)
49. ÉcoleMontessori (Strasbourg)
50. Collègemusulman – CentreAnnour (Mulhouse)
51. GroupescolaireAvicenne (Mulhouse)
52. GroupeScolaire Al-Kindi (Décines-Charpieu)
53. GroupeScolaire La Plume (Saint-Priest)
54. Écoleprivée Amine (Givors)
55. Écoleprimaire Al Arqam (Vénissieux)
56. LycéeDarulErkam (Vénissieux)

57. Écoleprimaire Al Fârâbî (Villeurbanne)
58. ÉcoleNouvelHorizon (Caluire)
59. Écoleprimaire La PlumeBleue (Villefranche-sur-Saône)
60. Écoleprimaire “LesEspritsLibres” (Vaulx-en-Velin)
61. École de l’Excellence (Héricourt)
62. Écoleprimaire – Association ASR (Le Mans)
63. ÉcoleduDroitChemin (Chambéry)
64. Écoleprimaire CIMG (Albertville)
65. ÉcoleRenaissance (Ville-la-Grand)
66. Collège La Vertu (Annecy)
67. Lycée MHS
68. ÉcoleIrakienne (Paris 16)
69. École Maurice Bucaille (Le Havre)
70. École “Savoir&Être” (Grand-Couronne)
71. Écoleprivée (Savigny-le-Temple)
72. Écoleprivée (Combs-la-Ville)
73. École La PetitePlume (Moissy-Cramayel)
74. École Le JardinduSavoir (Melun)
75. GroupeScolaireAbouBakrEssadik (Chelles)
76. École “AvenirVal de Bussy (Bussy-Saint-Georges)
77. CollègeAveroës (Chelles)
78. ÉcoleprimaireIbn Battuta – AssociationÉducationPourTous (Trappes)
79. Écolebilingue Eva de Vitray (Mantes-la-Jolie)
80. ÉcoleGrainesduSavoir (LesMureaux)
81. Collège et lycée IFSQY (Montigny-lès-Bretonneux)
82. Écolematernelle et primaire de la Victoire (Amiens)
83. ÉcoleprivéeMontessori “NouvellesGraines” (La Seyne-sur-Mer)
84. ÉcolePhilippeGrenier (Avignon)
85. GroupeScolairematernelle et primairebilingue – Sème Ta graine (Carpentras)

86. EnsemblescolaireTakbir (Avignon)
87. Écoleprimaire – CIMG (Belfort)
88. GroupeScolairePrivé (Massy)
89. Écoletrilingue La PlumeVerte (ParayVieillePoste)
90. ÉcoleprimaireRhazès (Vigneux-sur-Seine)
91. Groupescolaire La LumièreduSavoir (Corbeil-Essonnes)
92. GroupeScolaireExcellence (Corbeil-Essonnes)
93. ÉcoleprimairePhilippeGrenier (Villeneuve-la-Garenne)
94. Écoleprimaire et collègelbn Badis (Nanterre)
95. ÉcoleLouqman – Collectif IDEAL (Nanterre)
96. Écoleélémentaire La Source (Gennevilliers)
97. Collège-lycée (Montreuil)
98. Écoleélémentaire – Instruction et Savoir (Bagnolet)
99. GroupescolairePrivéMusulman APCS (Sevran)
100. Collège et lycée la Fraternité (Sevran)
101. École Malik IbnAnas – ACES (Villepinte)
102. GroupeScolaireBellevue Muhammed Hamidullah (Clichy-sous-Bois)
103. Collège et lycée La Réussite (Aubervilliers)
104. GroupeScolaire La Plume de l'Éducation (Bondy)
105. GroupeScolaire Al Andalus (Saint-Denis)
106. École Al-Razi (Pierrefitte)
107. ÉcolePhilippeGrenier (Aulnay-sous-Bois)
108. GroupeScolaireFitrati (Aulnay-sous-Bois)
109. Écoleprimairemultilingue Fort School (Aubervilliers)
110. GroupeScolaireIqra (Bobigny)
111. ÉcoleMontessoritrlingue "TariqNajah"
112. CollègeÉducation et Savoir (Villejuif)
113. Écolematernelle et primaireL'OlivierdesEnfants (Champigny-sur-Marne)
114. ÉcoleHanned (Argenteuil)

115. École, collège et lycéel'Espérance (Argenteuil)
116. AcadémieFihri (Sarcelles)
117. Écolebilingue – Centre Salam (Montmagny)
118. Écoleélémentaire Aya (Cergy)
119. GroupeScolaireAlphonse de Lamartine (Taverny)
120. Sultana ÉcoleCorporate (Franconville)
121. Collègeprivé Dina Morgabin
122. ÉcoleMedersaTarlimouIslam (Saint-Denis)

4.2.1. Fransa Müslüman Özel Okulların Öğretmen Görevlendirmeleri

Fransa'da özel okulların idarecileri ve öğretmenleri, Fransız Eğitim Bakanlığı tarafından belirlenen kriterlere göre atanmaktadır (Boursin & Leblond1998). Bu kriterler arasında öğretmenlerin Fransız dilini ve diğer temel dersleri öğretme becerisi, öğretmenlerin eğitim alanındaki yüksek lisans veya doktorası, öğretmenlerin eğitim deneyimi ve öğretmenlerin Fransız eğitim sistemi için uygunluk gibi kriterler yer almaktadır. Ancak, bu okulların öğretmenleri genellikle İslami eğitim ve inançları daha iyi bilen kişiler olmalıdır. Özel okullar, öğretmenlerinin İslami konuları daha iyi anlamalarını ve öğrencilere daha iyi öğretebilmelerini sağlamak için İslami eğitim almış kişileri tercih etmektedir.

Ayrıca, bazı Müslüman özel okulları öğretmenlerinin İslami inançlarının yanı sıra, Fransız dilini ve diğer temel dersleri öğretme becerisi, eğitim alanındaki yüksek lisans veya doktorası, eğitim deneyimi ve Fransız eğitim sistemi için uygunluk gibi kriterlerle de değerlendirilir.

4.2.2. Fransa Müslüman Özel Okulların Hukuku Sorunları

Fransa'da Müslüman özel okulların hukuki sorunları, genellikle eğitim sistemi ve özellikle de eğitimin laikliği konuları ile ilgilidir. Fransız eğitim sistemi, eğitimin laik olmasını ve dini inançların eğitim sistemi dışında tutulmasını öngörmektedir.

Fransız hukuku, özel okulların eğitim sistemi dışında bir eğitim sunmalarına izin vermemektedir (Khouma, 2018). Bu nedenle, Müslüman özel okullarının eğitim politikaları ve pedagojik yaklaşımları genellikle Fransız eğitim sistemi ile çatışmaktadır.

Bununla birlikte, Fransa hukuku özel okulların dini inançları benimsemelerine izin vermektedir (Auvergnon, 2016), ancak bu inançların eğitim

sistemi içinde yer almaması gerekir. Bu nedenle, Müslüman özel okulların hukuki sorunları genellikle eğitim sistemi dışında bir eğitim sunmaları ile ilgilidir. Bu konuda yapılan hukuki tartışmalar, Müslüman toplumun eğitim ihtiyacını karşılamak için okulların açılmasının yanı sıra Fransa'da laikliğin korunmasının önemini de içermektedir. Bu nedenle, Müslüman okulların açılması ve çalışmaları ile ilgili olarak Fransa hükümeti ve eğitim sistemi tarafından yürütülen çalışmalar mevcuttur.

4.2.3. Fransa Müslüman Okul Öncesi Eğitim Kurumları

Fransa'da Müslüman özel anaokulları, Fransa'daki Müslüman toplumun ihtiyacını karşılamak için açılmıştır. Fransa'da özel anaokulları, özel sektör tarafından işletilen okullardır. Bu okullar genellikle ücretli olup, öğrenciler için daha yüksek standartlarda eğitim ve hizmet sunarlar. Özel anaokulları, genellikle Fransa'daki diğer okullardan daha yüksek maliyetleri olsa da, öğrenciler için daha iyi donanım, daha geniş bir ders seçimi ve daha yüksek kaliteli öğretmenler sunarlar.

Fransa'daki Müslüman özel anaokulları, genellikle Fransız eğitim sistemi ve mevzuatına uymakla birlikte, İslami eğitim de verirler. Bu okullar öğrencilere temel okuma, yazma, sayma ve dil becerilerini öğretirler. Fransız dilini ve matematik, sosyal bilimler gibi temel dersleri de vermektedir. Bu okullar, İslami kültür ve inançları öğretirken aynı zamanda çocukların İslami kurallara uymalarını ve İslami değerleri benimsemelerini amaçlamaktadır.

Fransa'da Müslüman özel anaokullarının sayısı son yıllarda artmıştır (Proboeuf, 2021). Ancak, hala ülke genelinde yeterli sayıda Müslüman özel anaokulu bulunmamaktadır. Müslüman toplumun ihtiyacını karşılamak için daha fazla Müslüman özel anaokulu açılması gerektiği düşünülmektedir.

5. Müslümanların Fransa'da Yaşadıkları Problemler

Müslüman toplulukların yaşadığı sorunları genel başlıklarda aşağıdaki gibi toparlayabiliriz.

1. Kamu okullarında (başörtü gibi) dini sembollerin kullanılması ile ilgili yasak

2. İbadet yeri inşası,

3. Kamu mezarlıklarında Müslümanlara ait bölümler oluşturulması

Fransa'da özel mezarlık oluşturulması yasaktır. Müslümanlar diğer mezarlıkların yanında kendilerine ayrılan bölümü kullanabilmektedir.

4. Gıda yönetmelikleri hususunda bir dizi problem yaşamaktadırlar.

5. Hakim El Karoui'ye göre Arapçanın camilerde öğretilmesi, Fransa'da kurulan camilerin dıştan yardım almaması, din görevlilerinin Fransa'da yetişmesi ve Alsace bölgesinde bir Teoloji fakültesinin açılması vurgulanmaktadır (El Karoui,2018).

6. Ayrıca dini toplulukların iş sözleşmesi yaptığı kişilerin çalıştıkları kurumun özelliğine uygun davranışları göstermediği gerekçesiyle işten çıkarılması konusu üzerinde durulmuştur. Dini topluluklar da çalışan kişilerin o dini topluluğun amaçlarına vizyonuna ve misyonuna uygun hareket etmeleri beklenmektedir. İş sözleşmeleri iptal edildiğinde mahkemeye müracaat eden kişileri mahkeme haklı bulma eğilimindedir. Özel hayatlarının iş hayatıyla karıştırılmaması gerektiğine yakın hükümler vermektedir.

5.1. Fransa'da Yabancı Düşmanlığı

Batı Avrupa ülkelerinin hepsinde olduğu gibi Fransa'da ırkçılık hastalığı, kimi zaman gerileme eğilimi gösterirken olaylara ve durumlara göre bazen artış da göstermektedir. Özellikle 11 Eylül saldırılarından sonra ülkedeki Müslümanlara yönelik bir barış saldırılar olmuştur. Bu saldırıların çeşitli nedenleri bulunmaktadır. İşsizlik, ekonomik durgunluk, sosyal ve kültürel faktörler, dini farklılıklar ve bunların tehdit olarak algılanması gibi durumlar sebepler arasındadır. Ülkede Müslüman nüfusun hızla artmasına paralel olarak 11 Eylül saldırılarında Müslüman toplumun isminin sıkça zikir edilmesi, İslam karşıtlığına sebep olmuş ve Müslüman yabancılara karşı düşmanlığı artırmıştır. Ayrımcılık yasaları yasaklanmasına rağmen devam etmektedir. İstihdam, konut edinme, eğitim alanında fırsat eşitsizliği, mali ve adliye alanda kayırma gibi alanlarda ayrımcılığa somut olarak görmek mümkündür. Özellikle son dönemlerde yeni ayrımcılık yasasının düzenlenmesi ve Müslüman dini topluluklara imamlar sözleşmesinin imzalatırılması için baskı yapılması ayrımcılığın devlet eliyle de yapıldığını gösteren örneklerdendir. Siyasilerin seçimleri kazanma uğruna İslam karşıtı söylemlerde bulunması da düşmanlığı körüklemektedir (Krastev et al, 2019).

5.2. Fransa'da Eğitimle İlgili Karşılaşılan Sorunlar

Müslüman çocukların eğitimlerini devam ettirirken ailelerinden, öğretmenlerinden ve okul yönetimlerinin davranışlarından ve yaklaşımlarından kaynaklı sıkıntılarla karşılaştıkları görülmektedir. Aileler çocuklarıyla yeterince ilgilenmemekte velinin okul iletişimi zayıf olduğundan dolayı öğrenci başarısına olumsuz etki etmektedir. Bundan dolayı çocukların genellikle meslek okullarına yönlendirildiği görülmektedir. Çocuklarıyla ilgilenen veliler de öğretmenlerin ve okul idarelerinin yaklaşımları nedeniyle çocuk ileriki yıllarda üniversite alamamakta ve eğitimi yarıda kalmaktadır. Müslüman çocukların karşılaştıkları bir diğer sorun ise ana dili ile kültü-

rünü öğrenememe durumudur (Tietze, 2002). Göçmen çocukların Fransız eğitim sistemine uyum sağlamaları ve ailelerinin geldikleri köken ülkelere geri dönme durumlarında kolayca uyum sağlamaları için başlatılan ortak kültür anlaşması çerçevesinde öğrencilere ana dil eğitimi verilmektedir. Ana dili dersleri ortaokul düzeyi ne kadar öğrencilerin ve velilerin istekleri doğrultusunda okul müfredatı dışında verilmektedir. Liselerde ise Türkçe, seçmeli yabancı dil olarak okul programı içerisinde okutulmaktadır. Bu şekilde yapılan çalışmalara rağmen öğrencilerin köken dillerini unutmakla karşı karşıya kaldıkları bir gerçektir. Bu durum öğrencilerin kökleri ile bağlarını koparmakta ve kimlik bunalımına sürüklemektedir. Ayrıca Müslüman toplumun eğitim seviyesinin düşük olması, okulların idareleri ile yeterince iletişimde bulunamaması ve derslere karşı ilgisizlik ve anadil öğreniminde hedeflere ulaşılmasına engel olmaktadır.

SONUÇ

Fransa laik demokratik ve parlamenter bir devlet yapısına sahiptir. Batı Avrupa'da Müslümanların bulunduğu bir en büyük topluluğun bulunduğu ülke Fransa'dır. Müslümanlar Fransa toplumunun asli unsurları haline gelmişlerdir. Siyasette, bürokrasi de ekonomide ve sosyal yapıda çok önemli görevde bulunan kişiler vardır. Bu 4005 yüzün üzerinde küçüklüğü büyüklüğü, minareli minaresiz, külliye şeklinde ya da sadece ibadethane olarak kullanılan cami yapıları mevcuttur. Ayrıca müslümanların açmış olduğu özel okullar son dönemlerde büyük artış göstermiştir. Bu okullar programlarını devlet eğitim programına göre planlamakta sadece dini eğitimlerin ve dille ilgili çalışmaların yapılması okul açan kurumlar tarafından belirlenmektedir. Müslüman topluluk ilk dönemlerde okul açma ve eğitimin içerisinde aktör olma tablosunda geç kalmıştır. Okullaşma 1900 doksanlı yıllardan sonra başlamıştır. Şu anda Müslümanlar tarafından açılan okul sayısı az ve öğrenci sayısı ciddi bir yükün tutmaktadır. Fakat hala Müslümanların açtıkları okulları birlikte temsil eden konfederatif bir yapı kurulamamıştır. Din eğitimi ile ilgili halen belirlenmiş belli bir müfredat belli bir program ve materyal mevcut değildir. Köken ülkeler tarafından hazırlanmış müfredatlar ve materyaller kullanılmakta fakat bunlar ülke parametreleri açısından ihtiyaçlara tam olarak cevap verememektedir. Okul öncesi eğitim programlarında çocukların hem Fransızca dil gelişimleri sağlanırken diğer taraftan öğrencilerin İslami değerleri kazanmaları amaçlanmaktadır. Geçmişe göre Müslüman topluluk bu alanda da ciddi gelişme göstermiştir. Müslümanların Fransa genelinde halen tam olarak resmi temsil kurumu oluşturamamış olması bir dağınıklık durumunu ortaya çıkmasına sebep olmakta ve bu durum eğitim çalışmalarına da yansımaktadır. Avrupa Birliği ülkeleri arasında devlet okullarında din dersinin hiçbir şekilde verilmemesi tek ülke Fransa'dır. Ülkedeki din eğitimi modeli, bir dizi hukuki ve tarihsel gelişmeye dayanmaktadır.

Kaynakça

- Auvergnon, P. (2016). L'expression des convictions religieuses au travail en France: une distinction des espaces du permis et de l'interdit. *Revue de droit comparé du travail et de la sécurité sociale*, (2016-2), 44-55.
- Bahçekapılı, M. (2018). Fransa'da laiklik, İslam, Müslümanlar ve din eğitimi politikaları. *Türkiye Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi*, (6), 11-50.
- Barbier, M. (1998). La laïcité. *La laïcité*, 1-310.
- Barou, J. (2018). Ecoles confessionnelles hors contrat, famille-école: mêmes valeurs. *Revue de l'école des parents et des éducateurs*.
- Barrot, J. L'actualisation de la loi N 75-535 du 30 juin 1975, Relative aux institutions sociales et médico-sociales: Une rénovation nécessaire pour relancer une action sociale moderne et efficace en l'an 2000.
- Basdevant-Gaudemet, Brigitte. Droit et religions en France. *Revue internationale de droit comparé*, 1998, vol. 50, no 2, p. 335-366.
- Bensimon, D. (1989). Les Juifs de France et leurs relations avec Israël (1945-1988). *Les Juifs de France et leurs relations avec Israël (1945-1988)*, 1-288.
- Blanc, G. (2021). *The cultural origins of the demographic transition in France*. Working paper. <https://www.guillaumeblanc.com/secularization.html>.
- Bled, J. P. (2001). *Religion et culture dans les sociétés et les États européens de 1800 à 1914: Allemagne, France, Italie, Royaume-Uni dans leurs limites de 1914*. Editions Sedes.
- Bonnefoy, L. (2009). Fédération nationale des musulmans de France.
- Boursin, J. L., & Leblond, F. (1998). *L'administration de l'éducation nationale*. FeniXX.
- d'Iribarne, P. (2016). *Chrétien et moderne*. Editions Gallimard.
- Dassetto, F. (1996). La construction de l'islam européen: approche socio-anthropologique. *La construction de l'islam européen*, 1-384.
- Dervisoglu, G. (2017). *L'enseignement de la langue et culture d'origine turque en Alsace depuis 2013: quel nouveau dispositif, quel nouveau public?* (Doctoral dissertation, Université de Strasbourg).
- El Karoui, H. (2018). *L'islam, une religion française* (pp. 20-26). Paris: Gallimard.
- Enriquez, E. (2014). *L'organisation en analyse*. Puf.
- Étienne, B., & Liogier, R. (1997). *Être bouddhiste en France aujourd'hui*. Hachette.
- Fromont, M. (2012). La liberté religieuse et le principe de laïcité en France. *Universal Rights in a World of Diversity*, 307.

- Gastaldi, N. (2009). Les archives nationales (Paris-Fontainebleau): sources pour la connaissance du patrimoine bâti religieux, XIXe-XXe siècles. *In Situ. Revue des patrimoines*, (11).
- Green, A. (1999). Education and globalization in Europe and East Asia: convergent and divergent trends. *Journal of education policy*, 14(1), 55-71.
- Groshens, J. C. (2005). À propos de la Loi du 9 décembre 1905 concernant la séparation des Églises et de l'État. *Revue d'histoire et de philosophie religieuses*, 85(2), 207-233.
- Gueullette, J. M. (Ed.). (2020). *Un passé recomposé: Fondation et construction du couvent dominicain de Lyon 1856-1888*. LARHRA.
- Helly, D. (2005). Pourquoi créer une instance unitaire musulmane en Belgique, Espagne, France?. *Religion et sphère publique*, 274-302.
- Kanouté, F., Vatz Laaroussi, M., Rachédi, L., & Tchimou Doffouchi, M. (2008). Familles et réussite scolaire d'élèves immigrants du secondaire 1. *Revue des sciences de l'éducation*, 34(2), 265-289.
- Kavas, A. (2007). Fransa'da dini kurumlar ve din eğitimi. *Avrupa Birliği Sürecinde Dinî Kurumlar ve Din Eğitimi*, 111, 128.
- Khedimellah, M. (2001). Jeunes prédicateurs du mouvement Tabligh. La dignité identitaire retrouvée par le puritanisme religieux?. *Socio-anthropologie*, (10).
- Khouma, S. (2018). L'école publique laïque à l'épreuve de l'éducation religieuse: analyse d'un processus d'accommodation.
- Kis, Z. (2005). L'intégration est-elle possible? La situation des Arabes et des musulmans en France. *Études sur la Région Méditerranéenne*, 14, 27-33.
- Krastev, I., Holmes, S., & Dauzat, P. E. (2019). Populismes à l'Est: une angoisse démographique. *Le débat*, (2), 161-169.
- Küçükcan, T., & Köse, A. (2008). *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*. İstanbul: İsam Yayınları.
- Lacroix, T., Sall, L., & Salzbrunn, M. (2008). Marocains et Sénégalais de France: permanences et évolution des relations transnationales. *Revue européenne des migrations internationales*, 24(2), 23-43.
- Lamchichi, A. (2002). L'islam de France à l'épreuve de la laïcité et du «vivre ensemble». *Confluences méditerranée*, (2), 141-160.
- Laurence, J., & Vaïsse, J. (2007). *Intégrer l'islam: la France et ses musulmans, enjeux et réussites*. Odile Jacob.
- Ledré, C. (1960). Louis Capéran. Histoire contemporaine de la laïcité française. Tome I: La crise du Seize mai et la revanche républicaine. *Revue d'histoire de l'Église de France*, 46(143), 154-155.
- Lenoir, F. (2021). *Les métamorphoses de Dieu*. Plon.

- Lochak, D. (1989). Les minorités et le droit public français. Du refus des différences à la gestion des différences.
- Meirieu, P. (2020). *Ce que l'école peut encore pour la démocratie*. Autrement.
- Merle, P. (2018). *Les pratiques d'évaluation scolaire: historique, difficultés, perspectives*. PUF.
- Messner, F., & Zwilling, A. L. (2010). *Formation des cadres religieux en France: une affaire d'Etat?* (Vol. 6). Labor et Fides.
- Peillon, V. (2011). *Une religion pour la République. La foi laïque de*. Média Diffusion.
- Pfefferkorn, R. (2021). Laïcité maltraitée en France: Ce que révèle l'affaire du financement de la mosquée strasbourgeoise. *Raison présente*, (2), 99-108.
- Prélot, P. H. (1999). Les religions et l'égalité en droit français. *Les Cahiers de droit*, 40(4), 849-886.
- Prélot, P. H. (2013). La protection du droit à la liberté religieuse de l'enfant dans l'enseignement public et dans l'enseignement privé. *Société, droit et religion*, (1), 115-123.
- Proboeuf, P. (2021). *Aux frontières de l'école: les choix parentaux en matière d'instruction "alternative"* (Doctoral dissertation, Institut d'études politiques de paris-Sciences Po).
- Ramadan, T. (2011). *Mon intime conviction*. Presses du Châtelet.
- Rocheftort, F. (2007). *Le pouvoir du genre: laïcités et religions, 1905-2005*. Presses Univ. du Mirail.
- Roux, R. D. (2016). Sylvain Parent, Aurélien Girard, Laura Pettinaroli, Atlas des chrétiens. Des premières communautés aux défis contemporains. Paris, Éditions Autrement, coll.«Atlas/Monde», 2016, 96 p. *Archives de sciences sociales des religions*, (176), 365.
- Sägesser, C. (2009). Le financement public des cultes en France et en Belgique: des principes aux accommodements. *Politique et religion en France et en Belgique*, 91-105.
- Salaün, M. (2016). Citoyens en principe, indigènes en pratique? L'obligation scolaire et ses dilemmes à Tahiti sous la III e République. *Politix*, (4), 29-52.
- Schmitt E. 2016. *Rendre une voix aux nations aphones. Un modèle de coopération plurinational*. Thèse. Montréal : Université du Québec à Montréal.
- Sifaoui, M. (2010). *Pourquoi l'islamisme séduit-il?*. Armand Colin.
- Stora, B. (2014). *Ils venaient d'Algérie: l'immigration algérienne en France (1912-1992)*. Fayard.
- Tietze, N. (2002). Jeunes musulmans de France et d'Allemagne: les constructions subjectives de l'identité. *Jeunes musulmans de France et d'Allemagne*, 1-238.

Tolan, J. (2022). *Nouvelle histoire de l'islam: VIIe-XXIe siècle*. Tallandier.

Vieillard-Baron, H. (2005). De la difficulté à cerner les territoires du religieux. *Diversité*, 142(1), 91-107.

Zemborain, F. (2020). Les enfants immigrés à l'école primaire: étude de cas à Paris et Bruxelles. *Les enfants immigrés à l'école primaire*, 1-241.



BÖLÜM 9

ZEYDİYYE’NİN TEMEL GÖRÜŞLERİNİN KUR’AN’DAKİ REFERANSLARI -ZEYDÎ MÜFESSİR A’KAM EL-ÂNİSÎ ÖRNEĞİ-

Hanefi ŞOLA¹

¹ Dr. Öğr. Üyesi, Aksaray Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi,
Temel İslam Bilimleri, Tefsir Anabilim Dalı, Aksaray, Türkiye.
hanefisola@hotmail.com. <https://orcid.org/0000-0003-0142-1782>

GİRİŞ

Kur'ân, evvel emirde nazil olduğu miladi 7. yüzyıl ve Hicaz bölgesinde yaşanan sorunları çözmeyi hedefleyen bir kitap/hitap olarak nazil olmuştur. Bu çerçevede Kur'an, nazil olduğu zaman ve mekandaki sorunları çözmekte başarılı olmuş, Hz. Peygamber'in örneğinde ilk muhataplarında büyük değişimin yaşanmasına vesile olmuş ve onları buldukları noktadan çok ileri bir seviyeye taşımıştır. Ancak ilerleyen süreçte bu hitap/kitap İslam ekollerinin kendisiyle görüşlerini temellendirdikleri bir metne dönüşüp evrilmiştir. Bu da genel olarak ayetlerin kendi tarihsel bağlamından hareket edilerek değil, lafız-beyan muvacehesinde gerçekleştirilmiştir. Söz konusu olan bu yaklaşımı, yani Kur'an görüşleri meşrulaştırma aracı olarak kullanma ameliyesini, Ehl-i sünnet'te de dahil Mu'tezile, Şia, Müricie, Havâric vb. tüm mezheplerde görmek mümkündür.

Bu çalışmada Şia'nın bir kolu olarak kabul edilen Zeydiyye'nin de aynı şekilde kendi görüşlerini temellendirmek için Kur'ân'ı temel meşruyet/referans metnine dönüştürüp dönüştürmedikleri üzerinde durulacaktır. Bu noktada tevhid, adalet, va'd-vaîd, imâmet ve emr-i bi'l-maruf ve nehy-i ani'l-münker gibi Zeydiyye'nin temel görüşleri eksene alınarak Kur'an'ı bu görüşleri temellendirmek için kullanıp kullanmadıkları ortaya konmaya çalışılacaktır. Bu da Zeydî müfessir A'kam el-Ânisî'nin *Tefsîru'l-A'kam* adlı tefsir çalışması eksene alınarak yapılacaktır.

Görebildiğimiz kadarıyla A'kam el-Ânisî üzerine A'kam el-Ânisî'nin Tefsir Yöntemi adında Türkiye'de, el- A'kam el-Ânisî ve Menhecuhû fi't-Tefsîr adında Ürdün'de yapılmış birer tez çalışmasına rastlanır. Bu çalışmalarda daha ziyade A'kam el-Ânisî'nin tefsir yöntemi üzerinde durulmuştur. Bu çalışmada ise A'kam el-Ânisî'nin Zeydiyye'nin görüşlerini temellendirmek için Kur'an ayetlerini referans gösterip göstermediği, şayet göstermişse onları nasıl yorumladığı incelenecektir.

Çalışmada öncelikle A'kam el-Ânisî'nin hayatı ve eserlerine değinilecektir. Ardında da tevhid, adalet, va'd-vaîd, imâmet gibi Zeydiyye'nin temel görüşleri eksene alınarak Zeydî müfessir olan A'kam'ın bu görüşleri ayetlerle temellendirip temellendirmediği, temellendiriyorsa ayetleri nasıl te'vil ettiği ortaya konacaktır. Burada ayrıca Zeydiyye'nin sözünü ettiğimiz temel görüşlerinin tamamı ele alınmayacak olup bazı tartışmalı görüş ve meselelerle sınırlı tutulacaktır.

1. A'kam el-Ânisî'nin Hayatı ve Eserleri

Tam adı Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Ali el-A'kam el-Ânisî olan A'kam'ın adı kaynaklarda genel olarak Muhammed b. Ali el-A'kam olarak kayıtlıdır. Hayatı hakkında kaynaklarda son derece sınırlı bilgi bulunan A'kam el-Ânisî'nin doğum ve ölüm tarihi hakkında net bir tarihe rastlan-

maz. Bununla birlikte hicri dokuzuncu asırda yaşadığı, Mastah Ânis köyünde doğduğu, San'a'da defnedildiği ve Zeydî bir alim olduğu belirtilir. Yaşadığı tarihle ilgili bu bilgiye de Zeydî bir alim olan oğlu Ali b. Muhammed'in, Zeydiyye mezhebinin önde gelen imamlarından İmam Ahmed b. Yahya el-Murtaza (ö. 840/1436) ile birlikte San'a'ya yakın Maber beldesinde öldürülmüş olmalarından ulaşılmıştır. (Vecîh, 1999, 148) Ahmed b. Yahya el-Murtaza'nın öldürüldüğü tarih olan 840/1436 yılı göz önüne alındığında A'kam'ın hicri dokuzuncu asırda yaşamış olduğunu açık bir şekilde anlaşılmış olur. A'kam'ın eserlerine gelince kaynaklarda tefsir çalışmasının dışında başka bir eserinden söz edilmemektedir. (Vecîh, 148)

2. A'kam el-Ânisî'nin Kelâmî Görüşleri ve Bunların Kur'anî Referansları

A'kam el-Ânisî bilindiği üzere Zeydî bir alim ve müfessirdir. Zeydilerin temel kelâmî görüşlerine baktığımızda bunları, tevhid, adalet, va'd-vaîd, imâmet ve emr-i bi'l-ma'ruf ve nehy-i ani'l-münker şeklinde sıralamak mümkündür. (Gökalp, 2017, 227-232) Bu anlamda A'kam yer yer bu ilkelerin bazılarına, özellikle tevhid ve adalete sık sık temas etmiştir. (A'kam, 1/211, 312, 321, 326, 332, 375, 417, 431, 437, 445, 483; 2/91) Zeydilerin bu temel kelâmî görüşleriyle ilgili A'kam'ın görüşlerini ve bu görüşleri hangi ayetlerle nasıl temellendirip yorumladığı ele alınacaktır.

2.1. Tevhid

Tevhid en genel anlamda Allah'ın birliğini ifade eder ve bu anlamıyla İslam geleneğinde üzerinde bir ihtilaf bulunmaz. Ancak Allah'ın teşbihinin ve sıfatların ilahi zâtla ilişkisinin keyfiyeti konusunda ihtilaf söz konusu olmuştur. Bu çerçevede bazı İslami ekoller mezkûr tevhid ilkesiyle Allah'ı yaratılmış varlıklara benzemediğini temellendirmeye çalışmış ve bu doğrultuda Allah'ın zâtında, sıfatlarında ve fiillerin de bir olduğunu savunmuştur. (Arslan-Bozkurt, 2021, 173-179) Bu bağlamda Zeydiler de benzer görüşleri benimsemiştir. (Ressî, 2001, 38-39) Burada özellikle İslam ekolleri arasında tartışmalara sebep olan Allah'ın sıfatları ve bu sıfatların O'nun zatıyla olan ilişkisi konularına temas edilecektir.

2.1.1. Sıfatlar

Allah'ın sıfatları konusunda İslam geleneğinde genel anlamda şu üç yaklaşım ortaya çıkmıştır: Birincisi Mücessime ve Müşebbihe olarak adlandırılanların yaklaşımıdır. Bunlara göre Allah'ın varlık ve insanı nitelikleri vardır. Allah cisimdir ve insanlara benzer, insanların ne kadar sıfatları varsa Allah'ın da o kadar sıfatları vardır. İkincisi Mu'tezile ile Şia'nın yaklaşımıdır. Bunlara göre Allah'ın zâtı dışında kadim sıfatı yoktur ve bunun kabulü tevhide aykırıdır. Naslarda yer alan ve antropomorfik ifade eden sı-

fatlar teşbih ve teccime düşülmeyecek şekilde yorumlanmalıdır. Üçüncüsü Ehl-i sünnet'in görüşüdür. Bu mezhebe bağlı ekollerin arasında tam bir görüş birliği bulunmasa da genel olarak Allah'ın zâtî dışında kadîm sıfatların bulunduğu kabul edilir ve bunların sonradan varlık kazanan yaratılmışların sıfatlarına benzemeyeceği savunulur (Akdemir, 2020, 1582-1583)

Zeydilerin sıfatlar konusundaki yaklaşımına gelince, onlar tıpkı kolu oldukları Şia'nın ve bu görüşü savunan diğer ekol olan Mu'tezile'nin yaklaşımını benimserler. Sıfatları da zâtî ve fiili sıfatlar şeklinde ikiye ayırır, zâtî sıfatların kadîm, fiili sıfatları ise hadîs, yani sonradan yaratılmış sıfatlar olarak değerlendirirler. Teşbih içeren sıfatları da ondan nefyetme gayretinde olup yüz, kol, bacak, el, kulak gibi uzuvların ve O'nun yaratılmışlara benzerliği algısını oluşturacak hususların ona nispet edilemeyeceğini ileri sürerler (Ressâs, 2003, 15-16).

Sıfatlar konusunda A'kam'ın yaklaşımına bakıldığında İsrâ 17/110 ile Haşr 59/24. ayetlerin tefsirinde sıfatları zâtî ve fiili sıfatlar şeklinde ikiye ayırır ve zâtî sıfatlara örnek olarak kâdir, âlim, hayy, kadîm ve semî' vb. sıfatlarını gösterir. Hâlik, râzık, adl, muhsin, münşî ve hakîm vb. sıfatlarını da fiili sıfatlara örnek olarak sunar (A'kam, 1/376; 2/209).

A'kam, Allah'ın yaratılmışlara benzediğini çağrıştıracak nitelikleri O'ndan nefyetme gayretinde olmuş, sözgelimi, *وَلِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا*, *Doğu da Allah'ındır batı da. Nereye dönerseniz Allah'ın yüzü oradadır.*” şeklindeki Bakara 2/115. ayette geçen *“وجه/vech”* kelimesinin kible manasında geldiğini söylemiştir. Ayetin de *“Allah'ın yönelmesini emrettiği kıbleye dönün”* manasında olduğunu ve kiblenin *“vech”* lafzıyla tabir edildiğini ifade etmiştir. Ayrıca söz konusu ayetin, Allah'ın yönlere birinde olduğuna inanan Müşebbihe'ye yönelik reddiye olarak indirildiğine ilişkin bir sebep-i nüzul rivayetine de atıfta bulunmuştur (A'kam, 1/24).

A'kam, *إِنَّ رَبَّكُمُ اللَّهُ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ فِي سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ اسْتَوَىٰ عَلَى الْعَرْشِ* / *Şüphesiz ki rabbiniz, gökleri ve yeri altı günde yaratan, sonra arşa istivâ eden...*” meâlindeki A'râf 7/54. ayetinde geçen ve sözlükte temelde *“oturup yerleşmek; yönelmek, yukarı çıkmak”* manasına gelen *“استوى/istivâ”* ifadesini, ya *“yenme/hakim olma”* anlamına gelen *“استولى/istevlâ”* manasına geldiğini veya *“icat etti, meydana getirdi”* anlamına gelen *“أحدث/ahdese”* manasına geldiğine dikkat çeker. Aynı ayette geçen ve sözlükte *“taht/سرير”* manasına gelen *“عرش/arş”* ifadesinin de *“otorite, güç, egemenlik”* manasına gelen *“ملك/mülk”* manasına geldiğini vurgular. Dolayısıyla *“tahtına yerleşti”* manasına gelen *“استوى على العرش/istevâ ala'l-arş”*, ifadesini, *“ilahi kudretin bütün kâinata ve varlıklara hakimiyeti altına aldı”* gibi manaya geldiğini savunur (A'kam, 1/209).

لِمَا, *لِمَا* Ey İblis, iki elimle yarattığıma seni secde etmekten alıkoyan neydi?” şeklindeki Sa'd 38/75. ayetinde geçen

﴿خَلَقْتُ بِيَدَيَّ...iki elimle yarattığım...﴾ ifadesini A‘kam, “vasıtasız bir şekilde yarattığım” manasına geldiğini belirterek ayette geçen “iki el” ifadesini üstü kapalı bir şekilde mecazi bir ifade olarak değerlendirir (A‘kam, 2/87).

﴿لَنْ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾/Sana yeminle bağlılık sözü verenler gerçekte bu sözü Allah’a vermiş oluyorlar, Allah’ın eli onların elleri üzerindedir.” şeklindeki Fetih 48/10. ayette geçen “يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ/Allah’ın eli onların elleri üzerindedir” kısmını A‘kam şöyle açıklar: “Allah’ın elinden kaşt edilen, münafıkların ellerinin üzerinde olan Resulullah’ın elidir. Yoksa Allah, maddeye ait uzuvların kendisinde bulunmasından münezzehdir. Buna göre ayetin anlamı, Hz. Peygamberle antlaşma yapmak, Allah’la yapılmış antlaşma gibidir, manasına gelir (A‘kam, 2/158).

A‘kam, “وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ وَالْأَرْضُ جَمِيعاً قَبْضَتُهُ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَالسَّمَاوَاتُ مَطْوِيَّاتٌ”/Onlar Allah’ı gereği gibi takdir edip tanımadılar. Kıyamet gününde bütün dünya O’nun avucundadır; gökler de O’nun sağ elinde dürülüp bükülmüştür. Allah, müşriklerin koştukları ortaklardan uzaktır ve yücedir.” şeklindeki Zümer 39/67. ayetinde geçen “قَبْضَتُهُ/avucundadır” ifadesini, dünya O’nun kudreti altında olduğunu, dolayısıyla nasıl ki avuçlayan bir kişi avucunda olana dilediği gibi tasarrufta bulunuyorsa O da dünyaya dilediği gibi tasarrufta bulunur, der. “بِيَمِينِهِ/sağ eli” ifadesini de “بِقُدْرَتِهِ/kudreti” anlamına geldiğini vurgular (A‘kam, 2/97).

Görüldüğü üzere A‘kam, ayetlerde yer alan ve teşbih ifade eden isim ve sıfatları, teşbihi çağrıştırmayacak şekilde yorumlar ve böylece bu içerikteki ayetleri müntesibi olduğu mezhebin görüşlerine uygun olacak şekilde te’vil eder, yorumlar.

2.1.2. Halku’l-Kur’ân

Allah’ın zât-sıfat ilişkisi bağlamında ortaya çıkan tartışmaların bir uzantısı diyebileceğimiz halku’l-Kur’ân meselesi, Kur’ân’ın kadîm mi yoksa sonradan mı yaratılmış olduğu tartışmalarını ifade eder. Zât-sıfat konusunun alt başlığında ele alınan bu meselede İslam geleneğinde birbirinden farklı yaklaşımlara rastlanır. Buna göre Haşeviyye ve Selefiyye Kur’ân’ın hem lafız hem de mana yönünden gayr-ı mahluk olup Allah ile kaimdir, O’ndan ayrı değildir. Vakıfiyye olarak bilinen gruba göre Kur’ân’ın mahluk mu yoksa gayr-ı mahluk mu olduğu hususunda görüş beyan edilmemelidir. Hâriciyye, Mu‘tezile ve Şia’ya göre Kur’ân hem lafız hem de mana açısından mahluktur. Ehl-i sünnet’e göre ise Kur’ân’ın biri nefsi diğeri lafzî olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Nefsî kelam mahiyeti belirsiz olmakla birlikte Allah’ın zatıyla kaim olup ezeldir (Yavuz, 1997, 15/371-372). Ses ve harflerden oluşan lafzî kelam ise Allah’ın zâtıyla kaim olmayıp gayr-ı mahluktur. Zeydiyye de tıpkı kolu olarak kabul edilen Şia gibi Kur’ân’ın hem lafız hem de mana bakımından mahluk olduğunu savunur (Ressâs, 50).

A'kam'ın halku'l-Kur'ân meselesi hakkındaki yaklaşımına gelince, onun bu konuyu doğrudan ele almadığı görülür. Bununla birlikte Tahâ 20/12. ayetin izahında bu meselenin doğrudan bağlantılı olduğu Allah'ın "kelam" sıfatı konusundaki açıklamaları bu konudaki yaklaşımını ele verdiği söylenebilir. Şöyle ki, "إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى" / *İyi bil ki ben, evet yalnız ben senin rabbinim; artık pabuçlarını çıkar, çünkü şu anda kutsal vadede, Tuvâ'dasın.*" şeklindeki ayette A'kam, kelamın/sözün mütekellimin/konuşanın eylemi/fiili olduğunu ve Allah'ın Hz. Musa'ya yönelik bu seslenişini/kelamını orada bulunan ağaçta yarattığını ifade eder (A'kam, 2/140, 144). Dolayısıyla Allah'ın konuşmasının, onun zatına ait bir özellik değil, fiiline ait bir niteleme olduğunu ve bu kelamın Allah tarafından yaratılmış olduğunu ima eder. Buna göre onun kelâm sıfatının yaratılmış olduğunu kabul etmesi, kelam sıfatının bir uzantısı olan Kur'an'ın da yaratılmış olduğu görüşünde olduğunu çıkarmak mümkündür.

Ayrıca A'kam, Al-i İmrân ve Rûm surelerinin başında geçen "الْم" / elif-lâm-mîm" ifadesi hakkında çeşitli görüşlerin bulunduğunu ve bu görüşlerden birinin de "Kur'an'ın bu harflerden teşekkül eder ve bu da Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğuna delalet eder" şeklindeki görüş olduğunu belirtir (A'kam, 1/347). Yine Câsiye ve Ahkâf surelerinin başında geçen "ح" / Hâ-mîm" şeklindeki mukatta harflerinin Kur'a'nın sonradan yaratıldığını ifade ettiğini söyleyenlerin bulunduğunu belirtir (A'kam, 144, 1/2). Mezkûr surelerde yer verdiği bu görüşlere karşı da hiçbir itirazda bulunmaz. Halbuki A'kam, katılmadığı görüşlere eleştirip çürütmek için yer verir. Buna mukabil bu konuda herhangi bir eleştiriye temas etmez. Dolayısıyla A'kam, bu harflerin ifade ettiği anlamlardan birinin Kur'an'ın hadis olduğu yönündeki görüş olduğunu belirtir ve bu görüşten başka görüşlere yer vermesi de o görüşün yanlış gördüğünden değil, bu harflerden bunun mu kaşt edildiği yoksa başka bir anlamın mı kaşt edildiği hususunda karar verememesi olduğu söylenebilir.

Bu itibarla onun hem kelam sıfatı hakkındaki izahları hem de mukattaa harflerinin izahında itirazda bulunmaksızın Kur'an'ın sonradan yaratılmış olduğuyula ilgili görüşlere yer vermesi, onun bu ayetleri zımnen "Kur'an mahluktur" şeklindeki görüşte olduğunu gösterir. Bu görüşte olduğundan olsa gerek ki Tahâ 20/12. ayetindeki kelamın yaratılmış olarak değerlendirmiştir.

2.1.3. Ru'yetullah

Allah'ın madde olmayıp mekân ve zamandan münezzeh olduğu anlayışının bir uzantısı olan ru'yetullah, Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği tartışmalarına karşılık gelen bir kavramdır. Nitekim Allah'ın ahirette görülüp görülmeyeceği meselesinde İslam ekolleri arasında ihtilaf vardır. Bu kapsamda Ehl-i sünnet alimleri Allah'ın ahirette görüleceğini savunur-

ken Hâriciyye, Mu‘tezile ve Şia ise Allah’ın ahirette görülmeyeceğini ileri sürerler (Yeşilyurt, 2008, 35/311-312). Şia’nın bir kolu olarak görülen Zeydiyye de ana gövdesi olarak kabul edilen Şia gibi Allah’ın ahirette görülmeyeceği görüşündedir (Ressâs, 29-30).

Ru’yetullah konusunda A‘kam’ın yaklaşımına baktığımızda, müntesibi bulunduğu Zeydiyye mezhebinin görüşünü benimsemiş olduğu görülür. Nitekim A‘kam, “وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نُؤْمِنَ لَكَ حَتَّىٰ نَرَىٰ اللَّهَ جَهْرَةً” / *Ve bir vakit: “-Ey Mûsâ biz Allah’ı aşikâre görmedikçe (senin sözüne) asla inanmayacağız.” demiştiniz*” şeklinde Bakara 2/55. ayetin izahında bu ayetin, Allah’ın ru’yetine cevaz verenlerin O’nu cisim ve araz cümlesinden kabul ettiklerine ve Allah’ın bundan münezzehtir olduğuna açık bir delil olarak değerlendirebilir (A‘kam, 1/13). “لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ” / *Gözler O’nu idrak edemez, hâlbuki O gözleri idrak eder.*” şeklindeki En’am 6/103. ayetinin izahında A‘kam, bu ayetin Allah’ın hem dünya hem de ahirette görülmeyeceğine delil olduğunu ileri sürer (A‘kam, 1/188).

A‘kam, ru’yetullah meselesini “أَلَىٰ رَبِّهَا نَاطِرَةٌ” / *Rablerine bakarlar/Rablerinden umarlar.*” şeklindeki Kıyamet 75/23. ayetinde de ele alır. Bu bağlamda ayetin “gözle bakmak” veya “ummak” manasında olduğuna dair görüşlerin bulunduğu dikkat çeker. Buna göre şayet ayette kastedilen “ummak” ise ayetin takdiri “Rablerinden sevap umarlar/baklarlar” şeklinde olduğunu söyler. Şayet ayette kastedilen “gözle bakmak” ise ayetin “Allah’ın kendilerine vereceği sevaba bakarlar” manasına geldiğini vurgular. Bunun da “Allah’ın cennette kendilerine ikram edecekleri nimetleri beklerler.” manasına geldiğini söyler. Bu izahların ardından Mu‘tezilî alim Kâdî Abdulcabbar’ın (ö. 415/1025) bu iki yaklaşımdan birincisinin daha evla olduğuna dair görüşüne dikkat çeker (A‘kam, 2/258). Dolayısıyla A‘kam bu konuda da müntesibi olduğu mezhebin görüşünü benimser ve mezkûr ayetleri ru’yetin gerçekleşmeyeceğini temellendirecek şekilde yorumlar.

2.2. Adalet

Bu ilke, Allah’ın bütün yaptıklarında adalete dayandığını ve hiçbir şekilde haksızlık yapmayacağını ifade eder. Buna göre Allah, yarattıklarını gözetir, kimseyi güç yetiremeyeceği şeylerle sorumlu tutmaz, yapamayacakları şeyleri onlara yüklemeyiz. Küfrü, adaletsizliği ve zulmü yaratmadığı gibi bunları emretmez ve kulları hakkında bunlara razı olmaz. İmanla kullarının arasına mania koymaz ve onlara itaati emreder, günahkârlıktan nehyeder. Onlara itaat ve mâsiyet yolunu açıklar ve bu konuda onları bu fiillerinde hangisini seçeceklerinde özgür bırakır (Ressî, 2001, 40; Yahya b. Hüseyin, 53). Zeydiler bu başlık altında birçok meseleye yer verirler. Bu meseleden biri de insan fiilleridir.

2.2.1. İnsan Fiilleri

İslam geleneğinde insan fiilleri konusunda üç temel yaklaşım ortaya çıkmıştır. Bunlardan birincisi Mu‘tezile’ye ait olup şöyledir: İnsan yapıp ettiklerinin faili ve yaratıcısıdır ve bunlardan sorumludur. İkinci görüşe göre insan rüzgârın karşısındaki yaprak gibidir, tüm yapıp ettikleri Allah tarafından yaratılmakta olup bu konuda bir sorumlulukları yoktur. Bu görüş Cebriyye’ye aittir. Üçüncü görüş ise aralarında bazı nüanslar olmakla birlikte Eş‘arî ve Mâtürîdîler tarafından savunulur. Bunlara göre insanın yapıp ettikleri Allah tarafından yaratılmakta olup insanların bu fiillerine kesb denilir. İnsanın kesb ettiği bu fiillerden de sorumludur (Şola, 2023, 338-341). Zeydiyye de bu konuda tıpkı Mu‘tezile gibi düşünmekte olup insan fiillerinin kendisi tarafından yaratılmakta olup bunlardan sorumlu tutulacaktır (Kasım b. İbrahim, 1971, 118).

İnsan fiilleri konusunda A‘kam, “وَإِنَّ مِنْهُمْ لَفَرِيقًا يَلُؤْنَ السِّبْتَنَّهُمْ بِالْكِتَابِ لِتَحْسَبُوهُ، مِنَ الْكِتَابِ وَمَا هُوَ مِنَ الْكِتَابِ وَيَقُولُونَ هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ وَيَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ الْكِبْرُ وَالْكَذِبُ وَهُمْ يَعْلَمُونَ /Ehl-i kitaptan bir gurup, okuduklarını kitaptan sanasınız diye kitabı okurken dillerini eğip bükerler. Halbuki okudukları Kitap’tan değildir. Söyledikleri Allah katından olmadığı halde: Bu Allah katındandır, derler. Onlar bile bile Allah’a iftira ediyorlar.” şeklindeki Âl-i İmrân 3/78. ayetinde geçen “وَإِنَّمَا هُوَ مِنْ عِنْدِ اللَّهِ /O Allah katından değildir.” ifadesinden hareketle kullara ait fiillerin kendilerinden sadır olduğunu ve bu ifadenin Cebriyye’nin fiillerin Allah tarafından yaratıldığı iddialarını çürüttüğüne delil olduğunu belirtir (A‘kam, 1/75).

“مُشْرِكُوا الَّذِينَ أَشْرَكُوا لَوْ شَاءَ اللَّهُ مَا أَشْرَكْنَا وَلَا آبَاؤُنَا وَلَا حَرَمْنَا مِنْ شَيْءٍ كَذَلِكَ” /Müşrikler şöyle diyecekler: “Allah dileseydi biz de ortak koşmazdık; atalarımız da. Hiçbir şeyi de haram kılmazdık.” şeklindeki En‘âm 6/148. ayetinde A‘kam, müşriklerin yapmış oldukları fiillerini Allah’a nispet ettiklerine dikkat çektikten sonra, Cebriyye’nin aynısını yaptığını belirterek onları eleştirir (A‘kam, 1/347). Böylece A‘kam, fiillerini Allah’a nispet ederek açıklayanlarla müşrikleri aynı paydada buluştuklarına işaret eder.

A‘kam kulların fiillerinin Allah tarafından yaratıldığına ilişkin argüman olarak kullanılan “وَاللَّهُ خَلَقَكُمْ وَمَا تَعْمَلُونَ /Oysa sizi de yapmakta olduklarınızı da Allah yarattı.” şeklindeki Saffât 37/96. ayetinde vurgulanın fiiller değil, kendi yaptıkları putlar olduğunu söyler. Bunu da müşriklerin mabudunun fiilleri değil, putlar olmasıyla gerekçelendirir. Ayetle ilgili bu değerlendirmeden sonra Cebriyye’nin ayeti insan fiillerine çekmek suretiyle tahrifte bulduklarına ve bunun hayret verici şey olduğuna dikkat çeker (A‘kam, 2/76). Buna göre ayetten insan fiillerinin Allah tarafından değil, kulları tarafından yaratılmış olduğu anlamının çıkacağını ortaya koymaya çalışır. Dolayısıyla A‘kam insan fiilleri konusunda mensubu bulunduğu Zeydiyye mezhebinin görüşünü benimser, bu konuda ayetleri bağlı bulun-

duğu mezhebin görüşlerini temellendirecek şekilde yorumlar ve bu görüşün aleyhindeki görüşleri de tenkit eder.

2.3. Va'd ve Va'id

Bu prensip Allah'a iman eden, imanına yaraşır bir şekilde ameli salihle bulunan kullarına verdiği va'de sadık kalacağına; inkâr eden, isyan eden ve kötülük yapan kullarına da vaat ettiği cezayı vereceğini ifade eder (Ressî, 42-43). Bu başlıkta en dikkat çeken başlık mürtekb-i kebirenin isimlendirilmesi ve ahiretteki durumu hakkında yaşanan ihtilaftır.

2.3.1. Mürtekb-i Kebîre

Büyük günah işleyenlerin imani durumu ve ahiretteki akibetlerinin ne olacağı hususunda İslami ekollerin arasında ihtilafa meydana gelmiştir. Bu bağlamda Ehl-i sünnet alimleri küfür/şirk haricindeki büyük günahlar, tasdik baki oldukça kişiyi imandan çıkarmaz/küfre sokmaz ve dolayısıyla bu kimseler ebedi olarak cehennemde kalmayacaklardır (Teftâzân, 1987, 71). Hâricîlerin bir kısmı büyük günah irtikâp edenin kâfir olduğuna hükmetmiş ve bu kimselerin tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedi cehenneme gideceklerini söylemişlerdir. Mürcie “küfürle birlikte taatin bir faydası olmadığı gibi imanla beraber günah da zarar vermez” görüşünü benimsemiş ve bu kimselerin ebedi cehennemde kalmayacaklarını savunmuşlardır (Bağdâdî, ts., 72-73). Mu'tezile ise kebire sahiplerinin mümin de kâfir de olmadıklarını, fâsık olduklarını kabul ederler. Bu anlayışları doğrultusunda *el-menzile beyne'l-menzileteyn* (iki menzile arasında bir menzil) şeklinde bir ilke ihdas etmişlerdir. Onlara göre bu kimseler tövbe etmemeleri halinde ise ebedi cehennemde kalacaklarını ileri sürmüşlerdir (Sâbûnî, ts., 79-159). Zeydiler ise kebire işleyenlerin iman dairesinden çıktıklarını, ancak küfre de düşmeyip fasık olduklarını, tövbe etmeden öldükleri takdirde ebedi cehennemde kalacaklarını beyan ederler. Bu noktada Mu'tezile'den farklı olarak *el-menziletu beyne'l-menzileteyn* ilkesini benimsemezler (Ressî, 42; Gökalp, 229-230).

A'kam birçok ayette fasıkları Allah'a itaatten çıkanlar, bazı ayetlerde dinden ve itaatten çıkanlar olarak açıklar. Bazı ayetlerde ise mümin, fasık ve kafirlerin farklı olduğunu ima eden izahlar da yapar. Bunları birbirinden ayırdığı bazı ayetlerde müminlerin cennette, kafir ve fasıkların cehennemde kalacaklarını ifade eder (A'kam, 1/422, 452, 487; 2/119, 132, 174). Bu noktada A'kam'a göre fasık olanlar Allah'a itaatten çıkarak dinden ve mümin olmaktan da çıkmaktadırlar. Ancak bu kimseler kafir de olmamaktadırlar. Dolayısıyla Allah'a itaatten günah işleyerek çıktıkları göz önüne alındığında büyük günah işleyenleri fasık oldukları ve bu kimselerin tövbe etmeden ölmeleri halinde ebedi cehennemde kalacaklardır.

A‘kam, “أَنَا الْعَفُورُ الرَّجِيمُ”/Kullarıma benim gerçekten çok bağışlayıcı, çok esirgeyici olduğumu bildir.” şeklindeki Hicr 15/49. ayetinin tefsirinde tövbe eden, itaatle kendisine yakınlaşanlara ve büyük günahlardan sakınanlara karşı esirgeyici ve bağışlayıcı olduğunu söyler (A‘kam, 1/340). Bu ifadelerine göre A‘kam’ın Allah’ın büyük günah işleyenleri bağışlaması için bu kimselerin tövbe ve itaate yönelmesi gerektiği, aksi durumda bağışlanmayacakları görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.

A‘kam, “إِنَّ اللَّهَ يَغْفِرُ الذُّنُوبَ جَمِيعًا”/Çünkü Allah, bütün günahları bağışlar” şeklindeki Zümer 39/53. âyetini açıklarken İbn Abbâs ile İbn Mes‘ud’un kıraatlerine dikkat çeker ve bu kıraatlerde “tövbe edenlerin arasında dilediklerinin günahların bağışlar, zira Allah’ın iradesi hikmetine ve adaletine tabidir” şeklinde ifadelerin yer aldığını belirtir. Peşinden günahların bağışlanmasının tövbe koşuluna bağlı olduğunu vurgular (A‘kam, 2/95).

“وَاللَّهُ مَلِكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ يَغْفِرُ لِمَن يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَن يَشَاءُ”/Göklerin ve yerin hükümranlığı Allah’a aittir; dilediğini bağışlar, dilediğine de azap eder.” Fetih 48/14. ayetinin izahında bağışlanma için kulların iman sahibi olması ve günahlarından tövbe etmesi koşuluna bağlı olduğunu söyler. Azaba de imanı ve itaati terk edenler ve büyük günahlarda ısrarcı olanların uğrayacaklarını ifade eder (A‘kam, 2/158). Buna göre büyük günahları işleyenlerin tövbe etmemeleri halinde günahlarının bağışlanmayacağını, dolayısıyla tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin cehenneme gireceklerini ima etmiş olur. Böylece mensubu bulunduğu mezhebin yaklaşımını benimsemiş olur.

A‘kam, “وَلَا ضَلَالَةَ لَهُمْ وَلَا مَرْتَبَةً وَلَا مَرْتَبَةً”/Mutlaka onları saptırıp, asılsız kuruntulara daldıracağım” şeklindeki Nisâ 4/119. ayetinde geçen “وَلَا مَرْتَبَةَ لَهُمْ”/onları kuruntulara daldıracağım” ifadesini açıklarken bu kuruntunun batıl kuruntular olduğunu söyleyip bunların, uzun ömürlü olma, tûl-i emel /uzun zamana bağlı olan isteklerde bulunma, Allah’ın tövbe etmeksizin günahkarlara rahmet edeceği, cehenneme girildikten sonra oradan şefaate çıkarılacağı şeklindeki kuruntular olarak sıralar (A‘kam, 1/129). Bu ifadelere göre göre A‘kam’ın cehenneme girenlerin bir daha oradan çıkamayacağı görüşünde olduğu anlaşılır. Dolayısıyla A‘kam’ın tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin ebedi olarak cehennemde kalacağı görüşünde olduğunu söylemek mümkündür.

Görüldüğü üzere A‘kam büyük günah işleyenler konusunda mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerini benimsemekte ve Kur’an’daki ayetleri bu görüşe uygun olacak şekilde yorumlamaktadır.

2.3.2. Şefaahat

İslâm geleneğinde Hz. Peygamber’in, mahşer meydanında uzun bekleyişi sonlandırıp insanların hesaba çekilmesini sağlamak ve müminlerin

cennetteki mertebelerini yükseltmek maksadıyla Allah nezdinde şefaata edeceği, buna mukabil kâfirler için şefaatin gerçekleşmeyeceği hususunda icma bulunmaktadır. Ancak tövbe etmeden ölen büyük günah sahibi Müslümanlara şefaatin gerçekleşip gerçekleşmeyeceği hususunda ihtilaf vuku bulmuştur. Mu‘tezile ve Hâriciyye, Kur’an’daki şefaatin mümin olarak ölenleri kapsadığı, büyük günah sahibi olup da tövbe etmeden ölenlerin fâsık olup şefaatten mahrum kalacağı görüşündedir. Ehl-i sünnet ve Şîa mezhebine göre şefaata büyük günah sahibi olup tövbe etmeden ölen Müslümanları da kapsayacaktır (Yavuz, 2010, 413-414).

Zeydiyye’nin bu konudaki yaklaşımına bakıldığında kolu olduğu Şîa’dan farklı bir görüş ortaya koymuş, şefaatin cennete gireceklerin mertebelerinin yükseltilmesi için gerçekleşeceği görüşüne kail olmuşlardır. Yoksa şefaata, tövbe etmeden ölenlere vasıl olmayacak ve cehenneme gireceklerin oradan kurtulabilmeleri için de gerçekleşmeyecektir (Ressî, 43-44). Dolayısıyla bu konuda Mu‘tezile’nin yaklaşımını benimsemişlerdir.

Şefaata konusunda A‘kam’ın öncelikle şefaatin hak olduğunu ve bu hakka sahip olanların da peygamberler, alimler ve şehitlerin sahip olduğu görüşündedir. Bu husustaki bu görüşünü, “فَمَا تَنْفَعُهُمْ شَفَاعَةُ الشَّافِعِينَ” /*Artık şefaataçilerin şefaati onlara fayda vermez.*” şeklindeki Müddesir 74/48. ayetinin izahında ortaya koyar. O, ayetinin izahında bu ayetten önceki ayetlerde sözü edilen müşriklere kimselerin şefaata edemeyeceğini belirttikten sonra, şefaata edeceklerin peygamberler, alimler ve şehitler olduğunu söyler (A‘kam, ٦٥٢/٢). Böylece ayeti, ahirette şefaatin hak ve gerçek oluşuyla ilişkilendirir.

Ancak kimlerin şefaata edileceğine dair yaklaşımını ortaya koyarken tövbe etmeden ölen büyük günah sahiplerinin şefaate nail olamayacakları imasında bulunur. Bunu göre, “وَأَصْلَتْهُمْ وَأَلْمَنِيَّتُهُمْ وَأَمْرُنُهُمْ” /*Mutlaka onları saptırıp, asılsız kuruntulara daldıracağım.*” şeklindeki Nisâ 4/119. ayetinde geçen “وَأَلْمَنِيَّتُهُمْ” /*kuruntulara daldıracağım*” ifadesini açıklarken ortaya koyar. Ona göre ayette sözü edilen kuruntular batıl kuruntulardır. Söz edilen mezkûr batıl kuruntuların arasında cehenneme girenlerin şefaata oradan çıkabileceğini de zikreder (A‘kam, 1/129). Buna göre A‘kam cehenneme girecekler hakkında şefaatin vaki olabileceği ihtimalini bir kuruntu olarak değerlendirir. Dolayısıyla mensubu bulunduğu Zeydiyye’nin görüşünü benimser ve söz konusu ayetten hareketle de cehenneme girenlerin şefaata oradan çıkmasını batıl kuruntu olarak kabul eder. Böylece ayeti Zeydiyye’nin şefaata ilgili görüşünü temellendirecek şekilde yorumlar.

2.4. İmâmet

İmâmet, Şîa’da dinin asıllarından biri olarak kabul görülürken diğer İslam ekollerinde fûrua ait bir mesele olarak kabul görmüştür. (Arslan-Boz-

kurt, 2021, 431-432) Bunun yanında Hz. Peygamber'den sonra imâmet makamına kimin geçmesi gerektiği ve imam olacak kişilerde bulunması gereken vasıfların neler olduğu konusunda tartışmalar meydana gelmiştir. Bu bağlamda Şia Hz. Peygamber'in ölümünden sonra ümmetin en faziletli ve onları yönetmeye ehil olanların Hz. Ali ve onun evladı olduğunu savunurken (Ebû Zehra, 1996, 41) diğer mezheplerde ise bu kişinin Hz. Ebu Bekir olduğu görüşü baskın olmuştur (Arslan-Bozkurt, 447-449). Bu bağlamda Zeydiyye de tıpkı parçası olduğu Şia gibi Hz. Peygamber'den sonra halife olması gerekenler Hz. Ali ve evladıdır. Bununla birlikte Zeydiyye imâmet konusunda, kolu olduğu Şia'dan özellikle de İmâmiyye'den farklı bir yaklaşımı benimser. Ebu Bekir ve diğer halifelerin meşruiyetini kabul ederken (Ebû Zehra, 52) Şia/İmâmiyye onların meşruiyetini reddeder ve bu halifelerin Hz. Ali'nin makamını gasp eden kimseler olarak değerlendirirler. Çünkü Şia/İmâmiyye, Hz. Ali'nin nasla imamet makamına geldiğini savunur (Ebû Zehra, 54-55). Buna mukabil Zeydiyye Hz. Ali'nin nasla değil, vasfen bu makama tayin edildiğini, doğrudan nasla tayin edilmediği için de sabık halifelerin meşruiyetini kabul ederler (Ebû Zehra, 52). Bunun yanı sıra Ehl-i sünnet, imamete gelecek kişinin zalim olması halinde kendisine itaat edilmesi ve ona karşı huruç edilmemesi gerektiği düşüncesindeyken, Zeydiler böyle kişilerin imâmete getirilmeyeceğini ve bunlara itaat edilmeyeceğini ileri sürerler. Keza Ehl-i sünnet'e göre imam olacak kişi Kureyşli olması gerekirken, Zeydilere göre Kureyşli olmasının yanında Ali evladı olması da gerekir (Arslan-Bozkurt, 443-444). A'kam, tefsirinde imâmetle ilgili tüm konuları ele almaz. Bununla birlikte bu konuların bazılarını doğrudan, bazılarını da zımmen temas eder. Bu bağlamda bu konuyla ilgili Kur'an'daki referanslarını şöyle sıralayabiliriz.

A'kam, “يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَغْتَ رَسُولَهُ وَاللَّهُ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ /Ey peygamber! Rabbinden sana indirileni tebliğ et! Eğer bunu yapmazsan O'nun mesajını iletmemiş olursun. Allah seni insanlardan koruyacaktır. Şüphe yok ki Allah kâfirler topluluğunu hidayete erdirmez.” şeklindeki Mâide 5/67. ayetin tefsirinde, Sa'lebî'den naklen ayetin “Hz. Ali'nin faziletini tebliğ et” manasına geldiğini ve bu ayet nazil olduğunda Hz. Peygamber'in Hz. Ali'nin elini tutup, “Ben kimin mevlasıysam Ali de onun mevlasıdır” buyurduğunu belirtir. Yine Sa'lebî'den naklen, bu ayet nazil olduğunda Hz. Peygamber Hz. Ali'nin elini tutup “Ben müminlerin en evlası değil miyim” buyurdu. Orada bulunanlar “Evet öylesin ey Allah'ın resulü” dediler. Yine Allah'ın resulü, “Ben her müminin nefsinden daha evla değil miyim” buyurdu. Oradakiler yine “Öylesin” dediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber Hz. Ali'yi göstererek, “Bu, ben kimin mevlasıysam onun mevlasıdır, Allah'ım ona mevla olanlara mevla, düşman olanlara da düşman ol.” buyurdu. Bunun akabinde Hz. Ömer Hz. Ali'ye yöneldi ve, “Tebrikler ey Ebû Tâlib'in oğlu, benim

ve her mümin erkek ve kadının mevlası oldun” dedi (A‘kam, 1/159). Bu izahıyla A‘kam Hz. Ali’nin Hz. Peygamber’den sonra insanların en faziletlisi olduğuna dikkat çeker, zımnen onun halife olması gerektiğine işaret eder ve böylece mezkûr ayeti mensubu bulunduğu mezhebin yaklaşımını temellendirecek şekilde yorumlar.

A‘kam, “وَيَقُولُ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ مِنْ رَبِّهِ إِنَّمَا أَنْتَ مُنذِرٌ وَلِكُلِّ قَوْمٍ هَادٍ” / *İnkârcılar; “Ona rabbinden bir mucize indirilse ya!” diyorlar. Sen ancak bir uyarıcısın; her topluluğun da bir rehberi vardır.*” şeklindeki Rad 13/7. ayetinde geçen “الهادي/rehber”in Hz. Ali olduğunu söyler ve akabinde, “Hz. Peygamber elini Hz. Ali’nin omuzuna koydu ve “Sen hâdî/rehbersin ey Ali! Benden sonra hidayete erenler seninle hidayete ereceklerdir.” şeklinde bir rivayete yer verir (A‘kam, 1/323). Böylece ayeti Hz. Ali’nin başka bir faziletiyle ilişkilendirir.

“وَالَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرُسُلِهِ أُولَٰئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ وَالشَّهَادَةُ عِنْدَ رَبِّهِمْ” / *Allah’a ve peygamberlerine inananlara, dosdoğru olanlara ve Allah yolunda şehit düşenlere, işte onlara, Rableri katında nur ve ecir vardır.*” şeklindeki Hadîd 19/٧٥. ayetinde bahsi geçenlerin Hz. Ali, amcası Hamza, Zeyd, Sad, Ebu Bekir ve Ömer gibi İslam’a ilk girenler olduğunu söyleyenlerin bulunduğunu söyler ve Hz. Ebu Bekir ve Ömer’in isimlerine karşı herhangi bir itirazda bulunmaz (A‘kam, 2/198). Dolayısıyla A‘kam’ın bu rivayete yer vererek Hz. Ebu Bekir ve Ömer gibi Hz. Ali’den önceki halifelerin hilafetini meşru gördüğünü ve bunların Hz. Ali kadar olmasa da faziletli kimseler olarak değerlendirdiğini söylemek mümkündür. Bu itibarla A‘kam’ın mezkûr ayeti Zeydiyye’nin efdal varken mefdulun, yani daha az faziletli olanların hilafetinin meşru olduğuna ilişkin görüşüyle örtüşecek şekilde izah ettiği söylenebilir.

“.../قَالَ إِنِّي جَاعِلُكَ لِلنَّاسِ إِمَامًا قَالَ وَمِنْ ذُرِّيَّتِي قَالَ لَا يَنَالُ عَهْدِي الظَّالِمِينَ” / *“Ben seni insanlara önder yapacağım” buyurmuştu. İbrâhim, “soyumdan da” deyince rabbi, “Vaadim zalimleri kapsamaz” buyurdu.*” şeklindeki Bakara 2/124. ayetini izah ederken A‘kam, bu ifadenin, “zürriyetinden zalim olanlara imâmet ahdim ulaşmaz” manasına geldiğini söyler. Ona göre hüküm vermeleri ve şehadette bulunmaları caiz olmayan kimseler, kendisine itaatin vacip olmayanlar, namazda bile imamlık yapmalarına müsaade edilmeyen kimselerin imâmet makamına getirilebilmeleri ihtimali söz konusu olamaz. Zira imamın/yöneticinin görevi zülmün önüne geçmektir. (A‘kam, 1/26). Böylece bu ifadeleriyle A‘kam, zımnen ayetin Zeydiyye’nin “Zalim imama itaat edilmez” görüşüne referans olacak şekilde yorumlar.

Görüldüğü üzere A‘kam imâmet konusunda mensubu bulunduğu mezhebin görüşlerini benimser ve ayetleri buna göre yorumlar. Ancak tefsirinde imâmetin tüm konularına temas etmez.

Sonuç

Kur'an, nazil olduğu dönemle arasındaki zamansal mesafe açılıp mezheplerin teşekkül etmeye başladığı zamanlara gelindiğinde görüşlerin kendisiyle meşrulaştığı bir metin haline gelmiştir. Bu durum karşısında mevcut tüm ekoller de sahip oldukları görüşlere meşruiyet kazandırmak için Kur'an'dan bu görüşlere uygun referans olacak ayetleri öne çıkarmışlardır. Aksi gibi duran ayetleri de te'vil ederek kendi mezhebi görüşlerine uygun olacak şekilde yorumlamışlardır. Bu bağlamda Zeydî bir müfessir olan A'kam'ın tefsir çalışmasında, Zeydilerin temel inançları olan tevhid, adalet, va'd-vaîd ve imâmetle ilgili görüşleri incelenmiştir. Ez cümle A'kam'ın bu konularda mensubu olduğu mezhebin görüşlerini işlemiş olduğu ve Kur'an ayetlerini Zeydilerin telakkilerine referans olacak şekilde tevil ettiği sonucuna ulaşılmıştır. Ayrıca A'kam mezhebî görüşlerine aykırı gibi görünen ayetleri de kendi mezhebi görüşüne uygun olacak şekilde yorumladığı neticesi de söz konusudur.

KAYNAKÇA

- A'kam, Ahmed b. Ali b. Muhammed b. Alî (ts.) *Tefsîru'l- A'kam*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye.
- Akdemir, Furat 2020. "İslâm Düşüncesinde Allah'ın Sıfatlarını Anlama Sorunu". *İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Dergisi*.
- Arslan, Hulusi-Bozkurt, Mustafa (2021). *Sistemik Kelam*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Bağdâdî, Ebû Mansûr Abdulkâhir b. Tâhir b. Muhammed (ts.). *el-Farq beyne'l-firâq ve beyânü'l-fırqati'n-nâciye minhâ*. Kâhire: Mektebetu İbn Sînâ.
- Ebû Zehra, Muhammed (1996). *Mezhepler Tarihi*. Trc. Sıbğatullah Kaya. İstanbul: Şura Yayınları.
- Gökalp, Yusuf (2017). "Zeydilik". *İslam Mezhepleri Tarihi*. Ankara: Grafiker.
- Ressâs, Ahmed b. Hasen (2003). *Misbâhu'l-Ulûm*. San'a: Mektebetu Bedr.
- Ressî, Kâsım b. İbrâhîm (2001). *Mecmu'u Kutub ve Resâili'l-İmâm Kâsım er-Ressî*. San'a: Dâru'l-Hikmeti'l-Yemâniyye.
- Sâbûnî, Nüreddîn (ts.) *Mâtürîdiyye Akâidi*, çev. Bekir Topaloğlu (b.y.: DİBY).
- Şehristânî, Ebû'l-Feth Muhammed b. Abdilkerîm b. Ebî Bekr (1993). *el-Milel ve'n-nihâl*, thk. Emîr Ali Mehnâ – Ali Hasan Fâ'ûr (Beyrût-Lübân: Dâru'l-Ma'rife).
- Şık, İsmail vdğ. (2015). *Kelâm I*. Ankara: Gece Kitaplığı.
- Şola, Hanefî (2023). "İnsan Fiilleriyle İlgili Ayetleri Tarihsel Bağlamında Okumak". *TADER: Tefsir Araştırmaları Dergisi*.
- Teftâzânî, Sa'duddîn (1987). *Şerhu'l-'Akâ'idü'n-Nesefiyye*. Kâhire: Mektebetü'l-Külliyâti'l-Ezheriyye.
- Vecîh, Abdusselam b. Abbas (1999). A'lâmu Müellifine'z-Zeydiyyîn. San'a: Müessesetü Zeyd b. Ali es-Sekâfiyye.
- Yahya b. Hüseyin, el-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin b. Kâsım (2021). *Mecmu'u Kutubi ve Resâili'l-İmâmi'l-Hâdî ile'l-Hak Yahya b. Hüseyin b. Kâsım*. Yemen: Mektebetu Ehli'l-Beyt.
- Yavuz, Yusuf Şevki (1997). "Halku'l-Kur'ân", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yavuz, Yusuf Şevki (2010). "Şefaat". *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Yeşilyurt, Temel (2008). "Rü'yetullah", *TDV İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.