

Toplum Bilimleri

Altı Aylık Hakemli Bilimsel Dergi

Vol: 12 Num: 23
Ocak - Haziran 2018
ISSN 1306-7877

Journal of Social Sciences

Semi-Annual Academic Journal

Vol: 12 Num: 23
January - June 2018
ISSN 1306-7877



Journal of Social Sciences

Hakemli Bilimsel Dergi/Semi-Annual Academic Journal

Cilt: 12 Sayı: 23 / Volume: 12 Number: 23

Ocak - Haziran 2018 / January - June 2018

Sahibi/Owner

Motif Yayıncılık Rek. Paz. ve Tic. Ltd. Şti. adına Oğuzhan Kuzucu

Editör/Editor-in-Chief

İhsan Çapcıoğlu

Editörler Kurulu/Editorial Board

Niyazi Akyüz, Celalettin Çelik, Mehmet Akgül,
İhsan Çapcıoğlu, Halil Aydınalp, Kemalettin Taş, Sinan Yılmaz,
Mehmet Cem Şahin, Fatma Çapcıoğlu

Danışma Kurulu/Advisory Board

Aytül Kasapoğlu (Ankara Ü.), Unver Günay (Erciyes Ü.),
Nilüfer Narlı (Bahçeşehir Ü.), Hüsnü Ezber Bodur (Sütçü İmam Ü.),
Korkut Tuna (İstanbul Ü.), Zeki Arslantürk (Marmara Ü.),
Niyazi Usta (Ondokuz Mayıs Ü.), Recep Kılıç (Ankara Ü.),
Bayram Kaçmazoğlu (Cumhuriyet Ü.), Cemal Tosun (Ankara Ü.),
Hasan Onat (Ankara Ü.), Mehmet Bayyigit (Selçuk Ü.),
A. Vahap Taştan (Erciyes Ü.), İzzet Er (Uludağ Ü.), Baki Adam (Ankara Ü.),
Beylül Dikeçligil (Erciyes Ü.), Ahmet Hikmet Eroğlu (Ankara Ü.),
Sönmez Kutlu (Ankara Ü.), Ayşe Kadioğlu (Sabancı Ü.),
Hüseyin Akyüz (Atatürk Ü.), Nevin Güngör (Hacettepe Ü.),
Ejder Okumuş (Osmangazi Ü.)

Sorumlu Yazı İşleri Müdürü/Managing Editor

Kaya Kuzucu

Sekreteryaya ve Redaksiyon/Secretariat & Proof Reading

İhsan Çapcıoğlu

Toplum Bilimleri Dergisi/Journal of Social Sciences

ISSN 1306-7877

Cihan Sokak No: 37/1 Sıhhiye / ANKARA

e-posta: toplumbilimleridergisi@gmail.com

Dergimiz, TÜBİTAK ULAKBİM veri tabanı tarafından izlemeye alınmış olup İSAM ve Google Scholar indexleri tarafından taranmaktadır.



Türkiye Diyanet Vakfı
İslâm Araştırmaları Merkezi



İÇİNDEKİLER

Makaleler

- Ramazan UÇAR & Halil İbrahim AKKUŞ • 7
Türk Toplumunun Dindarlık Yönelimine
Cinsiyet ve Yaş Eksenli Bir Bakış
- Nuran KIZMAZ & Fabio VICINI • 23
Sekülerizm Bağlamında Azınlıkların Durumu: Almanya’oaki Müslüman
Türkler Örneği
- Halil İMAMOĞLUGİL • 43
Mantık Araştırmalarında Usul/Metod: Araştırmalarda Dikkat Edilmesi
Gereken Hususlar ve Yazım İlkeleri Üzerine
- Ertan ÖZÇOBAN • 79
Kültür Turizmi Kapsamında Yabancı Ziyaretçilerin İslam Algısı:
Şeb-i Arus Örneği
- Emine Elif ÇAKMAK İĞALÇI • 101
Tasavvufi ve Eğitimci Kişiliğiyle Yunus Emre
- Ahmet ÖZALP • 117
Modern Aklın Krizi: İlkellik Sorunu ve Mistik Bir Gerçeklik Olarak Din
- Ziyaeddin KIRBOĞA • 127
Farklılaşmış Dinî Pratikler (Umre Örneği)
- Ahmet DOĞAN • 145
Değerler Eğitimi Açısından Aile İçi İletişimin Çocuk Üzerindeki Etkisi
- Safa DEMİR SARI • 165
Türkiye’de Geleneksel Halk Dindarlığı Perspektifinden
Toplumsal Cinsiyet ve Kadın Kimliği
- ALİ COŞKUN • 189
Mezhepler ve Hz. Peygamber’in Karizmasının Paylaşımı

Musa HUB • 199

Rahmânî Nefhalar ve İrfânî Yorumlar: Zamanın Değer(lenmes)i ve
Değerlendirilmesi Üzerine: “Nefehât Hadîsi ve Şerhi”

Zakir ARAS • 239

دور اللغة الدارجة التركية في ترجمة القرآن الكريم

Ramazan UÇAR (*) & Halil İbrahim AKKUŞ (**)

TÜRK TOPLUMUNUN DİNDARLIK YÖNELİMİNE CİNSİYET VE YAŞ EKSENLİ BİR BAKIŞ (***)

Öz

Sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi şartların yanı sıra biyolojik ve fizyolojik farklılıklar, bireylerin diğer pek çok tutum ve davranışlarında etkili olduğu gibi din algısı ve dindarlık yönelimi üzerinde de etkili olabilmektedir. Dolayısıyla dindarlık yöneliminin toplumdan topluma ve hatta aynı toplum içinde bireyden bireye farklılaştığı görülebilmektedir. Bu çalışmamızda, Türk toplumunda cinsiyet ve yaş faktörlerinin bireylerin dindarlık yönelimleri üzerinde nasıl bir etkisinin olduğu Batı Akdeniz örneğinde ortaya konmaya çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Din, Dindarlık Yönelimi, Tipoloji, Yaş, Cinsiyet.

abstract

Gender and Age-Oriented A Look at the Turkish Society's Religiosity Tendencies

Biological and physiological differences as well as socio-cultural, economic and political conditions are influential on the tendency of religion and religiosity such as on many other attitudes and behaviors of individuals. Therefore, it

can be seen that the tendency of religiosity differs from society to the society and even between individual in the same society. In this study, what effect of gender and age factor on religiosity in Turkish society have tried to be revealed in sample of Western Mediterranean.

key words

Religion, Religiosity Tendency, Typology, Age, Gender.

1. Giriş

Din, tarih boyunca insanların hayatında bir şekilde var olagelmış, birey ve toplumların gündemini meşgul eden en önemli fenomenlerden biridir. Bununla birlikte birey ve toplumların dini yönelimleri her zaman aynı doğrultu ve düzeyde olmamıştır. Bireylerin içerisinde yer aldıkları sosyo-kültürel, ekonomik ve siyasi konjonktürün yanında bireysel farklılıklar, diğer tutum ve davranışlarda olduğu gibi dini yönelim ve dindarlık düzeyleri üzerinde de etkili olmuş, dolayısıyla dindarlık yönelimlerinde önemli farklılıklar ortaya çıkmıştır.

Bireylerin biyolojik ve fizyolojik farklılaşmaları, tutum ve davranışlarında farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Bireyler arasında cinsiyet farklılıkları, sosyal hayatta karşılaştıkları pek çok olay ve olgu karşısında farklı tavır ve davranış göstermelerine sebebiyet verebilmektedir ki, bu durumu dindarlık yönelimlerinde de görmek mümkündür. Diğer taraftan toplum, farklı yaş gruplarından müteşekkil bir yapıdır ve bu farklı yaş grupları içinde yer alan bireyler de içinde bulundukları yaş dönemlerine göre olaylar ve olgular karşısında farklı tutum ve davranışlar sergileyebilmektedirler. Bireyler çocukluk, gençlik, olgunluk ve ihtiyarlık dönemlerinde bu dönemlere has dindarlık özellikleri göstermekte (Günay, 1999: 75), farklı yaş dönemlerinde dini hayatın çeşitli boyutlarında farklılıklar görülebilmektedir (Hökelekli, 1998: 251). Dolayısıyla yaş gruplarına göre bireylerin dindarlık yönelimlerinde de farklılaşmaların görülmesi mümkündür. Konumuz açısından yaş faktörü de önemli bir değişken olarak karşımıza çıkmaktadır.

Çalışmamızın temel amacı, Türk toplumunun dindarlık yönelimlerinin cinsiyet ve yaş faktörü açısından farklılık gösterip göstermediğini ortaya koymaktır. Toplumda bireylerin hem cinsiyet hem de yaş faktörüne bağlı olarak dindarlık algı ve yönelimlerinde görülen farklılıkların tespiti, farklı cinsiyet ve yaş kategorilerinde yer alan bireylere yönelik din ve eğitim hizmeti sunan kurumlar başta olmak üzere pek çok açıdan, daha etkili ve verimli çalışmalar yapılabilmesine imkan tanınması ve gerçekleştirilecek uygulamaların daha hızlı başarıya ulaşması açısından önem arz etmektedir.

Araştırmanın evrenini Isparta, Burdur ve Antalya illerinde yaşayan bireyler oluşturmaktadır. Evreni temsil yetisine sahip örneklem büyüklüğünü belirlemek için aşağıdaki formül (Yazıcıoğlu & Erdoğan, 2004: 48) kullanılmıştır:

$$n = \frac{Nt^2pq}{d^2(N-1)+t^2pq}$$

Örneklem büyüklüğü, % 95 güven düzeyi ve %3 göz yumulabilir hata payı esas alınarak net 1067 olarak hesaplanmıştır. Ancak bu net değere ulaşmak için fire payını da hesaba katarak örneklem büyüklüğü 1188 olarak belirlenmiştir. Araştırmamızda kota örneklemesi tekniği (Arslantürk, 2004: 108-109) uygulanmış, örneklem hacminin “orantılı dağıtım yaklaşımı”na (Serper & Aytaç, 2000:68) göre evreni teşkil eden Isparta, Burdur ve Antalya illeri nüfus oranlarının toplam evren içerisindeki temsil oranları göz önüne alınarak ve örneklem evreni iyi temsil edebilmesi için demografik ve sosyo-kültürel yapılar göz önüne alınarak örneklem dağılımı gerçekleştirilmiştir. İl ve ilçe merkezlerde uygulanacak anket sayıları nüfuslarla orantılı olarak belirlenmiş, örneklem içerisinde yer alacak belde ve köylerin seçimi için de “basit tesadüfi örnekleme” (Yazıcıoğlu & Erdoğan, 2004: 35-38) yöntemi kullanılmıştır.

Ankete 18 yaş ve üzerinde her eğitim ve sosyo-ekonomik düzeyde, farklı meslek ve toplumsal statüden bireylerin katılması sağlanmaya gayret gösterilmiştir. 18 yaşla sınırlama yapılmasının sebebi, bu yaşla beraber bireylerin reşit çağa ulaştığının kabulü, duygusal çağın etkisinden sıyrılarak davranışların yavaş yavaş reel bir yapıya kavuştuğu ve din konusunda da tutumların netleşmeye başladığı yaş grubu olarak düşünmemizdir.

Veri toplama aracı (anket formu) ile örneklem grubunda uyguladığımız 1188 anket dikkatlice tetkik edilmiş, eksik ya da geçersiz anketler çıkarıldıktan sonra SPSS programına 1071 anketin veri girişi yapılarak veriler analiz edilmiştir. Anket tekniği ile birlikte anket sonrası yapılan mülakat ve gözlem tekniği ile de veri toplanmaya çalışılmıştır.

Araştırmamızda veri toplama aracı olarak “Kişisel Bilgi Anketi” ve “Dindarlık Kriterleri Ölçeği” bölümlerinden oluşan bir anket formu kullanılmıştır. “Kişisel Bilgi Anketi”, deneklerin kişisel durumları hakkında bilgi edinmek, bu bilgilerle tutum puanları arasındaki ilişkiyi görebilmek için geliştirilmiştir. Ölçek olarak Kemaleddin Taş tarafından 2005 yılında üniversite öğrencilerinin dindarlık kriterlerini ölçmek için geliştirilen, geçerlik ve güvenilirliği test edilmiş “Dindarlık Kriterleri Ölçeği” kullanılmıştır. Araştırmanın bağımlı değişkeni olarak kullanılan “Dindarlık Kriterleri Ölçeği” likert tipi beşli derecelendirmeli bir ölçektir. Ölçek üç faktörden meydana gelen toplamda 48 maddeden oluşmuştur. Ölçekte birinci faktör “Geleneksel/İlmihalci Dindarlık” 19 maddeden, ikinci faktör “Mo-

dernist/Hümanist Dindarlık” 18 maddeden, üçüncü faktör “Popüler/Hurafeci Dindarlık” 11 maddeden oluşmaktadır (Taş, 2005: 26-27).

Araştırmamızda kullanılan dindarlık yönelimlerinden biri olan “geleneksel/ilmihalci dindarlık” ile kastedilmek istenen şey; toplumumuzun genel kesiminde kabul gören, Kur’an ve sünnet ışığında ağırlıklı olarak ilk dönemlerde ortaya konan dini kaynaklara, din büyüklerinin görüşlerine ve ilmiyal bilgilerine dayanan, dinin emir ve yasaklarına uymanın önem taşıdığı, inancın yanında ibadetleri yerine getirmenin de ön planda tutulduğu dindarlık anlayışıdır. Araştırmamızda kullanılan ikinci dindarlık yönelimi olarak “modernist/hümanist dindarlık”, vicdan temizliği, doğruluk, iyilik, yardımseverlik gibi bir takım ahlaki değerlerin daha çok ön planda tutulduğu, dini otorite olarak kabul edilen kişilere bağlanmanın zorunluluk taşımadığı, inancın temel gösterge olduğu, ancak dindeki kurallara uymanın ve dini ritüelleri yerine getirmenin ikinci plana alındığı, hümanist yaklaşıma sahip bir dindarlık anlayışını karşılamaktadır. Ölçekte yer alan dindarlık yönelimlerinden üçüncüsü olan popüler/hurafeci dindarlık, geleneksel dindarlıkta yer alan bazı hususları da içine almakla birlikte, İslam öncesi Türk kültürü ve diğer kültürlerden de izler taşıyan, bununla birlikte modern dönemdeki bazı olguları da içine alarak farklı toplumsal katmanlarda ve geniş kitlelerde varlık gösterebilen, halk arasında farklı formatlarda kurumsallaşmamış olarak bulunan ve “yaşanan din” olarak da kabul edilebilecek bir dindarlık anlayışını karşılamaktadır (Taş, 2005: 58-69).

Ankete katılan kişiler, dindarlık kriterlerine yönelik tutumlarının derecelerini belirten seçenekleri işaretlemişler ve her kişinin işaretlediği seçeneğe göre puanları toplanarak tutum puanları hesaplanmıştır. Çalışmamızda anket tekniği ile toplanan verileri analiz etmek için SPSS istatistiksel paket programı kullanılmıştır. Örneklem grubunun dindarlık algısına yönelik tutum düzeyleri, kendileri hakkında verdikleri bilgilere dayalı olarak, Likert tipi beşli derecelendirme ölçeği (bkz. Tavşancıl, 2005: 138-139) ile elde edilmiştir. Ölçekte her bir madde için “Tamamen Katılıyorum”, “Katılıyorum”, “Kararsızım”, “Katılmıyorum” ve “Hiç Katılmıyorum” şeklinde beş seçenek bulunmaktadır. Cevapların puanlanmasında maddelerde “Tamamen Katılıyorum” tercihine 5, “Katılıyorum” tercihine 4, “Kararsızım” tercihine 3, “Katılmıyorum” tercihine 2 ve “Hiç Katılmıyorum” tercihine 1 puan verilmiştir.

Verilerin analizinde Türk toplumunda cinsiyet ve yaş faktörü bağlamında dindarlık yönelimlerinde farklılaşma olup olmadığını incelemek için yüzde ve frekans dağılımı, aritmetik ortalama, iki yönlü çok değişkenli varyans analizi (iki Yönlü MANOVA), bağımsız değişkenin kategori sayısına göre t-testi, ANOVA ve Post-hoc çoklu karşılaştırma testleri kullanılmıştır. Bir ya da daha çok faktöre göre oluşan grupların birden fazla bağımlı değişken bakımından anlamlı farklılık gösterip göstermediğini test etmek amacıyla MANOVA kullanılır. Her bir

deneyin, bağımlı değişkenlere ait puanlardan oluşan bir bileşeni (vektörü) ve bundan elde edilen bir puanı vardır. Gruplar için de böyledir. Diğer bir ifadeyle gruplara ait ortalama bileşen ve bundan elde edilen bir ortalama puan vardır. MANOVA, bağımlı değişkenlerin bileşeninden elde edilen grup ortalama puanları arasında anlamlı fark olup olmadığını inceleyen bir tekniktir (Büyüköztürk, 2006: 8, 137). Bağımlı değişken ortalamalarının gruplara göre anlamlı farklılık sergileyip sergilemediğini sınamak için birden fazla tek yönlü Anova yapmak mümkündür. Fakat bu yaklaşım bazı olumsuzlukları da içinde barındırmaktadır. Birincisi, böyle bir durumda, özellikle bağımlı değişken sayısı arttıkça, her bir hipotez testine karışan “1. Tip Hata”¹ oranı yükselecektir. İkinci olarak, her bir bağımlı değişken için tek yönlü Anova yapıldığında bağımlı değişkenler ayrı ayrı ele alınacağından varsa bağımlı değişkenler arasındaki ilişki ve etkileşim göz ardı edilmiş olacaktır. Üçüncüsü, tek yönlü Anova, sadece bir değişken açısından gruplamaları olanaklı kılarken birden fazla bağımlı değişkenin ele alınması bağımlı değişkenlerin farklı kombinasyonları için gruplamaları mümkün kılacaktır (Can, 2014: 191-192).

Manova testinin güvenilir sonuçlar verebilmesi için gerekli olan koşulların sağlanıp sağlanmadığı test edilmelidir. Bu bağlamda öncelikle bağımlı değişkenler arasında makul düzeyde korelasyon olup olmadığı kontrol edilmiş, bağımlı değişkenler arasında makul düzeyde ilişki olduğu saptanmıştır. Diğer bir husus olarak değişkenlerin normal dağılım gösterip göstermediğine bakılmış, dağılımın normal olduğu görüldükten sonra farklı gruplar için bağımlı değişkenler arasında varyans/kovaryans matrislerinin eşitliği hipotezi “Box M” testi ile test edilmiştir. Elde edilen sonuçlarda varyans/kovaryans matrislerinin homojen olduğu görülmüştür (Box M test=31.04, $p>.05$). Bir diğer husus olarak bağımlı değişkenlerin her biri için varyansların homojenliği Levene F testi ile kontrol edilmiş, her bir değişken için varyansların homojen olduğu görülmüştür.

2. Cinsiyet ve Yaş Değişkenlerinin Dindarlık Yönelimlerine Etkisi

Yapılan analizler neticesinde Türk toplumunda cinsiyet ve yaş faktörleri bağlamında dindarlık yönelimlerine dair elde edilen betimsel istatistikler aşağıdaki tabloda yer almaktadır.

Tablo 1: Türk Toplumunda Cinsiyet ve Yaş Bağlamında Dindarlık Yönelimlerinin Betimsel İstatistikleri

	Cinsiyet	Yaş Grubu	Ortalama	S	N
Geleneksel/İlmihalci Dindarlık	Kadın	18-24	3,99	,455	125
		25-39	4,02	,481	198
		40-59	4,10	,454	161
		60 ve Üzeri	3,94	,557	21
		Total	4,04	,470	505
	Erkek	18-24	4,08	,503	78
		25-39	4,13	,480	205
		40-59	4,10	,472	213
		60 ve Üzeri	4,19	,428	70
		Total	4,12	,474	566
	Total	18-24	4,03	,474	203
		25-39	4,07	,483	403
		40-59	4,10	,463	374
		60 ve Üzeri	4,13	,469	91
		Total	4,08	,474	1071
Modernist/Hümanist Dindarlık	Kadın	18-24	3,82	,463	125
		25-39	3,70	,451	198
		40-59	3,75	,486	161
		60 ve Üzeri	4,06	,396	21
		Total	3,76	,468	505
	Erkek	18-24	3,77	,427	78
		25-39	3,77	,488	205
		40-59	3,76	,493	213
		60 ve Üzeri	3,81	,473	70
		Total	3,77	,479	566
	Total	18-24	3,80	,449	203
		25-39	3,74	,471	403
		40-59	3,76	,490	374
		60 ve Üzeri	3,86	,466	91
		Total	3,77	,474	1071
Popüler/Hurafeci Dindarlık	Kadın	18-24	2,79	,546	125
		25-39	2,73	,550	198
		40-59	2,91	,540	161
		60 ve Üzeri	2,91	,510	21
		Total	2,81	,548	505
	Erkek	18-24	3,04	,558	78
		25-39	2,75	,559	205
		40-59	2,81	,536	213
		60 ve Üzeri	3,09	,539	70
		Total	2,85	,561	566
	Total	18-24	2,89	,563	203
		25-39	2,74	,554	403
		40-59	2,85	,540	374
		60 ve Üzeri	3,05	,535	91
		Total	2,83	,555	1071

Tablo 2: Cinsiyet ve Yaş Değişkenlerinin Dindarlık Yönelimlerine Etkisi Bağlamında İki Yönlü Manova Test Sonuçları

	Wilks' Lambda (λ)	F	Hipotez df	Hata df	p	n ²
Cinsiyet	,990	3,398	3,000	1061,000	,017	,010
YAŞ2	,965	4,215	9,000	2582,346	,000	,012
Cinsiyet * YAŞ	,976	2,877	9,000	2582,346	,002	,008

Yapılan İki Yönlü Manova test sonuçlarına bakıldığında bireylerin dindarlık yönelimlerinin hem cinsiyet [Wilks' Lambda (λ)=0.990, $F(3-1061)= 3.39$, $p<.05$] hem yaş [Wilks' Lambda (λ)=0.96, $F(9-2582)= 4.21$, $p<.05$] hem de cinsiyet ve yaş ortak etkisine [Wilks' Lambda (λ)=0.97, $F(9-2582)= 2.87$, $p<.05$] göre anlamlı farklılık gösterdiği görülmüştür.

Farklılıkların hangi dindarlık yönelimlerinde olduğunu tespit edebilmek için bağımsız değişkenlerin alt gruplarına göre t-testi, ANOVA ve Post-hoc çoklu karşılaştırma testleri yapılmıştır.

Tablo 3: Dindarlık Yönelimlerinin Cinsiyete Göre t-Testi Sonuçları

Dindarlık*	Cinsiyet	N	X	S	Sd	t	p
G İ D	Kadın	505	4,04	,470	1069	-2.845	.005**
	Erkek	566	4,12	,474			
M H D	Kadın	505	3,76	,468	1069	-.490	.624
	Erkek	566	3,77	,479			
P H D	Kadın	505	2,81	,548	1069	-1.212	.226
	Erkek	566	2,85	,561			

* GİD: Geleneksel/İlmihalci Dindarlık, MHD: Modernist/Hümanist Dindarlık, PHD: Popüler/Hurafeci Dindarlık

** $p<.05$

Tabloda da görüldüğü gibi cinsiyete göre dindarlık yönelimlerine dair tutumlar, dindarlığın geleneksel/ilmihalci tipinde istatistiksel açıdan anlamlı farklılık göstermektedir [$t_{(1069)} = -2.845$, $p<.05$]. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğünden² ($d=0,17$) bu farkın küçük düzeyde olduğu görülmektedir. Dindarlığın modernist/hümanist [$t_{(1069)} = -.490$, $p>.05$] ve popüler/hurafeci [$t_{(1069)} = -1.212$, $p>.05$] tipleri açısından ise cinsiyete göre anlamlı bir farklılaşma olmadığı anlaşılmaktadır.

Yapılan analiz neticesinde erkeklerin geleneksel/ilmihalci dindarlık tipine yönelik tutum puanlarının ($X= 4.12$) kadınların tutum puanlarına ($X= 4,04$) göre daha yüksek olduğu görülmüştür. Buna göre erkeklerin kadınlara göre daha geleneksel/ilmihalci bir dindarlık anlayışına sahip olduklarını söyleyebiliriz. Bu durum erkeklerin kadınlara göre olay ve olgular karşısında daha normatif yaklaşım göstermesi açısından önemlidir. Diğer yandan Türk toplumunda erkeklerin geleneksel/ilmihalci dindarlığın aktarıldığı ortamlarda daha fazla bulunma, ibadet mekanlarına giderek din eğitimi alabilme, vaaz ve hutbe dinleyebilme gibi hususlarda kadınlara nazaran daha avantajlı durumda olmalarının bu yönelimde etkili olduğu söylenebilir. Toplumu dini konularda aydınlatmak ve bireylere doğru dini bilginin ulaştırılmasını sağlamakla görevli Diyanet İşleri Başkanlığı her ne kadar son yıllarda kadınlara hizmet götürme yönünde farklı çalışmalar yapsa da personelinin büyük çoğunluğunun erkek olması ve yürüttüğü din hizmetlerinin daha çok erkeklerle yönelik olması, ibadet mekanlarının daha çok erkeklerle yönelik dizayn edilmiş olması ve ibadetler için camiye gitme ile ilgili adet ve gelenekler kadınları bu hususlarda daha dezavantajlı duruma düşürmektedir. Genelde eğitim, özeldede ise din eğitimi açısından değerlendirecek olursak, ülkemizde son dönemlerdeki gelişmelere rağmen henüz eğitimde fırsat eşitliğinin tam olarak gerçekleşmemesi ve erkekler için lüzumlu görülen eğitimin (din eğitimi) kadınlar için keyfi bir durum olarak görülmesinin de bu sonuçlarda etkili olduğu düşünülebilir.

Modernist/hümanist dindarlık tipine yönelik tutum puanları değerlendirildiğinde geleneksel/ilmihalci dindarlık yöneliminde görülen farkın kaybolduğu, erkeklerin ($X= 3,77$) ve kadınların tutum puanlarının ($X= 3,76$) birbirine çok yakın olduğu görülmektedir. Bu durumda son dönemlerde ülkemizde görülen modernist/hümanist söylemlerin dindarlık açısından her iki cinsiyette de benzer doğrultuda karşılık bulduğunun göstergesi olarak yorumlanabilir. Diğer yandan aralarında çok küçük fark olmakla birlikte erkeklerin kadınlara nazaran biraz daha fazla modernist/hümanist bir dindarlık yönelimine sahip oldukları söylenebilir.

Popüler/hurafeci dindarlık tipine yönelik tutum puanları açısından anlamlı bir farklılaşma olmamakla birlikte erkeklerin puanları ($X= 2,85$) kadınların tutum puanlarına ($X= 2,81$) göre daha yüksektir. Buna göre her ne kadar toplum nazarında kadınların erkeklere oranla daha fazla popüler kültür ve hurafelerle iç içe olduğu algısı var olsa da erkeklerin kadınlara göre daha popüler/hurafeci dindarlık anlayışına sahip oldukları ifade edilebilir.

Genellikle Batı Avrupa ve Amerika eksenli olarak yapılan çalışmalarda kadınların erkeklere oranla daha dindar oldukları ortaya konmuştur (Luckmann, 2003: 25; Onay, 2004: 101). Türkiye’de yapılan bazı çalışmalarda da bu bulgularla aynı doğrultuda kadınların erkeklere oranla dindarlık tutum düzeylerinin

daha yüksek olduğu ortaya konmuştur. Buna karşın, ülkemizde yapılan diğer pek çok çalışmada ise erkeklerin dindarlık düzeylerinin kadınlardan daha yüksek olduğu tespit edilmiştir³.

Karashahin, Gördes ve çevresinde yapmış olduğu araştırmada kadınların dini tecrübenin teorik, ahlaki ve toplumsal boyutlarına yönelik tutum düzeylerinin erkeklerden daha yüksek olduğunu, ibadetlere bağlılık düzeylerinin ise daha düşük olduğunu ortaya koymuştur (Karashahin, 2006: 114, 137, 157, 181, 211). Şahin, yapmış olduğu çalışmada dindarlığın duygu boyutuna yönelik tutumlar açısından kızların erkeklerden daha yüksek tutum puanlarına sahip olduğunu ifade etmiştir (Şahin, 1999:104).

Yıldız, yaptığı araştırmada erkeklerin kızlara göre dindarlığın inanç, duygu, davranış ve bilgi boyutlarına yönelik tutum puanlarının daha yüksek olduğunu belirtmiştir (Yıldız, 1998: 77). Bayyigit, “Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma” adlı çalışmasında kızların erkeklere göre irrasyonel, ilgisiz ve kararsız tutumda daha yüksek, erkeklerin ise rasyonel inanç ve inançsızlıkta daha yüksek tutum düzeyine sahip olduklarını, erkeklerin kızlara göre namaz ve oruç ibadetini daha çok yerine getirdiklerini ortaya koymuştur (Bayyigit, 1989: 80, 95, 103, 176). Onay, “Dindarlık, Etkileşim ve Değişim” adlı çalışmasında erkeklerin kızlara nazaran dindarlığın duygu, düşünce ve davranış boyutlarına yönelik tutum puanlarının daha yüksek olduğunu belirtmiştir (Onay, 2004: 103). Taş, yapmış olduğu çalışmada erkeklerin kızlara göre daha geleneksel/ilmihalci ve popüler/hurafeci dindarlık anlayışına sahip olduğunu, modernist/hümanist dindarlık açısından ise anlamlı bir farklılaşma olmamakla birlikte kızların erkeklere oranla daha modernist/hümanist dindarlık anlayışına sahip olduğunu ortaya koymuştur (Taş, 2005: 81-83).

Görüldüğü gibi yapmış olduğumuz araştırmadan elde edilen sonuçlar diğer alan araştırmalarından elde edilen bulgularla genel olarak benzerlik göstermektedir. Diğer çalışmalarda da kitabi dindarlık olarak da adlandırılabileceğimiz geleneksel/ilmihalci dindarlık anlayışı içerisinde kabul edilebilecek tutum ve davranışlara erkeklerin kadınlardan daha fazla yönelim gösterdikleri ifade edilmiştir. Araştırmamızda cinsiyete göre dindarlık yönelimleri genel olarak değerlendirildiğinde her üç dindarlık tipinde de erkeklerin kadınlardan daha olumlu puanlara sahip oldukları görülmektedir. Mevcut şartlar altında erkeklerin dindarlık düzeylerinin kadınlardan yüksek olması normal karşılanacak bir durumdur. Kadınların sosyo-ekonomik konumlarında yaşanan gelişme ile birlikte toplumsal kabul, rol ve fonksiyonlarında da farklılaşmalar ortaya çıkmaya başlaması yukarıda ifade edilen durumlarda da değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla bilgi ve deneyimi farklılaşacak olan kadınların dindarlık yönelim ve tutumlarında da farklılaşmalar beklenebilir.

Yaş değişkenine göre bireylerin dindarlık yönelimlerinde ortaya çıkan farklılaşmaları tespit edebilmek için yapılan analiz sonuçları aşağıdaki tabloya çıkartılmıştır.

Tablo 4: Dindarlık Yönelimlerinin Yaş Gruplarının Göre Tek Yönlü Çok Değişkenli Varyans Analizi

Kaynak	Bağımlı Değişken	KT	df	KO	F	p	n ²	Gruplar Arası Anlamlı Fark
YAŞ ²	GİD	1,033	3	,344	1,533	,204	,004	1-2, 2-3, 2-4, 3-4*
	MHD	1,515	3	,505	2,251	,081	,006	
	PHD	8,246	3	2,749	9,100	,000	,025	
Hata	GİD	239,638	1067	,225				
	MHD	239,346	1067	,224				
	PHD	322,312	1067	,302				
Toplam	GİD	18103,374	1071					
	MHD	15476,259	1071					
	PHD	8963,116	1071					

* 1. 18-24, 2. 25-39, 3. 40-59, 4. 60 ve Üzeri

Tablolarda verilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde bireylerin içerisinde bulundukları yaş gruplarına göre, geleneksel/ilmihalci dindarlık [$F_{(3-1067)} = 1.533, p>.05$] ve modernist/hümanist dindarlık [$F_{(3-1067)} = 2.251, p>.05$] tiplerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma görülmezken popüler/hurafeci dindarlık [$F_{(3-1067)} = 9.100, p<.05$] tipinde anlamlı bir farklılaşma olduğu tespit edilmiştir. Test sonucu hesaplanan etki büyüklüğüne bakıldığında bu farkın ($n^2=0,02$) küçük düzeyde olduğu anlaşılmıştır.

Geleneksel/ilmihalci dindarlık yönelimi açısından anlamlı bir farklılık olmakla birlikte 60 ve üstü yaş grubunda yer alan bireylerin geleneksel/ilmihalci dindarlık anlayışında en olumlu tutum düzeyine ($X=4.13$) sahip oldukları görülmüştür. Bunu sırasıyla 40-59 yaş grubunda yer alanlar ($X=4.10$), 25-39 yaş grubunda yer alanlar ($X=4.07$) ve 18-24 yaş grubunda yer alanlar ($X=4.03$) izlemektedir. Bu veriler doğrultusunda Türk toplumunda yaş ilerledikçe geleneksel/ilmihalci dindarlık anlayışında belirli bir artışın olduğu ifade edilebilir. Yaş grupları arasında geleneksel/ilmihalci dindarlığa yönelimin en yüksek düzeyde olduğu 60 yaş ve üzeri dönem, bireyin çalışma hayatından emekliliğe geçiş yaptığı ve ibadetler için daha fazla vakit bulabildiği dönemdir. Bu yaş dönemi aynı zamanda bireylerin daha fazla hastalıklarla mücadele ettikleri ve ölümün daha fazla hatırlandığı dönem olması dolayısıyla, birey ahirete hazırlık olarak

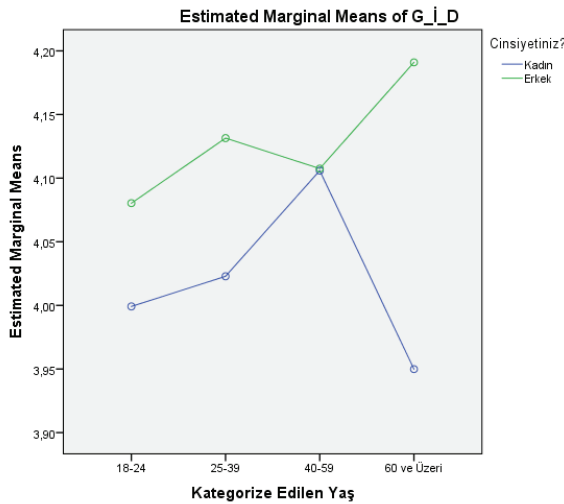
daha fazla ibadete yönelmek isteyebilir. Dolayısıyla bu yaş döneminde ibadeti önceleyen geleneksel/ilmihalci dindarlık tipine daha fazla yöneliminin olması olağandır. Ayrıca 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireylerin dini bilgi birikimlerini elde ettikleri şartlar ve bilgi kanalları da göz önünde bulundurulursa durum daha anlaşılır olabilir. Karaşahin, Gördes ve çevresinde dini hayata dair yapmış olduğu çalışmada, yaş düzeyi yükseldikçe genel olarak bireylerin dindarlık düzeylerinin yükseldiğini ortaya koymuştur (Karaşahin, 2006: 211-212). Aynı şekilde Köktaş da yapmış olduğu çalışmada genel olarak yaşla birlikte dini hayatta bir artışın gözlemlendiğini ifade etmiştir (Köktaş, 1993: 214).

Modernist/hümanist dindarlık yöneliminde de yaş grupları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir farklılaşma ortaya çıkmasa da grupların tutum puanları arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre 60 ve üstü yaş grubunda yer alan bireylerin en olumlu tutum düzeyine ($X=3.86$) sahip oldukları görülmüştür. Bunu sırasıyla 18-24 yaş grubunda yer alanlar ($X=3.80$), 40-59 yaş grubunda yer alanlar ($X=3.76$) ve 25-39 yaş grubunda yer alanlar ($X=3.74$) izlemektedir. Elde edilen bulgularla gençlik dönemi olarak düşünebileceğimiz 18-24 yaş grubunda yer alan bireylerin bu dindarlık tipine yönelik olumlu tutumlarının 25-39 yaş grubu bireylerde düşüş gösterdiği ve hatta tutumlara en düşük düzeyde katılımın bu yaş grubunda olduğu görülmüştür. Gençlik dönemi “bireysel kimliğin” ve “toplumsal aidiyetin” olduğu dönemdir. Türk toplumunda, gençlik çağıının ilk dönemlerinde “kendini bulma” ve “kendini ispatlama” eğilimi içerisinde gençler, özellikle son dönemlerde geleneksel-modern ikileminde, modernliğe meyil gösterebilmektedir. Taş, üniversite öğrencileri üzerinde yaptığı çalışmada da gençlerde yaş azaldıkça modernist/hümanist dindarlığın arttığını, tersine yaş yükseldikçe modernist/hümanist dindarlık anlayışının düştüğünü tespit etmiştir (Taş, 2005: 90-91). Fakat yaptığımız çalışmada elde ettiğimiz bulgularla bu durumun daha yüksek yaş gruplarında değiştiğini görmekteyiz. 40-59 yaş grubunda yer alan bireylerin modernist/hümanist dindarlık anlayışına yönelik tutumları 25-39 yaş grubunda yer alan bireylere göre daha olumlu olarak görülmüş, 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireylerde ise modernist/hümanist dindarlık anlayışına yönelik tutumların tüm yaş grupları arasında en olumlu düzeye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bunda içerisinde bulunan yaş döneminin de etkisiyle olay ve olguları daha olgun değerlendirebilen, daha toleranslı, yaşamış olduğu tecrübelerle insanı önceleyen bakış açısına sahip olma eğiliminin artması, özellikle hayatı sürdürmede başkalarına bağımlı olma ve kişinin kendi kendine yetemeyecek durumda olması etkili olabilir.

Yapılan çoklu karşılaştırma testi sonucunda popüler/hurafeci dindarlık yöneliminde görülen anlamlı farklılaşmanın 18-24 yaş grubunda yer alan bireylerle 25-39 yaş grubunda yer alan bireyler, 25-39 yaş grubunda yer alan bireylerle 40-59 yaş grubunda yer alan bireyler, 25-39 yaş grubunda yer alan bireylerle 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireyler, 40-59 yaş grubunda yer alan birey-

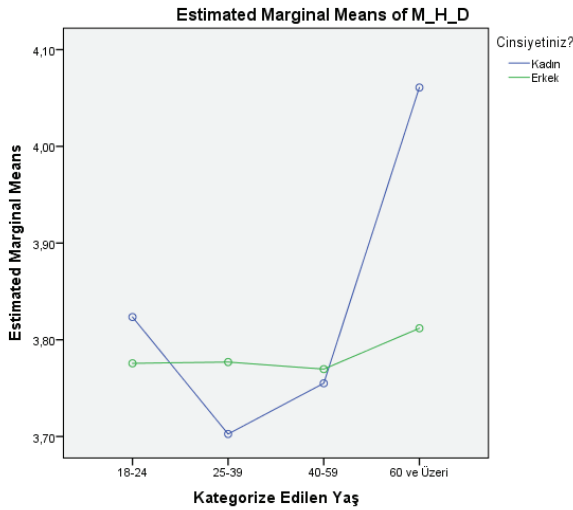
lerle 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireyler arasında görüldüğü anlaşılmıştır. Grupların tutum puanları arasında yapılan çoklu karşılaştırmaya göre 60 ve üstü yaş grubunda yer alan bireylerin popüler/hurafeci dindarlık anlayışında en olumlu tutum düzeyine ($X=3.05$) sahip oldukları tespit edilmiştir. Bunu sırasıyla 18-24 yaş grubunda yer alan bireyler ($X=2.89$), 40-59 yaş grubunda yer alan bireyler ($X=2.85$) ve 25-39 yaş grubunda yer alan bireyler ($X=2.74$) izlemektedir. Elde edilen verilerde dindarlığın popüler/hurafeci tipine yönelik tutumlara en düşük düzeyde katılım 25-39 yaş grubunda yer alan bireylerde görülürken daha düşük yaş grubu olan 18-24 yaş grubunda yer alan bireylerde popüler/hurafeci dindarlık anlayışının arttığı görülmektedir. Taş, gençler üzerinde yaptığı çalışmada da yaş düştükçe popüler/hurafeci dindarlığın arttığını ortaya koymuştur (Taş, 2005:89-90). Fakat araştırmamızda elde edilen bulgulara göre daha ileri yaşlarda durumun değiştiği görülmekte, 40'lı yaşlardan itibaren yaş yükseldikçe popüler/hurafeci dindarlığın arttığı görülmektedir. Nitekim 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireylerde popüler/hurafeci dindarlık anlayışına yönelik tutumların tüm yaş grupları arasında en olumlu düzeye sahip olduğu tespit edilmiştir. Bu durumda özellikle 60 yaş ve üzeri dönemde bulunan bireylerin ilk dini bilgi kanallarının etkili olduğu düşünülebilir. Diğer yönden bireyin 40'lı yaşlarla birlikte içerisinde yaşadığı toplumun popüler kültürünü kabullenmeye başlamasının ve ilerleyen yaşlarda da bunu daha çok içselleştirmesinin dini yönelimlere yansımaları olarak değerlendirilebilir.

Hem cinsiyet hem yaş değişkeni birlikte ele alındığında ortak etkinin de dindarlık yönelimleri üzerinde istatistiksel açıdan anlamlı farklılaşmalara yol açtığı görülmektedir (Bkz. Tablo: 2).



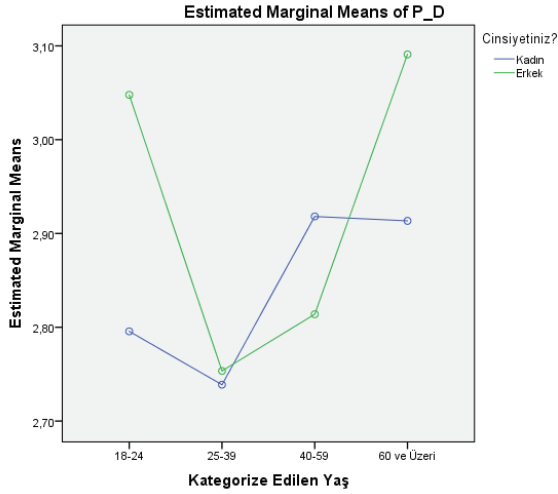
Şekil 1: Cinsiyet ve Yaş Değişkeni Bağlamında Geleneksel/İlmihalci Dindarlık Yönelimi

Tablo 1 ve şekil 1’de verilen bulgular birlikte değerlendirildiğinde genel olarak yaş ilerledikçe geleneksel/ilmihalci dindarlığa olan yönelim her iki cinsiyette de artmakla birlikte kadınlarda 60 ve üzeri yaş grubunda tersine bir düşüş olduğu ve kadınlarla erkekler arasında görülen farklılaşmanın bu yaş grubunda en yüksek düzeye ulaştığı görülmektedir. Genel olarak ibadethanelere gitmede devamlılık gösteren bireylerin büyük oranda 60 yaş ve üzeri yaş grubu erkeklerden oluştuğu göz önüne alındığında yaş ve cinsiyetle birlikte sosyal ortamında da etkisiyle ortaya konan yönelim daha anlaşılabilir görünmektedir. Diğer bir husus, kadınlarla erkeklerin geleneksel/ilmihalci dindarlık tipine yönelik tutumlarında birbirlerine en yakın oldukları dönemin 40-59 yaş dönemi olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 2: Cinsiyet ve Yaş Değişkeni Bağlamında Modernist/Hümanist Dindarlık Yönelimi

Modernist/hümanist dindarlık yönelimi açısından, tablo 1 ve şekil 2’de yer alan veriler doğrultusunda cinsiyet ve yaş değişkeni birlikte ele alındığında, kadınlarda erkeklere nazaran farklı yaş dönemlerinde daha büyük farklılaşmalar olduğu görülmektedir. Diğer bir husus olarak, modernist/hümanist dindarlık tipi açısından kadınlarla erkeklerin birbirlerine en yakın tutumlara 40-59 yaş grubunda sahip oldukları, buna mukabil birbirlerinden en fazla uzaklaştıkları dönemin ise 60 yaş ve üzeri dönem olduğu tespit edilmiştir.



Şekil 3: Cinsiyet ve Yaş Değişkeni Bağlamında Popüler/Hurafeci Dindarlık Yönelimi

Popüler/hurafeci dindarlık yönelimi açısından tablo 1 ve şekil 3'teki bilgiler doğrultusunda cinsiyet ve yaş faktörleri birlikte ele alındığında, 18-24 yaş döneminde her iki cinsiyetin tutum düzeylerinin de 25-39 yaş döneminde düşüş gösterdiği, 40'lı yaşlardan sonra tekrar yükselişe geçtiği görülmektedir. 60 yaş ve üzeri dönemde kadınlarda popüler/hurafeci dindarlığa yönelim düzeyinde ciddi bir farklılaşma görülmezken erkeklerde önemli ölçüde bir artış tespit edilmiştir. Bu dindarlık tipi açısından kadın ve erkeklerin birbirlerine en yakın tutum sergiledikleri dönemin, aynı zamanda olumlu tutumların en düşük seviyeye indiği, 25-39 yaş dönemi olduğu görülmüştür.

3. Sonuç

Araştırmadan elde edilen bulgular doğrultusunda Türk toplumunun dindarlık yönelimlerinin cinsiyet ve yaşa göre farklılık gösterdiği tespit edilmiştir. Yapılan analizler neticesinde erkeklerin kadınlara göre daha geleneksel/ilmiyalci dindarlık anlayışına sahip oldukları, modernist/hümanist ve popüler/hurafeci dindarlık yönelimleri bakımından ise cinsiyete göre istatistiksel olarak anlamlı farklılık görülmemekle birlikte erkeklerin kadınlardan daha olumlu tutumlara sahip oldukları görülmüştür.

Yaş değişkeni açısından, geleneksel/ilmiyalci ve modernist/hümanist dindarlık yönelimlerinde istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olmamakla birlikte yaş ilerledikçe geleneksel/ilmiyalci dindarlığa yönelimin arttığı görülmüştür. Modernist/hümanist dindarlık yönelimi açısından bakıldığında, genç-

lik dönemi olarak değerlendirilen 18-24 yaş grubunda yer alan bireylerin bu dindarlık tipine yönelik olumlu tutumlarının 25-39 yaş grubu bireylerde düşüş gösterdiği, ancak 40'lı yaşlardan sonra tekrar yükselişe geçtiği, 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireylerde ise en olumlu düzeye ulaştığı görülmüştür. Popüler/hurafeci dindarlık yöneliminde ise yaş grupları arasında istatistiksel açıdan anlamlı bir farklılaşma olduğu, dindarlığın bu tipine yönelik en olumsuz tutumlar 25-39 yaş grubunda yer alan bireylerde görülürken daha düşük yaş grubu olan 18-24 yaş grubunda yer alan bireylerde popüler/hurafeci dindarlık yöneliminin daha yüksek olduğu görülmüştür. 40'lı yaşlardan itibaren yaş yükseldikçe popüler/hurafeci dindarlığın arttığı, nitekim 60 ve üzeri yaş grubunda yer alan bireylerin tüm yaş grupları arasında en olumlu tutum düzeyine sahip olduğu tespit edilmiştir. Her üç dindarlık yönelimi açısından da 60 yaş ve üzeri dönemde bulunan bireylerin dindarlık düzeylerinin diğer yaş gruplarına nazaran daha yüksek olmasında bireylerin içerisinde bulundukları fiziksel, duygusal ve sosyo-kültürel atmosferlerin etkili olduğu söylenebilir.

Cinsiyet ve yaş değişkeni birlikte ele alındığında ortak etkinin de bireylerin dindarlık yönelimleri üzerinde istatistiksel açıdan anlamlı farklılaşmalara yol açtığı görülmektedir. Geleneksel/ilmihalci dindarlık yönelimi açısından kadınlarla erkekler arasında görülen farklılaşmanın 60 yaş ve üzeri dönemde en yüksek düzeye ulaştığı, erkeklerde bu dönemde geleneksel/ilmihalci dindarlık yöneliminde artış görülürken kadınlarda düşüş olduğu görülmüştür. Modernist/hümanist dindarlık yönelimi açısından erkeklere nazaran kadınlarda farklı yaş dönemlerinde daha büyük farklılaşmalar olduğu görülmüştür. Popüler/hurafeci dindarlık yönelimi açısından erkeklerle kadınlar arasında en büyük farklılaşmanın 18-24 ile 60 ve üzeri yaş dönemlerinde olduğu, en yakın tutum sergiledikleri dönemin ise aynı zamanda olumlu tutumların en düşük seviyeye indiği 25-39 yaş dönemi olduğu görülmüştür.

Sonuç olarak biyolojik ve fizyolojik farklılıkların, bireylerin diğer pek çok tutum ve davranışları üzerinde etkili olduğu gibi din algısı ve dindarlık yönelimi üzerinde de etkili olduğu ve farklılaşmalara yol açtığı ifade edilebilir.

Notlar

- (*) Prof. Dr. SDÜ. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Bölümü Din Sosyolojisi Anabilim Dalı Öğretim Üyesi
 - (**) SDÜ. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı Doktora Öğrencisi
 - (***) Çalışma Türk Toplumunun Dindarlık Yönelimi (Batı Akdeniz Örneği) isimli doktora tezin-den üretilmiştir.
- 1 Tip I Hata, null hipotezi H_0 (yokluk hipotezi) kabul edilmesi gerekirken reddedilip alternatif hipotezin kabul edilmesi hatasıdır (Bkz. Abdullah CAN, SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi, Pegem Akademi Yayınları, Ankara, 2014, s. 78-79).

- 2 Etki büyüklüğü d, işaretinden bağımsız olarak değerlendirilir ve her değeri alabilir. $(d = t \sqrt{\frac{N1+N2}{N1N2}})$ d'nin 0 (sıfır) olması, ortalamaların eşit olması anlamına gelir. d'nin alabileceği 0.2, 0.5 ve 0.8 gibi değerler sırasıyla küçük, orta ve büyük etki olarak değerlendirilir (Abdullah CAN, SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi, Pegem Akademi, Ankara, 2014, s. 121; Samuel B. GREEN- Neil J. SALKIND, Using SPSS for Windows and Macintosh, Seventh Edition, Pearson Education, 2009, s. 158).
- 3 Bkz. Kemaleddin TAŞ, Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri, Alter Yay., Ankara, 2005; Erdoğan Fırat, Üniversite Öğrencilerinde Allah İnancı ve Din Duygusu (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Ankara, 1977; Münir KOŞTAŞ, Üniversite Öğrencilerinde Dine Bakış, TDV Yay., Ankara, 1995; Mehmet Bayyigit, Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma (Yayımlanmamış Doktora Tezi), Bursa, 1989; Veysel UYSAL, Din Psikolojisi Açısından Dini Tutum, Davranış ve Şahsiyet Özellikleri, M.Ü. İlahiyat F. Vakfı Yay., İstanbul, 1996; Ahmet ONAY, Dindarlık, Etkileşim ve Değişim, Dem Yay, İstanbul, 2004.

Kaynaklar

- Arslantürk, Z. (2004). *Sosyal Bilimciler İçin Araştırma Metot ve Teknikleri*, . İstanbul: Çamlıca Yay.
- Bayyigit, M. (1989). *Üniversite Gençliğinin Dini İnanç, Tutum ve Davranışları Üzerine Bir Araştırma*. Bursa: (Yayımlanmamış Doktora Tezi).
- Büyüköztürk, Ş. (2006). *Sosyal Bilimler İçin Veri Analizi El Kitabı*. Ankara: Pegem Yayıncılık.
- Can, A. (2014). *SPSS ile Bilimsel Araştırma Sürecinde Nicel Veri Analizi*. Ankara: Pegem Akademi Yayınları.
- Green, S. B., & Salkind, N. (2009). *Using SPSS for Windows and Macintosh* (Seventh Edition b.). Pearson Education.
- Günay, Ü. (1999). *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dini Hayat*. İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Hökelekli, H. (1998). *Din Psikolojisi*. TDV Yayınları.
- Karavaşin, H. (2006). *Gördes ve Çevresinde Dini Hayat (Doktora Tezi)*. Ankara.
- Köktaş, M. E. (1993). *Türkiye’de Dini Hayat*. İstanbul: İşaret Yayınları.
- Luckmann, T. (2003). *Görünmeyen Din*. (A. Coşkun, & F. Aydın, Çev.) İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Onay, A. (2004). *Dindarlık Etkileşim ve Değişim*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Serper, Ö., & Aytaç, M. (2000). *Örnekleme*. Bursa: Ezgi Kitabevi.
- Şahin, A. (1999). *İlahiyat, Tıp ve Mühendislik Fakültelerinde Okuyan Öğrencilerde Dini Hayatın Boyutları Üzerine Karşılaştırmalı Bir Araştırma (Doktora Tezi)*. İzmir.
- Taş, K. (2005). *Üniversite Gençliğinin Dindarlık Kriterleri*. Ankara: Alter Yayıncılık.
- Tavşancıl, E. (2005). *Tutumların Ölçülmesi ve SPSS ile Veri Analizi*. Ankara: Nobel Yayınları.
- Yazıcıoğlu, Y., & Erdoğan, S. (2004). *SPSS Uygulamalı Bilimsel Araştırma Yöntemleri*. Ankara: Detay Yayıncılık.
- Yıldız, M. (1998). *Dini Hayat İle Ölüm Kaygısı Üzerine Bir Araştırma (Doktora Tezi)*. İzmir.

Nuran KIZMAZ (*) & Fabio VICINI (**)

SEKÜLERİZM BAĞLAMINDA AZINLIKLARIN DURUMU: ALMANYA'DAKİ MÜSLÜMAN TÜRKLER ÖRNEĞİ

Öz

Avrupa'daki Müslüman nüfus göçler sonucu gün geçtikçe artmaktadır. Bu durum Avrupa'daki demografik yapıyı doğrudan etkilemektedir. Aynı zamanda yapılan bu göçler birden fazla dine sahip dinli çok kültürlü çok dilli bir toplum yapısını oluşmasına da sebep olmaktadır. Bu çalışmanın amacı Almanya'da azınlık olarak yaşayan Müslüman-Türkleri sekülerizm bağlamında ele almaktır. Almanya, Avrupa ülkeleri arasında en çok Türk göçmeni alan ülkedir. Çalışmamız sırasında her ülkenin kendine özgü bir sekülerizm serüveni olduğu postulatından yola çıkarak Almanya kendi sekülerizm tarihi çerçevesinde konu ele alınacaktır. Makalede Almanya'ya ilk göç eden nesil ile 3. Neslin durumu kıyaslanarak çalışılmıştır. Bu amaçla bu 'yeni nesil' ile mülakat yapılarak , 'misafir işçilerin' değişimi gözlemlenmeye çalışılmıştır.

anahtar kelimeler

Sekülerizm, Müslüman-Türk azınlıkları, Almanya, Entegrasyon, Refleksitive.

abstract

Status of Minorities in the Context of Secularism: The Example of Muslim in Germany

Muslim population in Europe is increasing day by day with migration. This increasing Muslim population is directly affecting the demography. These migrations also cause a multicultural, multilingual population structure with multiple religions. The aim of this study is to investigate Muslim Turks who live in Germany as minority in the context of secularism. Germany is the country with the highest number of Turkish immigrants among the European countries. With Assumption that each country has its own secularism adventure, in the course of this study the issue will be addressed within Germany's own history of secularism. In this article the situation of the first-migrating generation to the country will be compared with the 3rd generation. The change of these "guest workers" was tried to be observed by interviewing with this "new generation".

key words

Secularism, Immigration, Muslim-Turk Immigrant, Religion-State Relations, Germany.

Giriş

Avrupa'da sanayileşmeyle birlikte ortaya çıkan sorunlar, nasıl çağdaş sosyolojinin kuruluşuna öncülük ettiyse günümüzde de sanayileşme sürecine bağlı kentleşme ve nüfus hareketlerinin yol açtığı birçok sorun, sosyolojinin ve alt dallarının inceleme konularını teşkil etmektedir.¹

1960'lı yıllarda, sanayide ileri olan Avrupa ülkelerine doğru yoğun bir şekilde göçler gerçekleşmiştir. Bu çalışma, Avrupa ülkeleri arasında en fazla göç alan ülke statüsünde kabul edilen Almanya örneği üzerine olacaktır. Almanya'da toplamda yaklaşık 4.3 milyon Müslüman göçmen bulunmaktadır.² Halen bu ülkelere göçler devam etmekte ve gün geçtikçe bölgedeki Müslümanların sayısı çoğalmaktadır. Ortadoğu'daki iç savaşların da etkisiyle Avrupa'ya sığınan mültecilerin sayısı da gün geçtikçe artmaktadır. Bütün bunlar özellikle Almanya'da göçün etki ettiği sosyo-kültürel bağlamdaki demografik yapıyı özellikle din açısından değiştirmiştir. Dolayısıyla toplumun içerisindeki din, dil, ırk heterojenliğini bariz bir şekilde arttırmıştır.

Bu durum Avrupa'da sekülerleşme konusundaki tartışmaları da beraberinde getirmektedir. Gün geçtikçe artan Müslüman nüfusun kamusal alanda din bağlamında -Avrupa devletlerinin kendi seküler yapısının içinde- nasıl bir

yer edineceği ve ne tür bir görünürlüğe sahip olduğu ve olacağı ile ilgili tartışmalar gün geçtikçe artmaktadır. Avrupa toplumları, şu an post-seküler dönemi yaşadığına dair tartışmaların sürdüğü sekülerleşme sürecine ek olarak bu problemle de yüz yüze gelmiştir.³ Göçler, Avrupa’ya yeni din formları da getirmiştir. Sonuç olarak Avrupa’ya gelenlerin bir kısmı, Avrupa toplumlarındaki mevcut dini uygulamalara önemli bir tehdit oluşturmuştur diyebiliriz.⁴

Avrupa’da yaşayan Müslümanların sayısının artmakta olması, Batı Avrupa tarzı hukuk-din ilişkileri sistemi için de bir güçlük olmaktadır. Bu süreçte sosyal gerçeklere karşı yapılan düzenlemeler uzun vadede karşılaşılabilecek, terörizm, sosyal sapma, sosyal çatışma daha büyük problemlere bir ön hazırlık olarak da görülebilir. Daha açık bir ifade ile İslam, doğru zamanda sağlıklı bir zorluk teşkil etmiştir.⁵

Göçmenlerin gittikleri ülkelerde sosyo-kültürel problemler neticesinde uyum sağlamak üzere bir takım modeller geliştirilmiştir. “Entegrasyon” ve “asimilasyon” en çok kullanılan modellere örnek olarak verilebilir. Bu modeller süreç içerisinde uyum problemini aşmak, yeni gelen neslin daha az sıkıntı yaşamasını hedef edinmektedir. Entegrasyonun sağlanması çok da kolay bir süreç değildir. Yerel halk uyum isterken göçmenler de değerlerini muhafaza etmek ve çocuklarını istedikleri şekilde yetiştirmek istemektedirler. Özellikle din-devlet ilişkileri bağlamında bu iki istek arasındaki gerilimin güncel olaylar ile birlikte arttığını görmek mümkündür.

Burada göçmen Müslüman Türk vatandaşları ile ilgili şöyle bir problem karşımıza çıkmaktadır. Biz bu Türk vatandaşları göçmen statüsünde mi, azınlık statüsünde mi çift vatandaşlık statüsünde mi değerlendirmeliyiz. Bu aslında ülkeden ülkeye değişmekle birlikte, kısmen yeni bir durum olduğundan çözüm aranmakta ve düzenlemeler henüz son halini almış bulunmamaktadır. Çünkü bu gelen göçmenlerin uzun vadede kalacağı devlet tarafından da tahmin edilmemiştir. Fakat araştırmamızda bu grubu tanımlamamız gerekmektedir. Bu yüzden biz bu grubu “Müslüman Türk Azınlıklar” olarak değerlendireceğiz.

Din-devlet ilişkileri bağlamında ilk neslin yaşamış olduğu sorunlar, bulundukları ülkeden vatandaşlık almış olan ikinci, üçüncü neslin sorunlarından farklıdır. Kamusal alanda daha sık rastladığımız üçüncü neslin, yeni kimliği ile ön plana çıktığını söyleyebiliriz. Avrupa bir yandan kendi sekülerleşme sürecinde anlam arayışı içerisindeyken diğer yandan da bu azınlıkların kendi din ve kültürlerinin kamusal alanda meydana getirdikleri heterojen yapıyı, hangi hukuki düzenlemeler ve yaptırımlar ile karşılayacağını ve sosyo-kültürel yapı içerisinde meydana gelen problemlere ne tür modellerle çözüm aranabileceğini tartışmaktadır. Son yıllarda bu Türk Müslüman azınlıkların kamusal alanda daha görünür ve temsil noktasında daha bilinçli olduklarını görmekteyiz. Süreç

içerisinde bunu değerlendirmek adına üçüncü nesil ile mülakatlar gerçekleştirdik. Elde ettiğimiz verileri makalenin içinde paylaşacağız. Bu mülakatlar ile Avrupa'da sekülerizmi yeni neslin gözünden görmeyi hedefledik.

Çalışmada Avrupa'ya göç etmiş olan Müslüman Türk-Azınlıkların durumu- nu, Almanya devletinin seküler paradigmalarına göre değerlendireceğiz. Önce-likle genel olarak Avrupa'da din-devlet ilişkilerinden bahsedeceğiz. Daha sonra Almanya için genel duruma göz atarak, kendi din devlet ilişkileri bağlamında ül- kedeki üçüncü nesil Türk-Azınlıkların durumunu değerlendireceğiz. Bu maksat- la mülakatların çoğunluğunu Almanya'nın Baviera eyaletinde gerçekleştirdik. Buna ek olarak da Avrupa'dan Türkiye'ye okumak üzere gelmiş olan öğrencileri de kapsayan toplamda yirmi kişilik bir grupta mülakatları tamamladık. 20-30 yaş grubu arasından seçtiğimiz örneklemimizde genellikle üniversite mezunu veyahut üniversite okuyan gençleri tercih ettik. Mülakat yaptığımız grup Türk- Müslüman-Sünni kişilerden oluşmaktadır. Sonuç olarak, belirlediğimiz seküler çerçeve içerisinde Almanya örneği üzerinden konuyu ele alacağız. Makalede, mülakatlar ek olarak eklenmek yerine konunun içinde yer alacaktır.⁶

1. Avrupada Din - Devlet İlişkileri

Avrupa'da din-devlet ilişkilerinin sosyo-kültürel arka planına baktığımızda bizi uzunca bir sekülerleşme ve laiklik tarihi serüveni karşılar. Avrupa'da din özgür- lüğü, sekülerizm, laiklik, kilise-devlet ilişkileri ve grup hakları gibi birkaç farklı konu sık sık karıştırılır.⁷ Genellikle sekülerizm ve laiklik aynı şeyler olarak zik- redilir. Fakat sekülerizm kavramı toplumsal ve bireysel sahalardaki değişmeye odaklanırken; laiklik, daha ziyade dinin kurumlar üzerindeki etki gücünün yiti- mine odaklanır.⁸

Sekülerleşme nedir dediğimizde, bu konu hakkında söz sahibi bütün sos- yologlardan ayrı cevaplar alabiliriz ve muhtemelen bu cevaplar kısa da olmaya- caktır.⁹ En genel anlamı ile sekülerleşmeye, dinin sosyo-kültürel alan ve kamusal alandan elini çekmesi diyebiliriz. Avrupa'da sekülerleşme üzerine çalışmaları genel manada ikiye ayırmamız mümkündür. Birincisi Avrupa'nın düz bir düzlem üzerinde sürekli olarak daha da sekülerleştiğini iddia eden klasik sekülerleşme kuramları, ikincisi ise dinin elinin halen sosyo-kültürel ve kamusal alanın üstün- de olduğunu iddia eden yeni sekülerleşme kuramları.

Daha önce de belirttiğimiz gibi sekülerleşme, üzerine herkesin hem fikir ol- duğu bir kavram değildir. Sekülerleşmenin sürekli olarak ilerlediğini, devam et- tiğini savunan¹⁰ S. Bruce gibi ilk dönem teorisyenleri olduğu gibi, dinin bu dün- yadan çekilmediğini aksine aktif olarak gündelik hayatta rol aldığını savunun P. Berger gibi sosyologlar da mevcuttur. Buna ek olarak Daniel Bell, Davit Martin, Robert Bellah, Rodney Stark gibi isimler de bu yönde çalışmalar yapmışlardır.

Yine bu ikinci teorisyenlerden olarak sayabileceğimiz önemli isimlerinden biri olan Tylor, “Seküler Çağ” kitabı ile sekülerleşmenin toplumlara göre farklılık gösterdiğini söylemiş ve kitabında bunu temellendirmeye çalışmıştır. Bu fikir bizim bu çalışma boyunca vurgulayacağımız önemli bir konuya temel teşkil etmektedir. Zira başka sosyologların da belirttiği üzere sekülerleşme Avrupa’da, her bir ülkede ayrı bir süreç olarak yaşanmış ve toplumlara göre farklı argümanlarla farklı problemler içinde kendini tamamlama yolunda ilerlemiştir. Bu yüzden her ülkede sekülerleşme kendi süreci, argümanları ve koşulları içerisinde ele alınmalıdır. Bizim bu makalede tartıştığımız ve odaklandığımız fikir tam olarak budur.

Bununla birlikte Avrupa’nın kendi Hristiyanlık Tarihi ile yaşamış olduğu kilit ve devlet arasındaki bu sekülerleşme serüveni, Avrupa dışındaki ülkelerde de farklılık gösterebilmektedir. Talal Asad,¹¹ “Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik” de bu konuyu temellendirmiştir. Ona göre, seküler ve dini olanın ayrımı Avrupa Tarihi’nin bir ürünüdür. Asad’ın asıl öne sürdüğü fikir, bu seküler-dini olan arasındaki ayrımın, 16. yy’da Avrupa’da -Westphalia’da özgürlüğü getiren din savaşlarını takiben- ortaya çıkan ve evrensel bir tarihin ürünü olmaktan çok, spesifik olarak Avrupa Tarihini ürünü diyebileceğimiz bir ayrım olarak görülmelidir. Ona göre, tam olarak bu nedenle, diğer toplumlar da bu şekilde ortaya çıkmış ayrımları ve nedenleri göremezsek, bu toplumları yargılamamalı ve şaşkınlıkla karşılamamalıyız. Buradan çıkarımımız şudur ki; sekülerleşme her ülkenin kendi modernleşme süreci ile birlikte gelişen paralel bir süreçtir ve genel kabulle evrenselliği söz konusu değildir. Biz burada işlemediğimiz ülkenin din-devlet ilişkilerini bu çerçeve içerisinde değerlendirerek kendi süreci içerisinde ele almaya çalışacağız.

2. Türkiye’den Almanya’ya İşçi Göçü

Türklerin yaklaşık yarım asır önce başlayan Almanya’ya iş göçü serüvenleri, süreç içerisinde yeni sosyokültürel boyutlar kazanarak devam eden bir olgu mahiyetindedir.¹² Bununla birlikte küreselleşme süreci de ulusların ulaşım ve iletişimini kolaylaştırdığından dolayı göç etmek isteyen insanlara yeni fırsat kapılarını açmaktadır.

Almanya’daki Müslümanların sayısı özellikle İkinci Dünya Savaşı’ndan sonra başlayan iş göçü ile artmıştır.¹³ Savaş sırasında yıkılan ülkeyi yeniden inşa etmek ve 1940 sonlarındaki “Alman Ekonomik Mucizesi” nin iş gücü ihtiyacını karşılamak için göçmen işçi gerekiyordu. Bunun üzerine Almanya 1950’lerden itibaren İtalya, İspanya, Yunanistan ve Portekiz gibi ülkelerle iş gücü anlaşmaları yaptı. 1961’de Türkiye ile imzalanan anlaşmayla, bugün Almanya’da yaşayan 3,3 milyon Müslüman’ın yaklaşık dörtte üçünü oluşturan 2,5 milyon Türk

Almanya'ya yerleşti. Yakın tarihte yapılan araştırmalara göre günümüzde Türkler Almayandaki Müslüman-Azınlıkların %63.2 sini oluşturmaktadır.¹⁴

Başlangıcından günümüze kadar iş göçü sürecinde farklı aşamalardan geçildi. Öncelikle ne işçi göçmenler ne de işveren ülkeler bu göçün kalıcı sorunlar oluşturacağını düşünmediler. “Biz iş gücü(işçi) çağırdık ama insanlar geldi” sözüyle altı çizilen, iş göçünün beklenmedik sonuçlarıdır. Başlangıçta, işçi göçmenlerinin amacı en kısa zamanda para biriktirip geri dönmektir. Alman yetkililer tasarladıkları “rotasyon sistemi” ile gelen işçilerin periyodik olarak ülkelerine geri dönmelerini ve yenilerinin gelmesini planlıyorlardı, fakat bu sistem verimli olmadığından uygulanmadı.¹⁵ Böylelikle bu “misafir işçiler” ülkeye yerleşmiş oldular.¹⁶

Alman siyaseti ve kamuoyu söylemi, ulus değişikliğinin nüfus üzerindeki etkilerini uzun süredir göz ardı etmiştir.¹⁷ Almanya'ya işçi olarak gelen Müslüman göçmenler yavaş da olsa artık yerleşik Alman vatandaşı Müslümanlar olmaya başlamışlardır. Bu sürecin yavaş ilerlemesinde, göçmenlerin kendi içlerine kapanıp yer yer gettolaşmaları kadar Alman siyasal sistem ve yetkililerinin göçmen realitesini kabullenmemelerinin de rolü vardır. Bununla beraber kendi dini ve kültürel ihtiyaçlarını karşılamak için örgütlenen göçmenler, dini kurumsallaşma için imkânlar sunan devlet-kilise ilişkisi geleneğiyle karşılaşmıştır.¹⁸

Göçün etkilerinin çok yönlü olduğu bir gerçektir. Entegrasyon ve asimilasyon gibi süreçler, bir topluma sonradan katılmış olan grubun toplumun tümünden dil, din ve daha birçok sosyo-kültürel nitelik bakımından farklılaşan durumları tanımlayan süreçlerdir. Ev sahibi toplumun genellikle sonradan gelenler üzerinde etkisinin daha fazla olduğu düşünülmeyle beraber, yine de bu süreçler hem çok taraflı etkileşim sonucu oluşmakta hem de tüm tarafları etkilemektedir. Zira ne göçmenin kültürü, memleketinden geldiği günkü gibi kalacaktır ne de ev sahibi toplumun kültürü kendini göçmenlerin kültürlerinden uzak tutabilecektir. Karşılıklı etkileşimler süreç boyunca devam edecektir. Ancak, bütün bunlara rağmen her biri kültürünün kendine özgünlüğünü ve rengini koruma arzusunu yitirmemektedir.

Göçlerle zorunlu olarak çokkültürlü duruma gelen toplumlarda günümüzde artık açıktan ve görünür asimilasyon söylemleri terk edilmiş, bunun yerine çokkültürcülük ve entegrasyon politika olarak benimsenmiş ve tüm taraflar açısından arzu edilir birlikte yaşama stratejileri halini almıştır. Entegrasyonun hem göçmenleri ve onların gelecek kuşaklarını, hem de hakim toplum ve devlet politikalarını ilgilendiren çift boyutlu özelliğinden hareketle Almanya devletinin ve toplumunun göç ve entegrasyon meseleleri karşısındaki konumları da dikkate alınmalıdır. Almanya devletinin resmi söylem olarak entegrasyonu benimsediği bilinmektedir ki bu çok boyutlu bir süreçtir.¹⁹ Ancak entegrasyon politikaları

yürütülürken Alman halkının da bu “misafir işçilerin” kültürleri ile alakalı olarak bilgilendirmelerinde fayda vardır. Konuyla alakalı olarak mülakat yaptığımız Ü.D. uyum sürecinde yürütülen entegrasyon politikalarının Müslümanlar için tek taraflı bir sürece dönüştüğüne dikkat çekerek, ilkokul çağında öğretmeniyle yaşadığı bir anıyı şöyle aktardı:

“Bir gün öğretmenim bana içime çok kapalı olduğumu söyledi:

Hayır, diye karşılık verdim. Sadece bu okulda dahi on kişiden fazla arkadaşım var dedim. Öğretmen bana, Almanlara ve Alman kültürüne karşı çok kapalı-sın o kapıyı aralaman lazım dedi. Ben de o zaman çok isabetli bir şey demiştim: Ben o kapıyı çaldığımda o kapıyı açan birinin olması lazım. Entegre olmak için istenmediğim bir yere girersem, karşılıklı olmadığı müddetçe onlar beni kabul etmedikleri müddetçe nasıl entegre olabilirim ki. Ben burada doğmuş, büyümüş bile olsam dış görünüşümden dolayı bu Alman değil diye düşünüyorlar. Bu sebeple dini kimliğim her zaman önde olacak.”

Bu örnekte de gördüğümüz gibi, entegrasyonun tam olarak işlevini yerine getirebilmesi için, Alman vatandaşlarının da bu konuda bilinçlendirilmesi sürecine faydalı olacaktır. Veyahut kültür festivalleri düzenlenerek bu kültürlerin tanıtılması yine etkili bir araç olarak kullanılabilir. Böylelikle bu süreç, çift taraflı bir şekilde daha az problemle atlatılabilir.

3. Almanya’da Din - Devlet İlişkileri

Almanya 16 eyaletten oluşan federal bir devlettir. Her bir eyaletin kendi anayasası vardır. Land Schleswig-Holstein eyaleti hariç olmak üzere her eyaletin anayasası gerek din özgürlüğü gerekse devletin dini gruplarla ilişkisini belirleyen özel hükümler içermektedir. Bu hükümler her eyalette aynı değildir, Federal Anayasa’yla birebir uyuşmaz; ancak farklılıklar da sadece detaylardadır. Burada belirtmek gerekir ki, eyalet anayasaları Federal Anayasa’ya göre ikincil derecededir ve Federal Anayasa’ya göre yorumlanmalıdır.

Alman Anayasası herhangi bir din veya kiliseye referansta bulunmaz. Anayasaya göre tüm dinlere eşit muamele yapılmalıdır. Almanya’nın resmi bir dini veya kilisesi yoktur. Anayasa bu konuda gayet açıktır: “Devletin herhangi bir kilisesi yoktur.” (Weimar Anayasası, Madde 137/1; Federal Anayasa, Madde 140).

Federal Cumhuriyet Anayasası, Eyalet Yasaları ve ayrıca birçok yasa ve anlaşma devletin din ve dini gruplarla ilişkisini belirtmektedir. Bu ilişkinin nasıl gerçekleştirileceği yasalarla düzenlenmiştir. İlgili hükümlerle kullanılan genel kavramlar ise şunlardır: “Tarafsızlık, hoşgörü, eşitlik ve din özgürlüğü.” Din özgürlüğü hariç olmak üzere bu kavramlar yasalarda açıkça ifade edilmez, ama

anlamları ve ruhları yasalarda mündemiçtir. Bu kavramlar devletin din ve dini topluluklarla ilişkisinin ana çerçevesini belirler.²⁰

Alman yasalarında laiklik ve sekülerizm gibi kavramlar kullanılmadığı gibi bunlara dair herhangi bir işaret de bulunmaz. Alman yasalarına bu konuda damgasını vuran, devletle dini cemaatler arasındaki ilişkiyi belirleyen “tarafsızlık” (neuralitat) kavramıdır. Dini ve felsefi inançlar konusunda devlet tarafsızdır. Bu prensip devletin herhangi bir dini grup veya din ile özdeşleşmemesi anlamına gelir. Devletin tamamen benimsediği bir kilise olmamalıdır. (Weimar Anayasasının 137/I.maddesi ve Federal Anayasası’nın 140. Maddesi gereğindedir). Devlet belirli bir dini cemaate ayrıcalıklı davranamaz; belirli bir grubun değerlerini veya fikirlerini “doğru” veya “yanlış” şeklinde yargılayamaz. Devletin tarafsızlığı aynı zamanda pozitif tarafsızlık anlamına gelmektedir. Pozitif tarafsızlık, devleti dini aktif bir şekilde destekleme ve dinin kendisini ifade edebileceği bir ortam hazırlama zorunluluğu yüklemektedir.²¹

Almanya’daki Müslümanların kamusal alanda var olmalarının hem avantajı hem de dezavantajı bulunmaktadır. Almanya’da tarihsel olarak var olan anayasa ile düzenlenen devlet-kilise işbirliği, Müslümanların taleplerini şekillendirmelerinde bir avantaj olmaktadır.²² Mevcut düzende, kamusal alan içerisinde din için açılacak sahadada, Müslümanlar da isteklerini gerçekleştirebilmektedirler. Kurdukları vakıf gibi kurumlarda, özgürlükle dini ritüellerini yerine getirebilme imkanı elde edebilmektedirler. Örneğin Almanya’da bir kompleks olarak iş gören camiler buna örnek olarak verilebilir.²³

2.3. Almanya’da Müslüman - Türk Azınlığın Durumu

Almanya’da Anayasa Müslümanların haklarını koruma altına almakla birlikte, genel olarak Müslümanların din ile ilgili problemleri devam etmektedir. Bunlardan bazıları cami yapımı, başörtüsü sorunu, İslam Eğitimi olarak sıralanabilir. Anayasa’da mevcut olan haklarından yararlanamamalarının sebebi, Müslüman kuruluşların devlet nezdinde birliğinin ve muhataplığının sağlanamamış olmasıdır.

Almanya’da dini topluluklar için belirlenmiş bir dini azınlık statüsü bulunmamaktadır. Tüm dinler eşit muamele görmektedir. Azınlık kavramı, yasal olarak milliyet bağlamında kullanılmaktadır.

Küçük dini cemaatler kamu fonlarından yararlanma konusunda büyük dini gruplarla aynı haklara sahiptir. Ancak azınlık dinleri Almanya açısından henüz yeni bir olgudur, dolayısıyla bu dinlere mensup topluluklar yeterli kamu fonu alamamaktadırlar.

Almanya’da din konusunda “resmen tanınma” şeklinde bir yasal tanımlama yoktur. Resmi olarak dinler tanınmadığı için İslam dininin de resmi olarak

tanınması söz konusu değildir. İslam dini de diğer bütün dinler gibi eşit durumdadır.

Yaklaşık olarak belirtecek olursak, Almanya’da 3,2 milyon Müslüman yaşamaktadır. 82,4 milyonluk Almanya nüfusunun %3,8’i Müslümanlardan oluşmaktadır. 732.000 Müslüman Alman vatandaşıdır.²⁴

Almanya’daki Müslümanlar arasında demokrasi ve din-devlet ayırımını tamamen reddeden radikal gruplardan, İslam’ın tamamen özel alana indirgenmesini savunan akademisyenlere kadar farklı görüşlere rastlanıyor. Birçok İslami kuruluş ve Müslüman ise, bu iki uç nokta arasında bir yerde yer almaktadır. İslami kuruluşların söylediklerinden çok yaptıklarına bakıldığında, seküler ve demokratik bir kamu alanı ile barışık bir İslam anlayışını içselleştirmeye başladıkları söylenebilir.²⁵ Bununla birlikte devlet odaklı girişimler minimal düzeyde olmasına rağmen Müslüman kurumlar ve dinler arası diyalog kısmen daha aktiftir. Örneğin, dinler arası diyalogu destekleyen “Christlich-Islamische Gesellschaft” Almanya’daki tüm şehirlerde dini meclisler açmış yeni bir ulusal organizasyondur.²⁶

Almanya’daki Müslüman göçmenler, 1980’lerin başında ailelerin de birleşmesiyle sivil kuruluşlar aracılığıyla sosyal, kültürel ve dini faaliyetlerde bulunmaya başladılar. Özellikle cami dernekleri bu ihtiyaçları karşılamaya yönelik çalışmalar başlattı. Bunların ilk ikisi, 1972’de kurulan ve 1980’de 18,000 üyesi bulunan İslam Kültür Merkezi (Verband Islamischer Kulturzentren) ile Milli Görüş bağlantılı Alman İslam Birliği’dir. (Islamische Union Deutschlands). Diyanet İşleri Başkanlığı’na bağlı Diyanet İşleri Türk-İslam Birliği’nin (DİTİB) Köln’de kurulması ise 1984’ü buldu ve birinci kuşak işçi göçmenlerinin dini ihtiyaçlarını görmede geç kaldı. DİTİB daha sonra yaptığı atılım ile Almanya’nın en büyük Türk-İslam kuruluşu oldu. Ancak erken dönemde oluşan İslam Kültür Merkezi ve Alman İslam Birliği gibi kuruluşlar, Diyanet’in Almanya’daki Türk göçmenlerin dini ihtiyaçlarını karşılamada tekel oluşturmalarını engellemiştir.²⁷

Almanya’daki eyaletler, dini topluluklara görevlerini yerine getirebilmeleri için amme hizmeti veren, kamu tüzel kişilik statüsü tanıyabilir. Ancak bunun için öncelikle Müslümanların tek bir çatı altında toplanması gerekir. Bu bağlamda arzu edilen devletle işbirliği için anayasanın 7. Madde, 3. Fıkrasına göre daimi olarak bir cemaat oluşturma şartı vardır. Bu da İslam dininin kendi yapısı gereği, çok da mümkün olmamıştır. Nisan 2007 de oluşturulan İslam Koordinasyon Kurulu da halen çatı örgütleri yoluyla birbiri ile gevşek bir bağlantı içindeler.²⁸

Federal Almanya Cumhuriyeti, başta eğitim ve öğretim olmak üzere, içişleri, güvenlik, adalet sağlık, aile, sosyal ve kültürel alanlar, ekseriyetle eyaletlerin görev ve sorumluluk alanında yer almaktadır. Bu bağlamda din- devlet ilişkileri, dini cemaat statüsü ve bir dini toplumun devlete ve topluma karşı temsil

gibi konular, büyük çoğunlukta eyaletlerin elindedir. Bugüne kadar Müslüman kuruluşların hiçbirisi, eyaletler düzeyinde anayasal dini cemaat statüsü kazanmamıştır.²⁹

Federal anayasa mahkemesi çok açık bir şekilde Almanya’da tüm dinlere eşit muamele edilmesi gerektiği kararını vermiştir. Hayvanları koruma kanununa istisna olacak şekilde Müslümanların “helal et” kuralına uymalarını sağlayacak düzenlemeler de yapılmıştır. Müslüman kadınlar kamusal alanda, üniversitelerde, okullarda ve işyerlerinde başörtüsü takabilmektedirler. Bununla birlikte bazı eyaletlerde, okullarda dini kıyafetlerin giyilmesi yasaklanmıştır ki bu direk Müslüman kadınları hedef alan bir düzenlemedir.

Almanya’da Müslümanların karşılaştığı problemlerin ekseriyeti temsil sorunundan kaynaklanmaktadır. Henüz örgütlenme aşamasını tamamlayamamış olan Müslümanlar devlet nezdinde kendilerini temsil edememelerinin sıkıntısını yaşamaktadır.

Müslümanlar tarafından din adına gerçekleştirilen terörist eylemler Almanya’da İslam tartışmalarını önemli ölçüde etkilemektedir. Bu nedenle bazı Alman vatandaşları her ne kadar Almanya’da yaşayan Müslümanların çoğu barışçıl insanlar olsa da, İslam’ı terörizmle ilişkilendirmeye başlamışlardır. Mülakat yaptığımız kişilerden biri olan Ü.D. konuyla ilgili şöyle demiştir: “Almanya’da biz Müslümanları kabullenememe gibi bir durum söz konusudur. Yakın zamanda – galiba 11 Eylül saldırısından sonra oluştu- “İslamist” diye bir kelime çıktı. Bu kelime bizi çok rahatsız ediyor. Örneğin geçtiğimiz günlerde bir cinayet oldu ve Müslüman gençler öldürüldü, biz kimsenin “Hristiyanist” diye bir şey dediğini duymadık³⁰. Medyada aynı hadiseyi bir Müslüman gerçekleştirirse direkt tüm Müslümanlara terörist etiketi yapıştırılıyor.”

Almanya’da, yaşanan mülteci göçleri sonrasında artan Müslüman nüfusa yönelik ırkçı saldırılara her geçen gün yenileri eklenmektedir. Yapılan bir araştırmaya göre 2017 yılının ilk çeyreğinde Almanya’da saldırıya uğrayan Müslüman sayısı 200’den fazladır.³¹ Ayrıca posta ve telefon yoluyla da Müslümanların taciz ve tehdit edildiği ülkede, Müslüman kadınlar tesettürleri nedeniyle aşağılanmakta ve Müslümanların evleri ve özel mülkleri tahrip edilmektedir. Almanya’da yükselen aşırı sağın etkisi altında kalan gruplarca gerçekleştirilen bu eylemlerde birçok Müslüman fiziksel ve psikolojik zarar görmektedir.³² Mülakat yaptığımız N.B.E ve eşi M.E adlı kişi kendi başından geçen bir hadiseyi şu şekilde aktarmıştır:

“14.09.2016 günü saat 17:45 gibi metrodan indik ve yürüyen merdivende eşimle yan yana duruyorduk. Bu sırada arkamdan gelen birisi yürüyen merdivende beni eşimin üzerine itti ve ikimiz birlikte yürüyen merdivene düştük. Yürüyen merdivende arkadan gelen kişi sadece arkadan ayakta duran bir ba-

şörtülü bayanı ve onun yanında duran siyah saçlı beni görebiliyordu. Beni ve eşimi yere düşürdükten sonra ben ayağa kalkınca bağırdım "Was machen sie - Ne yapıyorsunuz?" diye. Daha sonra tesadüfen orada olan güvenlik görevlileri geldiler ve saldırganı durdurdular. Polis çağırmak istediğimizi söyledik. Israrlarımız sonrası polis şikayetimizi kayıt altına aldı. Akabinde mahkeme sürecinde saldırganın daha önceden bu konuda sabıkalı olduğu anlaşıldı ve ceza aldı."

Modern görünümüleriyle erkekler, sosyal hayat içerisinde dinleri ve ırkları tam olarak ayırt edilemediğinden bu tip nefret söylemleri ile kadınlara nispeten çok daha az karşılaşmaktadırlar. Hatta çoğu zaman kişiler yanlarında bir kapalı bayan olmasıyla bu nefret söylemlerinin ve islamofobik hareketlerin farkına ilk defa varmaktadırlar.

Bir diğer problem olarak yeni neslin kimlik inşasından söz etmemiz mümkündür. Göçler neticesinde buradan giden Müslüman-Türkler için kimlik oluşturma sürecinde, bireyler ilk olarak birincil çevresinden etkilenir.³³ Daha sonra bireyler ikincil olarak çevreyle etkileşerek kimliğini oluşturmaya devam eder.

Avrupa’ya göç edenler arasında en büyük kimlik problemi yaşayan kuşak ikinci ve daha sonraki kuşaklardır. Önemli bir kısmı içinde bulundukları ülkelerde doğup büyümüş, o ülkenin okullarında eğitimlerini tamamlamış, ulusal dilleri rahatlıkla yazıp konuşabilen, iletişim problemini çözmüş ve daha da önemlisi yaşadıkları ülke vatandaşlığına kabul edilmiş kimselerdir. Dolayısıyla bu kuşağın Avrupa kültür değerlerinin baskın olduğu bir toplumsal çevrede sosyalleşip, sosyo-kültürel kimliklerini oluşturdıkları, doğumlarından itibaren bu toplumun bir parçası olarak toplumsal hayata katıldıkları aşikârdır. Doğal olarak bu kuşak kendilerinden önceki kuşaktan farklı bir tablo çizmektedirler.

Avrupa’da yaşayan özellikle ikinci ve üçüncü kuşak göçmenler üzerinde yapılan bazı araştırmalarda da her ne kadar dini bilgileri zayıf olsa da, benzer eksiklikler nedeniyle temel bazı dini ibadetleri yerine getiremeseler de büyük çoğunluğunun din ve tanrı inancına sahip oldukları ve kimlik referansları arasında dinin kendine önemli bir yer bulduğu tespit edilmiştir. Yani bu gençlerde sembolik din algısının gelişmiş olduğu söylenebilir.³⁴

Almanya’da Müslümanların karşılaştığı problemler genelde bir ülkeye çok sayıda göçmenin gelmesiyle yaşanan ve dini olmaktan çok kültürel problemlerdir. Bu nedenle problemlerin göçmen olmaktan mı, kültürlerden mi, yoksa dinden mi kaynaklandığını ayırt etmek çok kolay değildir. Konu ile alakalı olarak mülakat yaptığımız H.S şöyle demiştir:

"Bizim en büyük sorunumuz kültürel çatışma veya hangi kültüre ait olduğumuzu bilememe sorunu oldu. Hafta içi Alman kültürüne ait örgün eğitimi, ni, mantalitesini, müziklerini, şiirlerini bir nevi Hristiyanlığı öğrenirken hafta sonu camiye gidiyor, orada Türk kültürü ile İslam kültürünü öğreniyoruz. Şimdi

ben hangi kültüre aیدim veyahut hangisi daha baskın. Örneğın noel hazırlıklarına katıldık. Bedi besmele dediğımız olay gibi ritüeller olurdu. Başlama ayınları yapıldı. Kiliseye gittiğimizde arkadaşlarım da ibadetlere katılırdı. Ben arkadaşlarımı uyarırdım. Dönemimiz için nereye ait olduğunu bilememe durumu vardı.”

Bunun yanında Almanya’da yaşayan Müslümanlar için dil hala büyük bir problemdir. İmamlar genelde Almanca bilmemekte ve Almanya’daki genel atmosferi ve problemleri anlayamamaktadır. Üçüncü nesil bu açıdan kendini daha iyi ifade edebilmekte, dini ve kültürel mirasları açısından daha fazla talepte bulunmaktadır.³⁵ Konu ile alakalı olarak yaptığımız mülakatlardan birinde A.A. şöyle bir ifadede bulunmuştur:

“Başörtümüzden dolayı biz (yani gençler) Almanca konuşunca çok şaşırıyorlar. Özellikle trafikte, başörtülü birini görünce, nasıl olsa Almanca bilmez kendi hakkını savunamaz diyerek kornaya basarak veya kuralları ihlal ederek çeşitli olumsuz davranışlarda bulunabiliyorlar. Yaşadığın ülkenin dilini bilmek, hak ve hukuklarını öğrenmek gerçekten çok önemlidir.”

Dilin yanı sıra önemli bir diğer referans noktası da daha önce değindiğimiz gibi ülke çapında eğitim yoluyla gerçekleştirilen entegrasyondur.³⁶

Bir diğer sorun ise ilk giden nesilden sonraki kimlik oluşturma sürecinde ikinci ve üçüncü neslin maruz kaldığı sorunlardır. Burada değerler eğitime çok önem verilmiş ve camileri bir “loca” veya “kompleks” haline getirerek dahili bir entegrasyon sağlamaya çalışmışlardır. Aynı zamanda bu yeni nesil kendilerine yeni bir kimlik inşa etmişlerdir. Özellikle entegrasyon ve uyum süreci içerisinde bulunan bu yeni nesil ilk gelen nesilden farklıdır. Elbette bu bir derece geleneklerden kopmayı da gerektirmektedir. Konuya dair F. K. şöyle demiştir:

“Dışardan ilk gelen nesil başta birbirlerine kenetlenmiş durumda idi, maa-lesef bu şimdi daha az gözlenmektedir. Özellikle yeni nesil çocuklar artık Türkçe bilmiyorlar. Alman Dili’ni öğrenen özgürleşerek daha farklı bir çevre edinmiş durumdadır. Farklılaşma çok keskin oldu. Çünkü hatırlıyorum babam kapı kapandı mı Türkçe dışında başka bir dilin konuşulmasını yasaklamıştı. Akşam ne sebeple olursa olsun sofrada bulunulacaktı. Babamız despot değildi. Fakat kendi kültürümüz koruma adına taviz verilmemesi gerektiğine inanıyordu. Şimdiki nesilde bu söz konusu değil. İlk neslin zorlukları yok fakat kendi kültürümüzü örf, gelenek ve adetleri sürdürmek zorlaşıyor. Çünkü bir yere ayak uydurmaya çalıştığınızda ister istemez o toplumla -özdeş olmasanız bile- benzemeye başlıyorsunuz.”

Batı ülkeleri her ne kadar laik olsalar da Hıristiyanlığın sosyal hayatta etkisini sürdürdüğünü söylemek çok da güç olmayacaktır. Modernitenin radikal savunucularının Batı’nın bugün ulaştığı noktayı “Post-Hıristiyan” olarak adlandırmayı metafizik anlamda olmalıdır. Zira Hıristiyanlığın; psikolojik, sosyolojik, kültürel ve hatta siyasal olarak hayatın hemen hemen her alanını kuşatmış-

lığını, dini kurum ve vakıfların anaokullarından üniversitelere varıncaya dek eğitim, sağlık ve kamu yönetimi gibi alanlarda hala önemli roller üstlenmesini -üstelik bütün bunları tamamen sekülerleştirdiği iddia edilen kamusal alanda cereyan etmekte olan- Avrupa’da yaşayıp da görmemek ve hissetmemek pek olası değildir. Bununla birlikte bu durum, kolektif kültürlerin önemli bir parçası ve ortak mirasları Hristiyanlık dini olan Avrupa için yadsınacak bir şey değildir. Ancak bu atmosferin eğitim-öğretimde, sosyal hayatta ve özellikle de göçmen azınlık hakkında halkı enforme etmede klasik oryantalist anlayışın ‘biz ve öteki’ söylemine dönüşerek yönlendirici ve belirleyici bir rol oynaması, yerli çoğunluğun göçmen azınlığa karşı siyasi, ekonomik ve kültürel sınırlamalar getirmek istemesi ama diğer taraftan da göçmen azınlığın artık kendisi için öngörülen kötü durumları kabul etmek istememesi sorunsalına yol açmaktadır. İşte tam da bu noktada genelde yabancıların özelde Türklerin mevzu bahis olduğu hemen her yerde karşımıza iki sloganik kavram çıkmaktadır; entegrasyon ve asimilasyon. Avrupalı Türk’ün çocuklarına eş seçiminden mübarek gün ve geceleri dostlarıyla yaşamasına ya da Türkiye’deki yakınlarını aramasına, ibadet edeceği mekânların mimarisinin neliğinden konuşma ve bilgi edinme kaynaklarının diline varıncaya kadar bütün sosyal, kültürel ve dini hayatı nerede başlayıp nerede bittiği pek belli olmayan bu iki kavram etrafında şekillenmektedir.³⁷

Sosyal kurumların çoğunluğu (hastaneler, düşkünler evleri, bakım evleri ve çocuk yuvaları) kilisenin koruyuculuğu altında bulunmaktadır. Her Müslüman oturduğu mahallede bir kiliseye rastlar. Kilisenin düzenlediği organizasyonlar özellikle toplumun genç kesiminden büyük ilgi görmektedir. Bu toplantılara yapılan eleştiriler ise, kilisenin homojen bir topluluk oluşturmadığı, tam tersine “liberal” görüşlerden “tutucu” görüşlere kadar birçok görüşün izlerini taşıyan bir topluluğu kapsadığı gözlemlenmektedir.³⁸

Almanya kendi seküler süreci içerisinde değerlendirildiğinde her ne kadar modern bir toplum olsa da aynı zamanda Hristiyan bir toplumdur. Burada ‘Hristiyan toplum’ dan kastedilen şey; sosyo-kültürel açıdan yaşayan bir Hristiyan kültürün hakim olmasıdır. Tarihsel süreçte topluma yerleşen bilincin neticesinde Müslümanlara ve özelde Türklere bir ön yargının olduğu gerçektir. Nitekim göçmenlerin Almanya’nın Bavyera eyaletinde bazı kozmopolit bölgelere nispeten daha çok ayrımcılığa maruz kalmasının sebebi şüphesiz bu tarihi arka plandır. Müslümanların ve Türklerin nüfustaki ciddi artışı da dikkatleri ister istemez bu konunun üzerine çekmektedir. Biz bu duruma bir çeşit sosyo-kültürel refleks diyebiliriz.

Bu refleks şöyle açıklayabiliriz; felsefi olarak temellendirmek istersek, dilin, düşüncenin, zihnin veya bir disiplinin kendi üzerine dönme gücünü veya yeteneğini; felsefede ve psikolojide, düşünümsellik anlamında, zihnin kendi üzerine dönmesi kendisinin hem öznesi hem de nesnesi olma kapasitesi, bi-

lincin kendi öz bilincine sahip olması durumudur. Aynı zamanda, zihnin kendi kendisini ya da geçmişini daha iyi bilmek ve anlamak amacıyla, kendisine, kendi üzerine dönem edimi, kendine dönük düşünce olarak ifade edebiliriz. Zihnin, zihinsel faaliyetin kendiliğinden gelişmesini engelleyerek, belli bir düşünce nesnesi ya da problem üzerinde yoğunlaşması olarak refleksiyon belli bir çaba ile elde edilen dikkat yoğunluğunu ve rasyonel düşünce faaliyetini gerektiren düşünüş tarzını ifade eder.³⁹

Örneğin İngiltere’de 2000 yılındaki nüfus sayımında 1851’den beri ilk kez dini kimlikle ilgili bir soru sorulduğunda, beyaz İngilizlerden neredeyse dörtte üçünün dini pratik oranlarının çok düşük olmasına ve Hristiyan inancının seviyelerinin hızla düşmesine rağmen kendilerini Hristiyan olarak tanımlamaları çarpıcıdır. Çoğu yorumcu bu durumu, laik beyaz İngilizlerin Müslüman, Sih, Hindu veya Budist (belirtilen diğer başlıca kategoriler) olmadıklarını ifade etmeleri şeklinde açıkladı. Bu aynı zamanda, başkalarının yanı sıra Danièle Hervieu-Léger tarafından ortaya konulan bir argümana da örnek teşkil etmektedir. Hervieu-Léger’e göre, görünüşte laik olan kültürler bir zamanlar içlerindeki hakim din hangisi idiye onun yapısal ve kültürel formlarını idame ettirirler; ve devletler genellikle azınlıktaki dinlerin kendilerini çoğunluktaki kültürün zaten aşına olduğu kurumsal forma göre organize etmelerini beklerler. Fransa’da bu kurumsal form Katolik Kilisesi’ninki gibi bir merkezi otorite yapısıdır. Oysa böyle bir form ne Müslümanlara ne de yeni dini hareketlere uyar.⁴⁰ Almanya toplumsal hayatta seküler yapıyı benimsenmiş olmasına rağmen, uygulamada Müslümanlar ile ilgili meselelerde karşılaştığımız hadiseleri bu çerçevede açıklamamız mümkündür. Makalenin başında seküler yapının çerçevesini çizirken belirtmiş olduğumuz Tylor’ın sekülerizm teorisi de bizi bu konuda desteklemektedir. Tylor’ın da belirttiği gibi toplumdan topluma değişen seküler yapı tam olarak bu refleks ve refleks tetikleyen tarihsel bağlamlar ile açıklanabilir. Çok açıktır ki Avrupa, Müslümanlar ile ilk defa işçi göçleri ile karşılaşmamıştır. Fakat özellikle İkinci Dünya Savaşı’nın sonrasında bu durum kendini göstermeye başlamıştır. İşçi göçü ile artan Müslüman nüfus artışının demografik yapıda meydana getirdiği değişikliğin bu refleks tetiklemiş olduğunu iddia edebiliriz. Tabi bu refleksin islamaforbik hareketlere dönüşmesi için 11 Eylül saldırıları gibi olaylar da etkilidir. Mülakatlarımızda en çok değinilen konulardan birisi de medyada yer alan islamaforbik haberlerdi. Medyada, herhangi bir hadisede Hristiyan bir kişinin işlemiş olduğu suç vb. bir durum yer aldığında bu kişilerden Hristiyan olarak söz edilmezken, Müslüman bir kişinin işlemiş olduğu hadisede ‘Müslüman kimliği’ üzerinden haber yapıldığına değinilmesi de refleksiyon konusuna medya odaklı olarak verebileceğimiz bir diğer örnektir.

Fakat belirtmek gerekir ki bu refleksiyon stabil bir şekilde değil inişli çıkışlı bir halde kendini göstermektedir. Dönemsel ve siyasi olarak tetikleyici unsurlar

artarken, diğer dönemlerde daha az rastlanmaktadır. Bölgesel olarak da kozmopolit bölgelerde (Berlin gibi) daha az rastlanırken, milliyetçiliğin canlılığını koruduğu bölgelerde (Bavyera eyaleti gibi) daha fazla rastlanmaktadır. Mülakat yaptığımız kişilerden olan F.K. şöyle demiştir:

“Almanların tarihine baktığımızda ne kadar milliyetçi olduklarını biliyoruz. Bu durumu, keskin bir tavır değil de inişli çıkışlı bir süreç olarak nitelendiriyorum. Babalarımızın dönemini özetlersek, ‘biz kendimizi muhafaza edelim onlar da kendi hallerinde yaşasınlar, kimse kimseye karışmasın’ düşüncesindeydiler. Sonra aileler yanaştı, çocuklar kaynaştı. Bunun sonucunda ailelerin tavrına göre durum, ‘kesinlikle münasebetiniz olmayacak’ veyahut ‘herhangi bir sorun yok’ şeklinde ikiye ayırabileceğimiz bir hale dönüştü.

Açıkçası, insanlar dinleriyle ve yöneticileriyle anılmaya başladığında ilişkiler bozulmaya başlar. Başta Almanlar işveren konumundalardı, bizler işçi konumundaydık. Bu “misafir işçi” işveren konumuna geldiğinde sorunlar çıkmaya başladı. Dediler ki, ‘Türkler geldiler Almanya’dan faydalandılar, işlerini kurdular biz işsiz kaldık.’”

Sonuç

Almanya’ya göçmüş olan Türk vatandaşların hepsinin hayali orada bir süre kalıp para biriktirmek ve akabinde vatanlarına geri dönmektir. Fakat bir süre sonra bu “geçici” durum, -ailelerini de yanlarına almaları neticesinde- “devamlı” bir durum haline gelmiştir. Bu devamlılık hali ister istemez bir takım sosyo-kültürel problemleri ortaya çıkarmıştır.

Bu yerleşen Türk-Azınlıklar ile ilgili olarak karşılaşılan problemler için Alman Hükümetinin önlem almakta geciktiği ortadadır. Bir bakanın “biz işçi bekliyorduk, fakat insanlar geldi” itirafından da anlayacağımız gibi bu beklenmedik duruma müdahale etme ve yönetme konusunda her ülke için de geç kalınmıştır. Süreç içerisinde Türkler, Anadolu Gençlik Derneği gibi gruplar vakıflar açmışlardır. Din ve değerler ile ilgili birçok problemin olduğunu yukarıda zikretmiştik. Göçmen Türk vatandaşları bu konuda cemaatleşme ve gruplara katılmak suretiyle bu problemleri ile başa çıkmaya çalışmışlardır. Fakat bu çok çeşitli cemaat ve grubun oluşu bazen husumete dönüşen ilişkilere kadar varan zıtlaşmaları da beraberinde getirmektedir. İslam’ın kendi yapısından da doğan bu cemaatleşme, birlik olup tek çatı altında toplanamamaktan kaynaklanan durum neticesinde henüz hükümet nezdinde temsil hakkını kazanamamalarına sebebiyet vermiştir. Temsil haklarını daha iyi değerlendiren Alevi gruplar, Aleviliğin bir ders olarak okullarda okutulması gibi (İslam’ın yanında ayrıca bir ders olarak okullarda okutulabilmektedir) birtakım haklar elde etmişlerdir.

İlk gelen neslin karşılaşmış olduğu en büyük problem dildir. Dil sorunu, genellikle kırsal bölgeden veya Anadolu’dan göçmüş ekseriyetle Türkiye’de eğitim

almamış ve işsiz kesimden olan göçmen azınlık Türklerin birincil problemidir. Dili olmayan kesim genellikle kendi içlerinde yaşayarak bu problemi çözmeye çalışmışlardır. Fakat bir toplumda o toplumun dilini bilmeden yaşamak her hâlükârda sorunlar doğurmaktadır. Yerel halkın iletişim kuramadığı bu göçmenler, olumsuz bir takım önyargılara sebep oluşturmaktadır. Buna yönelik olarak eyaletlerde zorunlu dil kursları bu problemin çözülmesine yardımcı olmuştur. Buna karşılık yaptığımız mülakatlardan çıkardığımız kadarıyla ikinci veya üçüncü nesilde dil sorununun ortadan kalktığını gözlemliyoruz. Mülakat yaptığımız kişilerden F.K. bu durumu şöyle dile getirmiştir: “Gelen birinci nesil bakkala girdiğinde istediği bir yumurtayı bile tarif edemezken veyahut helal olup olmadığını öğrenemezken şimdi Türk marketlerimiz var. Bizim problemlerimiz bu ilk nesilden çok farklı ve öte bir durumdadır.” Eğitim yoluyla bu yeni neslin iyi bir Alman diline sahip olduğunu söyleyebiliriz. Geleneklerini korumaya çalışan ebeveynlerin çocukları Türkçe’yi daha iyi bilirken, daha rahat ailelerde Türkçe temel seviyede kalmaktadır.

Buna ek olarak yeni neslin maruz kaldığı bir diğer önemli problem ise kimlik inşası problemidir. Genel olarak mülakatlardan yaptığımız çıkarım neticesinde üçüncü neslin bir aidiyet problemi yaşadıklarını iddia edebiliriz. Bu aidiyet problemine bağlı olarak kimlik inşa etme noktasında biraz kafası karışık bir nesil ile karşı karşıyayız. Her ne kadar milli duyguları güçlü bireyler olsa da ‘nereye ait olduğunu bilememe’ problemi yaşamaktadırlar. Mülakat yaptığımız Y.G. ’nin şu sözleri durumu özetlemektedir: “Türkiye’ye geliyoruz bize gurbetçi gözüyle bakıyorlar, Almanya’ya dönüyoruz onlar da bize göçmen gözüyle bakıyorlar. Her iki taraf da bize misafir gözüyle bakılıyor. Peki biz nereye aidiz.” Burada kimlik inşasında en önemli unsurlardan olan din, dil, aile, eğitim gibi kurumlar bütünlük arz etmiyor. Gözlemlediğimiz kadarıyla genellikle dindar ebeveynler hafta içi çocuklarını Alman Eğitimi içerisinde öğrenim görmelerini sağlarken-örneğin anaokulları genellikle Hristiyan okullarıdır- hafta sonları Türk-İslam kültürünü almaları için cami, vakıf gibi kurumlara götürmeye çalışmaktadırlar. Böylece çocuklarının örf ve geleneklerinin unutmaması hedeflemektedirler.

Almanya’nın çok kültürlü, çok dinli ve çok ırklı bu yeni demografik yapısında öne çıkan bir diğer husus da entegrasyondur. Entegrasyon geç kalınmış olmasına rağmen hem Müslüman –Türkler hem de Almanlar için gerekli ve zorunlu bir süreçtir. Fakat bu tür uyum yasalarını çıkarmakta geç kalmış olan Almanya netice olarak “sizler Türk de olsanız, bizimsiniz” diyerek sahip çıkmıştır. Bu bağlamda yeni nesil Alman kimliği ile Türk-Müslüman kimliğini harmonisi olan yeni bir kimlik inşası süreci yaşamaktadır.

Fakat bu entegrasyon sürecinin nasıl ilerlediğine baktığımızda, mülakatlarımızdan da anladığımız kadarıyla Alman vatandaşlarında bu yeni kültürlere ısınabilmeleri ve enformasyon kirliliğinden öte bir tecrübe edinebilmek adına

Türk kültürü ve diğer göçmen kültürleriyle tanışmaları sağlanmalıdır. Aksi halde bir kültürel refleksiyon ile hareket eden bu iki toplum arasında çatışma kaçınılmazdır. Enformasyonun sağlanamaması durumunun neticesinde meydana gelen çatışmalar islamofobik hareketleri tetiklemektedir.

Güçlü milli duygulara sahip olan Almanların bir takım refleksivitelere sahip olduklarını söylememiz mümkündür. Bu sürekli bir durum olmayıp, bölgeden bölgeye değişmektedir. Ayrıca belli olayların etkileriyle de artabilmektedir. Almanya’da, özellikle 11 Eylül’ün akabinde Müslümanlara karşı olan islamofobik hareketler artmıştır. Yakın zamanda Ortadoğu’daki yangından kaçıp Avrupa’ya sığınan mültecilerin artmasıyla birlikte bu islamofobik davranışlar daha da yükselmiştir.

Sonuç olarak, Almanya’daki bu üçüncü neslin, ilk gelen nesilden farklı olarak yeni bir kültür ve kimlik inşası süreci yaşadığını söylemek mümkündür. Bu durum, geleneklerde meydana gelen zayıflamanın yanında yeni kültüre adapte olmaya çalışma çabası şeklinde değerlendirilmelidir.

Notlar

(*) Ar. Gör. Marmara Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

(**) Dr. Öğr. Ü. İstanbul 29 Mayıs Üniversitesi, İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi.

- 1 Selim Eren, “Göç, Toplumsal Değişme ve Din: Avrupa’ya Göç Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme”, *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı:2, 2007,s267-288.
- 2 http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- 3 Jose Casanova, “Religion, European Secular Identities, and European Integration”, *Transit* 27, 2004
- 4 Grace Davie, “Din ve Toplum: Avrupa Deneyimi Bir İstisna Mı?”, Talip Küçükcan ve Ali Köse (Ed), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, İsam Yayınları, İstanbul, 2008, s. 41.
- 5 Silvio Ferrarî, “İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli”, çev. Mehmet Salih Kumaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 13, Sayı: 1, 2004, s. 303-319.
- 6 Mülakat Yönergesi:1)giriş; isim, özgeçmiş (anne/babasının işi, eğitim durumları, aile fertlerinin meşguliyetleri, dini grup veya vakıflara mensubiyeti)2) ilk gelen nesille, şimdiki genç nesil arasında ne gibi farklılıklar olduğunu düşünüyorsunuz? 3) entegrasyon ve uyum yasaları hakkında neler düşünüyorsunuz? 4) Müslüman-Türk'lere karşı standart kültürel bir davranış kalıbı olduğunu düşünüyor musunuz? 5) İslamafobik davranışlar hakkında ne düşünüyorsunuz? 6) Bir Müslüman-Türk olarak size farklı olduğunuzu hissettiren spesifik bir anınızı aktarmak ister misiniz?
- 7 Katherine Pratt Ewing, “Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges To The Relationship Between “Church” and “State” in Germany and France”, *Deadalus*, Vol: 129, No: 4, Fall, 2000.
- 8 Şule Albayrak, “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye-Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı: 48, Haziran, 2015, s. 185-198.

- 9 Volkan Ertit, "Teoriler Işığında Avrupa Sekülerleşmesi", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 7, Sayı: 29.
- 10 Bkz. Steve Bruce, *God is Dead, Secularization in the West*, USA: Backwell Publishing, 2002.
- 11 Talal Asad, *Sekülerliğin Biçimleri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Birinci Basım, İstanbul: Metis Yayınları, Kasım, 2007.
- 12 Celalettin Çelik, "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılık, Kültürel Çatışma ve Din", *Mil-el ve Nihal: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3, Eylül-Aralık, 2008.
- 13 Götz Nordburch, *Germany: Migration, Islam and National Identity*, Odense: Center of Mellemoststudier, Syddask Universitet, September, 2011.
- 14 http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- 15 Ahmet Yükleven ve Ahmet Kuru, *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, İstanbul: Tesev Yayınları, 2006, s. 35.
- 16 Gökçe Yurdakul, *From Guest Workers into Muslims: The Transformation of Turkish Immigrant Association in Germany*, UK: Cambridge Scholars Publishing, 2009, p. 15.
- 17 Naika Faroutan, *Identity and Muslim Inegration in Germany*, Washinton DC: Migration Policy Institute, 2013, p. 3.
- 18 Yükleven ve Kuru, *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, 33.
- 19 Nebile Özmen, "Göçün 50. Yılında Entegrasyon Ve Din İlişkinin Dönüşen Parametreleri: Almanya'da Türkler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 19, Güz 2011.
- 20 Talip Küçükcan ve Ali Köse (Ed), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, Birinci Basım, İstanbul: İsam Yayınları, 2008, s. 43.
- 21 Talip Küçükcan ve Ali Köse (Ed), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, s. 48.
- 22 Yükleven ve Kuru, *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, s. 35.
- 23 Ayrıntılı bilgi için Bkz: Joel S. Fetzer, J Cristopher Soper, *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, United States of America: Cambridge Universty Press, 2005.
- 24 Talip Küçükcan ve Ali Köse (Ed), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, s. 69.
- 25 Yükleven ve Kuru, *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, s. 43.
- 26 Joceltne Cesari, "The Secularitisation of Islam in Europe", *Changing Landscape of European Liberty and Security*, No: 15, April, 2009.
- 27 Yükleven ve Kuru, *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, s. 44.
- 28 "Hristiyan ve Müslümanlar Karşılaşmasını Teşvik ve Yetkinleştirme", Misyon ve Ökumen Dairesinin Kurhessen-Waldeck Protestan Kilisesi yönetim kurulları için hazırlamış olduğu bir kılavuzdur, Ocak 2008.
- 29 Ramazan Kuruyüz, "Eyaletler Düzeyinde Örgütlenmeler Ve Din-Devlet İlişkisi: Müslüman Kuruluşlara Düşen Görevler", *UETD-Avrupa Türk Demokratlar Birliği "Almanya'da Müslümanlar ve Uyumu Uluslararası Sempozyumu*, Köln, 26 Aralık 2010.
- 30 Ayrıntılı bilgi için bkz: <http://www.bbc.com/news/world-europe-30776182>

- 31 Bkz: “Attacks on German Muslims ‘becoming more violent’”, DW, <http://www.dw.com/en/attacks-on-german-muslims-becoming-more-violent/a-40152226>. “German issues in a nutshell: PEGIDA”, DW, <http://www.dw.com/en/german-issues-in-a-nutshell-pegida/a-39124630>
- 32 Zülfiye Zeynep Bakır, *Batı’nın Krizleri*, İNSAMER, Araştırma 50, Aralık 2017, s. 15.
- 33 Ünver Günay, “Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa’daki Türk İşçileri Örneği”, *Bilimname*, Sayı: 3, s. 35-64.
- 34 Sefer Yavuz, “Göç Entegrasyon ve Din: Avrupa’da Yaşayan Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme”, *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 26, Bahar 2013.
- 35 Talip Küçükcan ve Ali Köse (Ed), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, s. 71.
- 36 http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- 37 Yusuf Acar, “Avrupa’daki Türklerin Sosyal, Kültürel Ve Dini Hayatına Dair Gözlemler: Almanya Örneği”, *III. Komisyon Raporu: Avrupa Birliği Sürecinde Sosyal Hayat ve Din*, 22 Eylül 2004, s. 855.
- 38 İ.A. Heinz Klautke, “Federal Almanya ve Batı Berlin’de Müslüman Türkler ”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 31, s. 477.
- 39 Ahmet Cevizci, *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları, 2000.
- 40 Bernice Martin, *Din ve Demokrasi*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği, s. 124.

Kaynaklar

- “Attacks on German Muslims ‘becoming more violent’”, DW, <http://www.dw.com/en/attacks-on-german-muslims-becoming-more-violent/a-40152226>. “German issues in a nutshell: PEGIDA”, DW, <http://www.dw.com/en/german-issues-in-a-nutshell-pegida/a-39124630>.
- “Hristiyan ve Müslümanlar Karşılaşmasını Teşvik ve Yetkinleştirme”, Misyon ve Ökumen Dairesinin Kurhessen-Waldeck Protestan Kilisesi yönetim kurulları için hazırlamış olduğu bir kılavuzdur, Ocak 2008.
- Acar, Yusuf (2004), “Avrupa’daki Türklerin Sosyal, Kültürel Ve Dini Hayatına Dair Gözlemler: Almanya Örneği”, *III. Komisyon Raporu: Avrupa Birliği Sürecinde Sosyal Hayat ve Din*, 22 Eylül 2004.
- Albayrak, Şule (2015), “Batı Ülkelerinde Din-Devlet İlişkilerindeki Alternatif Modeller ve Türkiye Örneği”, *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt-Sayı: 48, Haziran, 2015, s. 185-198.
- Asad, Talal (2007), *Sekülerliğin Biçimeri: Hristiyanlık, İslamiyet ve Modernlik*, Birinci Basım, İstanbul: Metis Yayınları.
- Bakır, Zülfiye Zeynep (2017), *Batı’nın Krizleri*, İNSAMER, Araştırma 50, Aralık 2017.
- Bruce, Steve (2002), *God is Dead, Secularization in the West*, USA: Backwell Publishing.
- Casanova, Jose (2004), “Religion, European Secular Identities, and European Integration”, *Transit* 27, 2004.
- Cesari, Joceltne (2009), “The Secularitisation of Islam in Europe”, *Changing Landscape of European Liberty and Security*, No: 15, April, 2009.

- Cevizci, Ahmet (2000), *Paradigma Felsefe Sözlüğü*, İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Çelik, Celalettin (2008), "Almanya'da Türkler: Sürekli Yabancılaşma, Kültürel Çatışma ve Din", *Milî ve Nihâl: İnanç, Kültür ve Mitoloji Araştırmaları Dergisi*, Cilt: 5, Sayı: 3, Eylül-Aralık, 2008.
- Eren, Selim (2007), "Göç, Toplumsal Değişme ve Din: Avrupa'ya Göç Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme", *CÜ İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 11, Sayı: 2, s. 267-288.
- Ertit, Volkan, "Teoriler Işığında Avrupa Sekülerleşmesi", *Uluslar Arası Sosyal Araştırmalar*
- Faroutan, Naika (2013), *Identity and Muslim Inegration in Germany*, Washinton DC: Migration Policy Institute.
- Ferrari, Silvio (2004), "İslam ve Din-Devlet İlişkilerinde Batı Avrupa Modeli", çev. Mehmet Salih Kumaş, *Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi*, Cilt: 13, Sayı: 1, s. 303-319.
- Fetzer, Joel S., J. Cristopher Soper (2005), *Muslims and the State in Britain, France, and Germany*, United States of America: Cambridge University Press.
- Günay, Ünver, "Göç, Din ve Değişme: Batı Avrupa'daki Türk İşçileri Örneği", *Bilimname*, Sayı: 3, s. 35-64.
- <http://www.bbc.com/news/world-europe-30776182>
- http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- http://www.euro-islam.info/wp-content/uploads/pdfs/muslim_life_in_germany_long.pdf
- Klautke, İ.A. Heinz, "Federal Almanya ve Batı Berlin'de Müslüman Türkler", *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt: 31.
- Kuruyüz, Ramazan (2010), "Eyaletler Düzeyinde Örgütlenmeler Ve Din-Devlet İlişkisi: Müslüman Kuruluşlara Düşen Görevler", *UETD-Avrupa Türk Demokratlar Birliği "Almanya'da Müslümanlar ve Uyumu Uluslararası Sempozyumu*, Köln, 26 Aralık 2010.
- Küçükcan, Talip ve Ali Köse (Ed) (2008), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, Birinci Basım, İstanbul: İsam Yayınları.
- Küçükcan, Talip ve Ali Köse (Ed), (2008), *Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Devlet İlişkileri*, İstanbul: İsam Yayınları.
- Martin, Bernice, *Din ve Demokrasi*, Heinrich Böll Stiftung Derneği Türkiye Temsilciliği.
- Nebile Özmen, "Göçün 50. Yılında Entegrasyon ve Din İlişkisinin Dönüşen Parametreleri: Almanya'da Türkler", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 4, Sayı: 19, Güz 2011.
- Nordburch, Götz (2011), *Germany: Migration, Islam and National Identity*, Odense: Center of Mellemoststudier, Syddask Universitet.
- Pratt Ewing, Katherine (2000), "Legislating Religious Freedom: Muslim Challenges to the Relationship Between "Church" and "State" in Germany and France", *Deadalus*, Vol: 129, No: 4, Fall, 2000.
- Yavuz, Sefer (2013), "Göç Entegrasyon ve Din: Avrupa'da Yaşayan Eden Türkler Bağlamında Bir Değerlendirme", *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, Cilt: 6, Sayı: 26, Bahar 2013.
- Yurdakul, Gökçe (2009), *From Guest Workers into Muslims: The Transformation of Turkish Immigrant Association in Germany*, UK: Cambridge Scholars Publishing.
- Yükleyen, Ahmet ve Ahmet Kuru (2006), *Avrupa'da İslam Laiklik ve Demokrasi: Fransa, Almanya ve Hollanda*, İstanbul: Tesev Yayınları.

Halil İMAMOĞLUGİL (*)

MANTIK ARAŞTIRMALARINDA USUL/METOD: ARAŞTIRMALARDA DİKKAT EDİLMESİ GEREKEN HUSUSLAR VE YAZIM İLKELERİ ÜZERİNE

öz

Akademik araştırmalarda ilgili bilim dalının gereği olan kriterlere riayet etmek, doğru sonuçlara varmak açısından bir gerekliliktir. Araştırma yöntemleriyle ilgili bir genel başvuru kılavuzu ve araştırma notu hazırlamanın mantıkla ilgili olduğu kadar felsefi ve ilmî faaliyetler için de uygun olacağı düşüncesiyle bu çalışma yapılmıştır. Amaç, öğrencinin araştırarak konu seçmesini, o konuda yararlanacak kaynaklar bulmasını, not almayı, alınan bilgileri değerlendirmeyi ve bunlardan çıkan sonuçları anlaşılır bir biçimde sunmayı kolaylaştırmaktır.

anahtar kelimeler

Araştırma Yöntemleri, Mantık Araştırmaları, Mantık Tasavvuru, Kaynak Araştırması, Dipnot ve Alıntılama.

abstract

The Method of Researches on Logic: On Writing Principles and Points to Take into Consideration for Researches

In academical researches, it is necessary to comply with the criterion of related scientific branch in the sense of coming up with accurate results. This study is prepared in order to supply general guideline on research techniques not only for logic but for all philosophical and scientific activities. The aim of this work is to ease for students selecting a research topic, finding sources, taking notes, evaluating possessed knowledge and proposing the results apprehensibly.

keywords

Research Methods, Researches on Logic, Envision of Logic, Literature Search, Footnote and Quotation.

Giriş

İlmi konuların araştırılması, sempozyum bildirileri, tebliğ, seminer ve tezlerin malzemelerinin toplanması, kaleme alınması ve yazılması sırasında bazı esaslara riayet etmek gerekir. Akademik araştırmaların kendi sahalarındaki metotlara göre yapılması ve o alanın gereği olan ölçütlere uygun olması doğru sonuçlara varmak bakımından bir zorunluluktur.

Akademik çalışmaların ilk adımı olan lisans mezuniyet tez çalışması, devamında Yüksek lisans tez ve Doktora tez çalışmaları, akademik çalışmalara başlangıcın ilk ciddi imtihanlarıdır. Bu safhalarda rehberlik önem arz etmektedir. Bunun yanı sıra çeşitli alanlarda inceleme yapanlar; araştırma yürütmek, seminer ve yazılı ödev hazırlamak ve bunu kolay anlaşılabilir bir biçimde sunmakta güçlük çekmektedirler.

Araştırmacı yetiştiren fakültelerin birçoğunda “Araştırma Teknikleri” adında bir ders okutulmaktadır. Ancak bu dersten başarılı olunmasına karşın, lisansüstü çalışmalarda aynı oranda verim alınmamaktadır. Bu durumun muhtelif nedenleri olabilir.

Genelde kısa zamanda yararını görececeklerini düşündükleri derslere daha fazla önem veren öğrencilerin, zikredilen dersi gereken ciddiyetle ele alınmadığı ve yeterli ilgiyi göstermediği söylenebilir.

Söz konusu dersin, yalnızca teorik boyutta kalması konuların uygulamasının yapılamaması da bir diğer sebeptir. Şüphesiz bir konu hem okurken, hem de okuturken öğrenilir. Araştırmacılar; ders materyallerini hazırlarken, hazırlanan materyalleri öğrencilere sunarken ve nihayetinde bu sunumları yayınlar-

ken birçok hatasının farkına varırlar. Çalışmalarının basımından sonra da gelen tenkitler doğrultusunda eserleri üzerinde yeniden düzeltmelerde bulunurlar. Öğrencilerin bu safhalardan geçmemesi, bu derslerden gereken istifadenin sağlanmasına engel olmaktadır.

Bu derslerden beklenen başarının yakalanamamasının bir diğer nedeni de şudur: Okutulan derslerdeki içerik ya öğrencilerin kendi alanıyla yeteri kadar ilgili değildir, ya da öğrencilerin ilgi alanına giren derslerden yeterli örnekleme yapılmamaktadır. Bu da derse olan dikkati ve alakayı azaltmaktadır. Daha birçok sebep söylenebilir. Yazının amacı bir Araştırma Teknikleri kritiği olmadığı için sadece önemli görülen hususlara işaret etmekle yetinilmiştir.

Mantık Anabilim Dalında yapılan dersler için; ödev hazırlarken, seminer sunarken, bitirme tezi, yüksek lisans ve doktora tezi yazarken benzer sıkıntılar yaşanmaktadır. En azından kendi bölümümüzde yararlanılabilecek bir başvuru kılavuzu hazırlamanın uygun olacağı düşüncesiyle bu çalışma yapılmıştır. Bilindiği gibi yöntem, çalışma tekniği ve yazım kuralları hususunda akademik çalışmalar arasında bir birlik bulunmamaktadır. Kimi zaman farklı bakış açısı nedeniyle çeşitli tartışmalar yaşanmaktadır. Bu farklılıkların giderilmesi ve genel hatlarıyla çalışma teknikleri ve yazım kurallarında birlikteliğin sağlanması arzu edilmektedir. Çalışmamız bu gayeleri göz önünde bulundurarak, mantıkla ilgili olduğu kadar bütün felsefi ve ilmî faaliyetler için de araştırma yöntemleriyle ilgili bir genel müracaat çalışması ve araştırma notu olarak hazırlanmıştır.

Bu çalışmanın bir diğer amacı, öğrencinin araştırarak konu seçmesini, o konuda yararlanacak kaynaklar bulmasını, not almayı, alınan bilgileri değerlendirmeyi ve bunlardan çıkan sonuçları anlaşılır bir biçimde sunmayı kolaylaştırmaktır. Bunların yanı sıra Araştırma fakültelerinde ortak bir tavır alınmasını sağlamak ve her bilim dalı ile ilgili araştırma yöntemleri derslerinin oluşturulmasına katkıda bulunmak bu yazının temel hedefleridir. Mesela, Mantık Ana Bilim Dalında yapılan bir akademik araştırmada hangi alanda yapılan çalışmaların sınırlı sayıda olduğu, yapılan çalışmalara paralel olarak gözden geçirilmesi gereken kaynaklar, kaynaklardan yararlanma yöntemi, modern çalışma teknikleri gibi konularda araştırmacıları bilgilendirmek, bu çalışmanın nihai hedefi olacaktır. Bu sebeple ilgili konularda hazırlanacak ders notlarına dayanılarak "*Mantık Araştırmalarında Usul*" başlıklı bir ders, Yüksek lisans ders döneminin ilk döneminde okutulmalıdır. Bu çalışma çeşitli araştırma tekniği kitaplarından (*İslâm Araştırmalarında Usûl* gibi),¹ Üniversite sitelerinde yer alan çeşitli kılavuzlardan (Ankara Üniversitesi, Gazi Üniversitesi, Çukurova Üniversitesi ve Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitelerinin web siteleri gibi) ve kişisel deneyimlerden hareketle hazırlanmıştır. Bu sebeple, tüm bilim dallarının tenkidine ve katkısına açıktır. Tenkit ve katkılar ortak bir metnin hazırlanmasını temin etmiş olacaktır.

1. Araştırmada Takip Edilen Safhalar

Araştırma yaparken dikkat edilmesi gereken hususlar, kısaca şu ana konulardan oluşmaktadır.

1.1. Hazırlık Safhası: Düşünme ve karar verme dönemi olan bu ön safhada; görüş alışverişinde bulunulur, ön bilgiler ve plan için okuma yapılır.

1.1.1. Konunun Seçilmesi: Araştırmacı ilgisini çeken bir konuyu seçmeye dikkat etmelidir. Bu durum onun çalışmasını istekle yürütmesini ve verimli olmasını sağlayacaktır.

Konu seçiminden önce faydalanılacak kaynaklara göz atmak gereklidir. Konu ile ilgili yeterli kaynak mevcut mu ve bunlara ulaşma imkânı var mı araştırılmalıdır.

Konunun tam başlığını araştırma bittikten sonra koymak daha faydalıdır.

1.1.2. Yakın Kaynakları Okuma: Araştırma konusuyla ilgili yazılmış ansiklopedi maddeleri, birkaç makale ve eser tespit edilir. Bu kaynaklar gözden geçirilir. Bahsi geçen kaynaklar yakın zamanda hazırlanmış eserler olursa dil ve üslup açısından ayrı bir çaba harcamaya gerek kalmaz. Ayrıca modern metotla hazırlanmış eserler birçok bakımdan örnek olacaktır. Özellikle başlangıç aşamasında felsefe ve mantık alanında eskiden yazılmış eserleri tam ve doğru olarak anlamak ve her bakımdan istifade etmek kolay olmayacaktır.

1.1.3. Uzmanlarla Görüş Alışverişi: Konu ile ilgi olarak okunanlar ve bu okumalardan elde edilen bilgiler alanın uzmanlarına sunulur. Onlarla görüş alışverişinde bulunulur ve onların tavsiyeleri alınır. Konunun ve ilk elde edilen bilgilerin değerlendirilmesi yapılır. Uzmanların önerecekleri kaynaklar kaydedilir.

1.1.4. Konunun Sınırlandırılması: Araştırma konuları mümkün olan en dar çerçeve ile sınırlandırılmalı ve derinliğine ele alınmalıdır. Konunun seçilmesi ve sınırlandırılması, araştırmanın başarısında büyük öneme sahiptir.

Tez çalışmalarında konunun belirli bir sürede içinden çıkılamayacak kadar geniş olmaması önem arz etmektedir. *Tez, belli zamanda belli bilgilerin belli bir düzen ve belli bir hacim içinde sunulduğu bir çalışmadır.* Bu nedenle zamanın iyi planlanması ve kullanılması, bilgilerin iyi düzenlenmesi ve kompoze edilmesi, hacminin de iyi hesaplanması gereklidir. Mesela “Doğu ve Batı Felsefelerinde Ahlak” gibi bir seminer çalışması uzun zaman isteyen bir konudur. Bunun yerine “Kant’a Göre Ahlakın Temeli” daha uygundur.

1.1.5. Metot ve Teknikler: Araştırma konusu için en uygun olan metot ve teknikler, kullanılacak araç ve gereçler tespit edilmesi başarılı bir çalışma için büyük öneme sahiptir.

1.1.6. Geçici Plan Hazırlama: Plan, yapılan araştırmanın içindekiler kısmı sayılır. Konunun kabataslak bir planının yapılması araştırmanın daha sistemli yürütmesi bakımından faydalıdır. Plan yapmak için, o alanda veya benzer alan-

larda daha önceden yapılan araştırmalara, müracaat kitabına ve eldeki kaynak-çaya bakılır, fikir alınır.

Plan, eserin içindeki konuları mümkün olan teferruatla içermelidir. Dolayısıyla plan ne kadar tafsilatlı ve teferruatlı olursa çalışma da o kadar kolay ve başarılı olur.

Yapılan plan geçicidir. Araştırma geliştikçe plan değişebilir ve tekâmül eder. Bulunan yeni malzemeler veya konuyla ilgili bilgi bakımından çekilen sıkıntı, planın değişmesine yol açabilir. Son safhaya geldikçe plan büyük ölçüde değişeceği için kesin plan daha sonra yapılmalıdır.

1.1.7. Kaynakları Tespit Etme ve Toplama: Kaynak toplamaya gerek o konuda uzman kişilerle yapılan görüş alışverişlerinden istifade ederek ve gerekse onların yazdıklarına bakarak başlanmalıdır. Genel başvuru kitapları ve okunan eserlerden yararlanarak da kaynaklar tespit edilir.

Araştırma ile ilgili kaynakları toplarken konuyla yakından, hatta uzaktan ilgili olan kitap, makale, broşür ve öteki yayınlar ayrı ayrı dosyalara kaydedilmelidir.

Her yeni kaynak yeni ufuklar açabilir. Bazen hiç tahmin edilmeyen bir yerde, yıllarca aranan noktalarla ilgili sağlam ve güvenilir bilgi bulmak mümkün olur.

Kaynakların tespiti araştırma boyunca devam edecek ve zenginleşecektir. İşe yaramayan kaynaklar dosyadan çıkarılmalıdır. Kitap okunduktan sonra, dosyanın altına kitabın değeri veya araştırma için önemi hakkında bilgi yazmak faydalıdır.

Dosyanın sol köşesine kütüphane kayıt numarası yazılmalıdır. Ayrıca yararlanılan kütüphanenin bir kısaltma veya simgesinin yine aynı köşeye eklenmesi kolaylık sağlar.

Kaynaklar kütüphane web-sitelerinde, ansiklopedi gibi genel başvuru kitaplarında, rehber yayınlarda, özel kaynakçalarda, konuyla ilgili kitap ya da dergi makalelerinin dipnotlarında ve kaynakçalarında aranmalıdır.

Unutulmamalıdır ki hazırlık aşaması en temel aşamadır. Daha sonraki çalışmalar bunun üzerine bina edilecektir. Bu dönemde harcanacak emek ve çaba, sağlam bir karar verme ve isabetli adımlar atma imkânı hazırlayacaktır.

1.2. Malzeme Toplama Safhası: Bu aşamada, hazırlık döneminde kararlaştırılıp planı yapılan konu ile ilgili tüm eserler ve belgeler okunup taranır. Elde edilen bilgilerin dosyalara tasnifleri yapılır.

1.2.1. Not Alma: Araştırma esnasında hafızaya fazla güvenmeyerek sistemli not almak gerekir. Tespit edilen ilgili kaynaklar, kitap ve makaleler satır satır taranır, detaylı bir şekilde okunur ve okunan bilgiler dosyalara not edilir.

Bilgi notunun sol üst köşesine bilginin içeriğini gösteren özet bir başlık ve bu bilginin araştırma planındaki yerini gösteren bölüm, alt bölüm ve dalı işaret eden bir iki yararlı not yazılmalıdır. Böylece ileride içindeki malumatı okumaya gerek kalmaksızın sadece köşedeki notlara bakarak bilgi notunun ilgili bulunduğu grupların yanına kaydedilmesi ve onların kolaylıkla birbirlerinden ayırt edilmesi ve sınıflandırılması mümkün olur.

Bilgi notunun sağ üst köşesine yararlanılan kaynak da kısaltılmış olarak kaydedilmelidir. Bunun yanı sıra yazarın soyadı veya soyadı yerine geçen kelime, yazarın ölüm tarihi, eserin yazım tarihi, cildi ve sayfasının da not edilmesi faydalıdır. Böylece araştırmanın hazırlanması kolaylaştırılmış olur.

Not alma esnasında iki yol takip edilebilir. Bilgi ya olduğu ve yazıldığı dilde aynen alınır. Bu durumda not alınan bilginin yazımı esnasında yeniden tercüme edilmesi gerekebilir. Bunun yararı daha sonra buradaki kaynak, dil ve kelimeler üzerinde rahatlıkla durma imkânı vermesidir. Konu geliştikçe böyle bir inceleme tarzına gereksinim duyulabilir. Yahut bilgi kaynaktan aynen tercüme edilerek veya kısaltma yapılarak alınır.

Metin aynen alınıyorsa, noktalamasına kadar, aslında olduğu gibi yazılmalıdır. Alıntılar yazarın kendi düşüncelerini daha iyi açıklayabilmesi için kullanılır. Araştırmacı aynen aldığı düşünceyi daha açık bir şekilde söyleyebilecek ise, doğrudan doğruya alıntıdan vazgeçilmelidir. Asıl olan sözler, belge gibi kısımlar veya çok güzel ifade edilmiş bölümler olduğu gibi aktarılabilir.

Bilgi notları kaydedilirken şu hususlara dikkat etmek yararlı olacaktır:

Bilgi notunun yazıldığı dosyaya sadece bir tek konu teşkil eden fikir yazılır. Yazılan bilgi araştırma planının bir yerini ilgilendirmelidir. Aksi halde yazım aşamasında bilgi notundan istifade azalır.

Bir fikir iki, üç veya daha fazla yeri ilgilendirebilir. Bu durumda bilgi notu lüzumu kadar kopyalanarak ilgili yerlere dağıtılmalıdır. Bir fikrin kaç yeri ilgilendirdiği hususu tamamen araştırmacının değerlendirmesine ve planına bağlıdır.

Eğer uzun pasajların kaydedilmesi gerekiyorsa bunların scanner taraması yapılabilir veya fotoğrafı çekilerek ilgili dosyaya kaydedilebilir.

Birbirleriyle irtibatlı olan bilgi notlarının üstlerine 1, 2, 3, ... veya A, B, C, ... gibi rakamlar veya harfler koymak faydalıdır. Ancak son notun kaydedildiği bilgi notunun üstüne hangi rakamla veya hangi harfle bittiğini görmek için ilk nota son notun rakamı veya harfi konmalıdır. (1-5, A-E, a-f gibi)

1.2.2. Notların Düzenlenmesi: Çeşitli kaynaklardan alınan bilgi notları, müelliflerinin ölüm tarihleri dikkate alınarak sıraya konur. İlk ve eski kaynakların kronolojik tarzda sıralanması önemlidir. Tali kaynakların veya müellifleri halen hayatta bulunan bilgilerin kronolojik sıralanmasına gerek yoktur. Ancak krono-

lojik sıralamayı gerektirecek öneme sahip olan görüşlerde baskı tarihi itibarıyla önce olan kaynak ilk yazılmalıdır.

Konularına ve kronolojik sıralarına göre tertip edilen bilgi notları yeniden gözden geçirilip notlar alındıktan sonra, geçici plana göre düzenleme yapılır.

Birbirlerine yakın bilgileri içeren bilgi notları ve aynı konu başlığındaki bilgiler bir araya getirilir ve bir dosyada toplanır. Bu düzenlemede sayfanın sol köşesine yazılan küçük özetler yardımcı olur. Araştırma ilerledikçe araştırmanın bakış açısı genişleyip değişebileceği için, geçici planda değişiklik yapma durumu gerekebilir.

Toplanan malzemelerin iyi incelenip birbirleriyle karşılaştırma sonucu elde edilecek çerçeve bilgiye ve genel hatlara göre kaleme alınacak eser için önceden hazırlanan ve zaman zaman geliştirilen plan son şekline sokulur. Bu planın iyi ve ayrıntılı olması ve içerdeki bölümlerin ve kısımlarının birbirleriyle mantıklı bir tutarlılık içinde bulunması gerekir. Plan araştırmanın hakiki iskeleti ve içyüzüdür.

1.2.3. Notların Tamamlanması: Aynı konu fişleri mukayeseli olarak okunur ve değerlendirilir. (Analiz)

Kartlar konuya göre sıralandıkça eksik ve fazla bölümler, tekrarlar ve şüphe duyulan hususlar ortaya çıkar. Zayıf kalan kısımların araştırılması derinleştirilir, fazlalıklar atılır, tekrarlar birleştirilir ve yeterince açık olmayan noktaları açıklığa kavuşturmak için yeni kaynaklara müracaat edilir.

Ulaşılan neticeler doğrultusunda yeni bir form ya da bilgi içeriği şeklinde bilgiler bütünleştirilir. (Sentez) Daha üst genellemelerde bulunarak araştırma konusu hakkında genel bir sonuca varılır ve bu sonuçlar delilleriyle birlikte yazılır.

Kuşkusuz her bir konu başlığı hakkında değişik öneriler yapılabilir.

1.3. Yazma Safhası: Bu aşamada, yapılan araştırmanın malzemeleri değerlendirilerek plana göre yazılır ve o ana kadar toplanan malzeme mukayese edilerek işlenir. Burada şu hususa dikkat etmek gerekir. Araştırmayı okuyacak olanlar ne konu hakkında bütünüyle bilgisiz, ne de tam bilgili sayılmalıdır. Böylece herkesin bildiği konular uzun uzun tekrarlanmayacak, yine çoğunluğun haberi olmadığı konular da herkes tarafından biliniyormuş gibi yüzeysel geçilmeyecektir.

Bu aşamada müsvedde kullanmak yerine, doğrudan bilgisayar ortamına da kayıt yapılabilir. Bilgisayar ortamında çalışan araştırmacıların şu hususa dikkat etmeleri yerinde olur: Yazılan atıf ya da bilgi fişleri, şahsa özel fiş programları içerisinde mutlaka çok detaylı başlıklar halinde, en ince ayrıntılar dahi dikkate alınarak tasnif edilmelidir. Bu durumda, son aşamada fişlerin tasnif edilmesi

daha kolay olur, paragraflar, başlıklar ve bölümler arasında uyumsuzluk görülmez. Bu önlem tezin ifade ve içerik açısından insicamlı olmasında hayati derecede önemlidir.

2. Araştırmanın Bölümleri

2.1. Başlık: Seminer, yüksek lisans ya da doktora tez çalışmalarının başlığı, içeriği tam olarak ifade etmeli, ancak gereğinden fazla uzun da olmamalıdır. “Efrâdını câmi, ağyârını mâni” bir başlık, bazen çalışmanın nihayetinde ortaya çıkabilir. Eğer uzun bir başlık kullanılacaksa, ana mesaj büyük puntolarla, alt başlık parantez içinde küçük puntolarla yazılmalıdır. Bu sebeple başlık seçiminde, alanın uzmanları ile görüş alışverişinde bulunmada yarar vardır. Başlıklarda yüzeysel genişliği kapsayan eden ifadeler değil, derinlik boyutunu yakalayan ifadeler tercih edilmeli; konu seçiminde alan daraltılmalıdır.

2.2. Önsöz: Bu kısım, tezlerin giriş ya da sonuç kısımlarında söylenenlerle karıştırılmamalıdır. Önsözde, bu araştırmayı yapmaktaki amaç, çalışmada görülen yardımlar ve yardımına başvurulmuş kimselere teşekkürler yer alır.

Burada kısaca konu takdim edilir ve sınırlanması yapılır. Konunun nasıl ve niçin seçildiği yine çok kısa olarak bir ya da iki paragrafta açıklanır. Çalışmada ele alınan bölümler başlıklar halinde zikredilerek çalışma hakkında okuyucuya genel bir tasavvur verilir. Sonrasında emeği geçenlere teşekkür edilir. Sağ alt kısma çalışmayı yapanın adı, çalışmanın nerede ve hangi tarihte yazıldığı kaydedilir.

Önsöz eserin tamamen yazılmasından sonra kaleme alınır.

2.3. İçindekiler: Bu kısım, araştırmada yer alan bütün ana ve alt başlıkları, sayfa numaraları ile birlikte ihtiva eder. Bu kısımdaki ifadeler cümle niteliğinde olmamalıdır. Burada dikkat çekici, muhtasar başlıklar kullanmaya özen göstermelidir.

2.4. Kısaltmalar: İlmi çalışmalarda mümkün olduğu kadar az sözle meramını ifade etmek esastır. Bununla birlikte kapalılığa yol vermemek için çok fazla ve gereksiz kısaltmalar da yapılmamalıdır. Bu sebeple kısaltılacak ifadeler, genel olarak kullanılan ve birçok kimse tarafından bilinen kısaltmalar olmalıdır. Kişisel bir tarz benimsenmemelidir. Bu bölümde, araştırmada kullanılan kısaltmaların tamamı alfabe sırasına göre açıklanarak bir liste halinde yazılmalıdır. Kısaltmalarda birlik olması ve burada gösterilenlerin haricinde bilinmeyen kısaltmaların kullanılmaması gerekmektedir. Kısaltmalar konusunda esas alınması uygun olan kaynak, DİA tarafından neşredilen İslam ansiklopedisinin herhangi bir cildinin ön kısmında yer alan kısaltmalar listesidir.

2.5. Giriş: Burada konunun bütününe değinilir ve konuya giriş maksadıyla gerekirse tarihçe ve genel bir bilgi verilir. Konuya bir çeşit dayanak ve temel

hazırlanır. Bu kısımda öncelikle araştırmaya konu olan mesele ele alınarak konunun seçimi detaylı bir şekilde anlatılır.

Araştırmacının tezi ileri sürülür ve temel teorilerin neler olduğu zikredilir.

Çalışmada takip edilen yöntem, kullanılan araç, gereçlerden vs bahsedilir.

Konu ile ilgili başka çalışmalar varsa onlara işaret edilir ve bu araştırmacının, hangi bakımlardan farklı olduğu belirtilir.

Araştırmacının sınırları çizilir ve varılmak istenen hedef mutlaka ifade edilir. Çalışmada bu sınırlara büyük ölçüde riayet edildiği belirtilir.

Bu bölümde ayrıca başvurulmuş kaynaklar da değerlendirilir. Temel ve birinci el kaynakların neler olduğu ve hangi bakımdan ana kaynak sayıldıkları açıklanır. Hangi kaynakların ikinci ve tali kaynaklar sayıldıkları ifade edilir. Bu bölüm araştırmacının kabiliyetini ve ilmi kapasitesini göstermesi bakımından büyük öneme sahiptir ve tezin özüdür.

2.6. Bölümler: Araştırmacının kaç ana bölümden oluşacağı tamamen kişisel tercihlere ve konunun kendi kapsadığı alana bağlıdır. Bu hususta kesin bir şekil yoktur. Araştırma uzun ise her bölüm yeni bir sayfayla başlar. Her bölüm kendi içinde daha küçük kısımlara ayrılabilir. Bu durumda her küçük kısmın bir başlığı olmalıdır.

İlk bölümlerde ilgili konuya hazırlık açısından tarihi bilgilere değinilmeli, konu hakkında mutlaka önceden üzerinde uzlaşılması gereken filolojik bilgiler vs verilmelidir. Araştırmacının temel hipotezleri, tartışma konuları, problemleri burada net bir şekilde ortaya konmalıdır.

İlk bölümün sonrasında gelen bölümler, bir anlamda gelişme bölümleri sayılabilir. Burada araştırma konusu ile ilgili pratik örnekler, günümüzden misaller, nispeten daha tali unsurlar müzakereye açılır. Bu örnekler ya da fikirler üzerinde kişisel düşünceler ifade edilmelidir. Bunun yanı sıra bu konuların başka kaynaklarda işleniş biçimi, tutarlılıkları ya da tutarsızlıkları, temel kaynaklara bağlılıkları gibi konular da bu kısımlarda sorgulanmalıdır. Gelişme bölümleri, araştırma konusuyla ilgili en can alıcı fikirlerin sunulduğu ve okuyucunun değerlendirmesine takdim edildiği bölümlerdir. Dolayısıyla bu bölümde irdelenmekte olan konunun takdimi, önceki görüşlerin eleştirisi ve savunulabilir durumdaki tüm deliller tekrara düşmeksizin mutlaka verilmelidir.

2.7. Sonuç: Bu bölümde araştırmada ulaşılan genel ya da özel kanaat, araştırmacının kendisine ait olan bir üslup içerisinde kısaca net bir şekilde özetlenir ve varılan neticeler sunulur. Sonuç bölümünü hem uzatmamak, hem de önsöz ya da girişte söylenmiş sözleri tekrarlamamak gerekir. Sonuç bölümünün orijinalliği şu hususlara bağlıdır: Eğer ilk defa ele alınan bir konu ise ufuk açan ve yeni çalışmaları yönlendiren fikirler beyan edilir. Eğer daha önce bir şekilde ele

alınan konu ise, öncekilerin bir değerlendirmesi yapılır ve araştırmacının kendi bulguları ve önerileri okuyucunun takdirine sunulur. Önceki bölümlerde olduğu gibi bu kısımda da ısrarcı ve iddialı bir dil kullanılmaz. Akademik üsluba uygun olarak daha esnek ifadelerle düşünceler ifade edilir.

2.8. Ekler: Metne dâhil edilmeyecek araştırmayla ilgili tamamlayıcı nitelikteki bazı belge ve tablolar, ek malzeme ve detaylar araştırmanın sonundaki ekler bölümünde verilebilir.

2.9. Yararlanılan Kaynaklar: Bu bölümde yararlanılan kitap, makale, belge, yayınlanmamış araştırma ve diğer materyaller; yazarların soyadı, meşhur olan ismi, nisbesi, künye ya da lakabına göre alfabetik olarak sıralanır. Bunun yanı sıra yararlanılan bu kaynaklar ayrı ayrı başlıklar altında sınıflandırma yapılabilir. Bu durumda her başlık altında alfabe sırasına göre listeleme yapılmalıdır. Bazen kitap ya da dergiler araştırmanın yayın tarihine göre de sıralanmaktadır.

Çok uzun olmayan seminer, sempozyum bildirileri, tebliğ, ve makalelerde ayrıca kaynakça listesi yapmadan dipnotlarla yetinilebilir. Bu durumda kaynakların dipnotlarda ilk geçtikleri yerde tam olarak zikredilmesi gerekir. Daha sonra tekrar eden yerlerde kısaltmaları kullanılabilir. Uzun araştırmalar ve kitaplarda müstakil kaynakça bulunması uygundur.

Kaynakların yazılışı genel olarak dipnotlardaki yazılışa uygundur.

2.10. Dizin: Burası araştırmada geçen şahıs, kitap ve yer adlarının metin içerisinde hangi sayfada geçtiğinin gösterildiği yerdir. Bazı çalışmalar böyle bir dizine ihtiyaç duyabilir. Eğer gerekli görülür ise tabir ve kavramlar dizini de ilave edilir. Bunlar ayrı ayrı olabileceği gibi birlikte de tasnif edilebilir. Bu bölümün yararlanılan kaynaklar kısmından sonra yer alması uygun olur.

3. Tez Yazımında Teknik

Tez yazımındaki teknik konular üniversitelerde farklı şekillerde uygulanabilmektedir.

3.1. Kâğıt Özellikleri: Hazırlanacak tez kopyaları en az 75 gram ve 210 x 297 mm (A4) boyutlarında beyaz kâğıda basılmalıdır. Yazım için kâğıdın sadece bir yüzü kullanılmalıdır.

3.2. Sayfa Düzeni: Tez sayfalarında ciltlemeye imkân verecek şekilde sol kenarda en az 3 cm, üst kenarda 3 cm ve diğer iki kenarda ise 2,5 cm boşluk bırakılmalıdır. Sayfa numaraları ve dipnotlar dâhil bütün yazılanlar bu sınırlar içinde olmalıdır. Yazılan her şey marjlar dâhilinde ortalanmalıdır. Tablo, grafik ve şekiller de buna dâhildir. Satır araları 1,5 aralık olmalıdır. Bununla ilgili düzenlemeler, word belgesinin dosya menüsünde yer alan page setup (sayfa ayarları) kısmından ve yine word belgesinin format (biçim) menüsündeki paragraf ayarları kısmından yapılabilir.

3.3. Dizgi Standardı: Tez ve seminer metinlerinde kullanılacak yazı karakteri 12 punto boyutunda Times New Roman veya Arial olmalıdır. Yazı tipi ve boyutu bütün tez içerisinde standart şekilde uygulanmalıdır. Açıklamalar, dipnotlar, sonnotlar, örnekler, alıntılar, tablolar, şekiller 10 punto olabilir. Özel vurgular ve yabancı kelimeler için, kalın veya italik yazı biçimi kullanılabilir

3.4. İçindekiler: Bu kısım yazılırken görünüme dikkat edilmeli, aynı sayı değerleri ile numaralanmış başlıklar aynı hizada olmalıdır. Konular detaya indikçe başlık, bir space tuşu ölçüsünde sağa kaydırılmalıdır.

Başlıklarda birinci, ikinci ve üçüncü bölümler; büyük harf ve bold (koyu) formatta yazılır. Ana başlıklar dışında kalan alt başlıkların yalnızca ilk harfleri büyük yazılır. İçindekiler, kısaltmalar, önsöz, giriş, birinci, ikinci, üçüncü bölümler, sonuç, ekler, yararlanılan kaynaklar, dizin bölümleri ise, yine büyük harf ve bold şeklinde yazılır ancak herhangi bir rakam verilmez.

3.5. Başlıklar ve Ana Metin: Başlık içeren her sayfada (içindekiler, kısaltmalar, önsöz, giriş, birinci, ikinci, üçüncü bölümler, sonuç, ekler, yararlanılan kaynaklar, dizin gibi bölümler) üst boşluk 5 cm olmalıdır. Bu kenar boşluklarında başlıklar, sayfa numaraları, metin, tablo, şekil dâhil hiçbir şey bulunmamalıdır. Başlıklar büyük harflerle ve yazı alanı ortalanarak yazılmalıdır.

Seminer ve tez yazımında satır aralığı 1,5 aralık olmalıdır. Ancak hacimli tezlerde anabilim dalının onayı ile tek aralık kullanılabilir. Tablolar, uzun alıntılar, alt bilgiler, kaynaklar, şekil alt yazıları tercihe göre tek aralık olabilir. Paragraflar arasında boşluk bırakılırsa paragraf girintisi kullanılmamalı, fakat boşluk bırakılmaz ise 1,25 cm paragraf girintisi kullanılmalıdır.

Tüm başlıklardan sonra 1,5 aralık boşluk bırakılmalıdır. Tüm ana ve alt başlıklardan sonra en az iki satır metin bulunmalıdır. Her sayfanın üstünde ve altında bir paragrafın en az iki satırı yer almalıdır.

Tezin ana metni bölümlere ayrılır. Bu bölümler içerisindeki bütün üst ve alt başlıklar tez içerisinde aynı şekil ve kurallara uygun şekilde yazılmalıdır. Ana metne ait sayfaların üstünde ve altında hiçbir şekilde üst bilgi veya alt bilgi bulunmamalıdır.

Bölümler Türkçedeki normal rakam karakterleriyle (BÖLÜM 1, BÖLÜM 2, BÖLÜM 3, vb.) veya Romen rakamları (BÖLÜM I, BÖLÜM II, BÖLÜM III, vb.) ile sıralı bir şekilde büyük harfle yazılmalıdır. Her yeni bölüm yeni bir sayfada başlamalıdır. Bölüm ana başlığı BÖLÜM sayfasının başından 5 cm aşağıda ortalı bir şekilde verilmeli ve bölüm başlığı bundan iki satır aşağıda büyük harfle ve ortalı bir şekilde yazılmalıdır. Metin ise bu başlıktan iki satır aşağıda başlamalıdır.

3.6. Sayfa Numaraları: Sayfa numaraları; sayfa altında ve ortalı olmalı, en yakın metnin satırının en az iki aralık aşağısında bulunmalıdır.

Ön sayfalar için küçük Romen rakamları (i, ii, iii, iv, v, ...) kullanılmalıdır.

Başlık sayfasında sayfa numaraları gösterilmeyip gizlenmelidir.

Tez metninin ilk sayfası Türkçedeki normal rakam karakterleriyle “1” ile başlar ve tezin geri kalan kısmında sırasıyla devam eder. Ekler kısmı da dâhil olmak üzere tablo ve fotoğraf içeren sayfalar da numaralandırılmalıdır.

3.7. Görsel Malzeme ve Ekler: Tez metni içerisindeki tablolar, şekiller, çizimler ve fotoğraflar gibi görsel unsurlar ilgili metne yakın bir yere konulmalıdır.

Tablo numaraları ve başlıkları tablonun üst kenarından bir satır yukarıya; şekil, çizim gibi diğer görsellerin numaraları ve başlıkları ise görselin alt kenarından bir satır yukarıya konulmalıdır. Görseller bütün bölümlerde sıra ile numaralandırılmalıdır. Numaralandırma düz bir sıra (1, 2, 3, vb.) şeklinde veya ondalık gösterim ile ilk sayının ilgili bölümüne karşı gelecek şekilde (1.1, 1.2, 1.3, ... A.1, A.2, A.3, ... vb.) olabilir. Birden fazla sayfada görsel devam ediyorsa sonraki sayfalarda görselin numarası ve devam ettiği “Tablo 1 (devamı)” gibi belirtilmelidir.

Birden fazla ek kullanılması durumunda eklerin her birine bir harf (EK 1, EK 2, EK 3 veya EK A, EK B, EK C, vb.) verilmeli ve her bir ek içindekiler kısmında EKLER başlığı altında gösterilmelidir.

3.8. Yararlanılan Kaynaklar: Yararlanılan kaynaklar bölümünde alfabetik sıraya göre ve yazarın soyadı ile başlayan listeleme başlıktan 2 satır aşağıda olmalıdır. Kaynaklar kendi içinde tek aralık ve kaynaklar arası çift aralık olacak şekilde listelenmelidir.

3.9. Tezin Ciltlenmesi: Tezin kalınlığı 5 cm’yi geçerse, iki ve daha fazla cilt halinde ciltlenmeli ve her bir cilt büyük Romen rakamları ile numaralandırılmalıdır. Her bir cilt aynı başlık sayfasını içermeli ve sadece her cilde ait Cilt I, Cilt II gibi numaralar başlığın hemen altında yer almalıdır.

Yüksek lisans tezleri açık mavi renkli, doktora tezleri ise kırmızı renkli ve her iki tez de bez ciltli olmalıdır. Tezlerin ciltlenmiş boyutu 215 x 285 ebatlarında olmalıdır.

4. Yazım

Yazımda noktalama işaretlerine mutlaka gerekli özen gösterilmeli ve dikkatli olunmalıdır. Mesela (, . : ; () “ ” ? !) gibi işaretler, kendisinden önceki kelimenin hemen ardı sıra yazılmalı, işaretler ile bir önceki kelime arasında boşluk bulunmamalı, boşluklar noktalama işaretinden sonra bir “space” tuşu ile verilmelidir. Bunun dışında normal olarak kelime aralarındaki boşluklar da tek “space” tuşu ile verilmelidir.

Yazım esnasında Arapça karakterlerin girilmesi gerekiyorsa, bu ibareler de el yazısı ile değil, yine word ortamında, parantezler arasında boşluk bırakılmadan verilmelidir.

Yazımda rakamlar gelişi güzel yazılmaz. Bir ya da iki haneli rakamlar yazıyla, üç ve daha çok haneli olanlar ise rakamla belirtilir.

Burada belirtilmeyen hususlarda, Türk Dil Kurumu tarafından basılan son imla kılavuzu esas alınmalıdır.

4.1. Alıntı ve Dipnot Gösterme: Akademik çalışmalarda yararlanılan kaynaklardan referans gösterirken doğrudan alıntı ve dolaylı alıntı olmak üzere iki yol izlenir.

4.1.1. Doğrudan Alıntı: Birebir veya aynen alıntılama denilen bu yöntemde alıntılar kelime, imla ve noktalama bakımından aslına uygun olarak yapılmalı, yani alıntı, orijinal eserde nasıl yazılmış ise aynen muhafaza edilmelidir. Doğrudan alıntı yapılması gereken durumlarda iki yol izlenir: Eğer alıntı 4 (dört) satır veya daha kısa ise metin içerisinde çift tırnak imi ("xxx") içerisinde gösterilir. Eğer alıntı yapılan kısım 4 (dört) satırdan fazla ise, normal metinden ayrılacak biçimde, ayrı bir paragraf olarak gösterilmelidir. Bu kısım, normal paragraf satırının iki tab içerisinde olacak şekilde sağa kaydırılmalı, tek satır aralıklı ve normal metin puntosundan bir punto küçük yazılmalıdır. Bu tür alıntılarda tırnak işareti kullanılmasına gerek yoktur.

4.1.2. Dolaylı Alıntı: Ana düşünce değişmeksizin, özgün biçimde ve içeriğe uyma zorunluluğu olmadan, araştırmacının kendi anlatımıyla/yorumuyla başka kaynaklardan bilgi aktarmaları dolaylı alıntıdır. Dolaylı aktarmalarda, tırnak işaretleri ya da sıkıştırılmış paragraf gibi, herhangi bir özel işaret ve biçim kullanılmaz.

4.1.3. Dipnot ve Sonnot: Notlar; ya her bir sayfanın sonunda dipnot şeklinde veya her bir bölümün veya tezin sonunda, kaynaklardan önce sonnot şeklinde olabilir. Ancak, dipnotların toplu olarak eserin sonunda değil de ilgili sayfaların altlarında yazılması daha uygundur.

Çeşitli bilim dallarında dipnot verme ve alıntıları gösterme uygulamaları, kendi amaçları doğrultusunda, farklılık göstermektedir. Dipnotların ilgili disiplinin kabul ettiği biçimde olması daha uygundur. Lisans, yüksek lisans ve doktora tezi hazırlayan araştırmacılar danışmanlarına ve bölüm yetkililerine danışarak kendi bilim dallarına en uygun dipnot gösterme sistemini kullanmalıdır!

Mümkün olduğu kadar dipnottaki bilgiler metin içinde verilmeye çalışılarak dipnot sayısı az tutulmalıdır. Aynı konuyu birden fazla farklı kaynaktan alarak her kaynağı müstakil olarak ayrı ayrı dipnotta göstermek yerine, aynı konuları bir cümle ya da paragrafta işleyip referansları tek bir dipnotta göstermek daha

uygun olacaktır. Aşırı derecede verilen dipnotların bıkırtıcı ve konuyu dağıtıcı olduğu, araştırmacının kendine olan güvensizliğini gösterdiğini unutmamak gerekir.

Bilgiler verilirken mutlaka birinci el kaynaklar kullanılmalıdır. Bu kaynaklar içerisinde de kronolojik sıralamaya dikkat edilmeli, farklı tarihi dönemlere ya da farklı mezhebi vs görüşlere ait olan kaynaklar da kullanılmalıdır. Kaynaklar sadece tek bir görüş ya da dönem silsilesi içerisinde verilecek olursa, araştırmanın objektifliğine gölge düşer. Bu sebeple konuya değişik açılardan yaklaşan eserler, yansız ve aslına sadık bir şekilde dipnotlarda kullanılmalıdır. Bu durum objektif bir araştırma yapıldığının en önemli ispatı olacaktır.

Dipnotlarda verilen bilgilerin özgün olması ve ilk kaynaklardan verilmesi son derece mühimdir. İlk kaynaklar varken tali kaynaklarla yetinmek ilmi sayılmamaktadır. Bu sebeple tercüme eserlerden kaynak gösterilmesi ciddi bir eleştiri sebebidir. İlmî konularda gerçekten hassas olanlar, esasen mevcut eserlerin matbu halleriyle de yetinmez, bunların yazma nüshalarını da gözden geçirirler. Özellikle ihtilaflı kısımların mutlak surette birkaç kanaldan tetkik edilmesi ve sonra araştırmaya dâhil edilmesi gerekir. Bunun yanı sıra ilk kaynağı daha sonraki kaynaklarla karşılaştırmak benzerliklere ve farklılıklara da işaret etmek yararlıdır.

Anlaşılması ve çözümü güç konularda müracaat edilen kaynakların farklı basımları dikkate alınmalıdır. Hatta bu noktada en doğru hareket, ilgili kaynakların yazılı nüshalarına müracaat etmektir. Zira bazı kaynakların yazılı nüshaları ile matbu nüshaları arasında farklılıklar bulunabilmektedir. Hatta bu farklılıklar kimi zaman kasıtlı tahriflerden de kaynaklanmaktadır ki, bu durumda yazılı nüshanın ehemmiyeti daha da artmaktadır.

İlk kaynaklar ile kastedilen tarih itibarıyla eski kaynaklar varken yakın döneme ait kaynakları göstermemek gerektiğidir. Diğer önemli bir mesele de gösterilen kaynağın güçlü bir sunuma sahip olmasıdır. Eski eser olmaları, ilmi hüviyet taşımayan eserleri kıymetli kılmaz. Dolayısıyla ilk kaynaklardan kasıt, alanın uzmanları tarafından kabul gören itibarlı eserlerdir.

Dipnotların kendi içinde de bir düzeni vardır. Bir dipnotta birden fazla müellifin eseri kaynak olarak gösterilecek ise referans vermeye kesinlikle vefat tarihi en eski olan müellifin eserinden başlamalıdır. Ondan sonraki müellifler de aynı kronolojik sıraya göre referans verilmeli yani ilk ve eski kaynaktan yeni ve güncel kaynağa doğru bir sıra takip edilmelidir. Kaynaklar arasına da noktalı virgül konulmalıdır.

Kaynakların kronolojik sıraya göre verilmesi, asıl ve tali kaynaklar arasındaki ilişkiyi ve gelişimi göstermesi bakımında önemlidir. Böyle yapıldığında düşünce tarihinin seyrine dair bir bilgi sahibi olunabileceği gibi incelenen olguyla

ilgili süreç içerisinde ne gibi değişimler yaşandığı ve kimin kimden etkilendiği de görülebilir.

Dipnotlar bilgi verme amacıyla da kullanılabilir. Maalesef bu husus kimi zaman ihmal edilmektedir. Dipnotlar, sadece referans adı ve sayfa numarası göstermek için kullanılmaktadır. Bu kısımlar, gövde metinde verilmesi bıkınlığa sebep olabilecek tali bilgileri girmek için de son derece faydalıdır. Metni tam olarak ilgilendirmeyen ve metne yabancı sayılabilen, fakat not edilmesinde fayda görülen kısa bilgiler de dipnotta gösterilmelidir. Ne var ki bu işin de dozajını iyi ayarlamak gerekir. Bu kısımlara sayfalarca değil, sadece muhtasar bir şekilde ve genel okuma düzenini sekteye uğratmayacak şekilde bilgi notları girilmelidir.

5. Mantık Araştırmalarında Önemli

5.1. Mantık Araştırmalarının Muhtevası: İslâm mantıkçıları tarafından bir terezîye benzetilerek,² bütün ilimler için bir mîzan, bir mi'yâr, bir mihakk³ olarak tasvir edilen *mantık*; düşünmede zihni hatadan koruyan, doğru düşünmenin kurallarını, ölçütlerini ve yöntemlerini gösteren bilim yahut alet olarak tanımlanmaktadır.⁴ Mantık müstakil bir disiplin olarak Aristoteles tarafından kurulmuştur.⁵

Mantık ilmi 2400 yıllık geçmişi olan ve dolayısıyla 2400 yıllık tarihi bir birikime sahip olan bir bilim dalıdır. Mantık alanında yapılan çalışmalar, anılan tarihi birikimi anlamaya, anlamlandırmaya günümüz şartlarında değerlendirmeye odaklanmalıdır.

Türkiye’de 1928 yılı ile 2014 yılları arasında mantık özelinde ve mantıkla ilgili olan diğer alanlarda yapılmış çalışmaları kapsayan “Tematik ve Bibliyografik” araştırmada⁶ Türkiye’de yapılan mantık çalışmalarının eksikliğine değinilmektedir. Araştırmaya göre; daha çok akademik kaygılarla yapılan fazlasıyla özel çalışmalar mantık tarihi tasavvurundan bağımsızdır. Mantık, aşırı ihtisalaşmanın bir sonucu olarak, neredeyse felsefe tarihinin kendi özgül bağlamından kopartılmaya çalışılmaktadır. Bunun en önemli göstergesi bir iki istisna dışında mantık felsefesi konusunda bir çalışmaya rastlanmamış olmasıdır. Mesela “...’nın Mantık Anlayışı” veya “...’nın Kavram, Önerme, Kıyas, Burhan, Cedel vs Anlayışı” gibi çalışmaların çoğu, doğrudan ilgili şahsın ilgili konudaki görüş ve ifadelerinin aktarılması görünümündedir. Bu tür çalışmalar akademik camiaya ve ilim dünyasına bir mantık tarihi tasavvuru vermekten uzaktır. Buna göre gelecekte yapılması gereken şey; mantığın özel ve teknik bir takım uygulamalardan ibaret olmadığını anlamak, ilmî ve felsefi temelleri olan, ufku geniş, özgün bilgiye sahip, anlatım örgüsü düzgün ve sistematiki sağlam çalışmalar yapmaktır.⁷

Bahsi geçen araştırmada özetle şu değerlendirme yapılmaktadır:

Mantık sahasında yapılan araştırmalar ya Batı mantık geleneğinin bilinçsiz devamlılığına bağlı parçalar görünümünde ya da Doğu mantık geleneğinin ve sorunlarının tekrarı mahiyetindedir. Burada bilinçli bir takip ve taklit de söz konusu değildir. Mesela Batı geleneği içinde Kıta Avrupası'ndaki mantık mirası ve eleştirileriyle ilgili çalışmalar söz konusu bile olamayacak kadar az iken Doğu mantık mirası alanında ise İslam mantık mirası dışında herhangi bir çalışmaya neredeyse rastlanılmamaktadır.

Yapılan mantık çalışmalarında; mantık konu ve sorunları, felsefe tarihinin kendi özgül bağlamından kopartılarak dile getirilmektedir. Mesela mantık ders kitaplarının hemen girişlerinde anlatılan mantık/akıl ilkeleri gibi konular, ilkçağ felsefesindeki ontolojik tartışmalardan bağımsız/habersiz bir şekilde anlatılmakta; kavramlar, kategoriler ve önermeler konusunda Aristoteles dışında neredeyse hiçbir filozoftan bahsedilmemektedir.

Türkiye'de yapılan mantık çalışmaları kendi tarihî kaynaklarına ve bağlamına yabancı olduğu kadar, kendi dışındaki dünyaya da kapalıdır. Mesela çağdaş Arap dünyasında yapılan mantık çalışmaları ve tartışmalarından habersiz olduğu gibi Çin ve Hint gibi Asya kıtasının önemli merkez ülkelerindeki mantık gündemine de ilgisiz kalmaktadır. Rusya ve Afrika ülkelerinde yapılan felsefe çalışmaları bize ne kadar yabancı ve uzak ise, mantık çalışmaları da o kadar yabancı ve uzak bir görünüm arz etmektedir.

Tercüme faaliyetleri açısından bakıldığında; hem Batı felsefesinin temel mantık klasiklerinin tercümesinde, hem de Doğu ve İslam düşünce tarihinin temel mantık eserlerinin tercümesinde -dağınık ve plansız bazı çeviriler sayılmazsa- henüz emekleme döneminde olduğu söylenebilir. Bu alanın temel klasiklerinden pek çoğunun henüz çevirisi yapılmamıştır. Mesela, İslam mantık tarihinin en çok rağbet görüp de klasikleşen eserlerinden Kazvî'nin *Şemsiyye* isimli eserinin 1841 gibi görece erken bir dönemde İngilizceye tercümesi yapılmışken Türkçe çevirisi hâlâ yoktur.

Günümüzdeki mantık çalışmalarında dil-düşünce-varlık ilişkilerinin çok büyük oranda unutulduğu ya da göz ardı edildiği görülmektedir. Bugün neredeyse mantık-metafizik ilişkisinin unutulmuş olması bu konuda önemli bir eksiklik olduğunu göstermektedir.

Mantık öğrenimi gören talebelerin mütemadiyen dile getirildiği

bir sorun “Neden mantık öğreniyoruz?” sorusudur. Mantık kitaplarında mantığın kuru ve teknik bir bilgi olmanın ötesinde ilimler için bir metodoloji olduğu vurgusu yeteri kadar yapılmıyor. Mantığın müteahhirun dönemi İslâmi ilimlerin terminolojisi olduğu vurgulanmıyor veya özel mantık konularında yeri geldikçe bu tür konulara yeteri kadar yer verilmiyor.

Mantık bir toplumun dünya tasavvurundan/görüşünden ve onun dayandığı ontolojik perspektiften/bakış açısından ayrı ve bağımsız düşünülemez. Bu konuda özellikle İslâm düşünce geleneğinde yapılan önemli tartışmalar ve yeteri kadar eser varken, günümüzde gündeme gelmemesi dikkate değerdir.

Mantık ders kitaplarındaki uygulamaların kâğıt üzerinde kalmasının önüne geçilmelidir. Bu amaçla dersin ve konularının gündelik hayatla sürekli iç içe olduğu, somut şekilde uygun örneklerle gösterilmelidir.

Türkiye’de doğa bilimleri ve pozitivist felsefe tasavvuru açısından mantık, hakikate daha hızlı ulaşmak için takip edilmesi gereken yol ve araçları en aza indirmek olarak görülmektedir. Mantığı aklın ahlakı olarak gören bir yaklaşım da söz konusudur. Bu yaklaşım aklın hakikate, doğru bir biçimde taalluk etmesi ve akıl yürütme faaliyetlerinde yanlış ve kötülüklerden arınmasıdır. Bu tasavvur farklılığının kültürel, ideolojik ve dinî temelleri konusu maalesef şimdiye kadar söz konusu edilmemiştir.⁸

Türkiye’de mantık araştırmalarının salt akademik bir disiplin olmasının ötesinde aslında bütün ilmi çalışmaların temeli olduğu çoğu kez gözardı edilmektedir. Zekai Şen, verimli, etkin, yetkin, uluslararası seviyelere ulaşabilen ve hatta oraları geçebilen Doktora çalışmalarının yapılması için göz önünde tutulmasını tavsiye ettiği noktalar arasında bu hususu şu şekilde dile getirmektedir:

Toplumumuzda ve özellikle eğitimimizde bir başka değersiz düşünce unsuru olarak ‘mantık’ kuralları karşımıza çıkmaktadır. Üniversitelerimizin özellikle sayısal kısımlarında mantık ilkelerinden nerede ise hiç söz edilmemektedir. Mühendislik, fizik, vb., konularda esası mantık olan matematik denklemler mantık temelsiz olarak verilmektedir. Mantık dışlanmış ve birçok sorun matematikle halledilebilir hale gelmiştir. Akılcı düşünce çıkarımlarına mantık ilkeleri olmadan varılamaz. Mantık, felsefeden akılcı sözel çıkarılmasına yarar. Ülkemizde eğitim içerikleri arasında mantık kural ve çıkarımları sözel olarak yapılmadıkça bilimsel ve tekno-

lojik gelişmelerin olması nasıl beklenebilir? Mantık olmadan nasıl öğrenilir, öğretilir ve araştırılır? Bilim felsefe ve mantığının olması adayları ezberciliğe, taklitçiliğe, nakilciliğe, tercümeciliğe, İngilizceciliğe, Türkçe dışlanışına iter. Büyük düşünür İbn-i Sina “Bilgi tasavvur ve tasdik olunca ister istemez mantık, bize bu iki bilgiyi veren yolları öğreten bir bilim olacaktır. Böylece mantık, kendisi için bilim, başka bilimler için yöntem anlamında bir alet bilimi olacaktır” diyerek mantığın önemine daha Batı’da bilim bulunmadığı zamanlarda değinmiştir. Mantık kelimesi Arapça kökenlidir ve anlamı da “akıllıca konuşmaktır”. Demek ki, mantık akılcı çıkarımların yapılmasına yarar. Bilimden gayemiz de akılcılık olduğuna göre mantık ilkelerinin dışlandığı bir öğretim kurumunda nasıl olur da uluslararası varabilecek Doktora çalışmaları yapılabilir? ...felsefik ve mantık esaslı eleştirilerden geçirilmeden Doktora çalışmaları nasıl verimli, üretken ve uluslararası saygın seviyeye ulaşabilir?⁹

Mantık Ana bilim Dalı bünyesinde yapılan tezler, bu tezlerde takip edilen yöntemler, yazım kuralları, kaynaklar, varılan sonuçlar vs üzerinde Türkiye’de ilgili akademisyenlerin güncel olarak takip edebilecekleri ve katkıda bulunabilecekleri bir web sitesinin kurulması gereklidir. Bunun yanı sıra, mantıkla ilgili eserlerin dijital birer kopyalarından oluşan bir “Mantık İhtisas Kütüphanesi” kurulması ve elektronik ortamda süreli yayın yapan “Mantık Araştırmaları Dergisi” çıkarılması önem arz etmektedir. Web sitesi, dijital kütüphane ve pdf dergi; hem Türkiye’de bir mantık geleneğinin oluşmasına katkıda bulunacak hem de aynı konuların tekrar çalışılmasını önlemeye yarayacaktır. Mantık disiplininin hangi konularında ne kadar çalışmanın yapıldığını tespit etmek, çalışılmamış veya az çalışılmış konularına dikkat çekmek; mantık alanında araştırma yapanlara daha fazla yardımcı olur. Böylece dünyada alanla ilgili çalışmaların takibi kolaylaşır; farklı yöntemler, değişik kaynaklar ve araştırmalardan elde edilen neticeler paylaşılabılır ve geniş çaplı, kolektif bir Mantık çalışması yapılmış olur; bu da hem yurt içinde hem de yurt dışında sahanın güçlü bir konuma gelmesini sağlar.

5.2. Kaynakları Okumada Yöntem: Mantıkla ilgili konu ve şahıs çalışmalarında kaynakları okumak ve değerlendirmek için iki yöntem takip edilmesi söz konusudur.

5.2.1. Doğrudan Birinci El Kaynaklara Gidilmesi: Bu yöntemde araştırma konusuyla ilgili birinci el kaynaklar okunup konuyla ilgili gerekli ve yeterli malumat elde edildikten ve zihinde bir fikir oluştuktan sonra ikinci veya üçüncü el kaynaklara gidilerek değerlendirme yapılır. Bu şekildeki bir okuma, araştırmacının kendi tasavvuru ile konuya yaklaşması anlamına gelir. Dolayısıyla ça-

İşmeye başlı başına bir orijinallik katar. Mesela, Fârâbî ile ilgili çalışma yapacak araştırmacının öncelikle Fârâbî'nin yazdığı eserleri okuması, sonrasında onun hakkında yapılmış çalışmalara müracaat etmesi gerekir. Böylelikle; önce birinci el kaynakların okunmasıyla Fârâbî'nin düşüncesine dair zihninde bir izlenimin oluşacak, sonra diğer kaynakların okunmasıyla bu kendi izleniminin desteklenip desteklenmediği, yeni bir bakış açısı getirip getirmediği kontrol edilecektir. Ayrıca kendisinin farkına varmadığı yeni bilgilere/bulgulara ulaşma imkânı sağlanacaktır. Bu yöntemde, araştırmacı kendi bilgi ve bulgularını öncelediği ve buna göre bir değerlendirme yaptığı için orijinal bir çalışmanın ortaya çıkması söz konusu olacaktır.

Bu yöntemle okumalarda, kronolojik sıralamaya dikkat etmekte fayda vardır. Mesela, bir şahıs çalışırken mümkünse kitaplarını hayatının hangi safhasında yazdığına dikkat etmeli, gençlik döneminde yazdığı eser ile olgunluk döneminde yazdığı eser arasındaki farklılıklar takip edilmelidir. Eğer bir konu araştırılıyorsa, konuyla ilgili kitapların kronolojik sıralaması göz önünde bulundurulmalıdır. Böylece kişinin ya da konunun tarihi gelişimini anlamak mümkün olur.

5.2.2. Dolaylı Yoldan Birinci El Kaynaklara Gidilmesi: Bu yöntemde araştırma konusuyla ilgili günümüzde yazılmış ikinci veya üçüncü el eserler okunup konuyla ilgili gerekli ve yeterli malumat elde edildikten ve zihinde bir fikir oluştuktan sonra birinci el kaynaklara gidilerek değerlendirme yapılır. Bu şekildeki bir okuma, araştırmacının başkasının tasavvuru ile konuya yaklaşması anlamına gelir. Dolayısıyla çalışma daha başlangıçta orijinal olma özelliğini yitirir. Mesela, Fârâbî ile ilgili çalışma yapacak araştırmacı önce onun hakkında günümüzde yazılmış eserleri okuyup sonra onun eserlerini okuyacak olursa, onların anlatımıyla onun hakkında bilgi ve izlenim edinmiş olur. Bu, başkalarının anlatımıyla oluşan tasavvurun etkisinde kalarak Fârâbî'ye anlamak anlamına gelir. Her ne kadar araştırmacının bizzat kendisi bazı yeni bilgiler edinmiş ve bunları tezine yansıtmış olsa bile, bunlar daha önce oluşmuş tasavvurun gölgesinde kalacaktır. Bu, sağlıklı ve doğru bir yöntem değildir.

5.3. Tahkik Çalışmalarında Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar: Öncelikle belirtilmelidir ki, ilim dünyasında herhangi bir çalışmanın değeri, o sahadaki ilk el kaynaklara ulaşmasındaki başarısıyla ölçülür. Bunu temin etmenin de yolu, ilk kaynakların tespit ve tahkikinden geçmektedir. Dolayısıyla tahkike konu olacak bir eser, her şeyden önce ilgili sahadaki bir boşluğu doldurmalı ve alanının özgün bir çalışması olmalıdır.

Tahkik işleminde iki türlü yöntem takip edilmektedir. Bunlardan ilki, müellif nüshasının var olduğu durumlarda söz konusu olur. Bu tür bir tahkik çalışmasında müellifin eseri temel alınarak diğer eserler mukayese edilir. Ancak müellif

nüshasının bulunmadığı durumlarda, sahanın yetkin bir âlimi tarafından kaleme alınmış bir nüshayı esas almak; bu da yoksa seçilen nüshalardan -en az üç nüsha olması tercih edilir- seçme yöntemiyle doğruya en yakın olan nüsha esas alınarak yazılır; diğer nüshaların farklılıklarına dipnotta işaret edilir. Ancak bu ikincisini yapmak durumunda olan araştırmacıların, sahanın uzmanları olması son derece önemlidir.

Nüshalar arasındaki farklılıklar gösterilirken de iki yaklaşım benimsemektedir. Bunlardan ilki, müsteşrikler tarafından da benimsenin yöntemidir ki, her türlü farklılığa muhakkak işaret edilmesini gerekli kılar. Diğer yöntemde ise zahir hatalar ya da önemsiz farklılıklara hiç işaret edilmeksizin -sadece başta bir hatırlatmada bulunularak- tahkikin gerçekleştirilmesidir. Mesela bir nüshada (a.s.), diğerinde (sallallahu aleyhi ve sellem) yazılması gibi. İkinci yöntem hem daha pratik, hem de okumayı kolaylaştırıcı bir tahkik türüdür. Bununla birlikte burada da muhakkike olan güven önem arz etmektedir. Bu bağlamda, tahkikin yalnızca bir metin ortaya çıkarmak mı, yoksa tahkik edilen metinde açıklığa kavuşturulması gereken yerlerin açıklanması ameliyesi mi olduğu da önem arz eder. Ana eseri boğmayacak kadar çeşitli izahların muhakkik tarafından verilmesi yadırganamaz; çünkü bir eseri tahkik eden kimse, müellifin diline, üslubuna herkesten daha çok vakıf olmaktadır. Bu sebeple bir başka okuyucunun anlamakta zorlanacağı, ya da hiç anlayamayacağı yerleri muhakkikin izah etmesi oldukça isabetli olabilir.

5.4. Araştırmada Dikkat Edilmesi Gereken Hususlar: Birinci el kaynağa ulaşılabilme imkânı varken ikinci el veya daha sonraki kaynaklardan bilgi aktarmak ve sadece bu kaynaklara dayanmak ilmî bir tutum değildir.

İkinci el veya daha sonraki kaynaklarda bulunan bir bilgiyi takip ederek bilginin sadece o kısmının görülmesiyle bir hükme varılması veya kaynak gösterilmesi uygun değildir.

İkinci el veya daha sonraki kaynakların gönderme yaptığı birinci el kaynak-taki bilgi görüldükten sonra ikinci el kaynağı göstermekten kaçınmak doğru değildir. Hak sahibine hakkı teslim edilmelidir.

Ulaşılamayan bir kaynaktan yapılan üçüncü bir yazara ait alıntıların naklen alıntılandığı, kaynağıyla birlikte dipnotta belirtilmelidir.

“...’nin naklettiğine göre Fârâbî şöyle demektedir” gibi, ikinci el veya daha sonraki kaynak üzerinden birinci el kaynağa gönderme yapmak/nakilde bulunmak münasip değildir.

Bir konuda birbirine benzer bilgiyi sunan birçok kaynak varsa yani birden fazla eserden alıntıda bulunuluyorsa, öncelikle ilk yazılan kaynağı bulmak gerekir. Ancak yazım tarihi belli değilse müelliflerin vefat tarihleri dikkate alınmalı ve müellifi en önce vefat etmiş olan kaynak bulunmalıdır. Çünkü o konuda ana

kaynak odur ve konuyu ilk kaydetme onuru da ona aittir. Mesela 1900 yılından önceki müelliflerden yapılan alıntılarda vefat tarihi, bundan sonraki döneme ait müelliflerin eserlerinden yapılan alıntılarda eserin basım tarihi dikkate alınır.

İsimlerin ilk geçtiği yerde doğum ve ölüm tarihleri birlikte parantez içerisinde arada tire (-) işareti ile verilmelidir. Fârâbî (870-950), İbn Sînâ (980-1037), Gazzâlî (1058-1111) gibi. Eğer sadece ölüm tarihi biliniyor ise parantez içerisinde (ö.) kısaltması ile verilebilir. Kazvînî (ö. 1276), Urmevî (ö. 1283), Cürcânî (ö. 1413) gibi. Bu iki kullanımın yanı sıra 1900 yılından önceki İslam tarihindeki şahısların vefat tarihlerinin hem hicrî hem de miladî tarih olarak verilmesi, bu tarihten sonraki isimlerin ise vefat tarihlerinin yalnızca miladî tarih yazılması da önerilmektedir.¹⁰

Metin içindeki kitap isimleri ve yabancı kelimeler, *italik* yazılmalı zorunlu olmadıkça *bold* kullanımından kaçınılmalıdır.

Latin alfabesiyle yazılmış matbu eser isimleri *olduğu gibi* yazılmalıdır.

Sanal bilgi kaynaklarını kullanarak kes-yapıştır yoluyla tez yazılması, hem ilmi bir tutum değildir hem de intihal suçu gibi son derece ağır bir suça girmektedir.

Konuyla ilgili her çalışma değerlidir. Bir konunun veya şahsın günümüzde nasıl anlaşıldığını anlamak açısından ikinci el veya daha sonraki kaynaklar da bazen birinci el kaynaklar kadar önemli olabilir. Bu nedenle araştırmacı; birinci el kaynaklar okuyup şahsi kanaat elde ettikten ve bir sonuca ulaştıktan sonra mutlaka ulaşabildiği ikinci el veya çağdaş kaynakları gözden geçirmeli ve mümkün olduğu kadar bütün çalışmalardan istifade etmelidir. Bu esnada araştırmacıya kendi tasavvuru rehberlik edeceği için, diğer çalışmaların etkisinde kalması söz konusu olmaz. İkinci el kaynaklara bu şekilde bakmak araştırmacıyı farklı bakış açılarına da götürecektir.

Araştırma esnasında katı ve sabit fikirlilikten kaçınılmalı, önceden oluşan tasavvurun değişmesine imkân tanınmalıdır. Her bulunan bilgi mutlaka değerlendirilmelidir. Ancak bu, sürekli fikir değiştirmeye de dönüşmemelidir.

Araştırma, bulunan bütün bilgilerin kaydedildiği bir dosya değildir. Elde edilen bilgi ve bulgular, belli bir düzen içinde ve belli bir hacimde toparlanmalı ve düzenlenmelidir. Bu esnada dışarıda kalan bilgiler veya bulgular başka çalışmalarda yeniden kullanılmak üzere arşive kaydedilmelidir.

Araştırmanın içeriği kadar sunum biçimi ve kompozisyonu da önemlidir. Maalesef araştırmacıların bir kısmı, araştırma türü eserlerde edebi dili lüzumsuz görmek gibi bir yanılgı içindedirler. Bu nedenle de araştırma türü eserler sadece başvuru kaynağı olmak gibi bir şanssızlığa mahkûm olmaktadır.

5.5. Alıntılama ve Dipnotlarda Referansların Gösterimi: Doğrudan alıntı ve dolaylı alıntı yoluyla yararlanılan kaynaklar referans gösteriliyordu.

Dipnot numaraları; doğrudan alıntı yapılmış ise ilgili alıntının hemen bitimine, dolaylı alıntı yapılmış ise kaynağı gösterilmek istenen cümlelerin veya fikrin sonuna konur.

Doğrudan yapılan alıntı, nokta veya virgül ile bitiyorsa bunlar tırnak işaretinin içerisine konulmalı; eğer doğrudan yapılan alıntı, noktalı virgül, iki nokta, soru ve ünlem işaretleri ile bitiyorsa bunlar da tırnak işaretlerinin dışına konulmalıdır. Dipnot numarası tırnağın dışında ve tırnağa bitişik olarak verilmelidir. Ancak, soru ve ünlem işaretleri alıntı yapılan kısmın bir parçası ise tırnak işaretinin içinde kalır. Mesela, “Aristoteles’in mantık hakkındaki yazısına, ondan sonra gelenler ‘Organon’ adını vermişlerdir.”³

Dolaylı yapılan alıntı nokta, virgül, noktalı virgül, tırnak ya da parantez gibi işaretler ile bitiyorsa, dipnot numarası bu işaretlerin dışında olmalı, dipnot numarasından sonra virgül ya da nokta vs konulmamalıdır. Mesela, Mantık biliminin kurucusu Aristoteles’tir.⁵

Şayet bir cümle tırnak içerisinde verilen bir alıntı ile bitmiyorsa, alıntı cümle tırnak içerisinde tamamlanmış olsa bile, nokta işareti kullanılmamalıdır. Mesela, “... üçgenin üç kenarı vardır” gerçeği Ancak soru işareti bu kuralın dışındadır. Mesela, Filozofların “Doğru bilgi nedir?” şeklindeki sorusu ...

Çift tırnak içinde bir alıntı yapılıyor ve bu alıntının içinde de çift tırnaklı (“xxx”) alıntı varsa, alıntının içindeki çift tırnak tek tırnağa (‘xxx’) dönüştürülmelidir.

Alıntı yapılan metnindeki tek tırnaklar çift tırnağa çevrilebilir.

Alıntı yapılan metne tüm ilaveler, köşeli parantez [xxx] içerisinde verilir. Köşeli parantez, orijinal metne ekleme yapmak suretiyle müdahale etmek anlamına gelir.

Alıntı yapılan metinden bir pasajın yazar tarafından gereksiz görülen bazı kısımları/cümleleri çıkarılacaksa, çıkarılan kısmı temsilen köşeli parantez içerisinde üç nokta/eksilti [...] konmalıdır. Üç nokta/eksilti önündeki veya arkasındaki cümlelere bitişik olmamalı, bu üç noktanın sağından ve solundan bir boşluk verilmelidir. Şayet cümle üç nokta/eksilti ile bitiyor ise, bir boşluktan sonra cümleyi bitiren ilave bir nokta konmalıdır. [...] Ancak iki cümle arasında silinen sözcükler parantez kullanmadan dört nokta ile gösterilir.

Alıntı yapılan bölümde bir yanlış varsa, doğrusu köşeli parantez içinde belirtilmek şartıyla, metin aynen nakledilir.

Alıntı yapılan parça araştırma metnindeki bir cümle ile birleştirilecek olursa, nakledilen kısım büyük harfle başlasa bile, ilk harf küçük harfe çevrilmelidir. Aynı şekilde, alıntı yapılan parça gramer bakımından bir önceki cümleye bağlanıyor ise, bu parçanın ilk harfi küçük harfle başlasa bile, büyük harf kullanılabilir.

Alıntı yapılan metinde herhangi bölüm, kelime ya da ibare, önemli görülüyor ve vurgulanmak isteniyor ise, altı çizilebilir ya da italik olarak yazılabilir. Ancak vurgulanan sözcük ya da anlatımlardan hemen sonra, köşeli parantez içerisinde [araştırmayı yapanın adının ilk harfleri ile] ya da [italikler araştırmacıya aittir] ifadesiyle bu vurgunun parçanın aslında olmadığı, araştırmacının kendisine ait olduğu belirtilmelidir. Bunların dışında alıntılanan metin üzerinde yapılan bütün değişiklikler (mesela, silinen sözcükler) belirtilmelidir.

Başka bir dilde yapılan alıntıların Türkçe tercümesi de verilmelidir.

Tercüme edilen bir pasajda, eğer mütercim orijinal metinde yer almayan fakat anlamın doğru ifadesi için zorunlu gördüğü bir ekleme yapmak isterse, bu ekleme köşeli parantez içerisinde [...] verilmelidir. Buna karşın yabancı kelimelerin Türkçe karşılıkları, normal parantez (...) içerisinde verilir.

Tercümelerde, orijinal eserin kendi dipnot numaraları olduğu gibi muhafaza edilmelidir. Çeviri yapan kişi, not ilave etmek isterse, orijinal dipnotların numara sırasını bozmamak için farklı bir dipnot-simge ile bu notu eklemeli veya orijinal dipnotun ardından köşeli parantez [xxx] içerisine bu notu koymalıdır. Her iki durumda da eklenen not, “çev. notu” ifadesiyle belirtilmelidir.

Dipnot ve sonnotlar; her sayfanın altına, 1, 2, 3, ... şeklinde sıra numarası ile gösterilir.

Dipnotların ilk satırının bir sıra üzerinden çizilen tam bir çizgi ile dipnotlar ana metinden ayrılmalıdır.

Hem dipnotların hem de sonnotların kendi içerisinde tek aralık, liste içerisinde ise çift aralık olması uygundur.

Dipnotta birden fazla eserden alıntı yapılıyorsa, her bir esere ait bilgi sona erdiğinde, diğer esere dair bilgiye başlamadan önce noktalı virgül (;) kullanılmalıdır.

5.5.1. Kitaplardan Yapılan Alıntılar: Herhangi bir müellife ait bir eserden/kitaptan yapılan alıntılarda şu sıralamaya dikkat edilir:

Müellif/yazar soyadı veya meşhur olan ismi, öz adı veya bilinen asıl adları, *eser/kitap adı veya başlığı*, varsa cilt numarası, basımevi/yayınevi veya matbaası, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri, basım tarihi, sayfa numarası.

Eser/kitap adı veya başlığı *italik* olarak yazılır.

Atademir, Hamdi Ragıp, *Aristo'nun Mantık ve İlim Anlayışı*, AÜİF Yayınları, Ankara, 1974, s.22.

Keklik, Nihat, *İslâm Mantık Tarihi ve Fârabî Mantığı*, İÜEF Yayınları, İstanbul, 1969-70, s.33.

Öner, Necati, *Klasik Mantık*, AÜİF Yayınları, 6. Baskı, Ankara 1991, s.88-92.

Bingöl, Abdülkuddüs, *Gelenbevî'nin Mantık Anlayışı*, MEB Yayınları, İstanbul, 1993, s.33-36.

Özlem, Doğan, *Mantık (Klasik/Sembolik Mantık, Mantık Felsefesi)*, İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1999, s.81-93.

Kaynakçası bulunmayan makale türü yazıları yazarken, herhangi bir müellife ait bir eser dipnotta ilk kez gösterildiğinde, bu uygulama geçerlidir. Ancak bazı bilim dallarında dipnotlarda referans kaynağının ilk geçtiği yerlerde uzun uzadıya künye verilmesi hoş görülmemektedir. Özellikle hacimli eserlerde, ilk referans kaynağını bulup eser hakkında bilgi edinmek yerine, doğrudan kaynakçaya bakarak ilgili referans kaynağı hakkında bilgi almak daha kolay bir uygulamadır. Bu sebeple, yararlanılan kaynaklar kısmı bulunmayan makale yazıları gibi kısa hacimli çalışmalarda; referans kaynağının ilk geçtiği yerde, müellif ve eserin uzun künyesinin verilmesi uygundur. Ancak müstakil kaynakça kısmına sahip hacimli eserlerde; tüm çalışma boyunca, sadece müellif soyadı ve ardından eserin kısa adı yazılarak dipnot verilmesi daha kullanışlıdır. Müellifin soyadı yararlanılan kaynakların ilk sırasında geçen ada uygun olmalı ve eserin kısa adı da eseri hatırlatıcı mahiyette olmalıdır. Mesela, Ali Sedât'ın *Mîzân'ı-Ukul fî'l-Mantık ve'l-Usul* adlı eseri *Mîzân'ı-Ukul* şeklinde kısaltılabilir. Ancak garip kısaltmalardan da kaçınılmalıdır.

Aynı kaynaktan ikinci defa referans verilmesi durumunda, sadece müellifin soyadı, künyesi ya da nisbesi verilir, ardından alıntı yapılan müellifin kitabının ismi kısaca belirtilir.

Atademir, *Aristo*, s.22; Keklik, *Fârâbî Mantığı*, s.33; Bingöl, *Gelenbevî*, s.33.

Bazı çalışmalarda, aynı müellife ait tek kitap kullanıldığında yahut ardışık dipnotlarda aynı kitaptan alıntı yapıldığında "a.g.e." denilmek suretiyle dipnot gösterilmektedir. Daktilonun kullanıldığı dönemlerde gerek uygulamadaki pratikliği, gerekse vakit kaybının ve yazım hatalarının önüne geçilmesi bakımından bu uygulamaya başvuruluyordu. Bilgisayar teknolojisinin kullanıldığı günümüzde zikredilen eserin kısaca adının verilmesi, hem zaman kaybı açısından bir problem teşkil etmeyecek, hem de eserin anında söz konusu dipnotta görülmesi sebebiyle okuyucuya kolaylık sağlayacaktır.

Bazı dallarda herhangi bir müellifin bir tek eserinden yararlanılması durumunda, ilk dipnotta uzun künye verilmekte, sonraki dipnotlarda sadece müellifin adı yazılarak tekrar kitap ismi zikredilmemektedir. Bu da bir tercih olmakla birlikte bahsedilen sebeplerden ötürü eserin kısaca adının verilmesi daha kullanışlıdır.

Ciltsiz eserlerde kitabın isminden sonra, ciltle karışmaması için sadece sayfa numarasını gösteren (s.) kısaltması kullanılır ve ilgili sayfa belirtilir. Ancak

ciltli eserlerde sayfa sembolü kullanılmaksızın Romen rakamıyla cilt numarası Türkçedeki normal rakam karakterleriyle de sayfa numarası verilir.

Bazen cilt ve sayfa numaraları arasına kesme işareti yerine virgöl de kullanılabilir. Ancak bu durum çeşitli karışıklıklara yol açabilir. Mesela III/2 şeklinde bir cilt ve sayfa numarası hoş görülmemektedir. Ayrıca bazı ciltli eserlerde muhtelif ciltler iki farklı ciltten oluşabilmekte; bu da bir başka karışıklığa sebebiyet vermektedir. Bu tür alıntılarda konulan taksim işareti, ilgili cildin bölümlerini anlatmaktadır. Bu gibi yerlerde mutlaka (s.) işareti koyarak cilt ve sayfa ayırımına dikkat çekilmelidir.

Bazı dipnotlarda sayfa numarası işareti olan (s.) ile sayfa numarası arasında boşluk bırakıldığında, söz konusu numara otomatik olarak tek bir satır halinde alt satıra düşmekte ve göze hoş gelmeyen bir görüntü oluşturmaktadır. Bunun önüne geçilmesi için sayfa işareti ile sayfa numarası arasına boşluk koymadan bitişik yazılmalıdır. Kimi zaman aynı görüntü, karakter aralıklarında boşluk bırakılmamasından da kaynaklanmaktadır. Dolayısıyla çalışmanın dizaynını bozmayacak şekilde her iki kullanıma da başvurulabilir.

Birkaç sayfa devam eden bir yazıya atıfta bulunurken iki rakam arasında tire (-) kullanılmalıdır.

5.5.2. *Tercüme Eserlerden Yapılan Alıntılar:* Tercüme/çeviri gibi eserlerde şu sıralamaya riayet edilir:

Yazar soyadı, adı, *kitap adı*, çevirenin adı-soyadı, varsa cilt numarası, basımevi/yayınevi veya matbaası, kaçınıcı baskı olduğu, basıldığı yer, basıldığı tarih, sayfa numarası.

Aristoteles, *Organon II, Birinci Analitikler*, çev. H. R. Atademir, MEB Yayınları, İstanbul, 1996, s.13.

Aster, Ernst von, *Bilgi Teorisi ve Mantık*, çev. M. Gökberk, Sosyal Yayınlar, 3. Basım, İstanbul, 1994, s.31.

Fârâbî, *İhsâu'l-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1990, s.61.

İbn Sînâ, *İşaretler ve Tembihler*, çev. Ali Durusoy, Muhittin Macit, Ekrem Demirli, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2005, s.39.

Gazâlî, *Makâsıdu'l-Felâsife (Felsefenin Temel İlkeleri)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, Ankara, 2001, s.54.

Tercüme eser yazılırken; önce kitabın esas dildeki adı sonra tercümedeki adı parantez içerisinde yazılır. Kitap isminden hemen sonra mütercim/çeviren belirtilir. Mesela Arapça veya İngilizceden Türkçeye tercüme edilen eserin, önce Arapça veya İngilizcedeki adı, sonra parantez içerisinde Türkçe olarak verilen adı, daha sonra da mütercimin adı-soyadı yazılmalıdır. Bununla birlikte

önce tercümedeki adının sonra asıl dildeki adının parantez içerisinde verilmesi şeklinde tam aksi kullanımlar da mevcuttur. Hatta birçok eserin, yalnız asıl dildeki adı veya yalnız tercümedeki adı da kullanılmaktadır. Mütercim/çeviren için “trc./çev.” kısaltması kullanılır. Mütercim/çeviren adının parantez içerisinde verilmesine gerek yoktur.

Makale tercümelerinde şu sıralama takip edilir:

Yazar soyadı, adı, “tercüme edilen makale başlığı”, çevirenin adı-soyadı, *dergi adı*, dergi cilt no, dergi sayı no, basım yeri, basım tarihi, sayfa no.

Refik el-Acem, “Gazalî’nin Mantık Kitaplarında Tanım Konusu”, çev. Ahmet Kayacık, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Cilt 13, Sayı 3-4, Ankara, 2000, ss. 337-339.

Leaman, Oliver, “İslam Düşüncesinde Mantık Düşmanlığı”, çev. Yasin Daşdemir, *Selçuk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı: 31, Konya, 2011, ss. 251-268.

Street, Tony, “İbn Sina’dan Sonra Bir Kıyas Tarihine Doğru: Rescher’in Arap Modal Mantığı ile İlgili Çalışmaları Üzerine”, çev. İbrahim Çapak, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 13, Sakarya, 2006, ss.197-218.

Perelman, Chaim, “Hukuksal Uslamlama ve Hukuk Mantığı”, çev. Tuğba Ballı, *İstanbul Üniversitesi Hukuk Fakültesi Mecmuası*, Cilt 52, Sayı 1-4, İstanbul, 1986-1987, ss.701-709.

Leibniz, Gottfried Wilhelm, “Tasımsal Şekillerin Matematiksel Saptanmasına Dair”, çev. Kutsi Kahveci, *Kaygı Uludağ Üniversitesi Fen Edebiyat Fakültesi Felsefe Dergisi*, Sayı 1, Bursa, 2002, ss. 61-66.

5.5.3. *Tahkikli Eserlerden Yapılan Alıntılar*: Tahkik edilmiş eserlerde şu sıralamaya uyulur:

Yazar soyadı, adı, *kitap adı*, tahkik edenin adı-soyadı, varsa cilt numarası, basımevi/yayınevi veya matbaası, kaçınıcı baskı olduğu, basıldığı yer, basıldığı tarih, sayfa numarası.

Tahkikli eser yazılırken kitap isminden hemen sonra tahkik eden belirtilir. Muhakkik/tahkik eden için “thk.”, kısaltması kullanılır.

Fârâbî, *Kitâbu’l-Kiyâs II (el-Mantık inde’l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1986, ss.11-64.

Fârâbî, *Kitâbu’l-Burhân (el-Mantık inde’l-Fârâbî içinde)*, thk. Macit Fahri, Dârû’l-Maşrık, Beyrut 1987.

İbn Sînâ, *en-Necât*, thk. Muhyiddin Sabri el-Kürdî, Mısır, 1938.

Gazzâlî, *Mî’yâru’lm-İlm*, nşr. Süleyman Dünya, Kahire, 1961.

Gazzâlî, *Mihakku’n-Nazar*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1994.

İbn Teymiyye, *er-Redd ala’l-Mantıkıyyın*, thk. Refik el-Acem, Beyrut, 1993.

5.5.4. *Derlenen Eserlerden Yapılan Alıntılar*: Editör tarafından derlenip yayına hazırlanmış eserlerde takip edilecek sıralama şu şekildedir:

Yazar soyadı, adı, “kitap bölümü/makale”, editörün adı-soyadı, *eser adı*, basımevi/yayınevi, basım yeri, baskı yılı, sayfa numarası.

Kitap isminden hemen sonra, editör, nâşir vs belirtilir. Editör için “edt.”, nâşir/neşreden için “nşr.”, kısaltmaları kullanılır.

Orman, Enver, “Transendental ve Spekülatif Mantık” edt. Yücel Yüksel, *Şafak Ural’a Armağan*, Alfa Yayınları, İstanbul, 2012.

Cündioğlu, Düccane, “Dünya Görüşü ve Dil”, edt. Ali Saydam, Bİ'E Yayınları, *Dünya Görüşü*, Ankara, 2009.

Körner, Stephen, “Düşünce Yasaları”, edt. Ahmet Cevizci, *Felsefe Ansiklopedisi*, Babil Yayınları, Ankara, 200, ss.834-837.

Güzel, Cemal, “Aristoteles’te Uslamlama Çeşitleri”, edt. Yavuz Kılıç, *Antik Yunan’da Felsefe ve Çağımıza Etkileri*, Doğu Batı Yayınları, Ankara, 2011.

Grünberg, David, “Gerekçelendirme Sorununa Semantik-Epistemik Bir Yaklaşım”, edt. K. Arapgirlioğlu, H. Çelebi, N. Ekşi, R. Kızılar ve Y. Örs, İmge Kitapevi Yayınları, *Bir Us ve Bilim Savaşçısı: Cemal Yıldırım’a Armağan*, Ankara, 2008, pp. 157-167.

5.5.5. *Dergilerden Yapılan Makale Alıntıları*: Makalelerden yapılan alıntılarda şu riayet edilecek sıralama şu şekildedir:

Yazar soyadı, adı, “makale başlığı”, *dergi adı*, dergi cilt numarası, dergi sayı numarası, baskı yeri, baskı tarihi, sayfa numarası.

Makale başlığı çift tırnak içinde, dergi adı *italik* olarak yazılır.

Atademir, Hamdi Ragıp, “Mantık ve Bilimler Felsefesi”, *Ankara Üniversitesi Dil ve Tarih -Coğrafya Fakültesi Dergisi*, Cilt: 1, Sayı: 2, Ankara, 1943.

Öner, Necati, “Biçimsel Doğruluk”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 9, Ankara, 1993, ss. 2-8.

Atay, Hüseyin, “Mantıktaki Kıyasın Dördüncü Şekline Dair”, *Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt XVI, Ankara, 1968, ss.35-66.

Eralp, H. Vehbi, “Leibniz’in Kıyas Teorisi”, *Felsefe Arkivi*, Cilt II, Sayı 2, İstanbul, 1947, ss.65-75.

Bingöl, Abdülkuddüs, “Semerkandî’nin Kıyas’ında Kıyas Teorisi”, *Felsefe Dünyası*, Sayı 20, Ankara, 1996, ss.10-33.

Vural, Mehmet, “Düşünce Tarihinde Mantık: Aristoteles Mantığından Bulanık Mantığa”, *Kutadgubilig*, Sayı 2, İstanbul, 2002, ss.179-192.

Ayrı basımların ilave olarak ayrı basıldığı kaydedilmelidir.

İkiden fazla yazarı bulunan makalelerde yazar isimleri virgül ile ayrılarak alfabetik sıraya göre verilir.

Yazarı belli olmayan gazete makalesi referans olarak verildiğinde, sadece ilgili gazetenin adı, basım yeri ve basım yılı verilir.

Basımı onaylanmış ancak henüz basılmamış makalelerde, tarih yerine “basılacak” ifadesi yer alır.

Batı dillerindeki Vol., Tome, Band, p., s. gibi kelimelerin Türkçeye tercümesine gerek yoktur.

5.5.6. Ansiklopedilerden Yapılan Madde Alıntıları: Ansiklopedilerden yapılan alıntılarda sıralama şu şekildedir.

Yazar soyadı, adı, “ansiklopedi maddesinin başlığı”, *ansiklopedinin kısaltılmış adı*, ansiklopedi cilt numarası, sayfa numarası.

Eğer yazar belirtilmemiş ise; *ansiklopedi adı*, “madde,” cilt no, sayfa no sırasıyla verilir.

Madde adı çift tırnak içinde, *ansiklopedi adı italik* olarak yazılır.

Diyanet ansiklopedisi için *DİA* kısaltması, Müsteşrikler tarafından neşredilen Milli Eğitim İslam Ansiklopedisi için *İA* kısaltması kullanılır. Bu ansiklopedinin son baskısından yapılan alıntılarda İE sembolünden sonra üst simge ile ² yazılır.

Bingöl, Abdulküddüs, “İstidlâl”, *DİA*, İstanbul, 2001, Cilt 23, s.523.

Emiroğlu, İbrahim, “Mantık”, *DİA*, İstanbul 2004, C. 28, ss. 18-28.

Durusoy, Ali, “Kıyas”, *DİA*, İstanbul, 2002, Cilt 25, ss.525-529.

Kufralı, Kasım, “Gazâlî”, *İA*, İstanbul, 1993, C. 4, Cilt 4, s.751.

Ülken, Hilmi Ziya, “İbn Sînâ” md., *İA*, İstanbul, 1993, Cilt 5/2, s.809.

Sözlüklerden yapılan alıntılarda ise çift tırnak içinde ilgili madde başlığı verilir.

el-İsfahani, Râğıb, “Delil”, *Müfredât Kur’ân Kavramları Sözlüğü*, çev. Yusuf Türker, Pınar Yayınları, İstanbul, 2012, s.553.

Vural, Mehmet, “Akıl Yürütme”, *İslam Felsefesi Sözlüğü*, Elis Yayınları, İkinci Basım, Ankara, 2011, s.23.

Bolay, Süleyman Hayri, “Tümevarım”, *Felsefî Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Akçağ Yayınları, 6. Baskı, Ankara, 1996.

5.5.7. Tezlerden Yapılan Alıntılar: Tezlerden yapılan alıntılarda şu sıralamaya dikkat edilir:

Yazar soyadı, adı, *tezin başlığı*, tezin türü (Lisans, Yüksek Lisans, Doktora, Sanatta Yeterlik), sunulduğu üniversite ve enstitü, şehir/yer adı, yıl/tarih, sayfa no.

Kurt, Osman, *Abdurrahman Ebû Zeyd el-Ahdarî Hayatı Eserleri ve Mantık Manzûmesi es-Süllemü'l-Münevrak fî İlmi'l-Mantık* (Yüksek Lisans Tezi), Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Isparta, 2017.

Özturan, Mehmet, *Fârâbî'nin Epistemolojisinde Kesinlik Problemi* (Yüksek Lisans Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2007.

Kayacık, Ahmet, *Ebherî'nin İsaguci'sinin İlk Şerhleri* xiv-xvi. yy (Doktora Tezi), Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Kayseri, 1996.

Sütçüoğlu, M. Kaya, *Aristoteles'in Retorik Kanıtlama Teorisi* (Doktora Tezi), Ege Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İzmir, 1997.

Fazlıoğlu, İhsan, *Aristoteles'te Nicelik Sorunu* (Doktora Tezi), İstanbul Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe Bölümü, İstanbul, 1998.

Hüseyin Çaldak, *Aristoteles Mantığının İslam Usul Bilimlerini Etkisi -Fıkıh Usulü Örneklemeleriyle-*, (Doktora Tezi), Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Erzurum, 2006.

Dore, Fatma, *Fârâbî'nin Dil ve Anlam Kuramı* (Doktora Tezi), Marmara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, İstanbul, 2012.

5.5.8. Dini Metinlerinden Yapılan Alıntılar:

5.5.8.1. *Kur'ân-ı Kerim'den Yapılan Alıntılar*: Kur'ân-ı Kerim ayetleri referans olarak şu şekilde gösterilmelidir:

Önce, Kur'ân-ı Kerim suresinin adı, sonra araya virgül koymaksızın surenin Kur'an'daki sıra numarası ve ayet numarası araya taksim (/) koyarak verilir. Dipnotta birden fazla Kur'an ayeti veriliyor ise her zaman olduğu gibi araya noktalı virgül konur.

Bakara 2/29; Yasin 36/80; Rum 30/11; Ra'd, 13/16; En'am 6/101; Fâtır 35/3; ez-Zümer 39/62; el-Mü'min 40/62; vs.

Kur'an ayeti söz konusu olduğunda Türkçesi de verilse, kaynağı bu şekilde gösterilmelidir. Eğer ayet tercümeleri makale yazarının kendisine ait ise, bu durum açıkça belirtilmelidir. Ancak tercüme veya tefsirin bir özelliği var ve önemli olan ayet değil de tefsirde veya tercümede kullanılan kelime, ifade veya görüş ise, o zaman tercüme veya tefsir kitabının cilt numarası kaydedilir. Bu durumda yine Kur'an ayetinin esas yerinin yazılmasında fayda vardır. Eğer ayet tercümeleri, belli bir meâl ve meâllerden aktarılıyorsa, o meâl(ler)in bibliyografik kaydı verilmeli ve kaynakçaya eklenmelidir. Meal alıntılarında mütemadiyen aynı meal kullanıldı ise, ilk kullanıldığı yerde söz konusu meal verilmeli ve bu mealin çalışmada esas olduğu belirtilmelidir.

5.5.8.2. *Hadis Metinlerinden Yapılan Alıntılar*: Hadis metinleri kaynak olarak gösterilirken, kitapların ciltlerini ve sayfalarını vermek yetmez. Tasnif sistemi bab esasına göre olan kitaplarda babı dikkate alarak, cilt esasına göre olanlarda ise cildi dikkate alarak kaynak gösterilir. Eğer varsa hadis numarası verilir.

Dipnotta yazarın ve kitabın yaygın olarak bilinen kısaltılmış isimleri kullanılabilir. Kitapların ilk olarak geçtiği yerlerde geniş olarak künyesinin yani yazarın ve kitabın tam adının (kitabın kullanılan baskısında bulunan adı) ve kitabın basım bilgilerinin verilmesi uygundur.

Kütüb-i Sitte gibi ana hadis kaynaklarında mevcut olan bir hadis için, kaynak olarak sadece daha sonraki kaynaklardan birini göstermek ilmi açıdan uygun görülmez. Kütüb-i Sitte hadis referanslarında ilk referanstan sonra sadece yazarın künyesi ile verilir. İlk referanslardan sonra isimlerde “el” (ﺍﻟ) takısı kullanılmaz. Yazar ve kitap ismi verilerek cilt ve sayfa belirtilir. Bab başlıkları çift tırnak içerisinde ve normal yazılırken, *kitap isimleri tırnak olmaksızın italik* yazılır. Bâb ismi çok uzunsa, sadece baştaki iki üç kelime ile yetinilebilir.

Buhâri, *Talak*, H. 26; *Hudûd*, H. 41; Müslim, *Li’ân*, H. 18; Ebû Davûd, *Talak*, H. 28.

Diğer hadis kaynaklarında ise, öteki eserlere referans verme yolu takip edilmeli, cilt ve sayfa numaraları ile varsa hadis numarası verilmelidir.

5.5.8.3. Kitab-ı Mukaddesten Yapılan Alıntılar: Yararlanılan kaynakların verilmmediği makalelerde Kitab-ı Mukaddes’ten yapılan alıntılarda ilk geçtiği yerde hangi baskının esas alındığı vs belirtilir, daha sonraki yerlerde ilgili kitap, arada boşluk olmadan kitabın ilgili bölüm numarası, iki nokta ve sonra ilgili pasaj verilir. Yararlanılan kaynakların verildiği çalışmalarda sadece alıntı yapılan Kutsal kitap bölümleri ile referans verilmelidir.

İlk geçtiği yer; *Eski ve Yeni Ahit (Tevrat ve İncil)*, Kitab-ı Mukaddes Şirketi, İstanbul, 1969, Matta 12:14.

Daha sonraki yerlerde; Matta 12:1-5.

5.5.9. Eski Eserlerden ve Yazma Eserlerden Yapılan Alıntılar: El yazması eserlerden yapılan alıntılar, matbu eserlerden farklı bir sistemde verilmelidir. Burada sıralama şu şekilde olmalıdır:

Müellif, *eser adı*, el yazmasının bulunduğu kütüphane/kurum, bölüm (varsa), dosya adı veya kayıt numarası, varak numarası. (Varakların a, ya da b yüzleri yazılırken, üst simge şeklinde işaretlenmelidir.)

Eski eserlerde soyadı yerine en meşhur olan ismi, nisbesi, künye veya lakabı yazılır. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Ebherî, Urmevî, Kazvînî, Fenârî, Gelenbevî, gibi.

İsimlerin olduğu gibi yazılmaları asıldır. Harfi tarif alan isimlerdeki “el” (ﺍﻟ) takısı, küçük harflerle yazılır. Cümle başında da bu kural değişmez.

Kısaltma amacıyla isimlerin başlarındaki harfi tarifler atılabilir. Türkçede çok meşhur bazı isimlerin harfi tarifsiz bir tarzda kullanılması hoş görülebilir.

el-Keşşî, Zeynuddin, *Hadâiku’l-Hakâik*, Süleymaniye Kütüphanesi Hamidiye Koleksiyonu: 1447/30 vr. 352-356.

Ebherî, Esîrüddîn, *Beyânu'l-Esrar*, Köprülü ktp. nr. 1618 (2a-43b).

5.5.10. Veri Tabanlarından Yapılan Alıntılar: CD'ler kaynak olarak verilirken önce alıntı yapılan müellifin adı-soyadı, kitabın adı ve daha sonra söz konusu CD'nin ya da programın teknik bilgileri ve versiyonu verilmelidir. İlim dünyasının yeni yeni tanımaya başladığı bu sahada henüz arzu edilen düzey yakalanmamıştır. Bazı referansların cilt, sayfa numarası türünden bilgileri sehven yanlış verilmiş olsa da, yahut farklı sistemlerde (Windows 98 ve XP gibi) bazen hatalı sunumlar yapılsa da, bu çalışmalara uzak durmak mümkün gözükmemektedir. Pek çok site sürekli olarak ilim dünyasına eserler ya da eserler derleyen programlar kazandırmaktadır. Oldukça hacimli olan ve sürekli yenilenen programlar, CD kullanılmaksızın doğrudan hard disk üzerinden çalıştırılabilmektedir. Kullanım itibariyle son derece rahattır. Bunun yansısı kopyalama konusunda ve mukayeseli çalışmalarda pratik bir sunuma ve servise sahiptir.

5.5.11. İnternet Kaynaklarından Yapılan Alıntılar: Devamlı artan ve değişen elektronik kaynak çeşitleri nedeniyle elektronik ortamlardan kaynak gösterme biçimleri henüz tam anlamıyla standartlaşmamıştır. İnternette yayınlanan bir yazıdan alıntı yapıldığında, dergilerden yapılan makale alıntılarında olduğu gibi kaynak eser belirtilmeli, sonuna da URL adresi ve atıfta bulunulan web sayfasının en son ziyaret edilme tarihi konmalıdır. Önemli kaynak gösterme yöntemlerinden üç tanesi şu şekildedir:

MA (Modern Language Association) Formatı:

Yazar soyadı, Adı, "Çalışmanın adı", Orijinal kaynağın adı, Tarihi, Sayfa sayıları, Kaynak adı, Bulunduğu URL adresi, Ziyaret tarihi.

APA (American Psychological Association) Formatı:

Yazar soyadı, Adı, "Makale adı", Makalenin orijinal kaynağı, Sayfa sayıları, Kaynak adı, Yayın yeri, Yayıncı adı, Bulunduğu URL adresi, Ziyaret tarihi.

Turabian Formatı:

Yazar soyadı, Adı, "Makale adı", Orijinal kaynak adı, Orijinal yayın tarihi, Sayfa sayıları, Kaynak adı, URL adresi, Yayın yeri, Yayıncı adı, Ziyaret tarihi.

6. Yararlanılan Kaynakların

Dipnotlarda referansların gösterilmesinde dikkat edilmesi gereken sıralama yararlanılan kaynakların gösteriminde de geçerlidir. Ancak bazı eserlerde referans kaynağının ilk geçtiği yerde müellif ve eserin uzun künyesi verilmemektedir. Dolayısıyla eserin dipnotta ilk kez gösterildiğinde zikredilmeyen kısımlar yararlanılan kaynaklar bölümünde tam olarak zikredilmelidir.

Yararlanılan kaynakların yaygın olarak gösterimi şu şekildedir:

Müellif soyadı veya meşhur olan ismi, öz adı veya bilinen asıl adları, *eser adı veya başlığı*, tercüme ve tahkik eser ise mütercim ve muhakkik adı-soyadı, varsa cilt numarası ve kaç cilt olduğu, baskı veya seri numarası, basımevi/yayınevi veya matbaası, kaçınıcı baskı olduğu, basım yeri, basım tarihi.

Eserlerin baskı veya seri numaraları, kaç cilt olduğu, kaçınıcı baskı olduğu dipnotlarda değil kaynakça kısmında eserin adından hemen sonra verilmesi daha uygun görülmektedir. “Baskı/basım” kelimesi “bsk.” şeklinde kısaltılmamalıdır.

Yararlanılan kaynakların sayfa numaraları dipnotlarda belirtilirken kaynakça kısmında yer almaz. Ancak makalelerin veya makale tercümelerinin ve derleme eserler içindeki bölümlerin ilk ve son sayfa numaralarının (ss.) kısaltması ve arada (-) işareti kullanılarak verilmesi gereklidir.

Kullanım bakımından kaynakça ve dipnot sistemlerindeki müellif/yazar isimlerinin ad-soyad sıralamasında farklılıklar bulunmaktadır. Genellikle dipnotta referans kaynağının ilk geçtiği yerde ad-soyad sıralaması, kaynakçada ise soyad-ad sıralaması esas alınmaktadır.¹¹ Dipnotlarda ve kaynakça bölümünde birliktelik olması açısından her ikisinde de soyad-ad sıralaması daha kullanışlıdır.

Tercüme eserlerin önce esas dildeki adının, sonra tercümedeki adının parantez içinde verilmesi daha uygun olmakla birlikte, sıralamada ikisinin yerleri değişebilmekte ve önce tercümedeki adı, sonra esas dildeki adı parantez içinde verilebilmektedir. Eserin, yalnız asıl dildeki adının veya yalnız tercümedeki adının kullanılması da yaygındır. Mütercim/çeviren ad ve soyadının parantez içerisinde verilmesine ise gerek yoktur.

Müellif isimleri yazılırken isim aynen ve imlasına bağlı kalınarak yazılmalıdır. Kelimenin okunuşunda kuşku varsa, aslı parantez içinde kaydedilip gösterilmeli ve Türkçe okunuşunun yanına soru işareti (?) konmalıdır.

Kaynakçada kısaltma kullanılmamalı ve kaynak isimleri açık yazılmalıdır. İsteğe göre, parantez içerisinde kısa ad yazılabilir.

Latin alfabesiyle yazılan müellif ve eser adı aynen korunmalıdır.

Arapça özel isimlerde eğer e/- (ﻻ) takısı varsa, alfabetik sıralamada bu takıdan sonraki harf esas alınır.

Soyadı olmayan isimlerde, yazar hangi ismiyle, künyesiyle veya lakabıyla biliniyorsa, o şekilde alınabilir. Fârâbî, İbn Sînâ, Gazzâlî, Ebherî, Urmevî, Kazvînî, Fenârî, Gelenbevî, gibi.

Bir eserin birden fazla yazarı, mütercimi veya editörü varsa, kaynakçada hepsi açıkça yazılmalıdır.

Müellif isimleri yazılırken titr ve rütbe gösteren unvanlar (Prof., Doç., Dr., üstad, avukat, albay, yarbay, gibi) yazılmaz.

Birden fazla eseri kullanılan müellifin adını tekrarlamaya gerek yoktur. Aynı müellifin ikinci ve sonraki bir alt satıra geçerek satır başına eserleri 8 haneli çizgiden veya 10 tire vuruşundan sonra eser adıyla başlayarak devam edilmelidir.

Bir eserin bibliyografik kaydı bir satırdan sonra devam ediyor ve ikinci satıra geçiyorsa, ikinci ve sonraki satırlar bir tab vuruşu ile sağa kaydırılmalıdır.

Tercüme edilen makalelerin orijinal kaynakça sistemi olduğu gibi korunmalıdır.

Eserlerin yazımında normal cümle düzeni esas alınır, özel isimlerin dışında bütün kelimeler küçük yazılır. Başlığı ile özel bir isim haline gelmiş çalışmaların tamamının büyük harf ile başlaması daha uygundur.

Bazı eserler, bir başka eser içerisinde olabilir. Ya da bir makale, herhangi bir kitaptan alıntılanabilir. Bu durumda, söz konusu eserden sonra virgül konmaksızın parantez açılır ve burada kitabın hangi eser içerisinde olduğu belirtilir.

Ahderî, Abdurrahman, *es-Süllem (el-Mantku'l-Munazzam içinde)*, 2. Baskı, Mısır, t.y.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Kıyâs II (el-Mantık inde'l-Fârâbî içinde)*, thk. Refik el-Acem), Beyrut, 1986, ss.11-64.

Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *Kitâbu'l-Burhân (Fârâbî'nin Şerâitü'l-Yakîn'i içinde)*, nşr. Mübahat Türker-Küyel, AKM yay., Sayı 1, Ankara, 1990

el-Habîsî, *eş-Şerh ale't-Tehzîb (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, 3. Baskı, Kahire, t.y.

el-Melevî, *eş-Şerh ale's-Süllem, (el-Mantku'l-Munazzam içinde)*, 2. Baskı, Mısır, t.y.

et-Taftazânî, Sadeddin Mes'ud b. Ömer, *Tehzîbu'l-Mantık (Tecdîdü İlmi'l-Mantık içinde)*, 3. Baskı, Kahire, t.y.

Kaynakçaya yazılacak şeyler arasında neler mevcut ise onlar kaydedilir. Gerekmeyen bir şey yazılmaz. Mesela neşredeni veya mütercemi bulunmayan bir eserle ilgili bu konuda bir şey yazılmaz.

Neşredilmemiş seminer, yüksek lisans, doktora, tebliğ, sempozyum bildiri-leri, araştırma, rapor ve arşiv vesikaları gibi çalışmalarda ve belgelerde bululabilen bilgiler kaydedilir.

Kitabın kaç cilt olduğu Romen rakamıyla (I, II, III, ...) veya Türkçedeki normal rakam karakterleriyle (1, 2, 3, ...) yazılmalıdır. Birkaç cilt birlikte ciltlenmiş ise rakamlar arasında tire (-) kullanılabilir. Çok ciltli kitapların toplam cilt sayısı belirtilecekse, bu bilgi eser adından hemen sonra verilmelidir. (... Eser Adı 5 c.) Ayrıca eserin kaç sayfa olduğu ve kaçınıcı baskı olduğu belirtilmelidir.

Basım yeri olarak birden çok yer ismi olabilir. Hepsini aynen ve imlasını değiştirmeksizin kaydetmek gerekir. Mesela, Kahire, İskenderiye, Kum, Beyrut gibi.

Basım yeri olarak ülke isimleri kullanılmamalı, eğer şehir adı yoksa tahmin edilen en muhtemel şehir adı köşeli parantez içinde verilmelidir. Mesela, [Kahire]: Yayınevi, Yıl. Tahmin etmek mümkün değil ise, basım yerinin olmadığına dair bilgi kısaltmalarla verilmelidir.

Eserlerin kimi zaman basım yeri, yayın evi ve basım tarihi gibi bilgileri olmayabilir. Bunlara da mutlaka işaret edilmelidir. Basım yeri olmayan eserlerin matbaası yazılmalıdır.

Kazvînî, Necmuddin Ali b. Ömer el-Kâtibî, *er-Risâletü's-Şemsiyye fi'l-Kavâidi'l- Mantıkıyye*, Kum, t.y.

Ebherî, Esîrüddin Mufaddal b. Ömer, *İsâğûcî*, Vezirhânî Matbaası, 1287.

Fenârî, Muhammed b. Hazma, *Şerh-i İsâğûcî*, Osmaniye Matbaası, 1309.

Gelenbevî, İsmail, *eş-Şerh alâ İsâğûcî*, Sultaniye Matbaası, 1283.

Eserin senesini tespit etmenin zor olduğu durumlarda önsözde tarih var ise oradan yararlanılabilir. Bu durumda parantez içinde soru işareti (?) koyarak şüpheli bulunduğu belirtilmelidir. Eserin yayın tarihi ile ilgili hiçbir bilgi yoksa bu durum kısaltmalarla belirtilmelidir.

7. Sonuç

İlmi konulardaki araştırmalarda bazı esaslara riayet etmek gerekir. Akademik çalışmaların ilgili bilim dalındaki usullere göre yapılması ve o bilim dalının gereği olan kriterlere uygun olması doğru sonuçlara varmak açısından bir gerekliliktir.

Akademik çalışma yapanlar; ödev hazırlarken, seminer sunarken, bitirme tezi, yüksek lisans ve doktora tezi yazarken çeşitli güçlükler çekmektedirler. Bu nedenle akademik çalışmaların ilk adımı olan Lisans, Yüksek lisans ve Doktora tez çalışmalarında rehberlik önem arz eder.

Araştırmacı yetiştiren fakültelerin birçoğunda "Araştırma Teknikleri" adında bir ders okutulmamasına karşın, lisansüstü çalışmalarda beklenen verim alınamamaktadır. Bu durum; öğrenciler tarafından dersi gereken ciddiyetle ele alınmaması ve yeterli ilginin gösterilmemesi; dersin, yalnızca teorik boyutta kalması ve konuların uygulamasının yapılamaması; derslerdeki içeriğin öğrencilerin kendi alanıyla yeteri kadar ilgili olmaması veya öğrencilerin ilgi alanına giren derslerden yeterli örnekleme yapılmaması gibi hususlardan kaynaklanmaktadır.

Mantık alanında yapılan çalışmalarda benzer sıkıntılar yaşanmaktadır. Mantık bilim dalı ile ilgili araştırma yöntemleri derslerinin oluşturulması, genel müracaat çalışması ve araştırma notunun hazırlanması önemlidir.

Mantık özel ve teknik bir takım uygulamalardan ibaret değildir. İlmî ve felsefi temelleri olan, ufku geniş, özgün bilgiye sahip, anlatım örgüsü düzgün ve sistematîği sağlam çalışmalar yapılmalıdır. Mantık çalışmalarının mantık tarihi tasavvurundan bağımsız, aşırı ihtisaslaşmanın bir sonucu olarak felsefe tarihinden ve diğer tüm disiplinlerden ayrıştırılmaya çalışılması; mantık çalışmalarının kendi tarihî kaynaklarına ve kendi dışındaki dünyaya kapalı olması; mantık alanının temel klasiklerinin pek çoğunun henüz çevirisinin yapılmamış olması Türkiye’de yapılan mantık çalışmalarının eksikliği olarak değerlendirilmektedir.

Türkiye’de bir mantık geleneğinin oluşmasında katkıda bulunmak ve benzer konuların çalışılmasının önüne geçilmesini sağlamak için; ilgili akademisyenlerin güncel olarak takip edebilecekleri ve katkıda bulunabilecekleri bir web sitesinin kurulması; “Mantık İhtisas Kütüphanesi” oluşturulması; elektronik ortamda süreli yayın yapan “Mantık Araştırmaları Dergisi” çıkarılması önem arz etmektedir.

Hem yurt içinde hem de yurt dışında Mantık sahanın güçlü bir konuma gelmesi, gelişen teknolojik imkânlardan yararlanarak kolektif bir Mantık çalışması yapılmasına bağlı olduğu özellikle hatırlanmalıdır.

Notlar

- (*) Dr. Öğr. Ü. Ankara Yıldırım Beyazıt Üniversitesi İnsan ve Toplum Bilimleri Fakültesi.
- 1 Yusuf Ziya Kavakçı, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, Ankara, 1991.
 - 2 Bkz. Fârâbî, *İhsâ’ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, İstanbul, 1990, s.68-69; Gazâlî, Ebu Hâmid, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu’l-Felâsife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Ankara, 2001, s.43; Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Kayseri, 1992, s.12.
 - 3 Bingöl, Abdülkuddüs, “Gazâlî ve Mantık bilimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı 3-4, 2000, s.301.
 - 4 Ali Sedad, *Mîzânü’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usul*, İstanbul, 1303, s. 6; İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1941, s.399; Copi, Irving, *Introduction to Logic*, New York, 1961, s. 5; Löringhoff, von Freytag, *Mantık/Saf Mantık Sistemi*, çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul, 1973, s. 32-35; Necati Öner, *Klasik Mantık*, Ankara, 1991, s.3-4; Cemal Yıldırım, *Mantık/Doğru Düşünme Yöntemi*, Ankara, 1999, s. 15; Doğan Özlem, *Mantık, Klasik/Modern Mantık, Mantık Felsefesi*, İstanbul, 1999, s. 28; Necip Taylan, *Mantık/Tarihçesi-Problemleri*, İstanbul-1996, s. 9-10; Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Ankara, 2004, s. 12-13; A. Kadir Çüçen, *Klasik Mantık*, Bursa, 2004, s.16-17; Kutlusoy, Zekiye, *Temel Sembolik Mantık*, Ankara, 2003, s. 12-13; İbrahim Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, İstanbul, 2012, s. 12; Nazım Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, Ankara, 2015, s. 13.
 - 5 Löringhoff, *Mantık*, s.18; Öner, *Klasik Mantık*, s. 5; Özlem, *Mantık*, s. 221; Taylan, *Mantık*, s. 23; Emiroğlu, *Klasik Mantığa Giriş*, s. 41; Çüçen, *Klasik Mantık*, s. 46; Kutlusoy, *Temel Sembolik Mantık*, s. 9; Çapak, *Anahatlarıyla Mantık*, s. 28; Hasırcı, *Klasik Mantık El Kitabı*, s. 24.
 - 6 Mehmet Ulukütük, “Türkiye’de Bir Mantık Geleneğinden Söz Edilebilir mi? Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 19, sayı 36, 2014/1, ss. 228-363.

- 7 Ulukütük, “Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma”, s. 230.
- 8 Ulukütük, “Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma”, s. 233-239.
- 9 Zekai Şen, “Türkiye’de Yüksek Lisans ve Doktora Eğitimi Kalitesinin İyileştirilmesi için Öneriler”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 3/1, 2013, s. 12.
- 10 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi, Ankara, 2012, s. 9 <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>. (29.12.2017)
- 11 Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Yayın Rehberi, Ankara, 2012, s. 11-15 <http://ilahiyatdergi.ankara.edu.tr>. (29.12.2017)

Kaynaklar

- Ali Sedad, *Mîzânu’l-Ukûl fi’l-Mantık ve’l-Usul*, İstanbul, 1303.
- Bingöl, Abdülkuddüs, “Gazâlî ve Mantık bilimi”, *İslâmî Araştırmalar Dergisi*, Gazâlî Özel Sayısı, Cilt 13, Sayı 3-4, 2000, ss.299-302.
- Copi, Irving, *Introduction to Logic*, New York, 1961.
- Çapak, İbrahim, *Anahatlarıyla Mantık*, Ensar Yayınevi, 1. Basım, İstanbul, 2012.
- Çüçen, A. Kadir, *Klasik Mantık*, Asa Kitabevi, 1. Basım, Bursa, 2004.
- Emiroğlu, İbrahim, *Klasik Mantığa Giriş*, Elis Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2004.
- Ertuğrul, İsmail Fennî, *Lügatçe-i Felsefe*, İstanbul, 1941.
- Fârâbî, Ebu Nasr Muhammed, *İhsâ’ül-Ulûm (İlimlerin Sayımı)*, çev. Ahmet Ateş, Milli Eğitim Bakanlığı Yayınları, İstanbul, 1990.
- Gazâlî, Ebu Hâmid, *Felsefenin Temel İlkeleri (Makâsıdu’l-Felâsife)*, çev. Cemaleddin Erdemci, Vadi Yayınları, 1. Basım, Ankara, 2001.
- Hasırcı, Nazım, *Klasik Mantık El Kitabı*, Araştırma Yayınları, Birinci Basım, Ankara, 2015.
- Kavakçı, Yusuf Ziya, *İslâm Araştırmalarında Usûl*, DİB Yayınları, 4. Baskı, Ankara, 1991.
- Kutlusoy, Zekiye, *Temel Sembolik Mantık*, ART Basın Yayın, 1. Baskı, Ankara, 2003.
- Leaman, Oliver, *Ortaçağ İslam Felsefesine Giriş*, çev. Turan Koç, Rey Yayıncılık, Kayseri, 1992.
- Lörringhoff, von Freytag, *Mantık/Saf Mantık Sistemi*, Çev. T. Mengüşoğlu, İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Yayınları No: 1876, İstanbul, 1973.
- Öner, Necati, *Klasik Mantık*, Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları No: 191, Ankara, 1991.
- Özlem, Doğan, *Mantık, Klasik/Modern Mantık, Mantık Felsefesi*, İnkılâp Yayınları, 6. Baskı, İstanbul, 1999.
- Şen, Zekai, “Türkiye’de Yüksek Lisans ve Doktora Eğitimi Kalitesinin İyileştirilmesi için Öneriler”, *Yükseköğretim ve Bilim Dergisi*, 3/1, 2013.
- Taylan, Necip, *Mantık/Tarihçesi-Problemleri*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Yayınları, No: 127, İstanbul-1996.
- Ulukütük, Mehmet, “Türkiye’de Bir Mantık Geleneğinden Söz Edilebilir mi? Tematik ve Bibliyografik Bir Soruşturma”, *Dîvân Disiplinlerarası Çalışmalar Dergisi*, cilt 19, sayı 36, 2014/1, ss.228-363.
- Yıldırım, Cemal, *Mantık Doğru Düşünme Yöntemi*, Bilgi Yayınevi, Üçüncü Basım, Ankara, 1999.

Ertan ÖZÇOBAN (*)

KÜLTÜR TURİZMİ KAPSAMINDA YABANCI ZİYARETÇİLERİN İSLAM ALGISI: ŞEB-İ ARUS ÖRNEĞİ

Öz

Bu araştırmanın amacı, Dünya'nın en büyük turizm ülkelerinden biri olan Türkiye'ye gelen yabancı ziyaretçilerin Şeb-i Arus ve Hz. Mevlana' yı Anma törenleri maksadıyla geldikleri Konya'da İslam'a ilişkin bakış açılarını ve algılarını görmektir. Yabancı ziyaretçilere dağıtılan ve tamamı İngilizce olan anketlerden elde edilen bilgilerin çözümlenmesi amacıyla SPSS istatistiksel paket programı kullanılmıştır. Verilerin analizinde T-Test ve Ki-Kare uygulanmıştır. Ağırlıklı olarak nicel bir çalışma olmasının yanında katılımcı gözlem ve yabancı ziyaretçilerle birebir görüşmeler de yapılmıştır.

anahtar kelimeler

Şeb-i Arus, Kültür Turizmi, İslam Algısı, Hz. Mevlana

abstract

Islamic Sense of Foreign Visitors Within Cultural Tourism: Shab-i Arus Sample

The purpose of this article is to see view of İslamic sense of foreign visitors those who have come to Turkey, one of the biggest tourism destination of the World, for visiting Hz.Mevlana and participating Shab-i Arus ceremonies. As a data submission questionnaire which is in English, analysed by SPSS program is used with T.Test and Ki-Kare methods. In addition to this, participant observation and face to face interview have been realized.

keywords

Shab-i Arus, Cultural Tourism, Sense of İslam, Hz. Mavlana

Giriş

Turizm olgusu toplumun her kesimini ilgilendiren ve etkileyen bir sistemdir. İnsanların farklı yerler görme isteği, farklı kültürleri tanıma arzusu turizm sistemi içerisinde değerlendirilebileceği gibi çok farklı amaçlarla düzenlenen seyahatler de zaman zaman turizm tanımı içerisinde kendisine yer bulmaktadır. İnsanlar yıllar boyu çok farklı yerlere çok farklı amaçlarla seyahat etmektedir. Bunların içinde; salt tatil ve dinlenme amaçlı deniz kum güneş turizmi olabildiği gibi, farklı yöreleri değerleri ve toplumsal farklılıkları görmeye yardımcı kültürel turlar da ön plandadır. Fakat günümüzde değişen dünya standartları ve beklentileri turizmi de doğrudan etkilemiş ve turizme yeni şekiller vermiştir. Bu nedenler; sanayinin gelişimi, refah düzeyinin yükselmesi, kişi başına düşen milli gelirin artması olarak gösterilebilir. Turizm, insanların sürekli konutlarının bulunduğu yer dışında yaptıkları seyahat ve gittikleri geçici konaklamalarından doğan ihtiyaçlarının karşılanması ile ilgili faaliyetlerdir.¹ Turizmin doğasını anlayabilmek için birçok yaklaşımdan hareket edilebilir. Bunlardan ilki turizmin ekonomik bir aktivite ve endüstri olduğunun kabul edilmesidir.² Turizm bir yer ya da alanda sürekli ikamet ederek gelir elde etme amacı taşımayan seyahatlerin meydana getirdiği fenomen ve ilişkiler toplamıdır.³ Ayrıca turizm bir bilim olarak düşünüldüğünde; tekrarlanan olaylar ve aralarındaki ilişki açısından ve değişmez ögesinin insan olduğundan hareketle sosyal bir bilim dalı olarak karşımıza çıkmaktadır. Turizm bir sistem olarak değerlendirildiğinde, ekonomi, sosyoloji, hukuk, politika ve teknoloji gibi bir üst sistemin içerisinde geliştiği ve bu sistemin altında insan ve bu alanda faaliyet gösteren kurumlar olarak sıralandığı görülmektedir. Turizmin değişmez ögesi insan ise turizmin ilişki içerisinde olduğu alanları belirlemektedir.⁴

İnsanlar ilk çağlardan başlayarak din, savaş, fetih, ticaret, göç ve merak gibi değişik etkenlere bağlı olarak seyahat etmişler ve bu etkenlere bağlı olarak seyahat etme nedenlerinin başında da, kültür ilk sıralarda yer almıştır.⁵ 19.yüzyıldan itibaren antik Mısır uygarlığından beslenen merak duygusu Avrupalıların kültür turizmine olan ilgisine öncülük etmiştir. Mısır'dan Anadolu Coğrafyası ve İtalya'ya kadarki coğrafi alanda aristokrat ve burjuvalarla başlayan turizm hareketi, daha sonra her sınıftan insanın bu hareketin içine dâhil olmasına neden olmuştur. Turizmin 20.yüzyılda modern yaşama girmesiyle deniz turizmi yanında kültür turizmi ikinci planda kalmıştır. Fakat her yolculuk kültür kalıntılarından birkaçını her zaman içermiştir. Turizmin başlangıcı, çoğunluğun sandığı gibi tatil turizmi değil, bilinmeyi bilme, görülmeyi görme ve öğrenme içgüdüsü ile gerçekleşen kültürel gezilerdir. Kültürel turizm uluslararası turizm pazarında yeni turistik ürün olarak ön plana çıkmaya başlamıştır. Çünkü güneş-deniz-kum pazarına yönelik tatil turizminin doyuma ulaşması, çevre ve çevre dengesi konusunda yapılan tartışmalar, doğal güzellikler ve kaynaklardan yoksun olmak ve bireylerin tarihi değerler hakkında bilinçlenmeye başlamaları sonucu kültürel motiflere yönelinmiş durumdadır.⁶

Tarihten bugüne, seyahatlerin özünü oluşturan öğelerden biri olan dinin ne olduğu, muhtevası ve tanımları üzerine farklı görüşler olmakla birlikte ortak bir paydada buluşulabilmektedir. İslam bilginleri arasında dini, “akıl sahiplerini kendi hür iradeleriyle kendinde iyi olan işlere sevk eden ilahi bir olgu” şeklinde tanımlamak yaygındır.⁷ Seyid Şerif El Cürcani'ye göre ise “din, akıl sahiplerini peygamberin bildirdiği gerçekleri benimsemeye çağıran ilahi bir kanundur” Ve aynı yazara göre din, kaynağı itibarıyla Allah'a tebliği yönünden peygambere, uygulaması bakımından da ümmete nispet edilir. Hamdi Yazır'a göre ise din aynı zamanda bir kulluk ve boyun eğmedir. Bununla birlikte din dilindeki “Allah'a kul olmanın anlamı ile gündelik dilde kullanılan kişinin kendi cinsinden birine kulluk etmesi yani kula kul olması” arasındaki farka dikkat edilmelidir. Yazır'a göre dinin şartı “akıl ve irade” dir.⁸ Dinin tanımı konusundaki farklı yazarların görüşlerinin ortak paydası, dinin ilahi bir kanun olduğu ve peygamberler aracılığıyla bu kanunların toplumlara tebliğ olduğudur.

İslâmiyet, ana hatlarıyla iman, ibadet ve ahlaktan ibarettir. Kelâm ilmi imanı, fıkıh ilmi ibadeti, tasavvuf ilmi de ahlaki ele almaktadır. Tasavvuf, İslâmı derûnî bir şekilde yaşamaktır. Ruhî ve vicdanî bir duyuşun mahsulüdür. Şekilden mânâyâ geçmek, kabuktan öze ulaşmaktır. Kâlin hâl olmasıdır. İslam algısı ise, dinin şekillendirdiği belli başlı kültür öğeleri üzerinden, toplumların, İslamiyet'e ilişkin sahip oldukları farkındalık ve bilinçlenme olarak kendini göstermekte ve bu sayede tezin de konusunu oluşturan kültürel sunum şekilleri üzerinden bir turizm hareketliliğinin oluşumuna da vesile olmaktadır.

Öte yandan, kültür kavramına bakıldığında çok farklı tanımlar olmakla birlikte en geniş anlamı itibarıyla, insan tarafından kazanılan veya üretilen bilgi

değer, inanç sanat, gelenek, alışkanlık gibi kapasiteleri içeren karmaşık bütünü ad durumundadır.⁹ Din ile kültür arasında karşılıklı bir ilişki olduğu gerçeğinden hareket edildiğinde, İslamiyet'in vahiy esasına dayalı bir din olması münasebetiyle, dinin kültür üzerindeki şekillendirici etkisi görülmekte ve diğer dinlerdeki gibi kültür içinde üretilen bir din anlayışından uzak olduğu ön planda durmaktadır. Türkiye ise içinde bulunduğu jeo-politik konum ve coğrafya düşünüldüğünde dünyanın çok eski uygarlıklarına ev sahipliği yapmış, çok dinli/kültürlü bir medeniyetin merkezi konumundadır. Sahip olduğu kültürel miras içinde farklı dinlere ait motiflerin, mekânların ve sembollerin zenginliği göz önünde bulundurulduğunda, dünya tarafından kabul edilen bir çekim noktası olması tesadüfi değildir. Turizm hareketinin özüne bakıldığında sadece satın alınan bir paket değil aynı zamanda grup bilinciyle yapılan bir sosyolojik hareket olduğundan hareketle; İslâm coğrafyasında bulunan ülkemiz açısından doğruduğu sonuçlar ve farklı milliyet/dine mensup ziyaretçilerin edindikleri izlenim ve algıların analizinin doğru olarak yorumlanamaması sorun oluşturmaktadır. Özellikle son zamanlarda batı medeniyeti tarafından ismi terörle birlikte anılmaya yoğunlaşmış İslam Algısı'nın dış politikada yumuşak güç (soft power) olarak adlandırılan turizm faaliyetleri ile kırılabilmesi zor gözükmemektedir. Kendi coğrafyasındaki diğer İslam ülkeleriyle kıyaslandığında, İslamiyet'in özgür bir biçimde yaşanabildiği, hoşgörünün ve misafirperverliğin azami derecede gösterildiği ülkemizde, dine karşı farklı önyargıların ve algıların kırılabilmesi tek güç olarak gözüken kültür turizmi özelinde yoğunlaşılammış olması ciddi bir sorun teşkil etmektedir. Özetle bu araştırmanın genel problemi; 1980'lerden bu yana bir turizm ülkesi olarak adlandırılan Türkiye'de gelen yabancı ziyaretçilerin dinlenme ihtiyaçlarının ötesinde kültürel amaçlarla ve entelektüel merakla geldikleri ülkemiz özelinde İslam'a ilişkin sahip oldukları bilgi ve deneyimleri neticesinde edindikleri algının, Şeb-i Arus gibi örnek bir İslami tören ritüeli özelinde problematiğini çözümülemektir.

Yöntem

Tez çalışmasında kalitatif ve kantitatif (nicel ve nitel) araştırma yöntemleri birlikte kullanılmıştır. Hipotezleri test edecek araştırma soruları 22 sorudan oluşan anket formunda yer almış olup, aynı zamanda araştırma sorularının hepsinin cevabı bulunmaya çalışılmıştır. Nedensellik ve ilinti düzeylerinin tespiti için tarama araştırmasının engel içeren yönleri nitel yöntemle bertaraf edilmeye çalışılmış, özellikle milliyet ve cinsiyet kotaları uygulanarak seçilen rasgele örneklemelerle derinlemesine görüşme ve mülakatlar yapılmıştır. Ayrıca örneklemelerin katılım sağladığı Şeb-i Arus töreni katılımcı gözlem tekniği ile analiz edilmiştir. Çalışma verileri değerlendirilirken IBM SPSS Statistics 23 paket programı kullanılmıştır. Analizlerde kategorik değişkenler için sıklık dağılımları (sayı,

yüzde), sayısal değişkenler için ise tanımlayıcı istatistikler (ortalama, standart sapma) verilmiştir. İki bağımlı sayısal değişken arasındaki farklılıkları incelerken Bağımlı Örneklem T testi, iki bağımsız kategorik değişken arasındaki ilişkileri incelerken ise Ki Kare analizinden yararlanılmıştır. %95 Güvenle, $\alpha=0,05$ anlamlılık düzeyinde analizler yapılmıştır. Çalışma Konya’da gerçekleştirilen Şeb-i Arus etkinliğine gelen rastgele seçilmiş 262 turist ile yüz-yüze anket yöntemi ile gerçekleştirilmiştir.

Araştırmada Kullanılan Teknikler ve Örneklem

Türkiye’de her yıl binlerce yabancı ziyaretçinin katıldığı Şeb-i Arus törenleri, Türkiye’de kültür turizmi bağlamında hatırı sayılır bir yere sahiptir. Araştırılan konunun evreni kültür turizmi, örnekleme ise Türkiye’nin en önemli kültür turizmi destinasyonlarından biri olan Konya İli ve her yıl aralık ayının belirli bir haftasında düzenlenen Şeb-i Arus törenlerine katılan yabancı ziyaretçiler olmuştur. Tezin amacının kültür turizmi ve İslam algısı ilişkisinin yabancı ziyaretçiler düzeyindeki etkisini ölçmek olduğundan, kültür turizmi bağlamında Konya’ya ve Şeb-i Arus törenlerine gelenlerden sadece yabancı ziyaretçiler örneklem olarak seçilmiştir. Tezde, Konya’nın ve Şeb-i Arus ’un tarihçesi, anlamı, Hz. Mevlana’nın şahsiyeti, Mevlevilik, Tasavvuf, Sufizm, Mistisizm gibi başlıklardan yararlanılmış fakat bu konular üzerinden derinlemesine bir kuramsal tartışmaya girilmemiştir. Ölçülmek istenen İslami tasavvufun Şeb-i Arus yoluyla yabancı ziyaretçilerin İslam’a ilişkin algı düzeylerindeki değişimini tespit edebilmek ve analizini yapmaktır.

Araştırmanın Sınırları ve Varsayımları

Kültür turizminin daha önce de bahsedildiği gibi çok geniş bir kavram olması sebebiyle, yapılacak çalışma, verilere erişimin düzeyi, kaynak, maliyet ve süre gibi nedenlerden ötürü daraltılmış, maksimum düzeyde, imkânlar zorlanılarak ve daha önce üzerine çalışılmamış bir konunun seçimine özen gösterilerek, Şeb-i Arus örnek olay incelemesi seçilmiştir. 7-17 Aralık 2017 tarihlerinde Konya’da belirli sayıda örneklem dâhilinde seçilen yabancı turistler için cinsiyet, milliyet ve etnik köken kotası kullanılmıştır.

Tez çalışması 2017 yılında gerçekleştirildiğinden örneklem sayısı belirlenirken bir önceki yıl olan 2016 yılının Emniyet Genel Müdürlüğü sınır giriş çıkış istatistiklerinden yararlanılmış ve istatistiki hesaplamada bu yılın rakamları baz alınmıştır. Konya’ya 2016 yılı içinde havayoluyla 17326 yabancı ziyaretçi gelmiş olup bunun yaklaşık 3000 ne yakını Şeb-i Arus törenleri haftasında Konya’ya iniş yapmıştır. Uygulanan anket sayısı toplam ziyaretçilere oranlandığında % 12,9 temsili örneklem sayısına ulaşılmıştır (262 denek). Gelen yabancıların bir

kültür turuna iştirak ettikleri düşünüldüğünde, soruların sağlıklı bir biçimde sorularak cevaplanması için en uygun yer ve zaman gözlenmiş, bu yer ve zamanın ise yabancı ziyaretçilerin konakladıkları oteller ile Şeb-i Arus töreni sonrası tur otobüslerindeki boş vakitleri olduğu gözlenmiştir. Turların büyük bir bölümünün doğrudan İstanbul çıkışlı olduğu tespit edilerek, yetkililerle yoğun görüşmeler sonrası edinilen bilgiler anketin uygulanması için ön safha olmuştur. Turist rehberleri ve acente yetkililerinden destek alınarak ve her turistin sanki ilk kez Türkiye'ye geldiği ve geldiği ilk yerin de Konya ve Şeb-i Arus törenleri olduğu varsayılarak, etkili ve yumuşak bir üslupla soruların cevaplandırılması noktasında ricada bulunulmuştur.

Çalışmanın sınırlılıklarından bir tanesi de tamamen yabancı ve Müslüman olmayan yabancı ziyaretçilere uygulanan bir tarama çalışması olmasıdır. Araştırma Şeb-i Arus törenleri için gelen yabancı ziyaretçiler Konya'daki otellerde konakladıklarından, tören tarih aralığı içinde, araştırma için yeterli temsil kabiliyetine uygun bir örneklem sayısı tespit edilerek saha çalışması tamamlanmıştır.

Çalışma, geneli itibariyle yapısal-işlevselci ve pozitivist bir anlayışla yürütülmüş olmasından ötürü belirlenen varsayımlar yapılan araştırmada test edilmiştir.

- Kültür turizmi Şeb-i Arus Törenleri vasıtasıyla yabancı ziyaretçilerin İslam algılarını olumlu yönde etkilemektedir.
- Yabancı ziyaretçilerin Şeb-i Arus törenlerine gelmeden önce İslam'a ilişkin algıları olumsuzdur.
- Kültürel-etnik kimlik kültür turizmine katılımda önemli bir etkidir.
- Şeb-i Arus törenlerine katılan yabancı ziyaretçilerin tekrar gelme istekleri yüksektir.
- Hümanizm yabancı ziyaretçilerin Şeb-i Arus törenlerine katılımını etkilemektedir.
- Sosyal refah seviyesinin yüksekliği ile kültür turlarına katılım sıklığı arasında pozitif bir ilişki vardır.
- Dini kültürel simgelere merak düzeyi bayan ziyaretçilerde daha fazladır.
- Şeb-i Arus törenleri yabancı ziyaretçilerin din değiştirme konusundaki fikirlerini etkilemektedir.
- Şeb-i Arusa tekrar gelme isteği Uzakdoğulu ziyaretçilerde diğer ülke ziyaretçilerinden çok daha fazladır.
- Eğitim durumu yüksekokul ve üzeri olan yabancı ziyaretçilerde kültür turizmine katılım oranı yüksektir.

Araştırmanın Bulguları

Deneklerin Kişisel Özellikleri

Tablo 1. Uyuğu Göre Dağılımlar

	Sayı	Yüzde
Letonya	31	11,83
Amerika	24	9,16
Belçika	21	8,02
Çin	21	8,02
Kore	21	8,02
Bolivya	20	7,63
Hollanda	20	7,63
İspanya	20	7,63
Litvanya	20	7,63
Portekiz	20	7,63
Japonya	19	7,25
Almanya	17	6,49
Polonya	8	3,05
Toplam	262	100,0

Çalışmaya katılanların %11,83'ü Letonya, %9,16'sı Amerika, %8,02'si Belçika'dan katılıyorken %8,02'si Çin, %8,02'si Kore, 7,63'ü Bolivya, 7,63'ü Hollanda, 7,63'ü İspanya, 7,63'ü Litvanya, 7,63'ü Portekiz, 7,25'i Japonya, 6,49'u Almanya, 3,05'i Polonya'dan katılmaktadır.

Tablo 2. Eğitim Durumuna Göre Dağılımlar

	Sayı	Yüzde
İlkokul	10	3,89
Ortaokul	19	7,39
Lise	66	25,68
Üniversite	31	12,06
Yüksek Lisans	64	24,90
Doktora	67	26,07
Toplam	257	100,00

Çalışmaya katılanların %26,07'si doktora, %25,68'i lise, %24,90'ı yüksek lisans mezunuyken, %7,39'u ortaokul, %3,89'u ilkokul mezunudur. 5 kişi bu soruya yanıt vermemiştir.

Tablo 3. Cinsiyetlere Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Kadın	129	49,24
Erkek	133	50,76
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %49,24'ü kadın, %50,76'sı erkektir.

Tablo 4. Yaşlara Göre Dağılımları

	Yüzde	Sayı
18-24 yaş arası	15	5,95
25-34 yaş arası	25	9,92
35-44 yaş arası	85	33,73
45 yaş ve üstü	127	50,40
Toplam	252	100,00

Çalışmaya katılanların %50,40'ı 45 yaş ve üstü, %33,73'ü 35-44 yaş arası, %9,92'si 25-34 yaş arası kişilerken, %5,95'i 18-24 yaş arası kişilerdir. 10 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 5. Medeni Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Bekar	67	26,17
Evli	189	73,83
Toplam	256	100,00

Çalışmaya katılanların %73,83'ü evli, %26,17'si bekindir. 6 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 6. Aylık Gelirlerine Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
500 Euro'ya kadar	26	9,96
501 Euro-1500 Euro	30	11,49
1501 Euro-2500 Euro	58	22,22
2501 Euro-5000 Euro	76	29,12
5000 Euro ve üzeri	71	27,20
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %29,12'si aylık 2501 Euro-5000 Euro, %27,20'si 5000 Euro ve üzeri kazanıyorken, %22,22'si 1501 Euro-2500 Euro, %11,49'u 501 Euro-1500 Euro, %9,96'sı 500 Euro'ya kadar kazanmaktadır. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 7. Dini Mensubiyetlerine Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Hristiyan	165	62,98
Yahudi	4	1,53
Dinsiz	93	35,50
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %62,98'i Hristiyan'ken, %35,50'si dinsiz, %1,53'ü ise Yahudi'dir.

Tablo 8. Belirtilen Mezheplere Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Katolik	73	70,87
Ortodoks	6	5,83
Protestan	24	23,30
Toplam	103	100,00

Çalışmaya katılanlardan mezhep belirtenlerin %70,87'si Katolik'ken, %23,30'u Protestan, %5,83'ü Ortodoks'tur. 66 kişi mezhebini belirtmemiştir. 93 kişi ise dinsiz olduğu için cevap alınmamıştır.

Tablo 9. Daha Önce Türkiye'ye Gelme Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Hayır	43	16,41
Evet	219	83,59
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %83,59'u daha önce Türkiye'ye gelmişken, %16,41'i daha önce Türkiye'ye gelmemiştir.

Tablo 10. Münferit ya da Paket Tur Vasıtasıyla Farklı Ülkelere En Az 1 Kez Kültürel Seyahate Katılma Durumlarına Göre Dağılımları

	Sayı	Yüzde
Evet	167	63,74
Hayır	95	36,26
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %63,74'ü münferit ya da paket tur vasıtasıyla en az bir kez kültürel seyahate katılmışken, %36,26'sı katılmamıştır.

Tablo 11. Şeb-i Aruz Ziyaretinizi hangi kanalla gerçekleştirme durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Seyahat Firması	144	55,60
Münferit	115	44,40
Toplam	259	100,00

Çalışmaya katılanların %55,60'ı seyahat firmasıyla katılmışken, %44,40'ü kendi başına ziyaret etmiştir. 3 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 12. Daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılma durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Evet	112	42,75
Hayır	150	57,25
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %42,75'i daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmışken %57,25'i daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmamıştır.

Tablo 13. Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünme durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Evet	116	44,44
Hayır	145	55,56
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %44,44'ü Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünüyorken, %55,56'sı tekrar gelmeyi düşünmemektedir. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 14. Din değıştirme konusundaki bakış açlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok Olumlu	24	9,16
Olumlu	26	9,92
Fikrim yok	39	14,89
Olumsuz	97	37,02
Çok Olumsuz	76	29,01
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların 37,02'si din değıştirmeye karşı bakış açım olumsuz demişken, %29,01'i çok olumsuz, %9,92'si olumlu, %9,16'sı çok olumlu demiştir.

Tablo 15. Şeb-i Arus törenlerinden sonra din değıştirmeyi düşünme durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Evet	44	16,86
Hayır	217	83,14
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %83,14'ü Şeb-i Arus törenlerinden sonra din değıştirmeyi düşünmüyorum demişken, %16,86'sı törenlerden sonra din değıştirmeyi düşünürüm demiştir. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 16. Daha önce Hz. Mevlâna ile ilgili bir eser okuma durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Evet	66	25,58
Hayır	192	74,42
Toplam	258	100,00

Çalışmaya katılanların %74,42'si daha önce Hz. Mevlâna ile ilgili bir kitap okumadım demişken, %25,58'i daha önce Hz. Mevlâna ile ilgili bir kitap okudum demiştir. 4 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 17. Okunulan kitaba göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Divan-ı Kebir	3	7,89
Mesnevi	32	84,21
Rubailer	3	7,89
Toplam	38	100,00

Çalışmaya katılanlardan kitap okuduğunu belirtenlerin %84,21'i Mesnevi-yi, %7,89'u Rubaileri, %7,89'u Divan-ı Kebiri okuduğunu belirtmiştir. 28 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 18. Mevlana'nın tasavvuf öğretisi ile ilgili bilgi düzeylerine göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok bilgili	28	10,69
Bilgili	64	24,43
Ne bilgili ne bilgisiz	59	22,52
Bilgisiz	66	25,19
Hiç bilgisi yok	45	17,18
Toplam	262	100,00

Çalışmaya katılanların %25,19'u bilgisiz, %24,43'ü bilgili, %22,52'si ne bilgili ne bilgisiz, %17,18'inin hiç bilgisi yok, %10,69'u çok bilgilidir.

Tablo 19. Şeb-i Aruz törenlerinde gözlemlediğiniz Dini-kültürel simge ve sembollere merak düzeylerine göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok meraklı	21	8,05
Meraklı	20	7,66
Nötr	42	16,09
Merakı yok	86	32,95
Hiç merakı yok	92	35,25
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %35,25'inin hiç merakı yok, %32,95'inin merakı yok, %16,09'unun nötr, %7,66'sı çok meraklı, %8,05'i çok meraklıdır. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 20. Hümanizm düşüncesinin Şeb-i Aruz törenlerine gelmelerini etkileme durumlarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok etkiledi	23	8,81
Kısmen etkiledi	59	22,61
Nötr	71	27,20
Etkilemedi	59	22,61
Hiç etkilemedi	49	18,77
Toplam	261	100,0

Çalışmaya katılanların %27,20'si nötr, %22,61'i kısmen etkiledi, %22,61'i etkilemedi, %18,77'si hiç etkilemedi demişken, %8,81'i çok etkilediğini belirtmiştir. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 21. Şeb-i Arusa gelmeden önce İslam hakkındaki bakış açılarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok olumlu	45	17,24
Olumlu	77	29,50
Fikri yok	55	21,07
Olumsuz	46	17,62
Çok olumsuz	38	14,56
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %29,50'si olumlu, %21,07'sinin fikri yok, %17,62'si olumsuz, %17,24'ü çok olumlu demişken, %14,56'sı çok olumsuz demiştir. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

Tablo 22. Şeb-i Arusa geldikten sonra İslam hakkındaki bakış açılarına göre dağılımları

	Sayı	Yüzde
Çok olumlu	126	48,28
Olumlu	57	21,84
Fikri yok	40	15,33
Olumsuz	18	6,90
Çok olumsuz	20	7,66
Toplam	261	100,00

Çalışmaya katılanların %48,28'i çok olumlu, %21,84'ü olumlu, %15,33'ünün fikri yok, %7,66'sı çok olumsuz demişken, %6,90'ı olumsuz demiştir. 1 kişi bu soruya cevap vermemiştir.

İlişki Analizleri

Gelinen Ülke ile Şeb-i Aruz'a Tekrar Gelme İsteği Arasındaki İlişkilerin İncelenmesi

Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünür müsünüz?					Ki-Kare	p
Evet		Hayır				
Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde			
Almanya	5	29,4%	12	70,6%	31,423	0,002
Amerika	11	45,8%	13	54,2%		
Belçika	2	10,0%	18	90,0%		
Bolivya	15	75,0%	5	25,0%		
Çin	5	23,8%	16	76,2%		
Hollanda	9	45,0%	11	55,0%		
İspanya	12	60,0%	8	40,0%		
Japonya	10	52,6%	9	47,4%		
Kore	13	61,9%	8	38,1%		
Letonya	10	32,3%	21	67,7%		
Litvanya	11	55,0%	9	45,0%		
Polonya	5	62,5%	3	37,5%		
Portekiz	8	40,0%	12	60,0%		

Uyruğu Almanya olanlardan tekrar gelmeyi düşünenlerin oranı %29,4 iken, Amerika olanlardan gelmeyi düşünenlerin oranı %45,8, Belçika olanlardan %10,0, Bolivya olanlardan %75,0, Çin olanlardan %23,8, Hollanda olanlardan %45, İspanya olanlardan %60, Japonya olanlardan %52,60, Kore olanlardan %61,9, Letonya olanlardan %32,3, Litvanya olanlardan %55,0, Polonya olanlardan tekrar gelmeyi düşünenlerin oranı %62,5 ve Portekiz olanlardan tekrar gelmeyi düşünenlerin oranı %40,0'dır.

Uygulanan ki-kare testi sonucunda Uyruk ile Şeb-i aruz törenine tekrar gelmeyi düşünme durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır ve buna göre.

Bolivya'dan gelenlerin tekrar gelmeyi düşünme oranı (%75) diğer ülkelerin hepsinden daha yüksektir. Polonya, Kore ve İspanya olanların tekrar gelmeyi

düşünme oranı Bolivya dışındaki bütün ülkelerden daha fazladır. Belçika'dan gelenlerin tekrar gelmeyi düşünme oranı %10 ile diğer bütün ülkelerden istatistiksel olarak anlamlı derecede azdır.

Şeb-i Aruz Ziyareti İçin Kullanılan Kanal İle Aylık Ortalama Gelir Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Şeb-i Aruz Ziyaretinizi hangi kanalla gerçekleştirdiniz?					Ki-Kare	p
Seyahat Firması		Münferit				
Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde			
Hristiyan	101	61,6%	63	38,4%	6,48	0,01
Dinsiz	41	45,1%	50	54,9%		

Dini mensubiyeti Hristiyan olanların %61,6'sı Şeb-i Aruz ziyareti için seyahat firması tercih etmişken, dinsiz olanların %45,1'i Şeb-i Aruz ziyareti için seyahat firması tercih etmiştir. Hristiyanların seyahat firmasını kullanma oranları dinsizlerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede yüksektir. ($p<0,05$)

(Dini mensubiyet sorusunda Yahudi seçeneğini seçenler analize alınmamıştır çünkü ankete katılan 4 kişi vardır ve bu sayı temsil gücüne sahip değildir.)

Daha önce Şeb-i Aruz Törenlerine Katılma Durumları ile Dini Mensubiyet Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katıldınız mı?						
	Evet		Hayır		Ki-Kare	p
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde		
Hristiyan	79	47,9%	86	52,1%	5,948	0,015
Dinsiz	30	32,3%	63	67,7%		

Dini mensubiyeti Hristiyan olanlardan %47,9'u daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmışken, Dinsiz olanlardan %32,3 'ü daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmıştır. Hristiyanların daha Önce Şeb-i aruz törenlerine katılma oranları dinsizlerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derece daha yüksektir.

(Dini mensubiyet sorusunda Yahudi seçeneğini seçenler analize alınmamıştır çünkü ankete katılan 4 kişi vardır ve bu sayı temsil gücüne sahip değildir.)

Daha önce Şeb-i Aruz Törenlerine Katılma Durumları ile Daha

Önce Türkiye'ye Gelme Durumları Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katıldınız mı?					Ki-Kare	p
	Evet		Hayır			
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde		
Evet	25	58,1%	18	41,9%	4,979	0,026
Hayır	87	39,7%	132	60,3%		

Daha önce Türkiye'ye gelenlerin %58,1', daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmışken, daha önce Türkiye'ye gelmeyenlerin %39,7'si daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılmıştır.

Yapılan ki-kare testi sonucunda daha önce Şeb-i Aruz törenlerine katılma durumları ile daha önce Türkiye'ye gelme durumları arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. ($p>0,05$) Buna göre daha önce Türkiye'ye gelenlerin Şeb-i Aruz törenlerine katılma oranları istatistiksel olarak anlamlı derecede daha önce Türkiye'ye gelmeyenlerden anlamlı derecede daha büyüktür.

Şeb-i Aruz Törenlerine Tekrar Gelmeyi Düşünme Durumları İle Uyruk Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünür müsünüz?					Ki-Kare	p
Evet		Hayır				
Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde			
Almanya	5	29,4%	12	70,6%	31,423	0,002
Amerika	11	45,8%	13	54,2%		
Belçika	2	10,0%	18	90,0%		
Bolivya	15	75,0%	5	25,0%		
Çin	5	23,8%	16	76,2%		
Hollanda	9	45,0%	11	55,0%		
İspanya	12	60,0%	8	40,0%		
Japonya	10	52,6%	9	47,4%		
Kore	13	61,9%	8	38,1%		
Letonya	10	32,3%	21	67,7%		
Litvanya	11	55,0%	9	45,0%		
Polonya	5	62,5%	3	37,5%		
Portekiz	8	40,0%	12	60,0%		

Uyruğu Almanya olanların %29,4'ü Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünüyorken, Amerika olanların %45,8'i, Belçika olanların %10,0'u, Bolivya olanların %75,0'i, Çin olanların %23,8'i, Hollanda olanların %45'i, İspanya olanların %60,0'ı, Japonya olanların %52,6'sı, Kore olanların %61,9'u, Letonya olanların %32,3'ü, Litvanya olanların %55,0'i, Polonya olanların %62,5'i ve Portekiz olanların %40,0'ı Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünmektedir.

Yapılan ki-kare testi sonucunda Şeb-i Aruz törenlerine tekrar gelmeyi düşünme durumları ile uyruk arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. ($p<0,05$) Buna uyruğu Bolivya olanların tekrar gelmeyi düşünme oranları diğer bütün uyruklardan istatistiksel olarak anlamlı derecede fazlayken, uyruğu Polonya, Kore ve İspanya olanların tekrar gelmeyi düşünme oranları Bolivya haricindeki diğer uyruklardan istatistiksel olarak anlamlı derece yüksektir ve uyruğu Belçika olanların tekrar gelmeyi düşünme oranı diğer uyrukların hepsinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha düşüktür.

Din Değiştirme Konusundaki Bakış Açısı İle Aylık Ortalama Gelir Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Aylık ortalama gelir.										
	500 Euro'ya kadar		501-1500 Euro'ya		1501-2500 Euro'ya		2501-5000 Euro'ya		5000 Euro ve üzeri	
	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde	Sayı	Yüzde
Çok Olumlu/olumlu	11	42,3%	5	16,7%	13	22,4%	8	10,5%	13	18,3%
Fikrim yok	4	15,4%	3	10,0%	11	19,0%	15	19,7%	6	8,5%
Olumsuz	8	30,8%	11	36,7%	22	37,9%	29	38,2%	26	36,6%
Çok Olumsuz	3	11,5%	11	36,7%	12	20,7%	24	31,6%	26	36,6%

Aylık ortalama geliri 500 Euro'ya kadar olanların %42,3'ü çok olumlu/olumlu görüş bildirmişken, %15,4'ü fikrim yok, %30,8'i olumsuz, %11,5'i çok olumsuz görüş bildirmiştir. 501-1500 Euro arasında olanların %16,7'si çok olumlu/olumlu görüş bildirmişken, %10,0'u fikrim yok, %36,7'si olumsuz, %36,7'si çok olumsuz görüş bildirmiştir. 1501-2500 Euro arasında olanların %22,4'ü çok olumlu/olumlu görüş bildirmişken, %19,0'u fikrim yok, %37,9'u olumsuz, %20,7'si çok olumsuz görüş bildirmiştir. 2501-5000 Euro arasında olanların %10,5'i çok olumlu/olumlu görüş bildirmişken, %19,7'si fikrim yok, %38,2'si olumsuz, %31,6'sı çok olumsuz görüş bildirmiştir. 5000 Euro ve üzeri olanların %18,3'ü çok olumlu/olumlu görüş bildirmişken, %8,5'i fikrim yok, %36,6'sı olumsuz, %36,6'sı çok olumsuz görüş bildirmiştir.

Yapılan ki-kare testi sonucunda aylık ortalama gelir ile din değıştirme konusundaki görüş arasında istatistiksel olarak anlamlı bir ilişki vardır. Buna göre geliri 500 Euro'ya kadar olanların din değıştirme konusundaki olumlu/çok olumlu görüşleri diğer gelir gruplarından istatistiksel olarak anlamlı derecede fazladır.

Şeb-i Arusa Gelmeden Önce İslam Hakkındaki Bakış Açısı İle Eğitim Durumu Arasındaki İlişkinin İncelenmesi

Eğitim durumu ilk/ortaokul olanların %24,1'i Şeb-i Arusa gelmeden önce İslam hakkında çok olumlu düşünüyorken, %31,0'i olumlu, %6,9'unun fikri yok, %17,2'si olumsuz, %20,7'si çok olumsuz düşünmekte, lise olanların %10,8'i çok olumlu düşünmekteyken, %21,5'i olumlu, %30,8'inin fikri yok, %23,1'i olumsuz, %13,8'i çok olumsuz düşünmekte, üniversite olanların %9,7'si çok olumlu düşünmekteyken, %45,2'si olumlu, %16,1'inin fikri yok, %16,1'i olumsuz, %12,9'u çok olumsuz düşünmekte, yüksek lisans olanların %12,5'i çok olumlu düşünmekteyken, %29,7'si olumlu, %29,7'sinin fikri yok, %10,9'u olumsuz, %17,2'si çok olumsuz düşünmekte, doktora olanların %30,3'ü çok olumlu düşünmekteyken, %28,8'i olumlu, %13,6'sının fikri yok, %16,7'si olumsuz, %10,6'sı çok olumsuz düşünmektedir.

Yapılan ki-kare testi sonucunda Şeb-i Arusa gelmeden önce İslam hakkındaki bakış açısıyla eğitim durumu arasında istatistiksel olarak anlamlı derece bir ilişki vardır. Buna göre doktora mezunlarının çok olumlu düşünme oranı diğer eğitim düzeylerinden anlamlı derecede fazladır, olumlu düşünen üniversite mezunlarının oranı diğer eğitim düzeylerinin olumlu düşünme oranında istatistiksel olarak anlamlı derecede fazladır, fikri olmayan lise ve yüksek lisans mezunlarının oranının diğer eğitim düzeylerinin fikri yok oranlarından istatistiksel olarak anlamlı derece daha yüksektir, çok olumsuz düşünen ilk/ortaokul mezunlarının oranı diğer eğitim düzeylerinden istatistiksel olarak anlamlı derece daha fazladır.

Tartışma ve Sonuç

8- 17 Aralık 2017 tarihlerinde Konya'da yapılan çalışma tamamen Türk ve Müslüman olmayan toplam 262 yabancı ziyaretçi üzerinde ve 22 sorudan oluşan İngilizce bir anket formu üzerinden yürütülmüştür. Nicel bir araştırma tekniği olan anketlerin haricinde nitel olarak kullanılan katılımcı gözlem ve birebir görüşme tekniği neticesinde kültür turizmi bağlamında ülkemize gelen ve Şeb-i Arus törenlerine gelen ziyaretçilerin Hz. Mevlana'ya ilişkin bilgi düzeyleri ve onun manevi şahsiyeti özelinde bilinçlerindeki İslam çağrışımının düzeyi ve kişisel etkileşim ve ilişkiler ölçülmeye çalışılmıştır. Kültür ve din ilişkisi kapsamında Hz. Mevlana'nın manevi şahsiyeti ve tasavvuf yoluyla İslam'ın temel öğ-

reteleri ışığında farklı bir deneyime sahip olduğu görülen yabancı ziyaretçilerin, Şeb-i Arus törenleri için Konya'ya gelmelerinin altında pek çok sebep olduğu ortaya çıkmıştır. Yapılan araştırma sonucunda ortaya konulan hipotez ve varsayımların bir kısmı desteklenmiş bir kısmı ise kabul görecektir istatistiki rakama ulaşmamıştır.

Araştırma sonuçlarına bakıldığında üniversite ve üzeri eğitime sahip kişilerin %62 gibi bir oranla yukarı sıralarda yer aldığı görülmektedir. %83 ü 35 yaş ve üzeridir. %73 ü evlidir. Sosyal Refah seviyeleri genellikle 2500-5000 euro civarındadır. Büyük çoğunluğu Katolik Hristiyan olup, daha önce Türkiye'ye gelme durumları %83 tür. Büyük çoğunluğu daha önce kültür turlarına katılan (%63), bir seyahat firmasıyla bu ziyaretleri gerçekleştiren (%56), pek çoğu daha önce Şeb-i Arus törenlerine katılmayan (% 57) ve bir daha gelmeyi düşünmeyen (%56), Konya'ya gelmeden önce din değiştirmeyi düşünmemiş (% 57) bir denek grubu karşımıza çıkmıştır. Daha önce Mevlana'nın eserlerini okumamış (%74) okuyanların büyük bir kısmının Mesnevi okuduğu (%84), hümanizm düşüncesi ile hareket etmeden gelenlerin çoğunlukta olduğu (kararsızlarla birlikte %67) , Şeb-i Arusa gelmeden önce ve geldikten sonraki düşüncelerinde İslam'a ilişkin pozitif yönde bir algı değişimi yaşayan (çok Olumsuz Olumlu %46 'dan Çok Olumlu +Olumlu %70) bu gruba ilişkin çok ilginç sonuçlar elde edilmiştir.

Öncelikle belirtilmesi gereken husus, Hz. Mevlana'nın bir şairden öte farklı bir mistisizme sahip olduğu ve salt bir şair duruşunun, dünyanın çok farklı ülkelerinden binlerce insanı çekim gücünün olamayacağıdır. Eserleri çok farklı dillerde dünyanın pek çok coğrafyasına yayılmış olan Hz. Mevlana'nın çekim gücü, Kur'an ve Hadisleri referans alarak ve İslam'ın temel öğretilerini merkeze koyarak geliştirdiği üslup, gönül dili ve bunları aktarım biçimidir. Bu aktarım biçiminin hareket noktası "insan" ve mesajlarını ulaştırmak istediği hedef noktası "kâmil insan" olma marifeti ve çabasıdır. Araştırmada yapılan birebir görüşmeler neticesinde ziyaretçilerin önemli bir kısmının Hz. Mevlana'nın söylem biçiminden etkilendiğini ortaya çıkarmıştır.

Kültür turizminin kendine has özelliklerinden biri, bu amaçla tur paketi satılan alan yabancı ziyaretçilerin sosyal refah seviyesi yüksek ve orta yaş seviyesi üzeri olan kitlelerden oluştuğudur. Dünya turizm örgütü verilerine göre, kültür gezginlerinin yaş seviyeleri ve gittikleri ülkelerdeki harcama oranları, klasik içeriğe sahip (deniz, kum, güneş) bir seyahat gerçekleştiren ziyaretçilerin gittikleri ülkelerdeki harcama oranı ve yaş gurubundan 2-3 kat fazla olmaktadır. Şeb-i Arus için ülkemize gelen yabancı ziyaretçilerin sosyal refah seviyelerine bakıldığında, Dünya Turizm Örgütü verileriyle örtüştüğü ve aylık gelir seviyelerinin kendi ülkelerine oranla ortalama bir seviyede olsa bile, ülkemizdeki kur üzerinden değerlendirildiğinde hayli yüksek olduğu görülmektedir. Şeb-i Arus haftası boyunca yapılan gözlemede, Hz. Mevlana Türbesi civarında yapılan bü-

yük miktarlardaki alışverişlerin özellikle yabancı turistler tarafından yapıldığı görülmüştür.

Anket uygulaması, araştırmanın sağlıklı sonuçlar verebilmesi için, yabancı ziyaretçilerin Konya Kültür Merkezindeki Şeb-i Arus törenleri ve Sema gösterisini deneyimledikten hemen sonra yapılmıştır. Gösteriye ilişkin tecrübelerinden sıcaklığına istifade etmenin avantajları olduğu kadar dezavantajları da bulunmaktadır. Duyguların tam olarak ifadesi ve araştırma sorularının herhangi bir şüpheye meydan vermeyecek bir biçimde yanıtlanması anket çalışmasıyla mümkün olmasa da istatistiksel rakamlar; araştırılan konu üzerindeki çıkarımlar, çağrışımlar ve ileriye dönük analizler yapma şansı vermektedir. Din değiştirme ile ilgili analizde de, örneklemin bakış açısı çok olumlu olmasa da, dini mensubiyeti Hristiyan olanlardan %47,9'unun daha önce Şeb-i Arus törenlerine katılmışken, dinsiz olanlardan %32,3 'ünün daha önce Şeb-i Arus törenlerine katıldığı görülmüştür. Hristiyanların daha önce Şeb-i Arus törenlerine katılma oranları dinsizlerinkinden istatistiksel olarak anlamlı derecede daha yüksektir. Ayrıca herhangi bir dine mensup olmamasına rağmen Sema törenini birden fazla kez izleyen bir kesimin olması dikkat çekicidir. Bu veriden yola çıkarak, dini aidiyetin farklı bir dindeki gösteri/ayin/törene katılım isteğini tetiklediği ve bir etkileşimin ortaya çıktığı gözlemlenmektedir. Şeb-i Arus töreni sırasında yabancı ziyaretçilerdeki merak, öğrenme ve dijital olarak bunu kaydetme isteği yoğun bir biçimde görülmüştür. Birebir görüşmelerde, farklı milliyetlere mensup ve ortak özellikleri dinsiz olan bir grup, Sema'dan çok etkilendiklerini, huzur bulduklarını ve sakinlik hissini yaşadıklarını ifade etmiştir. Araştırma eğitim seviyesi ile kültür turlarına katılım arasında pozitif bir ilişki olduğunu kanıtlamıştır. Sema törenlerine gelen yabancı ziyaretçilerin önemli bir bölümünün eğitim seviyesi üniversite ve üzeridir. Literatürde "kültürlü turist" olarak geçen bu tanımlamanın, gerçeğe dönüştüğü Şeb-i Arus törenlerinde görülmüştür. Ayrıca daha önce Türkiye'ye gelen kültür turisti grubunun % 60'a yakının bir kez daha Sema gösterilerini izlemesi ve Hz. Mevlana'nın manevi şahsiyetine olan ilgisi göze çarpmaktadır.

Özetlemek gerekirse, düşünce yapısı ve fikirlerinin somutlaştığı eserleriyle, Anadolu topraklarının yetiştirdiği önemli mütefekkirlerden olan Hz. Mevlana'nın, ilime ve bilime olan katkısının yanında, Türkiye'nin yurtdışına açılan kapılarından biri olması, bu çalışmanın yapılmasına ilham vermiştir. Önemli kültür turizmi destinasyonlarından olan Konya'nın ve doğrudan Türkiye'nin, yurtdışında tanınırlığı ve bilinirliği sayesinde Hz. Mevlana ve düşüncelerinin sahiplenilip, bu ülkenin zenginliği olarak görülmesi ve bunun üzerine politikalar üretilmesi, İslam hoşgörüsünün vurgulanması açısından önemlidir. Hz. Mevlana'nın, ülkemizin ekonomi dinamiklerinden biri olan turizm vasıtasıyla bir tanıtım mecrası olarak görülmesinin yanında, salt bir popüler kültür ürü-

nü konumuna sokulması tehlike arz etmektedir. Kavramsal olarak turistik ürün kapsamında değerlendirilen faaliyetler içindeki muhtevanın, Hz. Mevlana öze-
linde, özünden koparılması ve içinin boşaltılmasının, her şeyden önce ülkemiz
açısından büyük bir zafiyete yol açacağı şüphesizdir. Yapılan araştırmada, İs-
lamafofinin çığ gibi büyüdüğü yeryüzünde, inansın ya da inanmasın, o ya da
bu sebeple, Hz. Mevlana'dan etkilenecek ülkemize gelen yabancı ziyaretçilerin,
İslam'a ilişkin bakış açılarının olumlu yönde geliştiği görüldüğünden, İslam'ın
insana verdiği değeri her fırsatta vurgulamış bir âlime sahip çıkmak ve onu
doğru konumlandırmak elzemdir. O bir sufi, bir mütefekkir, bir şair, bir filozof
ve kaynağını Kur'an-ı Kerim ve Hadislerden alan ve İslam'a kendisini büsbütün
adamış bir mutasavvıftır.

Notlar

- (*) Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü.
1. Mehmet Özdemir, *Turizm Nedir*, T.C Turizm Bankası Yayınları, Ankara, 1987, s. 11.
 2. Chris Ryan, *Recreational Tourism A Social Science Perspective*, London, 1991, s. 5; K. Przec-
lawski, "Tourism as the Subject of Interdisciplinary Research", *Tourism Research*, Critiqu-
es and Challenges, Edited by D.G. Pearce, R.W. Butler, New York, 1993, pp.17.
 3. Ahmet Tolungüç, *Turizm Olgusu ve Türk Turizmi*, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi
Yayınları, Ankara, 1999, s. 10.
 4. Füsün İstanbullu Dinçer, *Avrupa Birliği'nde Turizm ve Uygulanan Politikalar*, Der Yayınları,
İstanbul, 2000, s. 68.
 5. Yüksel Öztürk ve İrfan Yazıcıoğlu, "Gelişmekte Olan Ülkeler İçin Alternatif Turizm", *Gazi
Üniversitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2002, sayı: 2, s. 188.
 6. Günay Tümer, "Genel Olarak Din", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam
Araştırmaları Merkezi c. 9, İstanbul, 1994, s. 314.
 7. Elmalılı Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 1, İstanbul,
1971, s. 84.
 8. Ahmet Cevizci, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara, 1996, s. 331.
 9. Süleyman Hayri Bolay, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Akademik Yayıncılık,
Ankara, 2004, s. 254.

Kaynaklar

- Bolay, Süleyman Hayri, *Felsefe Doktrinleri ve Terimleri Sözlüğü*, Nobel Akademik Yayıncılık, An-
kara, 2004.
- Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*, Paradigma Yayınları, Ankara, 1996.
- İstanbullu Dinçer, Füsün, *Avrupa Birliği'nde Turizm ve Uygulanan Politikalar*, Der Yayınları, İs-
tambul, 2000.
- Özdemir, Mehmet, *Turizm Nedir*, T.C Turizm Bankası Yayınları, Ankara, 1987.
- Öztürk, Yüksel ve İrfan Yazıcıoğlu, "Gelişmekte Olan Ülkeler İçin Alternatif Turizm", *Gazi Üniver-
sitesi Ticaret ve Turizm Eğitim Fakültesi Dergisi*, Ankara, 2002, sayı: 2.

- Ryan, Chris, *Recreational Tourism A Social Science Perspective*, London, 1991, s. 5; K. Przecławski, "Tourism as the Subject of Interdisciplinary Research", *Tourism Research*, Critiques and Challenges, Edited by D.G. Pearce, R.W. Butler, New York, 1993.
- Tolungüç, Ahmet, *Turizm Olgusu ve Türk Turizmi*, Ankara Üniversitesi İletişim Fakültesi Yayınları, Ankara, 1999.
- Tümer, Günay, "Genel Olarak Din", *TDV İslam Ansiklopedisi*, Türkiye Diyanet Vakfı İslam Araştırmaları Merkezi c. 9, İstanbul, 1994.
- Yazır, Elmalılı Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, C. 1, İstanbul, 1971.

Emine Elif ÇAKMAK İĞALÇI (*)

TASAVVUFİ VE EĞİTİMCİ KİŞİLİĞİYLE YUNUS EMRE

Öz

Bu makalede Yunus Emre'nin tasavvufi yönü ve eğitimci kişiliği incelenmiştir. Makale, eserleri baz alınarak hazırlanmış ve ayrıca alanda ki kitaplar, makaleler ve yapılan incelemeler doğrultusunda da şekillendirilmeye çalışılmıştır. Tasavvufi yönü; mensup olduğu tarikattan, döneminde etkilendiği sufilerden, tasavvufi görüşünden faydalanılarak ele alınmıştır. Eğitimci kişiliği ise beyitlerinde bahsedilen kavramlara, halkı irşad ediş şekline, önemseddiği kavram ve düşüncelere göre şekillendirilmiş ve eğitimsel bir perspektif oluşturulmuştur. Yunus Emre'nin tasavvufi anlayışı hem yaşayış şeklini, hem etrafında ki kişileri, hem eğitimsel yönünü hem de kimliğini etkilemiş; çağında ki ve çağımızda ki tüm insanlara ışık tutan, yol gösteren bir kaynak olmuştur. Sevgiyi temel alan tasavvufi ve eğitimci kimliği kalbi etkilenimin ne kadar önemli olduğunu gösterirken; Yunus Emre'yi sevgi ve aşk kavramı ile bir bütün olarak ele almamız gerektiğini göstermiştir.

anahtar kelimeler

Yunus Emre, tasavvuf, eğitim, sevgi temelli eğitim.

abstract

Yunus Emre As Sufism and Educational Personality

In this article, Yunus Emre's sufism and educational personality were examined. The article has been prepared on the basis of its works and also tried to be shaped in the direction of books, articles and examinations made in the field. His sufi personality has been discussed by benefitted from the religious order that he was a member, the sufies who influenced during his time and taking advantage of his sufism vision. The educational personality is shaped according to the concepts mentioned in his couplets, the way of the showing the right path to the people, the concepts and thoughts he cares about and thus an educational perspective is created. Yunus Emre's mystical understanding influenced both the way of life, the people around him, educational orientation and his personality. It is a source that guides and shows the right path all people in past and our age. His sufi based İslam mysticism based on love and his educational identity shows how the heart affecting is important. It shows us the necessity of handling of Yunus Emre as a whole with the concept of affection and love in terms of sufism and education.

key words

Yunus Emre, sufism, education, love based education.

Giriş

Yunus Emre, 13. yüzyılın son yarısı ile 14. yüzyılın son çeyreği arasında yaşamış (takriben 1240 – 1320 seneleri içerisinde) ve çeşitli eserler vermiş bir şahsiyettir. İslam'ın getirdiği irfan nuru ve Türk milletinin asırlar içinde geliştirdiği milli kültür unsurlarıyla aydınlanan bir mutasavvıf şairdir. (Tatçı, 1998, s. 1) İslam sufililiğini Türk geleneksel zevki ve yapısına göre yeniden yorumlamıştır. Klasik tasavvuf esaslarıyla Türk halk İslamı'nın belirli inanç ve motiflerinin mükemmel bir sentezini gerçekleştirerek, vahdet-i vücud gibi karışık ve anlaşılması zor bir tasavvufi kavramı, sade ve akılda kalıcı bir şekilde, öz Türkçe, akıcı ve hoş bir dil ile Türk halkına son derece anlaşılır şekilde sunmuştur. (Ocak, 2016, s. 91-93)

Ahmet Yesevi'nin temsil ettiği, Orta Asya Türk İslam Tasavvuf felsefesinin, Horasan erenleri vasıtasıyla Anadolu'ya serpiştirdiği manevi tohumların yeşerdiği bir ortamda yetişen Yunus, Anadolu insanı ile derinden bütünleşmiştir. O her tabakadan insanın gönlüne taht kurmuş hem şair hem de mutasavvıf'dır. (Aydin, 1995, s. 69)

Mevlana Celaleddin-i Rumi, Hacı Bektaş Veli, Ahi Evran, Ahmet Fakih gibi ilim ve irfan kutuplarıyla birlikte Yunus Emre, Allah sevgisini, aşk ve güzel ah-

lakla ilgili dűřűncelerini, her tűrlű batıl inanca karřı gerćek İslam tasavvufunu iřleyerek Tűrk-İslam birliđinin oluřmasında űnemli rol oynamıřtır. (Tatćı, 1998, s. 1).

Gűlpınarlı'ya gűre Yunus Emre, okumuř, yazmıř zamanının bűtűn bilgilerini űđrenmiř fakat űđrendiđi bu zahiri ilim kendisini tatmin etmediđi ićin tasavvuf yoluna girmiřtir. Tasavvuf yolunda műcahededen műřahedeyle gerćek ařka vasıl olmuř, űlűm korkusundan kurtularak űlűmsűzlűđe ve ebediliđe kavuřan bir gűnűller sultanı olmuřtur. (Gűlpınarlı, 1961, s. 132).

Tatćı'ya gűre ise Yunus'un ilmi, medrese ve tekke eđitimi almasından ziyade kalbi bir ilimdir. O'nun ilmi, ilahi ařk ve ilahi ahlak yařanarak elde edilmiř, yaratılıř sırrı ve gerćek hakikate ulařılmıř ilahi bir ilimdir. (Tatćı, 1998, s. 9).

Tűm bu yorumlar ve değerlendirmeler ele alınarak incelendiğinde Yunus Emre'nin hayatı, eserleri, tasavvufi anlayışı, eğitimsel yaklaşımı ve  ocuk eğitimi detaylı olarak ele alınacak, çeşitli kaynaklardan toplanan bilgilerle karşılaştırmalı ve birleştirici bir yaklaşımla, hem mutasavvıf hem de eğitimci bir kimlikle Yunus Emre'yi tanıma gayretinde olacağız.

Hayatı ve Eserleri

13. yűzyılın son yarısıyla 14. Yűzyılın ilk çeyređinde Orta Anadolu'da yařayan gűnűl adamı Yunus, vahdet-i vűcud anlayıřına sahip ve bu dűřűnceye inanan arif bir řairdir. Aynı zamanda ařk ahlak ısı olan Yunus'un bilgisi de Allah tarafından bahředilen ‐ledunni‐ dir, akli deđil, vehbidir.  izgisi sűnnet űzere olmakla birlikte, ehl-i řeriat űzerinedir. (Tatćı, 1989).

Yunus Emre çok yűnlű bir insandır. O hem derin bir mutasavvıf hem de derin bir dűřűnűrdűr. Zamanının gűnűl tercűmanı olarak halkı irřat eden; kűltűrel, dini ve her tűrlű problemi dile getirerek İslami űnderlik yapan bir İslam dervidir. Nitelikli bir medrese ve tekke eđitimi alan Yunus, devrinin entelektűel bir dűřűnűrű hem de sufisidir. (Aydın, 1995, s. 77).

Yunus Emre tek cepheli bir kiři deđerildir. O'nun tasavvuf ve edebiyat tarafı olduđu kadar felsefi tarafı da vardır. Aynı zamanda Yunus Emre'de Bektařilik gűrűřű olduđu kadar ahilik anlayıřı da h akimdir ve Melamilik dűřűnce yapısı da gűrűnmektedir. Onun ićin Yunus'un ařk ve Allah ile dolu tasavvufi yűnűnűn yanında insanlık yűnű de bulunmaktadır. (Alıćlı, 1966) Yunus, kullandıđı dil ve űslupla tasavvufu insanların gűnlűne sokan, halka gűtűren bir řahsiyet olmanın yanı sıra insan sevgisinin űneminden bahseden bir sufidir. İnsan sevgisinin mayasının Yaradan'dan olduđunu vurgulayarak, sevginin bařlangıcının Allah'ı sevmek olduđu űzerinde űnemle durmaktadır. (Alıćlı, 1966).

Yunus Emre, iyi bir tasavvufi eğitimden geçerek Tabduk Emre dergâhında dini ve manevi ilerleyişini sağlamış, dini öğrenimini tamamlamıştır. Bu arada bölgenin ve halkın kültürünü tam manasıyla özümseyerek, eserlerini, irşadını o doğrultuda şekillendirmiş, halkın gönlünü fetheden bir gönül eri ve yol gösterici olmuştur. (Aydın, 1995, s. 95).

Bir mutasavvıf olan Yunus, insan ömrü ile ilim arasında mühim bir bağ kurmaktadır. Çünkü ömür insanın en güzel sermayesidir. Bu sermayeyi ilimle doldurmak gerekmektedir zira bilmek en faydalı ve en güzel ameldir ve hakikati bilmek çok daha güzeldir. Bu doğrultuda aynı Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Şaban-ı Veli gibi tasavvufi irfanla donanarak, insan hakikatini ve muammasını bilgilenme süreci ile çözme gayretinde olmuştur. Bu süreçte hakikat bilgisine ulaşarak, mutlak varlığın sırrına ermeyi hedeflemiştir. (Tatçı, 1989).

Yunus, ilim elde ederken akıllı bir vasıta olarak kabul etmiş, kalbin emrine verildiği takdirde de güzel olacağını düşünmüştür. Bunun için kalb ve akıl arasında kurulan bir bağ ile ezel ve ebed arasında da bir bağlantı oluşacağını söylemiştir. (Tatçı, 1989).

Yunus bir şair olmakla birlikte aynı zamanda Mevlana gibi ahlakçıdır. Yunus'un ahlak ilkeleri, iyilik, barış, hiçbir yaratığı incitmemek, kötülükte bulunmamak, ululanmamak, herkese karşı iyi düşünmek, cömert olmak ve doğruluktur. (Gölpınarlı, 1961, s. 194).

Yunus, mücahededen müşahadeye, zahitlikten aşka, geçici sevgiden gerçek sevgiye, ilimden irfana, sözden öze, bilmeden olmaya, benlikten insanlığa, ayrılıktan vuslata, şeraitten hakikate, zahirden batına, kulluktan sultanlığa eren bir derviş, eren, sufidir. (Gölpınarlı, 1961, s. 162).

Yunus Emre, Mevlana'da ve diğer birçok İslam sufisinde olduğu gibi şiiri form olarak kullanırken, hem edebi hem de sufi dilini kullanarak bu işi sanat-kârane yapmıştır. Şiirlerinde yaşadığı dönemi yansıtarak, İslam temeline dayalı Türk halk sufiliği ele almış, sufiliğin kavramlarını kullanarak fikirlerini ifade etme yoluna gitmiştir. (Ocak, 2016, s. 109)

Eserleri

Yunus Emre'nin Risaletü'n Nushiyye adlı bir mesnevisi ile Divan adlı iki eseri bulunmaktadır. Risaletü'n Nushiyye'de genellikle şariat kurallarından bahsederken, Divan'ın da ise Ortaçağ'ın egemen din ve düşünce geleneğini içeren tasavvufi bahsetmektedir. (Aydın, 1995, s. 94).

Risaletü'n Nushiyye 1307 yılında mesnevi şeklinde yazılmış tasavvufi bir nasihat namedir. İnsanın, insan-ı kâmil olma yolunda yaşadığı süluk denilen manevi yolculuğunu anlatmaktadır. Tasavvufi ahlakı, insanın iç mücadelesini,

kendini bilme ve bulma gayretini içinde bulunduğu toplumun şart ve düzenine göre, anlayacakları dil ve anlayışta, soyut dünya anlayışını somut örneklerle, hikâye diliyle ve nasihatçi bir anlayışla ele almaktadır. (Tatçı, 1998, s. 23,33).

Divan adlı eseri ise Yunus'un asıl sanatını, düşünce yapısını ve estetik algısını en iyi şekilde öğrendiğimiz önemli bir kaynaktır. Beyitlerinden anlaşıldığı kadarıyla Yunus kendi hayattayken tanzim etmiştir. Günümüze kadar gelen orijinal el yazması tam bulunmamakla birlikte bazı Yunus mahlaslı kişilerle de karıştırılabilecek durumlar meydana gelmiş olmasına rağmen ince tahkik ve değerlendirmelerle orijinallik sağlanmaya çalışılmıştır. (Tatçı, 1998, s. 35,36).

Yunus Emre'nin eserlerinde ve düşünce yapısında görüldüğü üzere kişinin kendini tanıması son derece önemli bir kavramdır. Çünkü yolun başlangıcı kendini tanımaktan ve iyi bir insan olmaktan geçmektedir. Kişi kendini bilip, tanıyarak bilgi sahibi olur ve hakikati bulma konusunda gayreti elinde bulundurur. Bu gayrette olan kişi amacına daha net ve emin adımlarla ilerleyecektir. (Alıçlı, 1966).

Yunus'un toplum ve halk tarafından sevilmesinin nedeni yaşamın gerçek alanından sahneler ve örnekler vermesidir. Toplum sorunlarını ince ayrıntılarına ve sonuçlarına kadar ele alırken, sevgi ve inançla her türlü sorunun çözülebileceğini vurgular. İnsan ruhunun gel gitlerine, güven aşılacak manevi bir dayanağın olması gerektiğini söylerken insanların tam ve sağlam bilinç, kişilik ve davranışlarla maneviyatlarını güçlendirebileceklerinin üzerinde durmaktadır. Gezgin bir derviş olan Yunus, Anadolu'yu karış karış gezerek halka dinin özünü, tasavvuf ışığını ve birlik ruhunu aşılama gayretinde olmuştur. Kendi çağında dil, düşünce ve duyguda farklı bir anlayış ve betimleme getirirken; O insanları kendi içine bakmaya yönelterek, kişilere kendi özünü keşfetme olanağı sunmuştur. (Aydın, 1995, s. 97, 102, 114)

Tasavvufi Anlayışı

13. asır, Anadolu'su pek çok mutasavvıf ile birlikte İbn Arabî, Sadreddin Konevi ve Hz. Mevlana gibi tasavvufun zirvelerini barındırmıştır. İbn Arabî ve Konevi tasavvuf ilmine yüksek bir seviye ve anlayış getirerek şekillendirmişlerdir. Mevlana ise aynı seviyeyi şiirlerinde coşkulu bir anlatımla vermiştir. İbn Arabî, talebesi Konevi ve Mevlana Anadolu'yu tasavvufi bir ilim ve tefekkür merkezi haline getirmişlerdir. Genelde ilim dili Arapça ve edebiyat dili Farsça olan kültürde Türkçe eserlerde verilmeye başlanmış ve bunun başlangıcını Ahmet Yesevi'nin talebeleri yapmıştır. Yunus Emre de Anadolu'da ki bu çok yüksek seviyeli tasavvuf irfanını Türkçe ile devam ettiren büyük bir şair ve mutasavvıf olmuştur. Bu seviyeyi tutturabilmesi için Yunus'un bu büyük mutasavvıfların eğitim ve öğretimiyle yoğrulduğu ve yetiştirildiği anlaşılmaktadır. Dolayısıyla İbn Arabî ve

Mevlana'nın tasavvufi anlayışıyla yetişen Yunus Emre'nin tasavvufi alt yapısı Onların düşünceleri doğrultusunda şekillenmiştir. (Tahrallı, 1995, s. 179)

Büyük mutasavvıf İbn-i Arabî şeriat, tarikat, hakikat ve marifeti şöyle açıklar: Şeriatla “seninki ve benimki” vardır, yani hukuk, bireysel hakları ve insanlar arasında ki etik ilişkileri garanti eder. Tarikatta “benimki senin, seninki benimdir”, yani derviş başkalarına kardeşi gibi davranır, onlara evini, varlıklarının kapısını ve kalbini açar. Hakikatte “ne benimki, ne de seninki vardır”, yani her şey Allah'tandır ve derviş hiçbir şeyin sahibi değildir. Marifette ise “ne ben ne de sen vardır”, hiçbir şey ve hiçbir kimse O'ndan ayrılamaz. (Kayıklık, 2011, s. 44) Marifet, manevi gerçeğin bilgisi ya da yüksek irfanıdır. Bu, hakikatin ötesinde, içsel bilginin derin seviyesidir. Marifet anlık manevi tecrübenin ötesinde, Allah'la uyumun devam eden yapısını içerir. (Frager, 1997, s. 13) Yunus Emre'nin düşünce ve şiirlerinde ise bu sıralama değişiklik göstermektedir. Ehl-i şeriat, ehl-i tarikat, ehl-i ma'rifet, ehl-i hakikat şeklinde mü'minleri Yunus Emre dört tasnife ayırmaktadır. Ma'rifet ile hakikat'ın yerlerini değiştirerek şiirlerinde bu unsurları kullanmıştır. O'na göre; şeriat ilkokul, tarikat ortaokul ve lise, ma'rifet ise üniversitedir. Hakikat de bunların en üstünde ihtisas yapıldıktan sonra alınan en üst payedir. (Coşan, 1995, s. 45)

Tasavvuf, dinin kurallarının belirli yol ve yöntemler izlenerek deruni tecrübelerle idrak edilmesi ve insanı hakikate ulaştırma çabasında olan bir yaşayış biçimi olarak değerlendirilmektedir. Bunun için insanın fıtratında olan hakikat arayışının her hangi bir güdüyle desteklenerek harekete geçirilmesi ve tasavvufi hayata zemin hazırlanması gerekmektedir. (Kayıklık, 2011, s. 45)

Bu doğrultuda Yunus Emre'nin tasavvufi anlayışına değinecek olduğumuzda hemen her tasavvuf kuramından bilinçli örnekler verdiğini görmekteyiz bu da bize O'nun çok yönlü bir tasavvuf kültürüne sahip olduğunu göstermektedir. (Aydın, 1995, s. 110) Özelde ise Yunus tasavvuf yönünden Ahmed-i Yesevi ekolüne bağlıdır ve vahdet-i vücud anlayışına sahiptir. Vahdet-i vücud; mahlûkatın varlığının izafî olduğunu, varlığın sadece Allah'ın varlığı olduğunu ve gerisinin boş ve yok olduğunu vurgulayan bir anlayış şeklidir. Kısaca kulun kendi varlığını yok bilmesi, Allah'ın varlığının yegâne varlık olduğunu bilmesidir. Yunus Emre de bu anlayış hâkimdir. (Coşan, 1995, s. 75)

Yunus Emre ünlü mutasavvıf Muhyiddin İbn-i Arabî'nin fikirlerine sahiptir. İbn-i Arabî'nin tasavvuf anlayışının Anadolu'da yayılmasını sağlayan büyük zat Sadreddin Konevi hazretleridir. Konevi aynı zamanda ünlü düşünür ve sufi Hz. Mevlana'nın hocasıdır. Dolayısıyla Hz. Mevlana'da vahdet-i vücud ekolündendir. (Coşan, 1995, s. 76)

Yunus Emre'nin felsefesi Mevlana'nın tasavvuf anlayışı ile benzerlik göstermektedir. İkisinde de en yüksek makam “aşk”dır. İkisinin de şiirlerinin, beyit-

lerinin ağırlığı aşk ve sevgi üzerinedir ve tasavvufi anlayışlarını da bu kavram ile şekillendirmişlerdir. (Coşan, 1995, s. 80)

Bayezid-i Bistami'den Hallac-ı Mansur'a, Niyazi Misri'den Nesimi'ye, İbn Arabi'den Sadreddin Konevi ve Mevlana'ya kadar vahdet-i vücud anlayışı nasıl hâkimse Yunus Emre'de de bu tasavvufi fikir ön plana çıkmaktadır. Mevlana gibi şaşılıktan kurtularak kâinatı bir bütün olarak görme anlayışı olarak gören vahdet-i vücud anlayışını eserlerinde, düşüncelerinde ve yaşam tarzında göstermiştir. (Topçu, 1966)

Yunus Emre zamanı ve dönemi incelendiğinde, eserleri detaylı olarak ele alınıp, silsile takip edildiğinde Melâmeti – Kalenderi şeyhi olduğu, o yola bağlı bulunduğu gözümüze çarpmaktadır. Hem beyitlerinde melametilik kavramından bahsediyor oluşu (Gölpınarlı, 1965, s. 176) hem de sevgiyi her şeyin ötesinde gördüğu bir tasavvufi düşünce yapısı ve de Divan'ın da ki tarikat silsilesi (Tatçı, 1998, s. 207) bu yolun ileri gelenlerinden olduğunun açık delillerindendir.

Ahmet Yaşar Ocak'ın görüşüne göre; silsile de yer alan Barak Baba, Sarı Saltuk ve Tapduk Baba tasavvufun Kalenderilik yolunun ileri gelenlerindendir. Barak Baba'nın halifesi olan Tapduk Baba, Yunus Emre gibi büyük şahsiyetlerin yetişmesine katkıda bulunmuştur. Yunus Emre'nin eserlerine ve çeşitli kaynaklara göre Yunus'un şeyhi olduğu bilinmekte, şeyh Tapduk'a bağlı Tabduklular zümresi ile bir Kalenderi zümresinin olduğu görölmektedir. Tıpkı Barak Baba'nın Kalenderi-Haydari zümresi gibi Yunus Emre'de Baba Tapduk'un Kalenderi zümresine intisaplı olarak tasavvufi eğitimden geşittiği görölmekte, kendisinin Kalenderi-Melâmeti akımı içinde incelenmesi gerektiği görüşüne hâkim olunabilmektedir. (Ocak, 1999, s. 69)

Bunun yanış sıra Mustafa Tatçı'nın eserini incelediğimizde; Yunus Emre'nin beyitlerine göre Yunus Tapduk'a, Tapduk Barak Baba'ya, Barak Baba'da Sarı Saltuk'a bağlıdır. Barak Baba Sarı Saltuk'ın halifesi olmakla birlikte Yunus Emre'de bu silsiledendir fakat tarikatları tam bilinmemekte beraber Yunus Emre'nin bağlı olduğu düşünöldüğu tasavvuf ekollerince Melami, Bektaşi, Haydari, Mevlevi olduğuna dair çeşitli görüşler sunulmaktadır. (Tatçı, 1998, s. 11) Ayrıca Hacı Bektaş Veli ile Yunus Emre'nin eserlerinde ki fikri benzerlik Yunus'u Hacı Bektaş vasıtasıyla Ahmet Yesevi'ye bağlamaktadır. (Tatçı, 1998, s. 13)

Ayrıca Yunus Emre gençlik çağlarında Mevlana ile görüşmüş, beyitlerinde sohbetinde bulunduğundan bahsetmektedir. Aynı zamanda zamanın sufilerinden Geyikli Baba ve Seyid Balum ile de ilim meclislerinde bulunarak, müridlerin gelip gittiğinden bahsetmektedir. (Gölpınarlı, 1961, s. 62)

Yunus Emre, Mevlana'ya zihnen bağlıdır fakat Mevlevi olup olmadığı bilinmemektedir. Bunun yanış sıra Tapduk Emre'den dolayı Kalenderi olma ihtimali söz konusudur. Divanı incelendiğinde Yunus Emre'nin melâmet hırkası giydiği

görülmektedir. Ancak tam bir Melami olduğu net bir şekilde söylenemeyebilir. (Tatçı, 1998, s. 14)

Tasavvufi anlayışını ele aldığımız Yunus Emre'nin çeşitli görüşlere göre farklı tarikatlara bağlı olduğu savunulmakta fakat tasavvufi görüş ve zamanının sufileri konusunda her hangi bir ikileme girilmemektedir. Bir yandan İbn Arabi, Sadreddin Konevi, Mevlana gibi tasavvufun ileri gelenlerinin tasavvufi görüşünden etkilenip o doğrultuda eserler verirken bir yandan da farklı tarikatlara ait ilim meclislerinde (Mevlana, Hacı Bektaş Veli, Tapduk Emre gibi) bulunduğu görülmektedir. Ama net bir anlayış vardır ki Yunus Emre Ahmet Yesevi ekolüne bağlı, Bektaşî eğitim sisteminden etkilenmiş, Mevlana'nın ilim meclislerinde bulunmuş, Melâmetlik görüşü olan ve vahdet-i vücud anlayışına hâkim bir sufidir. Beyitlerinde kullandığı öz Türkçe ile ilim ve irfanını halka indirgeyebilmiş çağının ve çağımızın önemli bir mutasavvıf şairidir.

Eğitimsel Yaklaşımı

İlim hiçbir zaman insana kendisini unutturmamalı, aksine onun kendi özünü bulmasına yardımcı olmalıdır. Oysa uygulamada, ilim insanı dünya hayatıyla o kadar meşgul etmekte, onun kendini bilmesini ve öğrenmesini uzun yıllar engellemektedir. Bu açıdan Yunus Emre, insanı gerçeklik boyutuna ulaştırmayan sadece bu dünyada oyalanmasını sağlayan eğitim sistemine karşı çıkmaktadır. (Ergün, 2011, s. 325)

Yunus Emre; kinden, bencillikten, kibirden, kavgadan, açgözlülükten, yalandan, gösteriştten ve iki yüzlülüktten tamamen uzaktır. Kendini iyiliğe, doğruluğa, cömertliğe, sevgiye ve hoşgörüyü adanmış, çevresine de bu şekilde nasihatlerde bulunmuştur. O'na göre evren sevgi üstüne kurulmuştur. Bu sevgi ve aşk evrenin varoluş nedenidir. Çünkü Allah dünyayı ve evreni insana olan sevgisinden dolayı yaratmıştır. (Aydın, 1995, s. 109) Allah sevgisi Yunus'un felsefesinin doruk noktasıdır. Allah aşkı onun tüm yapısını kuşatmıştır. Allah'a aşık olan ve kalbinde Allah aşkının dışında ne varsa atan bir mü'min için esas kurtuluş ve emniyet tesis edilmiştir. (Aydın, 1995, s. 76)

Melâmet yolunu tutan Yunus Emre aşka büyük önem vermiştir. Mecazi (geçici) sevgiden gerçek sevgiye yani her şeyde ve her yerde Mutlak Varlığın sevgisine ulaşmayı gaye edinmiştir. (Gölpınarlı, 1961, s. 148,157) Yunus Emre'ye göre bu gerçeklik boyutuna sevgiyle ulaşılmakta, eğitimin en başnoktasının Allah sevgisi olduğu üzerinde durmaktadır. Şiirlerinde, beyitlerinde gördüğümüz sevgi içerikli temalar Yunus Emre'nin sevgiye dayalı eğitim felsefesini göstermekte ve bu sevgi temelli eğitimle hakiki eğitime nasıl varılacağını, manevi eğitimin temelini nasıl atılacağı konularında yol göstermektedir. Çalışmamızın bu kısmında Yunus Emre'nin eğitim anlayışını, kullandığı yöntem ve teknikleri, çocuklarda manevi eğitimin nasıl olması gerektiğini incelemeye çalışacağız.

Yunus Emre ve Eğitim

Eğitim, yetişmekte olan insanların heyecan ve duygu yönünü doğru bir şekilde tanıyarak, dengeli bir şekilde geliştirerek ve özellikle de sevgi duygusunu birinci planda tutarak etkili bir hal almaktadır. (Ayhan, 1982, s. 57)

Psikoloji alanında insanda en temel iki duygunun sevgi ve bağlanma duygusu olduğunu ileri sürmektedirler. Bu konuda yapılan araştırmalar insanın doğuştan sevgiye eğilimli olduğunu ortaya koymaktadır. Bebeklerde insana yaklaşan, sevgi belirten davranışlar insandan uzaklaşan, kaçan davranışlardan daima daha çok müşahade edilmektedir. (Ayhan, 1982, s. 227)

Sevgi duygusu insanın doğuştan getirdiği bir duygudur. Geliştirilerek seviyecek varlığa yöneltilirse insanı tatmin ve mutlu edebilecek bir duygudur. Göz görmekten, kulak işitmekten haz duyar. Ancak, güzel şeyleri görmek ve güzel sesler işitmek insana daha büyük haz verir. Yiyecekleri, oyuncakları, şahsi eşyasını severek hayata giren çocuk, büyüdükçe başka bir insanı, anne-babasını, öğretmenini, arkadaşını sevebilir. Ancak iyi ve kötüsüyle insanlara sevgi ile yaklaşabilmesi, karşılaşacağı bütün zorlukları ve güçlükleri sevgi duygusunu kaybetmeden yenmesini öğrenmesi gerekecektir. İşte bu noktada Allah sevgisine ulaşan bir insan olacaktır. Onu sevebilirse, bütün yarattıklarını başta insanlar olmak üzere sevecektir ve sevgisiyle her türlü güçlükleri yenecektir. (Ayhan, 1982, s. 61)

Sevgi diğer olumlu duyguları besleyen çok güçlü bir duygudur. Sevgi olmadan güven ve bağlanma duygusu gelişmez. İnsan sevmediği bir varlığa güvenemeyeceği gibi aynı şekilde ona bağlanamaz. (Fersahoğlu, 2000, s. 108) O halde Allah - insan ilişkisinde din duygusunun temel alanlarından birini sevgi oluşturur ve sevginin ihmali Allah ile olan ilişki sıradanlaşır. Sevgi, sadece bireyin kendisiyle sınırlı kalmayıp, çevreye doğru yayılıp kutsal olana yöneldiği vakit bir anlam kazanır. Bu bakımdan sevgi, dini duygunun gelişiminde etkin bir rol oynar. Dini anlayışa göre sevginin temel kaynağı ve aynı zamanda nihai hedefi ise aşkın bir varlık olan insandır. (Oruç, 2010) Buradan yola çıkarak Yunus Emre'nin eğitim anlayışının temelini oluşturan "sevgi" kavramı eğitimin ve bilhassa çocuk eğitiminin şekillenmesinde, uygulanmasında önemli bir yere sahiptir. Manevi eğitimin içeriğinden ziyade verilmiş şeklini ve uygulanmasını kapsayan sevgi temelli eğitim hem içinde bulunan zamanı hem de gelecekte oluşacak eğitimin niteliğini olumlu yönde etkileyerek daha verimli ve pozitif sonuçlar alınmasını sağlayacaktır.

Eğitimsel konularda sevgi nazariyesinden bakarak çocukları eğitmek ve onların manevi dünyasına dokunmak oldukça önemli bir yaklaşımdır. Çünkü kâinatın yaratılışı da Allah'ın izninde "bilinmek ve sevilme" (Hakkı, 2011) amacıyla olduğu için, öğrenmenin ve öğretmenin yani eğitimin temelini hem bi-

lim hem de sevgi birlikte oluşturmaktadır. Eğitimde öğrenirken, bilgi edinirken sevgiyi temele almak hem bilimi etkin kılacak hem de eğitim amacına ulaşmış olacaktır.

Yunus Emre'nin pek çok şiirinde görülen, Allah sevgisine bağlı olarak ortaya çıkan insan sevgisi, günümüzde en çok ihtiyacımız olan bir duygudur. Geçmişte Anadolu insanı hislerin en ulvi ve samimisi olan sevgiyle her türlü güçlükleri yenmekte, matemi ve sıkıntıyı yok ederek, hayatı zevkli ve yaşanmaya değer bir hale getirmektedir. Çünkü eğitim anlayışının temelinde sevgi duygusunu geliştirmek amaçlanmıştır. (Ayhan, 1982, s. 63) Yunus Emre'nin de eğitimde önemle üzerinde durduğu konuda tam anlamıyla bunu ifade etmektedir.

Yunus Emre'ye Göre Eğitimin Amacı

Yunus Emre'ye göre eğitim; amaçları, içeriği ve eğitim teknikleri yönünden farklıdır. Sosyal hayatın ayrıntılarıyla uğraşmak yerine kişiyi bireysel hayata ve tabiata yönlendiren, kişinin kendi özünü keşfetmeye çalışan bir eğitim anlayışı vardır. Bu eğitim anlayışı ile farklılıkları birbirine yaklaştıracak bir hoşgörülle; Allah'ın yarattıklarını keşfe çıkan, kâinattaki her şeyi yaratandan ötürü sevgi anlayışıyla kucaklayan eğitimsel bir yaklaşımı vardır. (Ergün, 2011, s. 331) Bu yaklaşımla eğitimin temelinde sevgiyi yerleştirerek ve öğrenilmesi gerekenleri Yaratan'ın sonsuz sevgisinden alıp, öğrendiklerimize nakış nakış işleyerek etkili bir eğitim amaçlamaktadır. Eğitimin temelinde sevgiyi yerleştirerek daha hoşgörülü ve etkin bir eğitim anlayışını benimsemektedir.

Yunus Emre'ye Göre Eğitimin Önemi

Yunus Emre benimsediği eğitim anlayışıyla kâinatta ki her bir zerre de sevgiyi temaşa eden kişiler yetiştirmeyi hedeflenmekte, bu hedef doğrultusunda kişinin özünü keşfetmeye, özünü keşfederken sevgiyi en ince detaylarına kadar hissetmesinin önemi üzerinde durmaktadır. Yunus Emre'nin eğitimden gayesi yaratılan her şeyi Yaratan'dan ötürü sevebilmek, tanıyabilmek ve öğrenebilmektir. Eğitimsel yaklaşımlarda öğrenmenin temelinde sevgiyi yerleştirerek kişide neşe, sevinç ve merak oluşmasına fırsat vermektir. Kişi sevdiği, merak duyduğu her şeyi iştiaqla yapabilmekte, haz duyduğu, kendini mutlu ve değerli hissettiği eğitim ortamlarında daha etkin bir şekilde öğrenme süreci geçirmektedir. Bundan yola çıkarak çocuklar sevdiğine güvenir, güven duyduğunu dinler, dinlediğini yapar, uygular ve hayata geçirir. Yunus Emre'ye göre eğitimin en önemli şartı sevgidir ve sevgiye dayalı eğitim öğrenmeyi hızlandırdığı gibi öğrenme ortamını da verimli hale getirecektir.

Yunus Emre sevgi temelli eğitim felsefesinin uygulama aşamasında kullandığı bazı eğitimsel yöntemler kullanmıştır. Bu metot ve yöntemlere çalışmamızın bu kısmında kısaca değineceğiz.

Yunus Emre'ye Göre Eğitim Metotları

- *Sohbet*: Sohbetlere dost meclisleri diyen Yunus, kişiyi ruhsal açıdan olgunlaştırdığını ve Allah'a yaklaştırdığını söylemektedir. Dost meclislerinde oluşan manevi eğitim ortamları gönül eğitiminde, okumaktan çok daha etkilidir. Bu ortamda bulunan çocuk olsun yetişkin olsun bu feyizli eğitim ortamından etkilenecek, ruhsal dinginliği ve de huzuru yakalamış olacaktır. (Koç, 2003, s. 250) İnsanların eğitilmesinde, onlara doğru yolun gösterilmesinde kullanılacak en etkili yollardan birisi de sözlü anlatımdır. Yunus Emre de dizelerinde sözlü anlatımın öneminden bahsetmiş, manevi eğitimde de kullanılan en etkili yollardan birisi olduğunu vurgulamıştır. (Ergün, 2011, s. 334)

- *Müzik*: Yunus Emre'ye göre müzik dinlemek, anlatımdan çok daha etkindir. Kişinin ruhuna dokunduğu için manevi gelişimini hızlandırmakta, ilahi sevgi ve aşka götürmektedir. (Çubukçu, 1995, s. 103) Dizelerinde kafiyeyle özen gösterdiği görülen Yunus'un anlatımında müziksel öğelere de yer verilmiştir. Hatta Yunus Emre'nin pek çok dizeleri günümüzde ilahileştirilip, eğitimsel bir metot olarak kullanılmaktadır. Şiir, şarkı ezberlemek çocukların çok hoşuna gittiğinden, Yunus Emre'nin şiirleri onların anlayacağı dile sadeleştirilerek ezberletilebilir ve ahenkliğinden ilahi şeklinde söylenerek estetik bakış açısı kazandırılarak manevi eğitimde kullanılabilir.

- *Sevgi ve Aşk*: Yunus Emre'ye göre en etkin eğitim ve terbiye aracı sevgidir. Çünkü kendisinin aşk ve sevgi ile yoğrulup, terbiye edildiğini söylemektedir. Aşk ile terbiye edilmek Yunus'un düşüncesinin en önemli yönlerindendir. (Koç, 2003, s. 250)

- *Değerler Kazanımı*: Kâinatta gördüğü düzenliliği, toplumsal yaşamda da görmek isteyen Yunus Emre, insan ruhunun ancak erdemlerle donatıldığında Hakk'a yaklaşacağını düşünmektedir. Bu erdemlerin temelini; adalet, doğruluk, bilgelik ve hoşgörü oluşturmaktadır. Bu erdemlerle donatılan üstün ahlaklı bireyler ve ilahi aşka ulaşan kişiler O'nun ulaşmak istediği insan tipidir. (Koç, 2003, s. 251)

Yunus Emre ve Çocuk Eğitimi

Yunus Emre'de ki eğitim anlayışını temelde Allah sevgisi üzerine inşa ederek ve bunu çocuk eğitimine indirgeyip bütünleştirerek göstermek gerekmektedir.

Çocuğun kalbine hitap edebilmek için sınıfta sevgi temelli bir eğitim ortamı oluşturmak en önemli yoldur. Sevgi ancak samimi duygular içerisinde gerçek-

leşebilirse kalbe etki edebilir ve eğitimin amaçlarını gerçekleştirebilir. Öğrencilerin kalbine hitap edebilmenin yolu eğitimcinin sevgi, güven, ümit, affedicilik ve merhamet temelli bir anlayış ve üslupla onlara yaklaşmasıdır. Eğitimcinin kendini sevdirmesi eğitimi kolaylaştırıp, güven ortamı oluşturacağından manevi kazanımlar oldukça yüksek olacaktır. (Meydan, 2015, s. 308) Yunus Emre'nin eğitim anlayışı da bu açıklamalarla örtüşmekte, savunduğu sevgi temelli eğitim anlayışı bu şekilde eğitimciler tarafından uygulanabilmektedir.

Sevgi ve şefkat iki sahada kullanılmalıdır; çocukluğunda büyükler tarafından sevilen insan, yetişkin bir duruma gelince başkalarına sevgi ve şefkat gösterecektir. Sevgi ortamında büyüüp yetişen bir insan, güçlü olmak, mal – mülk edinmek isteklerini başarılı bir şekilde geliştirerek arzu ettiği hedeflere ulaşabilir. Etrafında ki insanlara sevgi ve şefkat göstererek sıkı ve samimi ilişkiler kurabilir. Bunun sonucu büyük bir güvenliğe ulaşarak, sevilerek iktidar ve itibar istediğini beklediğinden daha çok tatmin etmiş olur. Aslında eğitimin birey ve topluma kazandırması gerekli olan anlayış budur. (Ayhan, 1982, s. 112) Kişileri kazanabilmek, topluma yararlı bireyler olmasını sağlamak ve de kendi öz benliğini bilen insanlar yetiştirmek eğitim sistemimizde uygulamaya konulacak bu anlayış doğrultusunda olacaktır.

Dünyada, din eğitimine çok önem verilmektedir. Çünkü insanın korku duygusunu yenerek, sevgi duygusunu geliştirmesi, insanları severek onlarla bütünleşmesi ancak din eğitimiyle yeterince kazandırılabilir. Allah sevgisine bağlı olarak verilecek insan ve diğer canlıları sevmek hatta bütün varlıklara yönelecek sevgi eğitimi ancak dinle mümkündür. (Ayhan, 1982, s. 234)

Dini eğitimde sevgiyi temele alarak verilecek anlayış Yunus Emre'nin eğitim sistemiyle örtüşmekte, O'nun beyitlerinde öne çıkan eğitimsel metotlar hem dini eğitimi verimli kılacak hem de manevi eğitimi etkin ve sevilir hale gelecektir.

Dinin en temel konusu olan Allah inancı ilk yaşlarda şöyle verilmelidir: Allah'ın bütün varlıkları seven özellikle çocukları daha çok seven, koruyan, besleyip büyüten, suçları ve yanlış davranışlarımızı affeden hemen cezalandırmayıp yanlışlarımızın farkına vararak düzeltmemizi isteyen, cezadan çok mükâfat veren, rahmetinin gazabından fazla olduğunu belirtmek, Allah inancını bu yönleriyle çocuklara anlatmak gerekmektedir.

Din eğitiminin manevi boyutunu ele alacak olursak aklımıza ilk gelen tasavvuf ilmidir. Tasavvuf doğrudan doğruya insanı ele alan, onu yaratılmışların en şerefli olarak gören bir ilim dalıdır. Yunus da gördüğümüz bütün insanlara karşı derin sevgi, insanı yüce bir varlık olarak tanıma, insan gönlünün kutsallığı, kalp kırmanın büyük günah oluşu (Küçük, 1995, s. 417) Yunus Emre için eğitimin temeli, kişilik eğitimi için de vazgeçilmez unsurlarıdır. Yunus Emre'nin

bu eğitimsel terimleri eğitime tasavvufi bir yaklaşım getirmekte, çocuklarda manevi bilinç oluşumunu sağlayacak, ilerleyen zaman diliminde de bireylerde, tasavvufi algı oluşumuna temel teşkil edecektir.

İnsanın hakiki benliğine ulaşabilmesinin yolu eğitimden geçer. Tasavvuf eğitimi gönle yönelik bir eğitimidir. Zira Yunus’a göre, insanda ki en değerli şey “gönül”dür. Gönül, Hakk katından geldiği için sevgi ve iman yeridir. Sevgi ve aşk, taş gönülleri olgunlaştırıp pişiren, onları terbiye eden temel güçtür. (Koç, 2003, s. 246)

Yunus’a göre yaratılmış olan her şeyi Yaratandan ötürü sevmek esastır. Bu açıdan bakıldığında Yunus Emre’ye göre tüm yaratılmış şeyler bizi doğrudan doğruya Allah’a ve O’nun aşkına götürür. (Koç, 2003, s. 245) Tasavvufi eğitimin temelini oluşturan bu anlayış okul öncesi dönemden başlanarak (somutlaştırmalarla verilerek), eğitim diğer kademelerine doğru çocukların seviyelerine uygun olarak verilebilmektedir. Uygulama şekli de Yunus Emre’ye göre şöyle olacaktır: Evrende ki her şey Allah’ın dilemesiyle meydana geldiği ve Hakk’ın sevgisinin eseri olduğu için, bizi Hakk’a ulaştıran yol da diğer insanları, toplumu, tabiatı kısacası var olan her şeyi her hangi bir çıkar gözetmeksizin “sevmek” olacaktır. Tüm insanları yaratandan ötürü sevmek ve bu sevgiyi bizzat yaşama geçirmek esastır. Sevgi ve ilahi aşkın ateşiyle yanıp tutuşan gönüller ahlaki olgunluğa eriştikleri için bencillik, kin, nefret gibi olumsuzlukları bir tarafa bırakarak, etraflarına ümit, merhamet, adalet ve hoşgörü ışıkları saçacaklar ve böylece güzel ahlak sahibi olacaklardır. Gönülünün derinliklerindeki sevgiyi kavrayan insan, hür bir iradeyle kendi dışına açılarak bu sevgiyi diğer varlıklara ve son noktada sevginin kaynağı olan Hakk’a yöneltecektir. (Koç, 2003, s. 252) Bu anlayışı çocukların seviyesine indirgeyecek olursak çocuklarda ki sevgi anlayışı zaten koşulsuzdur herkesi ve her şeyi şartsız, çıkarsız sevdikleri için “sevgi” anlayışını kazandırmak oldukça kolaydır. Ahlaki değer kazanımları da somutlaştırılarak, drama şeklinde canlandırılarak verildiği takdirde hem daha kalıcı öğrenim ortamı oluşturulmuş olacak hem de çocuklarda empati duygusu geliştirilerek öğrenme sağlanmış olacaktır. Sevgi ve ahlaki değer kazanımı Allah inancı, dini eğitimle birleştiğinde hem çocuğun aklına hem de kalbine hitap edecek ortamlar oluşturulduğunda Yunus’un manevi eğitim anlayışıyla örtüşmüş olacaktır.

Yunus Emre’nin tasavvufi eğitim anlayışının temelinde şu inanç vardır: İnsan en güzel özelliklerle donatılarak yaratılmış ancak bazı olaylardan sonra bu imtihan ortamına bu aldatıcı dünyaya atılmıştır. Eğitimin hedefi, önce kişinin geçmişinden kalan zihinsel ve ruhsal yapılanmayı silerek zihnini ve bilincini beraklaştırmak; sonra onları ilk çıktıkları saf kaynağa Allah’ın özüne geri göndermektir. (Ergün, 2011, s. 336) Bu eğitimsel süreçte öğrencinin istekli, gayretli ve fedakâr olması, öğretmenin de sevgi odaklı, anlayışlı ve verici olması esastır. Eğitimden amaç kendini yetiştirmiş, özünü keşfetmiş, hakiki bilgiye ulaşma ça-

basında olan, dinen, ahlaken ve manen donanımlı bireyler yetiştirmektir. Bunu yaparken de kişi kendinde ki olumsuz duygu ve düşüncelerin farkında olup kontrolü altına almak, iyiliğe ve güzelliğe meyilli olarak her an kendisiyle ve çevresiyle barışık halde bulunmak, tüm varlıklara sevgi nazariyesiyle bakmak gerekmektedir. Tefekkür gözlükleriyle bakarak manevi doyum elde etmek ve her şeyi güzel görme yeteneğinde olmaktır. (Ergün, 2011, s. 341)

Yunus Emre'nin kendisi gizli fakat sevgi ışığı yüzlerce yıldan beri Anadolu'yu aydınlatan bir eğitim anlayışına sahiptir. Yunus, tasavvuf eğitiminde insan şahsiyetine en fazla önem veren, onu en sağlam şekilde oluşturan velilerdendir. Yunus Emre tasavvufta ve tasavvuf eğitiminde sevgiye ağırlık veren bir yol geliştirmiş, gerçeğe ulaşmada ana metot olarak sevgiyi kullanmış, bütün gerçeklerin temeli olarak da sevgiyi almıştır. Eğitim, insanlara bu sevginin öğretilmesidir. Evrende ki her şeyin, sevgi gücü ile nasıl oluştuğu, nasıl aktığı öğrenilerek, gerçek sevgiye ulaşma hedeflenmiş; eğitimin temel taşı sevgi oluşturmıştır. (Ergün, 2011, s. 345)

Yunus Emre Türk toplumunun İslam dini çevresindeki eğitimine yön vermeye çalışmış, bunu yaparken kuru bir nasihatçi olmaktan ziyade İslam tasavvufunu yaşayarak ve yaşatarak benimsetme gayretinde olmuştur. Eserlerinde ki bu gayret edebi bir sanata dönüşerek geçmişten günümüze intikal etmiştir. (Pekolcay, 1995, s. 399).

Sonuç

Yunus Emre ve tasavvufi görüşü beyitlerinde saklı kalmış, herkesçe farklı yorumlanan ama tek bir yola çıkan bir anlayışa sahiptir. Hayat bakışını etkileyen düşünce yapısı, halkı irşat etmeyle yükümlü eğitimci yönüyle Yunus Emre hem kendi döneminde hem de bizim çağımızda tasavvuf literatürüne kazandırılmasının yanı sıra eğitim dünyası için de bir bakış oluşturmaktadır.

Eğitim düşüncesini şekillendiren tasavvufi yönü çeşitli kaynaklar taranarak çok yönlü bir şekilde değerlendirilmiş, eğitimsel perspektifle de eğitimci kişiliği tanıtılmaya çalışılmıştır. Tasavvufi anlayışı ve mensup olduğu tarikatlar hakkında çeşitli görüşler olmasına rağmen tek bir anlayış herkesçe sabittir ki Yunus Emre döneminde ünlü ve sevilen bir sufi olmakla birlikte, Türk halkını beyitleriyle eğiten her kesimden insana mısralarıyla ulaşan hem gönül adamı hem de nitelikli bir eğitimcidir.

Tasavvufi anlayışını ve eğitimci görüşünü sevgi esaslı bir düşünceyle temellendiren Yunus Emre, tüm kapıların sevgiyle açılacağını, tüm kalplerin sevgiyle, aşkla fethedileceğini; hoş görü olmadan hiçbir eğitimsel ve tasavvufi bir kazanımın olmayacağı savunmuştur. Bu doğrultuda ele alınan değerlendirmeler tasavvufi ve eğitimsel kavramlarımızı şekillendirmiştir.

Eğitimsel açıdan baktığımızda karşımıza çıkan “hoşgörü ve sevgi” kavramları Yunus Emre’nin eğitimsel kimliğini karşımıza çıkarmaktadır. Sevgi ile gönül bağı kurarak hem bireyin aklına hem de kalbine hitap edileceğini, kâinatın yaratılış gayesinin sevgi olmasından dolayı her şeyde ve her yerde sevgi nazariyesiyle amel etmeyi temel bir anlayış olarak kabul etmektedir. Bunun için bu anlayışı eğitim sistemimize entegre ettiğimizde karşımıza çıkacak durumlar daha olumlu sonuçlar verecektir. Bu yaklaşımı ele alırken Yunus Emre’nin kullandığı eğitimsel yöntem ve tekniklerin kullanımı da son derece önemli durum teşkil edecektir. Çünkü eğitimsel perspektifini uygulamaya geçirdiğimiz düşünürün önem verdiği konular üzerinden gitmek, kalite ve verimi etkileyecek, sistemsel olarak güzel sonuçlar alınmasını sağlayacaktır.

Bu amaçla çocuk eğitime de değinerek eğitim sisteminin el alt kademesi olan okul öncesi dönemden başlayarak Yunus Emre’nin eğitimsel görüşlerini en alttan en üste doğru uygulama açısından hayata geçirme gayretinde olunmuştur.

Makalede açıklamaya çalıştığımız tasavvufi ve eğitimci yönüyle Yunus Emre konumuz hem dini hem eğitimsel olarak farklı yaklaşım ve öneriler sunarak değişik açılımlar yapılmasını sağlamaktadır.

Notlar

(*) Dr.

Kaynaklar

- Alıçlı, S. (1966). Yunus Emre’de İnsanlık. *Türk Yurdu* , 117-120.
- Aydın, M. (1995). *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Yunus’tan Mesajlar*. (İ. Baştuğ, Dü.) Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Aydın, M. (1995). *Yunus Emre, Nasreddin Hoca ve Hacı Bektaş Veli Düşüncesinde Hoşgörü: Yunus Emre’nin Dünyası ve Hoşgörü*. (Ş. Özdemir, Dü.) Ankara: Ümit Yayıncılık.
- Ayhan, H. (1982). *Eğitime Giriş ve İslamiyet’in Eğitime Getirdiği Değerler*. İstanbul: Damla Yayınevi.
- Coşan, M. E. (1995). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. (M. Erkaya, Dü.) İstanbul: Seha Neşriyat.
- Çubukçu, İ. A. (1995). *Tasavvuf ve Sevgi*. İstanbul.
- Ergün, M. (2011). Tasavvuf Eğitimi ve Yunus Emre. X. *Uluslararası Yunus Emre Bilgi Şöleni*. Eskişehir.
- Fersahoğlu, Y. (2000). Din Eğitimi ve Öğretiminde Duygu Transferi. *MÜİF Dergisi* .
- Frager, R. (1997). *Essential Sufism*. (J. Fadiman, & R. Frager, Dü) San Francisco: Harper San Francisco.
- Gölpınarlı, A. (1965). *Risaletü-n Nüşhiye ve Divan*. (A. Gölpınarlı, Dü.) İstanbul.
- Gölpınarlı, A. (1961). *Yunus Emre ve Tasavvuf*. İstanbul: Remzi Kitabevi4.

- Hakkı, E. İ. (2011). *Marifetname*. (C. Durmuş, & K. Kara, Çev.) İstanbul: Erkam Yayınları.
- Kayıklık, H. (2011). *Tasavvuf Psikolojisi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Koç, E. (2003). Yunus Emre Düşüncesinde Aşk ve Eğitim. *Türk Kültürü ve Hacı Bektaş Veli Araştırma Dergisi* , 9 (26), 250.
- Küçük, S. (1995). Yunus Emre'ye Göre Bilgi. *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri* (s. 417). Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Meydan, H. (2015). *Din Eğitiminde MANevi Boyut*. İstanbul: Dem Yayınları.
- Ocak, A. Y. (1999). *Osmanlı İmparatorluğunda Marjinal Sufilik: Kalenderiler*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Ocak, A. Y. (2016). *Türk Sufiliğine Bakışlar: Türkiye'de Kültürel İdeolojik Eğilimler ve Bir 13. - 14. Yüzyıl Türk Halk Sufisi Olarak Yunus Emre'nin Kimliği*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2016). *Türk Sufiliğine Bakışlar: Türkiye'de Yunus Emre Araştırmaları Üzerinde Genel Bir Değerlendirme ve Yunus Emre Problemi*. İstanbul: İletişim Yayınları.
- Oruç, C. (2010). Okul Öncesi Dönemde Dini Duygunun Kökenleri ve Gelişimi. *Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi* , 10 (3), 80.
- Özbay, H., & Tatçı, M. (1991). *Yunus Emre ile İlgili Makalelerden Seçmeler*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları.
- Pekolcay, N. (1995). *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Yunus Emre'de ki İlahi Aşkın Kaynağının Kişiliği ve Sanatının Oluşmasına Etkileri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tahralı, M. (1995). *Uluslararası Yunus Emre Sempozyumu Bildirileri: Yunus Emre'nin Şiirlerinde Tasavvufi Mefhumların Akisleri*. Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi.
- Tatçı, M. (1998). *Yunus Emre Divanı*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Tatçı, M. (1989). Yunus Emre'de Bilgi. *Milli Eğitim* (82).
- Topçu, N. (1966). Yunus Emre'de Vahdet-i Vücut. *Türk Yurdu* , 81,87.

Ahmet ÖZALP (*)

MODERN AKLIN KRİZİ: İLKELLİK SORUNU VE MİSTİK BİR GERÇEKLİK OLARAK DİN (**)

Öz

Kabile topluluklarının bilimsel araştırmalarca incelenmesi bazı sosyolog ve sosyal/kültürel antropologlar tarafından geçmiş toplumların anlaşılmasında merkezi öneme sahip görülmüştür. Bu toplulukların günümüzde yaşamakta olmalarına rağmen ilkel olarak değerlendirilmesi ve onların inançlarının geçmiş topluluklarla benzer şekilde olduğunun varsayılması araştırmalarda bir gereklilik olarak düşünülmektedir. Durkheim ve Malinowsky gibi alan araştırmaları yapmış olan sosyologların çalışmalarında bu sorun oldukça bariz olarak görülür. Modern düşüncenin ortaya çıkması ile birlikte pozitivizmin etkisinde kalan bazı sosyologlar ve antropologlar çalışmalarını toplumu bir nesne imiş gibi inceleme ihtiyacı da duymuşlardır. Bu durum sosyolojinin bilim olarak kendini ispat etme arzusu içinde olduğu dönemde doğa bilimlerinin tüm bilimsel düşünce aşamalarına etki etmesine benzer şekilde ortaya çıkmıştır. Din olgusu bu dönemdeki çoğu sosyoloğun çalışmalarının ana temasını oluşturmuştur. Bu düşünürlerden bazıları dini Marx ve Freud gibi mistik bir gerçeklik olarak değerlendirirken bazıları ise Avrupa medeniyetinden uzak kabile topluluklarının incelenmesi ile dinin ortaya çıkış ve gelişim nedenlerini açıklayabileceklerini düşünmüşlerdir. Bu değerlendirme yapılırken, genellikle fonksiyonalist sosyologlar kabile topluluklarının yaşayış şekillerini geçmiş topluluklarla bir tutmuş

ve onları ilkel topluluklar olarak değerlendirmişlerdir. Çalışmamızın amacı bu iki yönlü değerlendirmeyi dikkatle analiz edip kullanılan argümanların kökenlerini yorumlamaktır. Bu yorumlama sayesinde günümüz topluluklarının bu düşünürler tarafından neden ilkel olarak düşünüldüğünü ve dinin mistik bir gerçeklik düşüncesinden ne şekilde ayrıştığını da ortaya konacaktır. Çalışma genel olarak Frued ve Marx üzerinden dinin mistik bir gerçeklik olduğu düşüncesinin analizi ayrıca Durkheim ve Smith üzerinden de bu topluluklar üzerindeki ilkellik düşüncesinin eleştirisi yapılacaktır. Çalışma Marx'ın düşünceleri ile Freud'un düşünceleri arasındaki benzerlikler üzerinde duracak ve dinin toplum üzerinde mistik etki yarattığı düşüncesinin ortaya çıkardığı bilişsel bakış açısını analiz edecektir. Bununla birlikte, Durkheim üzerinden kabile topluluklarının incelenmesinin getireceği yarar ve zararlar üzerinde durulacak ve ilkellik sorunu bu bağlam üzerinden değerlendirilecektir.

anahtar kelimeler

İlkellik, Din, Kabile, Mistik, Sosyoloji

abstract

Crisis in Modern Thoughts: The Problem of Primacy and Religion as a Mystical Reality

Scientific investigations of tribal communities were considered by some sociologists and social/cultural anthropologists as central to understanding past societies. It was considered a necessity in research as these communities were thought to be primitive despite their existence today and that their beliefs were similar to those of past communities. This problem was quite obvious in the studies of sociologists who did field research such as Durkheim and Malinowsky. With the emergence of modern thought, some sociologists and anthropologists, who were under the influence of positivism, also felt the need to study their work as if society was an object. This emerged in the same way that sociology influenced natural sciences through the stages of scientific thought when it desired to prove itself as a science. The phenomenon of religion constituted the main theme of most of the sociological studies in this period. Some of these thinkers regarded religion as a mystical reality, such as Marx and Freud, while others thought that by studying tribal communities far from European civilization, they could explain the origin and development of religion. In making this assessment, functionalist sociologists generally considered the tribal communities' living patterns to be the same as past communities and thus considered them as primitive communities. The purpose of our study is to carefully analyze this two-way assessment and interpret the origins of the arguments used. Through this interpretation, it will be revealed

why contemporary societies were considered primitive by these thinkers, and how religion has disintegrated from being a mystical reality. This study is in general an analysis of the thought that religion is a mystical reality from the perspective of Freud and Marx, Durkheim and Smith who also criticized the idea of primacy of these communities. The study will analyze the similarities between Marx's thoughts and Freud's thoughts and analyze the cognitive idea that religion created a mystical effect on society. Nevertheless, the benefits and problems of the examination of tribal communities through Durkheim will be emphasized and the question of primacy will be assessed in this context.

key words: Primacy, Religion, Tribe, Mystic, Sociology

Giriş

Pozitif felsefe adı altında toplumun bilimsel yasalara bağlı olarak araştırılmaya başladığından beri bütün makro sosyologlar, idealist toplum görüşlerini ve mevcut toplum analizlerini yaparken din olgusunu da bu yöntemi kullanarak araştırmalarında geniş yer ayırmıştır. Çünkü onlara göre din olgusu toplumdan ayırt edilemeyecek, toplumun etkileşimini sağlayan bir mekanizma olarak toplumsal kurum halinde işlevsel bir rol oynamaktadır. Nitekim Durkheim, din olgusunu öncelikle ilkel-kabile toplulukları açısından inceleyerek, ilkel dönemlerde dinin toplum için fonksiyonel yapısını analiz etmeye çalışmıştır. Sonuç olarak din olgusunun bir toplum fenomeni olduğu tespiti o dönem pozitif bilim anlayışı içinde Durkheim tarafından paylaşılmasıdır. Ardından önemli bir antropolog olan Malinowski'de tıpkı Durkheim gibi din olgusunun insanların yaşamsal buhranlarının kaynağı olma görevini üstlendiğini için ilkel-kabile toplumlarının oldukça işlevsel bir mekanizma halinde geldiğini düşünmüştür. Malinowski ve Durkheim için din olgusu doğa üstü bir fenomen değil, bireylerin ihtiyaçları doğrultusunda işlevsellik kazanan toplumsal bir kurumdur. Daha sonra din olgusunu zihinsel bir yanılsama bir uyuşturucu türü şeklinde işleyen Karl Marx, dinin olumsuzlanması üzerinde durmuştur. Din ve kutsal alan ona göre bireylerin bu dünyadaki arzularının ve isteklerinin ertelemesinin nedenselliğinden başka bir şey değildir. Üzerinde durduğumuz pozitif felsefe ve dönem antropologlarının ortak özelliği ise din olgusunu incelerken ilkel toplumsal yapılar üzerinde durmalarıydı. Durkheim, Malinowski ve Marx gibi düşünürler endüstri toplumlarından ziyade ilkel kabile toplumlarında din olgusunu analiz ederek bu topluluklardaki bireylerin kontrol altında tutamadıkları 'şeyleri' kutsal alanlara atfetme eğilimi içerisinde oldukları hususu üzerinde durmuşlardır (Hamilton, 2001). Bir diğer ortak özellikleri ise özellikle ilkel kabile toplumlarında din olgusunun doğaüstü bir mekanizma değil de toplumsal bir kurum olarak var olduğunu iddia etmişlerdir. Toplamların bir aradalıkları ve etkileşim içersin-

de kalmalarında toplumsal bir kurum olarak din olgusunun etkileşimci bir rol oynadığını tespit etmişlerdir.

Emile Durkheim'in Din Anlayışı

Modern dönemin din sosyolojisinin de başta gelen sosyologlardan biri olan, Emile Durkheim din sosyolojisine yaptığı yığınla katkının teorik olarak bütünleştirilmesi görevini ondan sonra gelecek sosyologlara bırakmış, kendisi daha çok din sosyolojisinin problemlerini ve parametrelerini ortaya çıkarmaya çalışmıştır. *“Bu çalışmaları yaparken Durkheim, sadece Comte ve Saint Simon’dan değil aynı zamanda W. Robertson Smith’in yahudi din inancı ile ilgili çalışmalarından ve hocası N. D Fustel de Coulanges’in görüşlerinden de etkilenmiştir”* (Zuckerman, 2006: 100-102). Durkheim’in din ile ilgili çalışmaları hakkında söylenecek en doğru şey din ve ruhani hayattan bağımsız olup beşeriyet odaklı olmasıydı. Hiçbir inancın yanlış ve hatalı olduğunu kabul etmemesine rağmen, Durkheim’a göre *“Din olgusu, biçimi değiştirilmiş ve sembolik bir dille ifade edilmiş toplumdaki bir başkası değildi”* (Durkheim, 1912: 32-33). Onun din görüşleri, dinin sembolleri olarak kullanılan olguların toplumdaki karşılığı ve anlamları ya da o sembollerin kutsallığı ile dinin toplumu bütünleştirici bir toplumsal kurum oluşu arasındaki temel bir karışıklığa dayanıyordu. Durkheim bu düalizmden çıkış yollarını ararken yarattığı formülünü, dinin yıkıcı, tahrip edici ya da ortadan kaldırıci fonksiyonunu aşağılamasına, buna karşın toplumsal ve sosyal bütünlük ve toplumsal etkileşimini oluşturan işlevsel rolünü vurgulamakla oluşturdu. *“Din insanların toplum oluşturma gerçeğini kutsar ve besler”* diyen Durkheim’a göre din ve dini kurumların, sembollerin, fonksiyonalist olarak doğaüstü olgular şeklinde incelenmesine karşıydı (Beckford, 1989: 75). Ona göre din bir bütün haliyle toplumsal bir kurum olarak incelenmeliydi. Çünkü din olgusu tarihsel olarak birlikte yaşayan insanlara toplum bilinci kazandıran, toplumları birbirine bağlayan bir etki olarak günümüze kadar taşınan olgulardır. Bir sonuca bağlamak gerekirse din olgusu, toplumsal deneyimlerin dışarıya yansımından ortaya çıkan toplumsal bir fonksiyondur. Ortaya çıkan bu sonuç, Durkheim’dan sonra gelen makro sosyologların tepkisini çektiği gibi, hala bazı teorisyenleri, toplumbilimcileri ve teoloji ile uğraşan bazı kimseler için tartışılan bir alan olarak kalmıştır. Buna rağmen teori Durkheim’dan sonra gelen bazı makro sosyologların çalışmalarına ve düşüncelerine etki ederek zemin oluşturmuştur (Dillon, 2003).

Durkheim ve Malinowski'nin Din Perspektifinde İlkellik

“Durkheim’a göre en ilkel toplumlardaki temel din sistemleri mercek altına alındığında modern toplumsal, ekonomik ve sosyal sistemlerin karışıklığından

kurtulup dinsel sembollerin ve inançların özü kavranabilirdi" (Durkheim, 1912: 49). Durkheim, dini inançların tarihin ilk zamanlarında büyük bir toplumsal kitle içerisinde bir araya geldikleri durumlarda ortaya çıktığına inanır. Bireyler, birbirleriyle olan etkileşimden kaynaklanan karşılıklı yönlendirmeler ve aidiyet hissinin etkisi ile kendilerinden üstün görünen bir gücü algılamaya başlarlar. İlkel insanların birbirlerini karşılıklı olarak etkilemeleri, böylece, onların kendi tapınma ihtiyacına yönelik ve uzak 'dışsal', 'otoriter' bir doğaüstü mekanizmanın varlığını hissetmesini sağlar. Söz konusu bu otoriter güce bu dünyada olmayan atıflar yapılarak anlamlar yüklenir. Bu süreçten sonra toplumlar tarihte ilk olarak rutin faaliyetler alanından bağımsız bir biçimde dini ve kutsal alan oluşur. Ortaya çıkan bu ikilikli durum Durkheim'a göre insanların evrimsel gelişmelerinde sahip oldukları ilk zihinsel kategoriler setinden biridir. Bireyler ilkel dönemlerde ilk kez kabileler içinde örgütlenip toteme tapınmaları esnasında etkileşim sağlarken ve din dışı alanlardaki olayları etkileyen bir dinsel alanın varlığıyla ilk dini düşünce kategorileri oluşmaya başlar. Durkheim'a göre *"İnsan zihninin en temel kavramları, zaman, uzay, cins ve tür, güç ve nedensellik, kişilik kavramları, kısaca felsefecilerin kategoriler olarak terimleştirdikleri ve tüm mantıksal düşünceyi egemenliği altına alan kavramlar dinin bağrından gelişmiştir. Bilim onları dinden almıştır"* (Durkheim, 1912: 445). Bir başka deyişle, ona göre nedensellik ile ilgili kavramlar, zaman ve uzay kavramları sadece onların kabileleri ve dini toteme tapınmalarına düzenlilik kazandıktan kavramlardır. Bu yüzden bilim ve düşünce biçimlerinin tek nihai kaynağı ilkel dönemde filizleri atılmış olan dindir. Durkheim'a göre, *"İlkel insanlar, ilk dönemlerde periyodik olarak göç etmekte ve geçici toplanmalarda bir araya gelmekteydi"* (Turner, vd., 2007: 378) İnsanlar bir kez bir araya geldiklerinde kabilelerde, artan etkileşim tüm bireylerde doğaüstü, kural koyucu bir güç mekanizmasının olduğu hissini yaratıp kolektif inançların artmasına yol açar. Bu totem inancına, kutsal bir güç ve doğaüstü bir *mana* biçiminde kesinlik kazandırılır. Bu dinsel toplumsal düzen, Durkheim'a göre her zaman ilkel kabile topluluklarının sistematik dinsel tören ve ayinleri için bir araya geldiklerinde oluşur.

Bireylerin, yaşadıkları dinsel deneyimler ile beşeri buhranlara, toplumsal kaoslara bir formül arama ve nedensellik yükleme arzuları arasındaki ilişki, etnografik alan çalışmalarının önde gelen isimlerinden biri olan antropolog Bronislaw Malinowski'nin çalışmaları da önemli bir yer tutar. Malinowski'nin ilkel toplumlarda din ile büyü, bireylerin sosyal yaşantısında yaşadıkları gerilimlerden kaçabilmek için kendi ruhlarına sığındığını, ruhsal bir kaçış için insanların gerilim yaşadıklarını ve gelecek ile ilgili endişelerini yok edecek fonksiyonları nasıl oluşturulduğunu ilkel-kabile yerlileri üzerinde çalışmalar yaparak analiz etmek istemiştir. Ona göre *"din ve büyü, sadece cisimlere atfedilen anlamları açıklığa kavuşturmak ve bireylerin toplumsal ve ruhsal gayelerini gerçekleştir-*

melerine olanak sağlamakla kalmaz aynı zaman da toplumun bir arada olmasını sağlar” (Kottak, 2002: 469). Bir başka deyişle din ve büyüün bilişsel ve duygusal kısmı bireylerin sosyal yaşantısında bazı acıları ve kaygıları atfetme ve kabullenmesine neden olabilir. Örneğin, kutsal din inancı ve ibadet ritüelleri, kaygıyı gidermeye yardımcı olmaktadır. Diğer doğaüstü olgu olan büyü ise, bireylerin bilişsel dünyalarında ortaya çıkan kuşkuları ortadan kaldıracaktır. Yine aynı şekilde kutsal din inancı insanların ölüm gerçeği ile yüzleşmesinin ve yaşam burhanlarına dayanabilme ihtiyacından doğmaktadır. Kuşkusuz her toplumun gündelik konularda denetleyici normlarının olmasına karşılık bireylere indigimizde insanlar rastgele ve anlamsız yaşantıları yorumlayamadıkları durumlarla karşılaşılır. İşte tam bu nokta da Malinowski’ye göre “Bireyler hayatın akışı içerisinde kontrol altına alamadıkları bu belirsizlikler ve tehlikelerle karşı karşıya geldiklerinde büyüye başvurumaktadırlar” (Malinowski, 2000: 79). İnsanlar teknolojik ve bilişsel anlamda ne kadar gelişirse gelişsin, değişimi ve başlarına gelecek kazaları kontrol altında tutamamakta ve nedenle doğaüstü yöntemlere yani büyüye başvurumaktadır. Malinowski, Malenazyalıları üzerinde gerçekleştirdiği bir araştırmada, “ilkel toplumlarda, kutsal din ibadet ve ritüelleri sosyal düzende yerleşmiş bir mitoloji olduğu sonucuna varmıştır” (Malinowski, 2000: 106-107). Bu yoldan hareketle onun bu düşüncesinde mitos olarak adlandırılan ve genel olarak yaratılış, dünyanın başlangıcı ve atalarının efsanevi güçleri ile alakalı olan bu mitolojik argümanlar, tanrı ya da tinlerin başka bir dünyada ya da ölümlerle temasa geçtikleri durumlarda oluşan pratikler ve dinsel ritüeller vurgulanmaktadır. Genel olarak mitler, destanlar ve efsanevi halk masalları, kültürel adetler ve gelenekleri bir arada toplayarak toplumun öğretilmesini istediği normatif yapıları dile getirmektedirler. Bu açıdan da bakıldığında ilkel toplumlarda Din odaklı normatif bir toplumsal sistem oluşturulduğunu görüyoruz.

Karl Marx’ta İllellik ve Mistik Bir Olgu Olarak Din

Marx’ın din olgusu içerisindeki görüşleri onun toplumsal sistem hakkındaki görüşleri ile orantılı ve bağdaştırıcı bir noktadadır. Bu görüşe göre “Dinsel alanların ve inançların doğaüstü bir gerçekliği yoktur. Olsa olsa maddi bir dünyanın çarpıtılmış birer yansımalarıdır” (Engels, 2000: 124). Başka bir ifade ile toplumsal yapının temeline üretim ilişkilerini, yani maddi-ekonomik altyapıyı koyunca dinin de bunun üzerine oluştuğunu ve birçok üst yapısal kurumların yanı sıra bağımlı bir değişken gibi değerlendirilmesini kaçınılmaz kılmıştır. Bu doğrultudan bakıldığında Marx, “dinin bireylerin kişisel inançlarına özgü bir olgu değil, toplumsal bir olgu olduğunu ve bu olgunun da yanlış, hayali ve aldatıcı bir dünya oluşturduğu analizini yapmıştır” (Durand, 2000: 102-105). Marx, dinin toplum üzerindeki etkisini daha iyi anlayabilmek amacı ile bazı toplumların tarihsel

kökenlerine inmeye karar vererek, rotasını ilkel-kabile toplulukları üzerindeki araştırmalara yönelir. Özellikle Feuerbach'ın görüşlerinden oldukça etkilenmiştir. Marx'a göre *"ilkel toplumlarda yaşayan bireyler, kontrol altına alamadıkları veya anlamlandıramadıkları doğa ve beşeri olaylar karşısında, din olgusu ve benzeri olgular gibi gerçek bir temele ve mantıksal bir açıklamaya dayanmayan mistik olgular üzerinden açıklama üretmişlerdir"* (Giddens, 2001: 552). Bu açıdan bakıldığında, ilkel kabile topluluklarında yaşanan bu durum Marx'a göre anlaşılması nihai sonucu gösterir, mistik sonuçlar aslında insanın kendi yanılmasından başka bir şey değildir. *"Ancak ilkel insan kendi hayal ürünü olan dinsel, mistik açıklamaları kendi zihni dışında başka yerlerde arar, böylece kendi ürettiği düşüncelerden hızla uzaklaşmaya ve yabancılaşmaya başlar"* (Durand, 2000: 112). Marx için din olgusunun ilkel toplumlarda bireyi kendisine yabancılaştıran bir alan olmasının dışında, başka bir önemli boyutu daha vardır, *"buda dinsel mistik açıklamalar özellikle endüstri toplumlarında hakim sınıfın ayrıcalıklı çıkarlarını meşrulaştırma aracına evrilmesidir"* (Giddens, 2001: 570). Örneğin, soylunun da kölenin de tanrının iradesi ile olduğu veya hakim sınıfın egemenliğinin tanrının bir yansıması olduğu gibi düşünceler mistik dinin bu sistemi meşrulaştırma işlevi gerçekleştirdiği verilebilir. Marx aynı zamanda mistik din olgusunun ezilen sömürü gören sınıfların bu acısını katlanılabilir bir anlayış yarattığını da vurgular. Ancak alt sınıfların duygusal ve ruhsal olarak sığındığı din olgusu bu dünyada ki toplumsal ekonomik eşitsizliklere çözüm üretmez dikkatlerini öteki dünya üzerinde yoğunlaştırır, ayrıcalıklı sınıfın bu dünyada çıkarlarını koruyan bir pozisyon alır.

Mistik Bir Çerçeve de Afyon Olarak Din

"Din halkın afyonudur" söylemi, değerlendirildiğinde Marx'ın klasik bir aydınlanmacı anlayışına sahip olmasından daha çok Alman felsefe geleneğinin dualist bakışını içselleştirmiş bir sosyoloğun söylemlerine sahip olduğu gerçeği ile karşılaşmaktayız. Özellikle dualist analiz etme yöntemi bize din olgusunun genellikle birbirleriyle çelişen düalist yapısını sunmaktadır. Din olgusu zaman zaman mevcut toplumsal sistemlerin meşrulaştırılması sürecinde karşımıza çıkar, zaman zaman da ona mevcut toplumsal sistemlere karşı bir protesto hareketini temsil eder. Marx'a göre "Din bir afyondur" sözünden kasıt tam olarak dinsel olgu ve objelerin insan özünün kendine yabancılaşmasının nedeni olduğunu düşünmesidir. Bu haliyle Marx düşüncesinde hem felsefi hem de politik olarak yapılması gerekenler bellidir. İnsan benliğinin gerçekçi bir hal alması için mücadele etmek. Eğer din olgusu insani kaynağın doğaüstü gerçekleşmesini oluşturuyor ise; bu sorunun dualist çözümlemedeki yanıtı din olgusunun eleştirilmesi şeklinde olmalıdır. Marx bu hedefiyle birlikte bireylerin gerçekliği olmayan olgulardan kendisini kurtararak salt realite ile karşılaşması olarak amaçlamıştır

(Grace, 2003: 61-70). Çünkü ancak böylesi hedef bireylerin gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlayacaktır. Bireyleri aldatıcı mutluluktan kurtararak gerçek mutluluğa ulaşmalarını sağlamak, insanlığın genel inanış kabullerini, kısaca din olgusunun olumsuzlanması ile mümkün olabilirdi. Bu anlayış, dinin anlamsız metafizik sorunlar yumağı olarak pozitivist bir zeminde topyekün tasfiye edilmesi değil, dinin insanın özüne yabancılaşması olarak değerlendirildiğinde bu durumu tersi bir rotaya çevirerek somut dünya ideallerine evrilme olarak değerlendirmek gerekmektedir. Diğer bir ifade ile bireylerin yanılgılar alanından o yanılgılara neden olan dünyanın somut şartlarına doğru giderek evrilmeleri gerekir, çünkü hakların kendi durumları üzerinde ki aldatıcı, anti realist doğaüstü ideallerden vazgeçmesini talep etmek ve vazgeçirmek, zemininde halkın refleksif olarak bireylerin yaşadıkları sosyal deneyimleri doğaüstü metafizik olgulara atfetme gereksinimi duymasından vazgeçirmek demektir. Böyle bir anlayış insanları rasyonaliteye itecektir, yaşadığı evrenin mekanik yapısı ve üzerinde yaşamını sürdürdüğü toplumun sosyal, ekonomik yaşantısını hiçbir doğaüstü mekanizmaya atfetmeden kendi aklı ile idrak edebilecek, dolayısıyla olumsuzlandığı deneyimleri başka bir dünyaya bırakmadan, bu dünyada rasyonel çerçevede tedbir alacaktır

Sonuç

Çalışmamızda, Din olgusunu ele alan sosyolog ve antropologların din olgusunu değerlendirirken ve bu olgunun toplum ile ilişkisini analiz ederken hangi ölçütleri ve hangi dönemin toplumsal yapısını göz önüne aldığını değerlendirdik. Emile Durkheim, Din ve Kutsal alanın doğaüstü bir kurum değil, toplumsal bir kurum olarak değerlendirilmesi gerektiğini belirtmiştir. Ona göre her ne kadar bu olgu birer hurafeler yığını olsa bile toplumun etkileşimi ve bir arada yaşama ülküsü açısından olmazsa olmaz bir mekanizma olarak karşımıza çıkar. Ayrıca Durkheim, endüstri toplumlarının karmaşık yaşam sistemlerinde din olgusunun sağlıklı bir şekilde incelenemeyeceğini düşünüp, çalışmalarını ilkel kabile toplumları üzerine yoğunlaştırmıştır. Önemli bir antropolog olan Malinowski'de ilkel kabile toplumlarında incelediği din olgusunu, özellikle o dönemde ki bireylerin yaşadıkları ruhsal kırılmaları, dünyevi acıları ve kontrol altında tutamadıkları yaşamsal faaliyetleri atfetme ihtiyacı olarak din olgusunun kullanıldığını ve bu yönü ile birlikte din olgusunun tıpkı Durkheim gibi toplumsal bir kurum olduğu analizini yapmıştır. Ayrıca Malinowski'ye göre din olgusu, ilkel kabile toplumlarında toplumsal yapının normatif ayağını oluşturmaktaydı. Bütün toplumsal kuralların tanrı tarafından konulduğu inancı Malinowski'ye göre toplumsal yapısının korunmasında ve istikrarında bu olgunun normatif ve otoriter bir katkısı vardır. Bu yönüyle de din olgusu mitolojik olmasının yanı sıra toplumsal yapının etkileşimi için elzem bir mekanizmadır. Din olgusu konusunda

çalışmaları olan bir diğer sosyolog ise Karl Marx'tır. Marx, mistik bir olgu olarak gördüğü kutsal alan olgusunu, insanların yaşadıkları gizemli, çevresel, doğa ve jeolojik olayları ilkel dönemlerde bir yaratıcıya atfetme ihtiyacından doğmuştur. İlk başlarda toplum lehine oluşan din olgusu özellikle endüstri toplumlarında toplumun aleyhine evrilerek, Marx'ın deyimiyle birer "afyon" haline gelmiştir, bundan kasıt insanların bu dünyada yaşadıkları eşitsizliklere ve haksızlıklara bu dünyada cevap vermek yerine öteki dünyaya tepkilerini ertelemektir, bunun yanında din alanında oldukça yaygın olarak görülen "kadercilik" anlayışı zenginlerin konumlarını meşrulaştırırken fakirlerin, ezilenlerin olmayan bir kade-re sığınarak tepkilerini engellediğini bu dünyada vermeleri gereken tepki ve reaksiyonları bir başka dünyaya ertelediğini dolayısıyla endüstri toplumlarında dinin olumsuzlanması gerektiğini ifade ederek fakirlerin kurtuluşunun ancak olmayan bir kadercilik anlayışından kurtulmaları ile doğru orantılı olduğunu ka-nısına varmıştır.

Notlar

- (*) Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Sosyoloji Bölümü, ozalpahmet@kmu.edu.tr
- (**) Bu makale, Aksaray Üniversitesi, Uluslararası Din Sosyolojisi Kongresinde, 10-12 Mayıs 2018, özet bildiri olarak sunulmuş, gerekli düzeltmeler ile genişletilerek makale haline getirilmiştir.

Kaynaklar

- Beckford, James (1989), *Religion and Advanced Industrial Society*. London: Unwin-Hyman.
- Berger, Peter ve Thomas Luckmann (1966), *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. Garden City, NY: Double day Anchor.
- Davie, Grace (2003), *The Evolution of the Sociology of Religion: Theme and Variations*, In The Handbook of the Sociology of Religion, M. Dillon (ed.), pp. 61-78. London: Cambridge.
- Dillon, Michele (2003), *The Handbook of the Sociology of Religion*, London: Cambridge.
- Durand, Jean-Pierre (2000), *Marks'ın Sosyolojisi*, çev. Ali Aktaş, Birikim Yayınları, İstanbul
- Durkheim, Emile (1912), *Dini Hayatın ilkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, Ankara.
- Durkheim, Emile (1912), *Dini Hayatın İlkel Biçimleri*, çev. Fuat Aydın, Ataç Yayınları, Ankara.
- Engels, Friedrich (2000), *Tarihsel Materyalizm Üzerine Mektuplar 1890-94*, çev. Öner Ünalın, İkinci Baskı, Bilim ve Sosyalizm Yayınları, Ankara.
- Giddens, Anthony (2001), *Sosyoloji*, çev. Hüseyin Özel, Cemal Güzel, Ayraç Yayınları, Ankara.
- Hamilton, Malcolm (2001), *Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*, London: Routledge.
- Kottak, Conrad Phillip (2002), *Antropoloji: İnsan Çeşitliliğine Bir Bakış*, Ütopya Yayınları, Ankara.
- Malinowski, Branislaw (2000), *Büyü, Bilim ve Din*, çev. Saadet Özkal, Kabalcı Yayınları, İstanbul

Ritzer, George (1996), *Sociological Theory*, Mcgram- Hill Book Company, NY.

Turner, Jonathan, Leonard Beegley ve Charles Powers (2007), *Sosyolojik Teorinin Oluşumu*, çev. Ümit Tatlıcan, Sentez Yayıncılık, İstanbul.

Zuckerman, Phil (2006), *Din Sosyolojisine Giriş*, çev. İhsan Çapcıoğlu-Halil Aydınalp, Birleşik Kitabevi, Ankara.

Ziyaeddin KIRBOĞA (*)

FARKLILAŞMIŞ DİNÎ PRATİKLER (UMRE ÖRNEĞİ) (**)

Öz

2000’li yıllar, “dinî pratikleri yerine getirmenin herkes için aynı anlamı taşıyıp taşımadığı” problemine de yeni boyutlar getirmiştir. Günümüzde özellikle umre ibadetinin yerine getirilmesini belirleyen sosyal, ekonomik, toplumsal çevre gibi sebeplerin olabileceği de düşünülmektedir. Başlangıçta çeşitli sosyal unsurların katkısıyla değişime uğrayan kültürel öge, artık kök referanslarından uzaklaştırılarak yeniden tanımlanabilmektedir. Çalışmada dindarlığı beş boyutta (inanç boyutu, ibadet boyutu, tecrübe boyutu, bilgi boyutu ve etki boyutu) ele alan Glock modeli tercih edilmiştir. İbadetler, dua, dinî gelenekler ve törenlere katılma gibi ritüeller ibadet kategorisinde yer alır. Çalışmanın amacı, geleneksel ve dinsel olana göre anlam bakımından farklılaştığı düşünülen dinî pratiklerin açıklanmasına katkı sağlamaktır. Sosyal boyutu ön plana çıkan “umre” ibadetinin, maddi boyutu da bulunan bir ibadet özelliği taşıması, ayrıca umre yolculuğunun bir alışveriş vesilesi, bir seyahat sebebi, bir zaman geçirme fırsatı olarak gerçekleştirildiği şeklinde algılanabilmesi; aynı zamanda konaklama ihtiyacının giderilmesinde lüks içerikli tercihlerin yapılması, umre pratiğinin “tüketim” bağlamıyla birlikte ele alınmasını gerektirmektedir.

anahtar kelimeler

Farklılaşma, Din, Dinî Pratikler, Tüketim

abstract**Differentiated Religious Practices (Sample of Umrah)**

2000s have brought new dimensions to the problem that "whether the fulfilling religious practices have the same meaning for everyone or not". Today, it is also thought that there may be reasons such as social, economic, social settings that determine the fulfillment of umrah worship. The cultural element that has been transformed by the contribution of various social elements can now be redefined by disengaging it from its original references. In the study, the Glock model, which deals with religiosity in five dimensions (belief, practice, experience, knowledge and consequence) was preferred. Rituals such as worship, prayer, religious traditions and participation in ceremonies take place in the category of worship. The aim of this study is to contribute to the explanation of the religious practices that are thought to be different in meaning from the traditional and the religious. The fact that the "umrah" worship, social dimension of which is highlighted, is a worship with physical dimension, that the journey of "umrah" can be perceived as a chance for shopping, a reason for travelling, or a recreational activity, and that, in addition, luxurious choices are made when it comes to accomodation requires "umrah" practice to be dealt within the context of "consumption."

keywords

Differentiation, Religion, Religious Practices, Consumption

I. Giriş

İnsanlar çoğunlukla inançları ve zihniyetleri bağlamında tutum ve tutumları yönünde davranışlar sergiler görünseler de bazen onların davranışlarını etkileyen başka sosyal faktörler bulunabilir. İbadetlerin yerine getirilmelerinde bunu gözlemek mümkündür. Dinler insanlara birtakım sorumluluklar yükler ve dinlerin kendine has ritüelleri, ibadet şekilleri vardır. İslâm dini de insanları sorumlu tuttuğu, ibadet olarak tanımlanan hac, umre, namaz, oruç gibi bir takım pratikleri içerir. Dinî pratiklerin kendine özgü bir anlam içeriği vardır. 2000'li yıllarda, dinî pratiklerin yerine getirilmesinde herkes için aynı anlamı taşıyıp taşımadığı konusu, yeni boyutlarıyla gözlemlenebilmektedir. Glock, ibadetleri yerine getirmenin farklı kişiler için aynı anlamı taşıdığının düşünülmemeyeceğini ifade eder (Glock, 1998: 265).

Araştırmada, dinî pratiklerin kişilere göre anlam farklılaşmasının yorumlanmasında, dindarlığı beş boyutta ele alan Glock modeli tercih edilmiştir. Glock'un tasnifinde yer alan inanç boyutu, ibadet boyutu, tecrübe boyutu, bilgi boyutu ve etkileme boyutu şeklindeki dindarlık boyutlarında, ibadet boyutun-

da ele alınan dinî pratiklerin farklılaşma nedenleri, sadece ait olduğu boyutla sınırlı olmayabiliyor. Örneğin ibadet boyutuyla ilgili olan bir dinî pratik, etkileme boyutuyla da ilgili bulunmaktadır. Bu nedenle, Glock'un tasnifinde yer alan boyutları bir arada görmek, boyutların birbirleriyle ilişkileri bakımından değerlendirilmesinde kolaylık sağlayacaktır (Glock, 1998: 252-270):

İnanç Boyutu: Dindar her insan belirli inanç ilkelerini kabul eder. Bu ilkelerin kapsam ve muhtevası dinlere göre farklılık arz ettiği gibi aynı dinin içinde de farklılık gösterebilir. Her din, inanç ilkelerinden oluşturduğu belli bir sistem kurarak, inananlarından bu ilkeleri kabul etmelerini bekler.

İbadet Boyutu: Bu boyut ile dine ait bütün uygulamalar anlaşılır. İbadetler, dua, dinî gelenekler ve törenlere katılma gibi ritüeller bu kategoride yer alır. Dinî inancı belirleyen faktörün ne olduğu konusunda, inancın insan için ne anlama geldiğinden ziyade, insanın neye inandığına odaklanılmaktadır. Bu husus, dinî pratiklerin bu doğrultuda incelenmesi için de yeterli bir sebeptir.

Tecrübe (Duygu) Boyutu: Glock bu kategoriyi bütün dinlerde inanan insanın nihai gerçeklikle temasa geçtiğinin, dinî bir duygunun az veya çok tecrübesine vardığının ifadesi olarak görür.

Bilgi Boyutu: Bu kategori bütün dinlerin inananından, inancının temel öğretilerini kutsal metinlerini bilmesini ve onlara güvenmesini beklediğini anlatır.

Etkileme Boyutu: Diğer boyutlardan farklı olan etkileme kategorisi, insanın bir birey olarak dinî inanç, ibadet, duygu ve bilgisinin bütün seküler sonuçlarını ifade eder. İnsanların yapmaları gerekenin ne olduğunu ve dinlerin etkisiyle nasıl bir zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dinî kurallar tamamen bu kategoride ortaya çıkar.

Çalışmanın amacı, geleneksel ve dinsel olana göre anlam bakımından farklılaşmış dinî pratiklerin açıklanmasına katkı sağlamaktır. Dolayısıyla çalışma, ele aldığı farklılaşmanın, dinî referanslar açısından doğruluğunu ya da yanlışlığını araştırma çabasında değildir. Umre ibadetinin, maddi boyutu da bulunan bir ibadet olması, ayrıca umre yolculuğunun bir alış veriş vesilesi, bir seyahat sebebi, bir zaman geçirme fırsatı gibi algılanabilmesi, umrenin "tüketim" kavramıyla birlikte ele alınmasını gerektirmektedir. Dolayısıyla sosyal boyutu ön plana çıkan "umre" ibadetinin tüketim bağlamıyla birlikte incelenmesi çalışma da hedeflenmiştir.

Çalışmada öncelikle umre ibadetinin dinî referansları tespit edilecek; ikinci bölümde günümüz Türkiye'sinde umre ibadetinin yerine getirilmesi anlayışının değişmesindeki etkileri, "tüketim" bağlamıyla incelenecektir. Bu inceleme bir dokümantasyon çalışmasını da gerektireceğinden, konuyla ilgili literatür taraması yapılmıştır. Çalışmada örnek bir durum incelemesi yapılmıştır. Bu incele-

mede nitel araştırma yöntemi kullanılmış, içerik analizi yapılmıştır. Bu çalışma, “Farklılaşmış Dinî Pratikler (Umre Örneği)” başlığıyla “Aksaray / Türkiye, 10-12 Mayıs 2018 Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu”nda sunulan bildirinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş şeklidir.

II. Umre İbadetinin Dinî Referansları

Öncelikle belirtmek gerekir ki, çalışmanın konusunu teşkil eden “umre” ibadetten kasıt, bir zaman dilimiyle sınırlı olmayan ve mezhepler arasında “Müslümanın ömründe bir defa yapması”nın fikhî hüküm itibarıyla tartışıldığı umredir. Bu başlığı açmamızın nedeni, umre ibadetinin, inanan tarafından yapılmasının zorunlu olup olmadığının; her iki durumda da din ya da inananın umrenin birden fazla yapılmasına ne anlam yüklediğinin anlaşılmasıdır.

Sözlükte “ziyaret, Kâbe ziyareti; imar” anlamlarını taşıyan “umre” kelimesi, yerine getirilmesi bakımından belirli bir zaman ile kayıtlı olmayıp, bugün de ülkemizde kabul gördüğü şekilde, fıkıh mezhepleri arasında görüş farklılıkları olmasına¹ rağmen, umrenin birden fazla yapılmasının önü kapanmamıştır. Dolayısıyla umrenin dinî hükümler bakımından zorunlu bir tekrarı söz konusu olmadığına göre, inanan açısından tekrar edilmesiyle ilgili anlam, çalışmanın amaçları doğrultusunda incelenmesi gereken bir husustur. Malî bir yönü de bulunan umre ibadetinin, lüks-ihtiyaç bağlamında değerlendirilmesi, başka tüketim alanlarının varlığına rağmen tercih edilmesi, bu tercihi belirleyen dünyevi sebeplerin olup olmadığı, din sosyolojisi açısından incelenmesi gereken bir konudur.

III. Tüketim Bağlamında Umre

Türkiye’de hac ibadetinin istendiği zaman gerçekleştirilememesi, umre ibadetinin ise maddî imkân olduğu takdirde her zaman mümkün olması, umre programlarının yoğunluk kazanmasına sebep olmuştur. Bu imkân, birçok kişi için sıklıkla umre ibadetini yapma hatta yılın belirli zamanlarında bu yolculuğu tekrarlamak alışkanlığını temin etmiştir. Umre gibi bazı pratikler, insanların zihninde ibadet özelliğini korumakla birlikte bazı nedenselliklerin birlikte yaşandığı bir özellik de gösterebilmektedir. Bu nedenselliklerin, umre ibadetinin farklılaşmış bir dinî pratik özelliği göstermesiyle ilgili olarak, tüketim bağlamında ele alınması gerekir. Umre ibadetinin tüketimle ilişkisi, *lüks* ve *turizm* çağrışımlarıyla düşünülebilir.

Tüketimi, belirli bir ihtiyacın karşılanması için bir ürünü veya hizmeti edinme, kullanma ya da yok etme olarak tanımlamak mümkündür (Odabaşı, 1999: 4). “Tüketim” kavramı artık günümüzde, yalnızca ekonomik mal ya da hizmet-

lerin belirli bir bedelin ödenmesi karşılığında insanların ihtiyaç ve beklentilerini karşılamak için kullanılmasını (Demir; Acar, 2005: 409) ifade etmemekte; bununla birlikte tüm kültürü, insanla ilgili bütün ilişkileri, güdülere kadar kontrol altına alarak genişlemiş bulunan bir kavram haline gelmiştir. Yalnızca tüm işlev ve ihtiyaçların kâr kavramıyla nesnelleştirilmesi anlamında değil, aynı zamanda her şeyin *gösterisellik*le ifadesi, yani her şeyin imgeler, göstergeler ve tüketilebilir maddeler olarak çağrıştırılması, düzenlenmesi gibi daha geniş bir anlamı kapsayacak şekilde her şeyin ele geçirildiği bir mantığa dönüşmüştür (Baudrillard, 1997: 239). Tüketim araştırmalarında tek taraflı, ekonomist bir yaklaşımla sınırlı kalmamak isteniyorsa, kültürel değerler ve semboller de dikkate alınmalıdır (Bocock, 2009:42, 43). Dolayısıyla tüketimi, günümüzde ifade ettiği anlamı kapsayacak şekilde, gereksinimlerin giderilme şekilleri ve bu süreçte ortaya çıkan, ilgi alanına giren normlar ve değerler bütünü olarak tanımlamak mümkün olabilir (Pişkin, 2016: 133).

“Modern Batı toplumları için kullanılan, bu toplumların giderek, maddi üretimden ve hizmet üretiminden ziyade tüketim (malların ve boş zamanın tüketimi) etrafında örgütlenmesini anlatan tüketim toplumu” (Marshall, 2005: 768) artık küresel planda etkisini göstermektedir. Tüketim toplumunda refah, çok tüketilebilmekle özdeşleşmiştir. Amaç, mümkün olan en fazla maddi veya manevi metayı pazara sürmek ve tüketilmesini sağlamaktır (Yılmaz, 1998: 291). Küresel tüketimin işaretlediği postmodern dünyada, dini hayat ile diğer küresel hayat formları iç içe geçmekte, bazı durumlarda da erimektedir. Bununla birlikte dinlerin anlam dünyaları ile tüketim toplumundaki anlam dünyası, karşıtlıkları doğurmaktadır. Özellikle İslam dininin sahip olduğu muhteva dikkate alındığında, tüketim kodlarıyla işlenmiş bir toplumda belli aykırılıkların ortaya çıkması mümkün olur (Pişkin, 2016: 137, 138). Tüketim, üzerinde en fazla konuşulan, eleştirilen ve aynı zamanda övülen konulardan biridir. Odabaşı, tüketimle ilgili eleştirilerin ve övgülerin arka planında ‘tüketimin israfa yönelik aşırı, ihtiyaç dışı, gösterişçi tüketimden ibaretmiş gibi’ tanımlandığını, ancak tüketimin tanımındaki en önemli unsurun “ihtiyaç” tatmini olduğunu kaydeder (Odabaşı, 1999: 4, 5). İnananların kutsal mekânları ziyaret için seyahate çıkmaları, dinlerin emirleri veya teşvikleri nedeniyle olup, dini inançlar, insanlık tarihi boyunca, insanların seyahat etmeleri için önemli bir motivasyon şekli olarak karşımıza çıkmaktadır (Tekin, 750). Ancak dinî emirler ve teşviklerle yapılan seyahatlerin tanımlanmasında yine dinin belirleyicilik rolü üstlendiği lüks ve ihtiyaç kavramlarının göz ardı edildiği söylenebilir. Zira dinî zemini olan “ihtiyaç” kavramı, dinin, ekonomik ve sosyal boyutu olan başka pratiklerinin yerine getirilmesinde önemseddiği ve referans olarak belirlediği bir kriter özelliği de taşır. İslâm hukukçularının ihtiyaçla ilgili geniş tanım ve tasniflerine girmeden, ihtiyacın geleneksel anlamda ne ifade ettiği kısaca, “insanın hissettiği ve tela-

fi etmediği sürece sıkıntıya düşeceği ve bazı işlerini gereği gibi yapamayacağı eksiklikleri” (Yaran, 2000: 273) şeklinde tanımlanabilir. Harcamada aşırı gitmeyi ve gösteriş anlamlarını içeren “lüks” kavramı, İslâm’ın onaylamadığı² “israf” kavramı kapsamında değerlendirilir. Dolayısıyla dinin içeriğiyle tüketimin işaretlediği lüks anlayışı, dinin anlam dünyasıyla tüketim toplumunun anlam dünyasının karşıtlığıyla sonuçlanmaktadır.

Bütün dinlerde emirler ve yasaklar bulunur. Dolayısıyla inananın dine bağlılığının sonucu ve etkisi olarak ne yapması gerektiğiyle ilgili beklentiler, bazı davranışlardan kaçınmayı ve bazılarını da yerine getirmeyi kapsar. Birey için dinin sorumluluk alanında ele alınması gereken hiçbir sonucu yoksa toplumda gelişmiş bir dinî hayatın yansımından söz edilemez (Glock, 1998: 271). Dinin etki boyutunu ifade eden bu yönü, dinin ibadet boyutuyla da birlikte düşünülmesini gerekli kılmaktadır. Çünkü umre ibadetinin yerine getirilmesinde zihinde ifade bulduğu anlamın, dinin umreye yüklediği anlamdan farklılık göstermesi, dinî bağlılığın sonucu ve etkisi bağlamında düşünülmesi gerekir. Umreyi, salt bir alışveriş ve seyahat sebebi olarak anlamlandırmak; onun sosyal tezahürü sürecinde dinin lüks ve israf gibi kaçınılmasını öngördüğü davranışlarla bütünleştirmek, bunların sorumluluk gerektiren davranış biçimleri olduğunu ıskalamak, dinin hem ibadet ve hem de etki boyutuyla ilgilidir. İnsanın dinî bağlılığının sonucu ve etkisi olarak ne yapması gerektiğiyle ilgili beklentiler, belli davranış tarzlarına aktif olarak katılmayı gerektirdiği gibi, belli davranış tarzlarından da kaçınmayı gerektirir (Glock, 1998: 271). Esas itibarıyla dinî nitelik taşıyan umre seyahati, başta lüks konaklama mekânları olmak üzere, alışverişte aşırılıkla da iç içe geçmektedir. Bu bağlamda umre ibadeti, karşıtlıkların yaşandığı farklılaşmış bir dinî pratik olarak değerlendirilebilir. İnananın zihin dünyasının belirlenmesinde tüketim kodları hâkimiyet kurmakta; doğru, yanlış, güzel, çirkin gibi değer yargılarının referansları ve ifade şekilleri tüketim söylemine dönüşmektedir (Pişkin, 2016: 137).

Tüketim tutkusunun lüks boyutlarla şekillendirdiği ve alışveriş heyecanına dönüştürebildiği umre yolculuğu, salt bir ibadet olmaktan başka, konforlu bir konaklama ve yeni alışveriş denemeleri yaşatan bir pratik olarak tekrar tekrar yaşanmak istenen bir tecrübeye dönüşebilmektedir. Söz konusu farklılaşmanın, dindarın kafasında lüks ve ihtiyaç dışı tüketimin mübahlaştırılması olduğu düşüncesine de temkinli yaklaşmak gerekir. Zira tüketim toplumu, üretimi, ihtiyaçlara göre değil, pazarlanabilme olanaklarına göre belirlemekte ve yine tüketimi artırıcı reklam, moda gibi araçlarla tüketimi teşvik etmektedir (Demir; Acar, 2005: 409). Bir tüketici olarak birey ise kendi ayırt edici davranışlarını özgürlük, talep ve tercih olarak ve kendini farklılaştıran toplumsal kazançlarını mutlak kazançlar olarak yaşar (Baudrillard, 1997: 65). Dolayısıyla farklılaştığı düşünülen esas unsur, bir ibadet olması yönüyle umre ziyaretine yüklenen anlam değil, tüketim-ihtiyaç-lüks kavramlarının ilişkisel anlamlarıdır. Tüketimin

yaygınlaşmasının basit zevklerin ve kitle kültürünün gelişmesine neden olduğu; tüketim ile insanların yozlaştığı, yeni din olarak tüketimin ve tüketim mabedi olarak da alışveriş merkezlerinin ortaya çıktığı, tüketimle ilgili ileri sürülen eleştirilerdendir. (Odabaşı, 1999: 4, 5). Tüketim-ihtiyaç-lüks ilişkisinde, ihtiyaçlar yeniden ve yeniden işaretlenmekte ve içerikler lüksten ihtiyaca doğru yer değiştirmektedir. Lüksler, nesillerin yerini yeni nesillere bırakmasıyla ihtiyaçlara dönüşebilmektedir. İnsanlar genellikle mevcut durumlarını, çocukluklarındaki maddi şartlara göre ölçmektedirler. Dolayısıyla refah olarak görülen maddi konfor, birkaç nesil sonra yoksulluk olarak nitelenebilmektedir (Durning, 1998: 26). Sanayileşme ve teknolojik ilerleme yaşam şartlarını değiştirmiş, ihtiyaçların giderilmesi ve beklentilerin elde edilebilirliğini kolaylaştırmıştır. Lüks içeriğinde görülen davranışlar, yerini ihtiyaç kavramının içeriğine bırakabilmektedir. Neyin ihtiyaç olduğu, ekonomi biliminin ilgilendiği bilinmeyenlerin arasında, en zorlu bilinmeyendir. İktisatçıya göre ihtiyacın ölçüsü “faydalılık”tır. Psikologlara göre bu, motivasyondur. Sosyologlara göre, ihtiyaçların toplumsal-kültürel bir yanı ve toplumsal dinamiği vardır (Baudrillard, 1997: 75). Oysa inanan açısından din, toplumsal hayattaki pek çok olgunun değersel kaynağı olduğu gibi, ihtiyaç kavramının içeriğini belirlemede de en önemli ölçü özelliğini devam ettirme gücündedir. Dolayısıyla farklılaşma, tüketim toplumunun geliştirdiği tüketim-ihtiyaç-lüks kavramlarının ilişkisel anlamıyla, dinin belirlediği anlam arasında gerçekleşmekte; birey bu farklılaşmada umre ibadetinin seyahat ve alışverişe dönük yönünü, tercih, talep ve özgürlük olarak işaretlemektedir. Esasen aynı kavramlar (tercih, talep, özgürlük), bizzat “umre seyahatı”nın diğer turizm imkânları karşısında alternatif özellik taşımasında da belirleyicidir. Bu seçimde de dinî inanç yine belirleyicidir. Bireyin maddi imkânlarını farklı coğrafyaların turizm ortamlarındaki lüks otellerde ya da çokça tercih edilen eğlence merkezlerinde sarf etme fırsatı varken, tercihini umre seyahati yönünde kullanması, bu bağlamda değerlendirilebilir.

Dinî pratikle ilgili olarak insanların eylemlerinin onlar için ne anlama geldiği sorusu, sadece umre ibadetine yönelik bir soru olmayacaktır. Örneğin camiye gitme sıklığı, namaz kılma sıklığıyla ilgili birçok araştırmadan söz edilebilir. Ancak bunun yanında insanların yerine getirdikleri ibadetlerin onlara ne ifade ettiği oldukça önemlidir. Dua pratiğini ele aldığımızda, dua pratiğinin sıklığındaki değişimleri tespit etmek önemli bir şeydir. Ancak duanın kendi tabiatı içindeki değişimleri, ona yüklenen farklı anlamları çözümlemek başka bir şeydir (Glock, 1998: 265). Umreye gitme sıklığı ya da umrenin tekrar edilmesi, “her yıl umreye gidiyorlar”, “yılda iki kez umreye gidiyorlar”, “lüks otel tip umre yolculuğu yapıyorlar” gibi dünyevî beklentilerin ifade bulduğu ölçüde umrenin farklılaşmış bir dinî pratik olduğundan söz edilebilir. Umre ibadetinin bizzat kendisi malî bir özellik taşımaktadır ve umrenin dinî referanslarında işaret edildiği

gibi, tekrarlanmasını engelleyen dinî bir yaptırım yoktur. Dolayısıyla doğasında tüketim unsurlarının bulunması sebebiyle onu salt bir tüketim nesnesi olarak düşünmek ve tekrarlanmasını sırf seküler kaygılarla açıklamaya çalışmak, dinî pratiği yerine getiren adına karar vermek olacaktır. Bununla birlikte umre ibadetinin tekrarlanması ve sıklığı üzerine “fark edilme”, “kendini öne çıkarma”, “övünme” gibi seküler içerikli anlam yüklemek, bu pratiği niteliksel farklılıklar bağlamında değerlendirmeyi gerektirir. Glock’un kaydettiği gibi, farklı bireylerin dini davranışlarına yükledikleri anlamlarla ilgili geniş bilgilere ulaşmak amacıyla yönelik analizler, farklılaşmış dinî katılma ve tecrübenin açıklanması için bir ilk adım olabilir (Glock, 1998: 265). Bu bağlamda, günümüzde hac vazifelerinin lüks hac, VIP hac, otel tipi hac tipine dönüştüğünü belirten Diyanet İşleri Eski Başkanı Mehmet Görmez’in şu tespiti önemlidir (Görmez, 2012): “İslam dünyası, ‘Kâbe manzaralı’ odalardan bahseder oldu. Hatta Kâbe manzaralı devre mülkler satılıyor. Bu hac ibadeti, Hazreti İbrahim’in, İsmail’in, Rasul-u Ekrem’in bütün insanlığa armağan ettiği o büyük menasik-i ruhaniyle ne kadar bağdaşıyor. Bu nereye varacak. Bunun üzerinde düşünmemiz gerekiyor. Tavaf ediyoruz, tavafta hac ibadeti yapan insanların bir kulağında telefon, bir gözünde kamera. Bu, haccın mahiyetini nereye kadar götürecektir?”. Hac ve Umre organizasyonunun düzenlenmesinde oldukça önemli bir geçmişe ve tecrübeye sahip olan Diyanet İşleri Başkanlığı’nın bir başkanı olarak Mehmet Görmez’in hac ile ilgili bu tespitleri, umre seyahatini de kapsayacak niteliktedir. Dönemin Diyanet İşleri Başkanı Ali Bardakoğlu da, sorumsuz şekilde dünyevileşmeye vurgu yapmıştır (Bardakoğlu, 2009): “21. yüzyılda din yok olmadı. Din var olmaya devam etti. Ama aşırı dünyevileşmenin ve maddileşmenin altında dinî değerlerimiz kayboldu gitti”. Bu gibi tespitler esasen dinî pratiklerin sekülerleşmeyle ilişkisine işaret etmektedir. Dolayısıyla, dinî pratiklerin toplumdaki tezahürleriyle bağlantılı olarak, bireyler tarafından seküler anlam yüklemelerinin varlığından da söz edilebilir. İnsanın bir birey olarak dinî inanç, ibadet, duygu ve bilgisinin bütün seküler sonuçları, dinin etkileme kategorisinde ifadesini bulur. İnsanların yapmaları gerekenin ne olduğunu ve dinlerin etkisiyle nasıl bir zihniyete sahip olmaları gerektiğini belirleyen dinî kurallar tamamen bu kategoride ortaya çıkar. Çünkü dinî pratiklerin teolojik anlamı burada ifadesini bulur. (Glock, 1998: 255). Sekülerleşmenin dinî pratiklerin sosyal tezahürlerinde “belirleyici” özellik taşıdığı ifade edilebilir. Bununla birlikte dini değerlerin, sembollerin, anlayışın dönüşerek sekülerleştikleri düşüncesi esasen, yine tüketim kültürüyle dini değerlerin karmaşık ilişkisi kapsamında ortaya çıkmaktadır. (Pişkin, 2016: 143).

Örnek Bir Durum İncelemesi

Buraya kadar bir tüketim konusu olarak salt ibadet eden açısından değerlendirdiğimiz umre, aynı zamanda bir ticaret konusu olarak da tüketim ilişkili bir ibadettir. Umrenin mali bir ibadet olma özelliği, seyahat anlamında pazarlanabilir

olmasına imkân tanıdığı gibi, turistik bir içerik kazanmasında da etkili olmuştur. Başka bir ifadeyle tüketim konusu sadece yol masraflarıyla sınırlı kalmamakta, otel, yemek, gezi ve umre kabilelerine sunulan rehberlik ve irşat hizmetleri de içeriğe dâhil edilmiş olmaktadır. Umrenin hizmet çeşitliliği, konforlu konaklama, kaliteli yemek ve ulaşım araçları, duygu ağırlıklı irşat kapsamıyla arz edilmesi, fiyat indirimleri ve bunların reklamlanması, seyahat acentaları arasında ciddi rekabet konuları olarak talebin artmasında ve tercih edilmede belirleyici olabilmektedir. Hangi konuların ağırlıklı olarak reklam unsuru edilmeye çalışıldığını anlamak için, internet ortamında arama motorlarında öncelikle karşılaşılabilen on seyahat acentasının web sitelerinde umre seyahatiyle ilgili ilk göze çarpan reklam cümlelerinden birer örnek alarak içerik analizi yapılmıştır.

1. Gezi
2. Taksit/Kampanya/İndirim
3. Lüks Otel
4. Uygun Fiyat/Ekonomik Fiyat/Avantajlı Ödeme Seçenekleri
5. Yemek-Kahvaltı

şeklinde oluşturulan kategorilerin, seyahat acentalarının reklam cümlelerinde ne sıklıkla kullanıldıkları incelendi. Seyahat acentalarına birden ona kadar numara verildi. Kategoriler de harflerle kodlandı. Buna göre:

Tablo 1 Gezi

Seyahat Acentası	Kategori	Reklam (doğrudan alıntı)
1	G	
2	G	"Fiyatlara Dahil Olan Hizmetler: Fiyatlara, Türk Hava Yolları ve Suudi Arabistan Hava Yolları uçak bileti, vize işlemleri, yurt dışı çıkış harcı, seyahat sigortası, transferler, belirtilen 5 yıldızlı delux otellerde iki kişilik odalarda konaklamalar, açık büfe kahvaltılar ve akşam yemekleri, Mekke ve Medine'deki bütün geziler ileTUR rehberlik hizmetleri dahildir."
3	G	
4	G	
5	G	
6	G	
7	G	
8	G	
9	G	
10	G	

Tablo 1’de "**gezi**" kategorisini, 10 firma içerisinde yalnızca **1 firmanın** reklam cümlesinde kullandığı görülüyor (2 numaralı firma kullanmıştır).

Tablo 2 Taksit/Kampanya/İndirim

Seyahat Acentası	Kategori	Reklam (doğrudan alıntı)
1	T/K/i	
2	T/K/i	
3	T/K/i	
4	T/K/i	
5	T/K/i	"Yeni kampanya ve Umre fırsatlarından yararlanmak için üye olun..."
6	T/K/i	"Kampanyalı umre programları"
7	T/K/i	"Kredi katına vade farksız taksit kampanyası! Hac, Umre ve diğer tüm seyahatlerinizde, uçak rezervasyonlarınız ve otel rezervasyonlarınızda geçerli kredi kartlarına vade farksız 5 taksit, kredi kartlarına vade farksız 6 taksit kampanyamızdan faydalanıp seyahatlerinizi ertelemeyin."
8	T/K/i	
9	T/K/i	
10	T/K/i	"Türkiye genelinden rezervasyon Yıldızlı lüks otellerde konaklama Ekonomik fiyat garantisi Kredi kartına taksit imkânı"

Tablo 2’de "**taksit/kampanya/indirim**" kategorisini, 10 firma içerisinde **4 firmanın** reklam cümlesinde kullandığı görülüyor (5,6,7 ve 10 numaralı firmalar kullanmıştır).

Tablo 3 Lüks Otel

Seyahat Acentası	Kategori	Reklam (doğrudan alıntı)
1	L.	
2	L.	"Fiyatlara Dahil Olan Hizmetler: Fiyatlara, Türk Havayolları ve Suudi Arabistan Hava-yolları uçak bileti, vize işlemleri, yurt dışı çıkış harcı, seyahat sigortası, transferler, belirtilen 5 yıldızlı delux otellerde iki kişilik odalarda konaklamalar, açık büfe kahvaltılar ve akşam yemekleri, Mekke ve Medine'deki bütün geziler ileTUR rehberlik hizmetleri dahildir."
3	L.	"Yakın ve lüks otellerde... Ücretsiz yemek ve servis, 2, 3 ve 4 kişilik odalar, Hediye ve hizmetlerimiz, Çok uygun fiyatlarla."
4	L.	
5	L.	
6	L.	
7	L.	
8	L.	
9	L.	
10	L.	"Türkiye genelinden rezervasyon Yıldızlı lüks otellerde konaklama Ekonomik fiyat garantisi Kredi kartına taksit imkânı"

Tablo 3'te "**lüks otel**" kategorisini, 10 firma içerisinde **3 firmanın** reklam cümlesinde kullandığı görülmektedir (2,3 ve 10 numaralı firmalar kullanmıştır).

Tablo 4 Uygun Fiyat/Ekonomik Fiyat/Avantajlı Ödeme Seçenekleri

Seyahat Acentası	Kategori	Reklam (doğrudan alıntı)
1	U. F./E. F./A.Ö.S.	"Neden Tur ? Uygun fiyatlar, Güvenli Hizmet Avantajlı Ödeme Seçenekleri 30 Yıllık sektör tecrübesi"
2	U. F./E. F./A.Ö.S.	
3	U. F./E. F./A.Ö.S.	"Yakın ve lüks otellerde... Ücretsiz yemek ve servis, 2, 3 ve 4 kişilik odalar, Hediye ve hizmetlerimiz, Çok uygun fiyatlarla."
4	U. F./E. F./A.Ö.S.	"Yüksek Kaliteli Hizmet, Uygun Fiyatlı Umre Turları, Profesyonel Ekip"
5	U. F./E. F./A.Ö.S.	
6	U. F./E. F./A.Ö.S.	
7	U. F./E. F./A.Ö.S.	
8	U. F./E. F./A.Ö.S.	
9	U. F./E. F./A.Ö.S.	
10	U. F./E. F./A.Ö.S.	"Türkiye genelinden rezervasyon Yıldızlı lüks otellerde konaklama Ekonomik fiyat garantisi Kredi kartına taksit imkânı"

Tablo 4'te "**uygun fiyat/ekonomik fiyat/avantajlı ödeme seçenekleri**" kategorisini, 10 firma içerisinde **4 firmanın** reklam cümlesinde kullandığı görülmektedir (1,3,4 ve 10 numaralı firmalar kullanmıştır).

Tablo 5 Yemek-Kahvaltı

Seyahat Acentası	Kategori	Reklam (doğrudan alıntı)
1	Y.	
2	Y.	"Fiyatlara Dahil Olan Hizmetler: Fiyatlara, Türk Havayolları ve Suudi Arabistan Havayolları uçak bileti, vize işlemleri, yurt dışı çıkış harcı, seyahat sigortası, transferler, belirtilen 5 yıldızlı delux otellerde iki kişilik odalarda konaklamalar, açık büfe kahvaltılar ve akşam yemekleri, Mekke ve Medine'deki bütün geziler ileTUR rehberlik hizmetleri dahildir."
3	Y.	"Yakın ve lüks otellerde... Ücretsiz yemek ve servis, 2, 3 ve 4 kişilik odalar, Hediye ve hizmetlerimiz, Çok uygun fiyatlarla."
4	Y.	
5	Y.	
6	Y.	
7	Y.	
8	Y.	
9	Y.	
10	Y.	

Tablo 5'te "**yemek/kahvaltı**" kategorisini, 10 firma içerisinde **2 firma** reklam cümlesinde kullanmıştır (2 ve 3 numaralı firmalar kullanmıştır).

Bu şekilde elde edilen veriler icmal edildiğinde:

Tablo 6 Genel değerlendirme

Sıra No	Reklam	Seyahat Acentaları										Toplam	Sıralama
		1	2	3	4	5	6	7	8	9	10		
1	Gezi		1									1	4
2	Taksit/Kampanya/İndirim					1	1	1			1	4	1
3	Lüks Otel		1	1							1	3	2
4	Uygun fiyat/Ekonomik fiyat/Avantajlı ödeme seçenekleri	1		1	1						1	4	1
5	Yemek-Kahvaltı		1	1								2	3

Tablo 6’da elde edilen verilerin topluca analiz edildiği genel bir değerlendirme gösterilmiştir.

Buna göre:

Tablo 6’da görüldüğü gibi acentaların öne çıkan reklam cümlelerindeki vurgular (kategoriler) arasında:

- “Taksit/Kampanya/İndirim” ve
- “Uygun Fiyat/Ekonomik Fiyat/Avantajlı Ödeme Seçenekli” kategorilerine 4’er defa vurgu yapılarak 1. sıradaki kategoriyi oluşturmaktadır.
- İkinci sırada “Lüks Otel” kategorisi, üç acenta tarafından işaretlenmiştir.
- “Yemek-Kahvaltı” kategorisine 2 acenta tarafından vurgu yapılmış ve 3. sırada yer almıştır.
- 4. ve son sırada ise 1 acentanın vurgu yaptığı “Gezi” kategorisi yer almaktadır.

Fiyat odaklı bu sonuç, ticaretin doğasında olmakla birlikte, bir ibadet olarak umre yolculuğunda öne çıkan reklam sloganlarını ifade etmesi bakımından önemlidir. Günümüzde kazancın geliştirilmesinde vazgeçilmez olan unsurlardan biri olan reklam, sosyal alanda insanları ilgilendiren her şeyi yine insanlara tanıtmak, beğendirmek ve böylelikle sürümünü sağlamak için denenen her türlü yolu ifade eder (Türk Dil Kurumu [TDK], 2018). Bu yönüyle reklam sos-

yolojik bir olgudur. Ürün, iş ve hizmet gibi satış ve kira konusu olan her şeyin tanıtımı, modern toplumların vazgeçilmezleri olmuştur. Reklam maddî amaçlı sosyo-ekonomik bir çekicidir. Dolayısıyla özellikle 2000’li yıllarda, reklamın etki derecesini artırmak için, her türlü vasıta kullanılabilir olmuştur. Bunlar, pazarlanan ürün veya hizmetin niteliğine uygun araçlar olabilir hatta dinsel referanslı olabileceği gibi, dinî bir etkinliğin gerçekleştirilmesinde dünyevî beklentilere veya tatmin duygusuna gönderme de yapabilir. Bu sonuncu bağlamda umre yolculuğu en somut örneklerden biridir. Bu beklentilerin sonucu olarak acentalar lüks olanı, konforlu olanı, reklam ve pazarlama teknikleriyle insanlara sunmaya çalışmaktadırlar. Ticaret anlayışının belirginleştiği, reklam ve gösterinin etkin rol oynadığı alanda, ibadetini gerçekleştirmek isteyen kişinin duyguları, harekete geçirilmeye ve yönlendirilmeye çalışılabilmektedir. Reklamların ihtiyacın ne olduğundan çok onun nasıl giderileceğine vurgu yapması, bir ibadet olması bakımından umrenin yerine getirilmesi için ileri derecede önem arz etmeyen şeylerin de öyleymiş gibi sunulması söz konusu olabilir (Pişkin, 2016: 145, 146). Umre kapsamındaki gezilerle ilgili reklamlar bu bağlamda düşünülebilir. Bununla birlikte uygun fiyat, taksitli ödeme gibi bir sloganlaştırma, önemli bir beklentinin karşılanmasına yönelik bir hizmet izlenimi vermektedir. Elbette ki umreye gitmek arzusunda olanlar için olumlu bir uygulama olan bu gibi yaklaşımların, taksitli satışın küresel planda yaygınlaştığını hatırladığımızda, bir beklentiye cevap verdiğini ifade etmek mümkündür. Her ne kadar bir seyahat niteliği taşısa da başlı başına bir ibadet olan umre yolculuğunda tüketim ve kazanç odaklı sloganlara rastlanıyor olması, birçok alanda yapıldığı gibi, kutsal boyutlu “ibadet” kavramının, seküler boyutlu “tüketim” ve “ticaret”, “reklam” ve “lüks” gibi kavramlarla iç içe geçmiş olmasını açıklamakta inanan açısından ne derece yeterli görüldüğüyle ilgilidir. Bu bakımdan konunun geleneksel algıyla, geleneksel düşünce biçiminin dönüşüme uğradığıyla yakından ilgili olduğu düşünülebilir. Dolayısıyla bakış açısı; umre ibadetinin bir ticaret nesnesine dönüştürüldüğünün kabulü şeklinde ya da zaman içerisinde ihtiyaç ve beklentilerin değişmesine bağlı olarak, bunların karşılanabilmesine yönelik gelişmeler şeklinde sonuçlanabilir. Bu ikinci algıda, ihtiyaçlar ve ihtiyaçların giderilmesi arasındaki ilişkinin tersine çevrildiğini, tatmin edilme vaadi ve umudunun, tatmin edileceği vaat edilen ihtiyaçtan önce geldiğini ve mevcut ihtiyaçtan daha çekici ve yoğun olacağını söyleyebiliriz (Bauman, 2010: 94, 95).

Sonuç

Umre yolculuğunun anlamına gezi, toplumsal gürültüden uzaklaşma, hatta evlilik merasiminin arkasından eşlerin birlikte bir seyahati, yeni alışveriş deneyimleri, lüks konaklama imkânlarından faydalanma gibi birçok talebin katkısından bahsetmek mümkündür. Ancak Müslüman kimliğine sahip bireylerin beklen-

tileri açısından, çoğu eğlence ve gezi alanının daraldığı günümüz şartlarında, umreye gidişin salt tüketim ve lüks temelli olduğu sonucunu çıkarmak pek mümkün görünmüyor. Dolayısıyla umre ibadetinin sebebi noktasında tüketim odaklı bir anlam yüklemek çok isabetli olmayacaktır. İsrâf, lüks gibi tüketimin aşırı boyutlarını ifade eden kavramlar, İslâm dininde onaylanmayan kavramlar arasındadır. Bu sebeple mü'min kişinin inancına aykırı eylemde bulunması da din tarafından tasvip edilmez. Ancak tüketim alanlarının sayısız çokluğa ulaştığı günümüz toplumsal hayatında israf, lüks gibi tüketim temelli tutumların sayısı da bu oranda artabilmektedir. Bununla birlikte dinî inançlar, hayatın olumsuzluğa dönük kapılarının açılmasını onamazlar. Dolayısıyla tüketimin aşırıya dönük yüzünün, toplumsal hayatın bir gerçeği olması, mü'minin bu doğrultudaki eylemlerinin din tarafından meşruiyetinin onandığı anlamına da gelmez. Bu bakımdan malî ve bedenî boyutlarıyla bir ibadet özelliği taşıyan umrenin gerçekleşmesinde sebeplerin veya gerçekleşme sürecinde iç içe geçmiş bulunarak söz konusu ibadetin gayesine aykırı veya gayesinin dışında beklentilerin bulunması, farklılaşmış bir dinî pratik özelliği göstermektedir.

Yine gelir düzeyini dikkate alan, toplumun bir gerçekliğini ifade eden uygun fiyat, indirim, taksit gibi uygulamalar, umre seyahati niyetinde olanlar için önemli kolaylıklar olabilmektedir. Bununla birlikte geliştirilen reklam cümleleri ve çekiciler odağı olarak vurgulanan temalar, umre ile ilgili olarak bir "ticaret nesnesi" izlenimi verecek nitelikte olabilmektedir. İbadet-mü'min ilişkisinde dinin iskalamadığı *tüketim*, *israf*, *lüks* gibi kavramlarla ilgili ölçüler, ibadetin gerçekleşmesinde bir üçüncüsü olarak rol alanlarla da ilgili olarak aynı hassasiyetini korur.

Bütün bunlarla birlikte gezi, toplumsal gürültüden uzaklaşma, eşlerin bir seyahati, yeni alışveriş tecrübeleri, lüks konaklama imkânlarından faydalanma gibi birçok sebeple birlikte uygun fiyat, indirim, taksit gibi uygulamaların, umreye gitmek için teşvik edici, temayül artırıcı olarak rol oynadığını, bir bakıma ivme kazandırdığını da ilave etmek gerekir.

Notlar

- (*) Dr. Öğr. Üyesi, Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi, Edebiyat Fakültesi, Felsefe Bölümü, zkirboga@hotmail.com
- (**) Bu makale, "Farklılaşmış Dinî Pratikler (Umre Örneği)" başlığıyla "Aksaray / Türkiye, 10-12 Mayıs 2018 Uluslararası Din Sosyolojisi Sempozyumu"nda sunulan bildirinin genişletilerek makaleye dönüştürülmüş şeklidir.
- 1 Fıkî mezheplerin görüşleri için bkz., Boynukalın, Mehmet, "Umre", Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA), c. XLII, s. 151. Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, 2012; Yücel, İrfan, "Hac ve Umre", İlmihal İman ve İbadetler, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, c. I, Ankara, 2006, s. 547, 548
- 2 Meselâ bk. en-Nisâ 4/6; el-Furkân 25/67.

Kaynaklar

Kur'ân-ı Kerîm

- Bardakoğlu, Ali, (2009) "İftar Konuşması Anadolu Ajansı Haber Metni", Diyanet Haber, erişim tarihi 03.03.2018, <http://diyanethaber.blogspot.com.tr/2009/08/iftar-konusmas-ana-dolu-ajans-haber.html>.
- Baudrillard, Jean, (1997), *Tüketim Toplumu*, çev. Hazal. Deliceçaylı; Ferda Keskin, Ayrıntı Yayınları, İstanbul:
- Bauman, Zygmunt, (2010), *Küreselleşme, Toplumsal Sonuçları*, çev. Abdullah Yılmaz, 3. bs., Ayrıntı Yayınları, İstanbul.
- Bayyigit Mehmet, (1998), *Sosyo-Kültürel Yönleriyle Türkiye'de Hac Olayı*, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları/281, Ankara.
- Bocock, Robert, *Tüketim*, çev. İrem Kutluk (2009). 3. bs., Dost Yayınları, Ankara.
- Boynukalin, Mehmet, (2012), "Umre", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XLII, s. 150-153). İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Demir, Ömer ve Acar, Mustafa, (2005), *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, 6. bs., Adres Yayınları, Ankara.
- Durning, Alan, (1998), *Ne Kadarı Yeterli? Tüketim Toplumu ve Dünyanın Geleceği*, çev. Sinem Çağlayan, 2. bs., Tübitak-Tema Vakfı Yayınları, Ankara.
- Glock, Charles Y., (1998), "Dindarlığın Boyutları Üzerine", (ed.) Köktaş, M. Emin; Aktay, Yasin, *Din Sosyolojisi*, çev. M. Emin Köktaş, Vadi Yayınları, Ankara.
- Görmez, Mehmet, (2012) "Diyanet İşleri Başkanı Mehmet Görmez'den Uyarı", *Beyaz Gündem*, erişim tarihi 03.03.2018. <http://www.beyazgundem.com/gundem/diyanet-isleri-bas-kani-mehmet-gormezden-uyari-h211.html>.
- Kirman, M. Ali, (2010), *Yeni Dinî Hareketler Sosyolojisi*, Birleşik Yayınları, Ankara.
- Marshall, Gordon, (2005), *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay; Derya Kömürcü, Bilim ve Sanat Yayınları, Ankara.
- Odabaşı, Yavuz, (1999), *Tüketim Kültürü, Yetinen Toplumun Tüketen Topluma Dönüşümü*, Sistem Yayıncılık, İstanbul.
- Pişkin, Mücahid (2016), "Tüketim Toplumu'nda Din ve Dini Değerler: Lüks Hac ve Umre Örnek Olayı", *İnsan ve Toplum*, 6 (2). s. 131-154.
- Türk Dil Kurumu (TDK), (2018) "Reklam", *Güncel Türkçe Sözlük*, Türk Dil Kurumu, erişim tarihi 24.03.2018, http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5ab6664ede1873.98937537.
- Tekin, Ö. A. "İslami Turizm: Dünyadaki ve Türkiye'deki Genel Durum Üzerine Bir İnceleme". *Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi*, c. 7 (29). s. 750-766.
- Yaran, Rahmi, (2000). "İhtiyaç", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (DİA), c. XXI, Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, İstanbul, s. 573-574.
- Yılmaz, R. Ayhan, (1998) "Tüketim Kültüründe İki Sunum Biçimi: Reklam ve Moda", *İletişim Fakültesi Dergisi*, 8, İ. Ü. Basımevi, İstanbul, s. 285-292.
- Yücel, İrfan, (2006) "Hac ve Umre", *İlmihal İman ve İbadetler*, c. I, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, s. 511-571.

Ahmet DOĞAN (*)

DEĞERLER EĞİTİMİ AÇISINDAN AİLE İÇİ İLETİŞİMİN ÇOCUK ÜZERİNDEKİ ETKİSİ

Öz

Günümüzde ilmi, teknolojik ve kültürel değişimin etkisiyle maddi-manevî hızlı bir değişim ve gelişim yaşanmaktadır. Kültürümüzdeki birtakım sağlıklı değişimler ve kültürel yozlaşma, dinî yaşantımızda, dine bakış açımızda birtakım iç ve dış kaynaklı olumsuz etkileri de beraberinde getirerek, ülkemizin millî ve manevi değerlerini de ciddi bir şekilde zedelemektedir. Eğitim, bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişim oluşturma sürecidir. Bilindiği gibi eğitimin amaçlarından biri de toplumun değer yargılarını bir sonraki kuşağa aktarmaktır. Bu aktarım sürecinde aile yani anne ve babalar, değerlerin aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu sebeple hangi değerlerin veya değerler sisteminin ne şekilde aktarılacağı önem arz etmektedir. Bu değerlerin başında da dini ve manevi değerler gelmektedir. Bireyin bu değerleri kazanacağı, örnek alacağı yer olarak birlikte yaşadığı ailesi, dolayısıyla ebeveynleri gelir. Bu da Din eğitimi ile olmaktadır. Aile bireyleri, özellikle anne ve baba, çocuğun yetişmesinde, manevi değerleri kazanmasında, onlara rol model olmasında önemli bir yere sahiptir.

Bu makalede amaçlanan, değerler eğitimi açısından aile içi iletişimin çocuk üzerine etkisi ile ilgili teorik bir yaklaşım sağlamaya çalışmaktır. Bundan dolayı da araştırmada tarama yöntemi kullanılarak literatür taraması yapıp anlayıcı

yaklaşım ile konu ele alınmıştır. Ayrıca araştırma, Amerika'da Connecticut eyaletinde yaşayan Türk ailelerini ve çocukları üzerinde gözlem ve anket metodu ile desteklenmiştir. Aynı anda birçok kişinin görüşünü alabilmek için de anket metodu uygulanmıştır. 25.05.2016 tarihinde Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıflardan 110 (64 Kız/46 Erkek) öğrenciye anket uygulanmıştır. Ankette öğrencilere kendi ailelerinin iletişim açısından tanımlamaları istenmiş, aynı zamanda ailelerinden örnek aldıkları ilk değer ne olduğu açık uçlu sorularla sorgulanmıştır. Böylelikle aile içi iletişim ile kazanılan değer arasındaki ilişki ortaya çıkmıştır.

Yukarıdaki bilgiler göz önünde bulundurularak araştırma; "Çocuk açısından değerlerin kazanımında aile içi iletişim ne derece etkilidir? Aile içi iletişim ve etkilendirilen değer arasındaki ilişki nedir? Değerler eğitimi açısından ebeveyn çocuk ilişkisini olumsuz yönde etkileyen aile içi tutum ve davranışlar nelerdir? Olumsuz tutum ve davranışların önlenmesindeki çözümler nelerdir?" ekseninde ele alınacaktır.

Sonuç olarak, çocukların ilk, en önemli ve öncelikli karakter şekillendiricisi, maddi manevi değer aktarımcısı anne-babasıdır. Karşılaşılan olayların üstesinden gelmesini bilen, sağlam karakterli, doğru düşünen, isabetli kararlar verebilen, olgun bir yetişkin olabilmek, kendisine rol-model olan aileden eğitimle başlar. Anketin sonucunda aile ortamında çocuğun takdir edilmesinin çocuğun eğitiminde ne kadar etkili olduğu ortaya çıkmaktadır. Aile ortamında konuşulmayan yalanlar çocukların doğruluk ve dürüstlük değerlerini kazanmasında etkili olduğu görülmektedir.

anahtar kelimeler

eğitim, değerler, değerler eğitimi, din eğitimi, rol model, aile.

abstract

The Impact on The Child of Communications Between Parents in The Context of Values Education

Today, the material-spiritual rapid change and development being experienced due to the impact of scientific, technological and cultural change. Some unhealthy changes in our culture and cultural degeneration, bringing with a number of internal and external negative effects on our religious life and our perspective of religion, national and spiritual values of our country is also seriously damaged. As known, one of the aims of education also to convey the values of society to the next generation. Families that parents play an important role in the transmission of values in this transfer process. The family living with together, so parents is the first place to take sample of the individual and to gain these values. This also

happens with religious education. Family members, especially parents, have an important place in that children's upbringing, in gaining spiritual values and being role model to them.

This article is intended, is to try to provide a theoretical value on the impact on children's education in terms of family communication. Therefore, in the study issues were discussed using screening method and making literature with apprehend approach. In addition, research is supported by the observation techniques and survey methods. Survey methods were applied in order to get the opinion of many people at the same time. The survey were administered to students of Cukurova University Faculty of Theology of the class 4 110 (64 girls / 46 men) on 05/25/2016. The students in the survey were asked to identify their own family in terms of communication. At the same time, what is the first example of the value they receive from their families were questioned with open-ended questions. Thus arose the relationship between family communication and earned value.

Considering the above information, research is discussed at the axis of questions, "to what extent is effective communication within the family in terms of child to gain values? What is the relationship between the earned value with communication within the family? What are the attitudes and behavior within the family that value affecting negatively the parent-child relationship in terms of education? What are the solutions prevention of negative attitudes and behaviors? "

As a result, children's first and most important priority of character styling, material and moral values transfer is parents. It begins with education, which is itself a role-model family knowing the overcoming encountered incidents, robust character, thinking right, to give decisions are becoming a mature adult. The results of the survey applied research, in appreciation of the child it reveals how effective within family communication it is. In the family atmosphere of respect and love for the child who adopts the values of respect and love. Unspoken lie in a family environment, children are primarily embraced the values of integrity and honesty.

keywords

Education, values, values education, religious education, role model, family.

Giriş

Bilindiği gibi eğitimin amaçlarından biri de toplumun değer yargılarını bir sonraki kuşağa aktarmaktır. Bu aktarım sürecinde aile, yani anne ve babalar, değerlerin aktarılmasında önemli bir rol oynamaktadır. Bu sebeple hangi değerlerin

ne şekilde aktarılacağı önem arz etmektedir. Bu değerlerin başında da dini ve manevi değerler gelmektedir. Bireyin bu değerleri kazanacağı, örnek alacağı yer olarak da birlikte yaşadığı ailesi, dolayısıyla ebeveynleri gelmektedir. Aile bireyleri, özellikle anne ve baba, çocuğun yetişmesinde, manevi değerleri kazanmasında, onlara rol model olmada önemli bir yere sahiptir (Bkz. Kaymakcan; Meydan, 2014: 193 vd).

Günümüzde ilmi, teknolojik ve kültürel değişimin etkisiyle maddi-manevî hızlı bir değişim ve gelişim yaşanmaktadır. Kültürümüzdeki birtakım sağlıklı değişimler ve kültürel yozlaşma, dinî yaşantımızda, dine bakış açımızda birtakım iç ve dış kaynaklı olumsuz etkileri beraberinde getirerek, ülkemizin millî ve manevi değerlerini ciddi bir şekilde zedelemektedir.

Toplumun temeli olan aile, tarih öncesi çağlardan bu yana, toplumsal birliğin ve bütünlüğün temel unsuru olmuştur. Her ne kadar zaman içerisinde ailenin tanımı ve toplumları koruyucu fonksiyonları değişmemiş ise de üyelerinde ve üyelerin görevlerinde bazı değişimler meydana gelmiş, Endüstri Devriminden önce yaygın olan geniş aile türünden, endüstri devrimi sonrasında ortaya çıkan ve yalnızca anne, baba ve çocuklardan oluşan çekirdek aile yapısına geçilmiştir.

İki ayrı dünyanın tek bir çatı altında kaynaşması olan evlilik, aynı çatı altında bir araya gelen kişiler için hem psikolojik, hem fizyolojik hem de sosyal anlamda mutlu ve sağlıklı bir dünya kurabilmektir. Aile, insanın, davranışlarının ve suuraltının derinden etkilendiği ve eğitildiği, aile fertlerinin hayatları boyunca birçok şey öğrendiği ve hayata hazırlandığı bir informal eğitim kurumudur. Aynı zamanda, dünyaya gözlerini yeni açan ve saf fitrat üzere doğan çocuğa (Buhari, Tefsir (Rûm): 2) hem kişisel hem de kültürel yönden kimlik ve kişilik kazandıran bir yuvadır. İnsanların şahsiyet kazanmaları bir şekilde aile eğitimi marifetiyle oluşmaktadır (bkz. Doğan, 2012). Kazandırdıkları şahsiyet özellikleri mensubu bulundukları toplumun karakteristik özellikleri ile paralellik arz etmesi nedeniyle aileler, toplumların kültür aktarımının en etkili olduğu toplumsal yapıdır. Bundan dolayıdır ki, aile ve ailevi değerler hem kişisel açıdan hem de toplumsal açıdan oldukça önemlidir (Yalçın, 2007: 49).

Toplumun kültür aktarımının temel unsurları olan değerler, toplumun devamlılığını sağlayan araçlar olmakla beraber toplumun yapısının statik olmasından kaynaklı bir değişim göstermeleri de söz konusudur. Aynı zamanda bireyin yaşamının farklı dönemlerinde farklı rolleri üstlendiği süreçlerde önem verdiği değerler değişebilmektedir. Kişiden kişiye ve toplumdan topluma değişen ve bireyin yetişme sürecinde kazandığı değerlerin, bireylerin tutum ve davranışlarının da önemli belirleyicileri olduğunu söylemek mümkündür (bkz. Fichter, 2006).

Aile, içinde bulunduğu toplumun bir birimi olarak, onun özelliklerini taşır. Toplumun değer yargılarını, gelenek ve göreneklerini, beğenilerini, inançlarını, kısacası kültürünü yansıtır (Yörükoğlu, 1994: 125; Birekul, 2013: 271; bkz. Hökelekli, 2009: 173). Çocuğun fiziksel gelişimi ve bakımı yanında aile, yaşanan toplumun kültürünü de çocuğa kazandırır (bkz. Tosun, 2012: 171). Çocuklar becerilerini, nasıl giyinileceğini, beslenme şeklini, nasıl konuşulacağını, kendilerini başkalarına nasıl anlatacaklarını, farklı yaş ve cinsiyetteki insanlarla nasıl iletişim kurulacağını, farklı insanlarla nasıl geçinileceğini ailelerinden öğrenirler. Aynı şekilde çocuklar ideallerini, değerlerini ve amaçlarını da ailelerinden edinirler.

Toplumun kültür değerlerinin bir kuşaktan diğerine aktarılması şeklindeki temel eğitimsel işlevinin yanında aile, aynı zamanda okul öncesi dönemde çocuğun yaşamında en etkili sosyalleştirme kurumu olarak karşımıza çıkmaktadır (Köylü, 2012: 292; Dryler, 1998: 376). Çocukların sosyal kimliklerinin oluşumunda önemli bir etkiye sahip olan ebeveynler, onların davranışlarının, değerlerinin ve inançlarının gelişiminde de önemli bir rol üstlenmektedir. Çocuk, yaşamın ilk kurallarını ve toplumun temel prensiplerini, iletişim içerisinde olduğu aile bireylerinden öğrenir. Çocuklar için oldukça değerli olan aile bireyleri, özellikle anne ve babalar, çocukları doğrudan ya da dolaylı olarak etkileyen en önemli sosyal modellerdir. Bu bakımdan aile içi iletişim önem arz etmektedir.

Çocukların iyi bir gelişme gösterebilmeleri anne-baba ile çocuklar arasında etkili bir iletişimin kurulmasına bağlıdır. Birçok aile, çocuklarını yedirmek, giydirmek ve barındırmakla görevli olduklarını kabul ettikleri halde onların kişiliklerinin oluşumundaki rollerinin büyük olduğundan habersizdirler (Şahinkaya, 1981: 7). Oysaki temel güven ve fizyolojik ihtiyaçların giderilmesinden, men-subiyet duygusuna ve sevgi ihtiyacına kadar birçok ihtiyacın giderildiği, mutlu bireylerin oluşması ve bireylerin kendilerini gerçekleştirmelerinin sağlandığı başlangıç noktası ailedir. Bu konuda annenin yanında babaya da birçok iş düşmektedir. Çocukların gelişiminde babaların rolüne verilen önem her geçen gün artmaktadır. On bir yaşında çocuklar üzerinde yapılan bir araştırmaya göre, babaların artan ilgisi çocuklarda suça eğilimli davranışların azalması ve eğitim düzeyinin yükselmesi ile sonuçlanmıştır (Chapman ve Campell, 2012: 161).

Bu makalede amaçlanan, değerler eğitimi açısından aile içi iletişimin çocuk üzerine etkisi ile ilgili teorik bir yaklaşım sağlamaya çalışmaktır. Bundan dolayı da araştırmada tarama yöntemi kullanılarak literatür taraması yapıp anlayıcı yaklaşımla konu ele alınmıştır. Ayrıca araştırma, Amerika'da Connecticut eyaletinde yaşayan Türk ailelerini ve çocukları üzerinde gözlem ve anket metodu ile desteklenmiştir. Aynı anda birçok kişinin görüşünü alabilmek için de anket metodu uygulanmıştır. 25.05.2016 tarihinde Çukurova Üniversitesi İlahiyat Fakültesi 4. sınıflardan 110 (64 Kız/46 Erkek) öğrenciye anket uygulanmıştır.

Ankette öğrencilere kendi ailelerinin iletişim açısından tanımlamaları istenmiş, aynı zamanda ailelerinden örnek aldıkları ilk değer ne olduğu açık uçlu sorularla sorgulanmıştır. Böylelikle aile içi iletişim ile kazanılan değer arasındaki ilişki ortaya çıkmıştır.

Yukarıdaki bilgiler göz önünde bulundurularak araştırma; "Çocuk açısından değerlerin kazanımında aile içi iletişim ne derece etkilidir? Aile içi iletişim ve etkilenilen değer arasındaki ilişki nedir? Değerler eğitimi açısından ebeveyn çocuk ilişkisini olumsuz yönde etkileyen aile içi tutum ve davranışlar nelerdir? Olumsuz tutum ve davranışların önlenmesindeki çözümler nelerdir?" ekseninde ele alınacaktır.

1. Değer Kavramı

Değer, "davranışlara genel olarak rehberlik eden ilkeler ve temel inançlar, eylemlerin iyi ya da istenilen olarak yargılandığı standartlar" olarak tanımlanmaktadır (Halstead ve Taylor, 2000: 169). Değer, bir insanın toplumsal olaylara ve olgulara yüklediği anlam olarak da düşünülebilir. Sözlükte (TDK, 2005: 483) "üstün ve yararlı nitelik" olarak tanımlanan değerler; genelde inanılan, arzu edilen ve davranışlar için bir ölçek olarak kullanılan olgulardır. İlk defa Znaniecki tarafından sosyal bilimlere kazandırılan değer kavramı, Latince 'kıymetli olmak' veya 'güçlü olmak' anlamlarına gelen 'valere' kökünden türetilmiştir (Bilgin, 1995: 83; Yaman, Taflan ve Çolak, 2009: 108). Toplumsal olgulara yöneltilen kıymet ölçüsü olan değer (bkz. Köknel, 2007: 17), insanlar arasında üstünlük anlamında da kullanılarak önem kazanmıştır. Sosyal bir anlama sahip olduğu kadar bireysel anlamları da olan değer, kişinin kendisini toplum içerisinde bazı konumlara ve statülere koyması açısından da büyük önem arz etmektedir.

En genel tanımıyla değerler, neyin iyi neyin kötü olduğu konusundaki yargılarımızdır. Beğenilerimize göre tercih ettiğimiz şeyler olmaktan çok bireyin çevresi ile etkileşimini sağlayan az çok kesin ve sistematik fikirlerdir (Bkz. Balcı; Yanpar Yelken, 2010: 82). Değer, bireylerin topluma uyumunu sağlayan standartlardır. Bu bağlamda değerler, bilinçli ve amaçlı davranışın genel ölçütü olup sosyal eylemde bulunan bir kişinin sosyal olarak kabullenilebilen olgu ve istekleri için temel atf noktası görevini görmektedir (Özensel, 2003: 23).

Kişi, toplum yapısı ve kültür, birbirinden ayrılmayan, karşılıklı olarak birbirini etkileyen bir üçgen oluşturur. Bu üçgen kültürün değerler sistemidir. Değerler sisteminin özü benimsenmedikçe kültürün aktardıkları içselleştirilemez (Köknel, 2007: 289) ve yeni kuşaklara aktarılamaz.

Değerler insanın kişiliğinin oluşmasını sağlar (Akıncı, 2005: 11). Kişiye kendisini aşma, tek tek olayların üzerinde kalıcı ve tutarlı bir inanç ve tutum sahibi olma imkânı kazandırır (Hökelekli, 2011: 63). Değerler, eğitim sisteminde yol

gösterici faktördürler (Kaymakcan ve Meydan, 2011: 30). Değerler, bireylerin, ailelerin, eğitimcilerin verdiği kararları belirler ve destekler.

Toplum bir bina gibi düşünüldüğünde, bireyler binanın yapı taşları, değerler ise çimentosu sayılabilir (Tarhan, 2012: 13). Değerler bir toplumun fertlerini birbirine bağlar ve toplumun devamını sağlar, sosyal dayanışma oluşturarak toplumda uyulması gereken ortak davranış kalıplarını belirler (Yaman, Taflan ve Çolak, 2009: 107), özümstediklerimizi en iyi şekilde yaşamamızı sağlar, yabancı-sı olduğumuz konulara yaklaşırken içimizdeki korkuyu yenmemize de yardımcı olur (Tarhan, 2012: 26).

Değerler, belli tutum ve davranışları açıklayan bir şemsiye, başka bir deyişle, bireyi belli bir şekilde hissetmeye ve dayanmaya yönlendiren 'doğru-yanlış' rehberi olarak görülebilir, arzu edileni veya edilmeyeni, beğenileni veya beğenilmeyeni, doğru olanı veya olmayanı belirleyen temel standartlar olarak işlevde bulunurlar (Kızılçelik ve Erjem, 1994: 99), bir yönüyle bireyin seçimlerini kolaylaştırma işlevi görür (Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması, 2010: 7), insanlara genel kabuller doğrultusunda "iyi" olma yollarını gösterir (Bulut, 2011: 21). Bireyin toplum içindeki davranışlarını belirler. Onlar sayesinde insanlar inanç, tutum ve eylemlerini akıl süzgecinden geçirirler ve toplumsal alanda kabul edilmezlik sonucundaki benlik zedelenmesini engellerler (Akbaş, 2004: 46), bireyin kendisini, toplumun ise bireyi, kontrol etmesini sağlar (Yazıcı, 2006: 499), mutluluğumuzu sağlayan ve kültürel altyapımızı oluşturan en önemli faktörlerdendir (Tarhan, 2012: 24). Değerlerin öncelik ve sonralığı kişilere göre değişkenlik gösterebilmektedir. Kimi için saygı baş değerken, kimi için sevgi baş değer olabilir.

Cohen (1985) değerleri, içsel (intrinsic), dışsal (extrinsic), ahlâkî (moral), kişisel (personal) ve bilgiye dayalı (epistemic) değerler şeklinde sınıflandırmıştır (Akbaba; Altun, 2003: 8). Kilby ise değerleri, grup ölçekli ve bireysel değerler olarak ayırmaktadır (akt. Özensel, 2003: 229). MaxScheler da değerleri duyum-sal, yaşamsal, tinsel ve dinî olarak sınıflamıştır (Cevizci, 2003: 96).

Demir ve Acar ise değerleri geleneksel, tarihsel, kültürel, dinî ve felsefî değerler olarak sınıflandırmıştır (Demir ve Acar, 1992: 82). Özlem'e göre değerler; hazcı, bilgisel, ahlâksal, estetik ve dinsel olarak ayrılmaktadır (akt. Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması, 2010: 17). Bir felsefeci olan Mengüşoğlu ise, hangi gruba girerse girsin bütün değerlerin insanın eylemlerini yönettiğini savunarak değerleri 3'e ayırır;

1. *Yüksek değerler*, sevgi, nefret, bilgi, güven, inanma, saygı, şeref gibi değerleri içerir.
2. *Araç değerler*, yarar, çıkar, kuşku, çekememezlik, kıskançlık gibi değerlerdir.

3. *Davranış değerleri* ise görgü kuralları, moda, zevk, gelenek gibi alanların değerlerini kapsar (1988: 102).

Yukarıda yer alan değer sınıflamalarından hareketle değerler: maddî, millî, manevî ya da ailevî, toplumsal, dinî olarak tasnif edilebilir.

2. Değerler Eğitimi

Eğitim; yetişkin kuşağın önceden tasarlanmış bir amaca uygun, planlı şekilde, genç kuşakların bedensel, ruhsal ve sosyal kişiliklerinin gelişimini ve olgunlaşmasını sağlamasıdır (Kocaçınar, 1969: 21). Eğitim; bireyin davranışlarında kendi yaşantısı yoluyla ve kasıtlı olarak istendik değişim oluşturma sürecidir (Ertürk, 1975: 12).

Bazen Karakter Eğitimi diye de adlandırılan Değerler Eğitimi fikri, eğitimin kendisi kadar eskidir. Tarih boyunca, dünyanın hemen her köşesinde eğitimin iki temel amacı olmuştur (Ekşi, 2003: 79): Birincisi, insanların daha akıllı olmalarını; ikincisi de bireylerin daha iyi insanlar ve vatandaşlar olmalarını sağlamaktır. Bu yüzden, Değerler Eğitiminin izlerini Hristiyanlıkta, İslam' da, Budizm'de ve Aristo, Sokrates gibi eski yunan filozoflarının çalışmalarında bulabiliriz. Değerler Eğitimi konusunda önemli kişilikler arasında Durkheim'ı, Weber'i, Piaget'yi ve Kohlberg'i gösterebiliriz (Bkz. Altan, 2011:55).

Değerler eğitiminin amacı, bütün insanlığın ortaklaşa sahip olduğu evrensel değerlere vurgu yaparak iyi karakter örnekleri sergileyen, ahlâkî değerlere sahip, sorumluluk duygusu içinde hareket eden vatandaşlar ortaya çıkarmaktır. Bu bakımdan Değerler eğitimi, bireylerde; saygı, sevgi, sorumluluk, erdem, cesaret, inanç, azim, adalet ve bireysel disiplin gibi çok önemli ahlâkî ve medeni değerleri kazandırmayı amaçlamaktadır.

3. Değerler Eğitimi Açısından Aile İçi İletişimin Çocuk Üzerindeki Etkisi

Aile, evlilik ve kan bağına dayanan (Karaman, 2006: 59), aynı evde oturan, aynı geliri paylaşan ve ana, baba, kardeş ve evlat gibi oynadıkları çeşitli roller çerçevesinde birbirleri üzerinde etkiler yapan ve belirli bir görgüyü oluşturup kuşaktan kuşağa geçiren bir topluluk (Şahinkaya, 1981: 9), karı, koca, çocuklar ve kardeşler arasındaki ilişkilerin oluşturduğu toplumun en küçük yapı taşıdır. Evlilik ise, "kurumsallaşmış bir yol, bir ilişkiler sistemi, bir kadınla bir erkeği 'karı-koca' olarak birbirine bağlayan, doğacak çocuklara belli bir statü sağlayan, toplumsal yönden devletin kontrol etme hak ve yetkisi bulunan yasal bir ilişki biçimidir. Eşlerin ve çocukların hak ve yükümlülükleri yasalarla olduğu kadar, toplumsal kurallar, gelenekler, inançlarla da belirlenmiştir (Özgüven, 2000: 25).

İki insan, birlikte olmaya başladıkları andan itibaren, daha önceki yaşam biçimlerini (zamanı, mekânı, vb. paylaşmaya ilişkin birtakım durumlarda) değiştirmeye ve yeni etkileşim biçimlerini denemeye başlamaktadır. Bu etkileşim biçiminin tutması oranında, bir çift, yani iki kişilik bir psikolojik sistem oluşabilmektedir (Gülerce, 1996: 14). Bu sistemde, ilişkiler karşılıklı saygı ve sevgi çerçevesinde gerçekleşmekte, aile içi görev ve sorumluluklar doğru bir şekilde paylaşıp halledilmektedir. Ailenin tam anlamıyla fonksiyonlarını yerine getirdiği bu tip ailelerde psikolojik doyum üst seviyededir. Çatışma ve anlaşmazlıklar en düşük seviyede yaşanmakta, yaşanan sorunlar da aile fertleri tarafından büyütülmeden olgunlukla ve yapıcı bir tarzda çözülmektedir. Ailenin fonksiyonlarını tam anlamıyla yerine getirebilmesi bir bakıma psikolojik etkileşim ve iletişim biçiminin tutmasına, yani eşlerin anlaşmasına ve eşler arasındaki sevgi bağlarının güçlü olmasına bağlıdır.

Genel olarak iletişim, herhangi bir davranış değişikliği meydana getirmek amacıyla, bireylerin fikir, bilgi, haber, tutum, duygu ve becerilerini akla gelebilecek türlü yollarla bir başkasına aktarma, iletme ve paylaşma süreci olarak tanımlanmaktadır (Özgüven, 2010: 18; Çamdereli, 2015: 13). İletişim, insanların yalnızlık duygusunu azaltarak taraflar arasında bilgi aktarımını sağlar. Sağlıklı bir iletişim yalnızlık duygusunu azaltırken bilgi aktarımını da artırır. Çatışmalı iletişimde ise yalnızlık duygusu yine azalır fakat bu durumda bilgi aktarımı da olmadığı için taraflar arasında devamlı bir gerilim hali hâkim olduğu görülür (Tarhan, 2006: 73). İnsanın bütün bir insan olarak kendini ifade ederek diğer insanlarla sağlıklı iletişim kurması öncelikle kendisini tanımaktan geçmektedir (Özdoğan, 2008: 94).

Evlilik ilişkilerinde çiftlerin ilişkiye bakış açıları, üzüntülerini paylaşmaları ve duygularını açıklaması kadar önemlidir. Her iki tarafın da birbirini doğru anlaması önemlidir (Yavuzer, 2011: 86). Aslında, günümüzde aile içi iletişimin temel esasları olarak eşlere sunulan "tavsiye" ve "telkinler" de eşin o sırada "ne söylediğini anlamak" değil de, "ne söylemek istediğini anlamak" üzerine yoğunlaşmaktadır (Gray, 2008: 29). Böyle bir yaklaşım da her ne kadar kulağa şık gelse bile, bu tavsiye, zihinsel olarak duyguları anlama gayreti olacaktır ki, bir eşin diğer bir eşi sadece algılıyor olması, hiç de doyurucu bir iletişim yöntemi olmamaktadır (Güneş, 2010: 3).

Aile içerisinde eşler arasındaki ilişkiden sonra ikinci derecede anne babanın çocukları ile ilişkisi gelmektedir. Eşler arasındaki ilişkiler evin temelini oluştururken, ebeveynin çocukları ile ilişkisi ise evin yapısını meydana getirmektedir. Onun için birincisi ne kadar önemli ise ikincisi de aynı derecede önemlidir (Kızılkaya, 2011: 214).

Çocuğun gelişimi ve eğitimi üzerinde anne-babanın etkisi çocuğun doğumundan önce başlamakta ve bireyin ölümüne kadar devam etmektedir (Yavu-

zer, 2011: 236). Anne ve babanın, çocukların ihtiyaçlarını dikkate alabilmeleri için, doğumdan başlayarak onlarla sağlıklı iletişim kurmaları gerekir. Bu iletişim, doğumdan sonraki ilk saatlerde başlayan fiziksel beraberlik ve ona bağlı olan duygusal doyumla başlamaktadır. Çocuk, annesinin beden sıcaklığını ve ten kokusunu hissetmede, ihtiyacı olan duygusal desteği de almakta ve iletişimin temelleri bu ortamda atılmaktadır. Böyle ihtiyaçların tümüyle karşılandığı bir ortam, aynı zamanda çocuğun kendine ve çevreye olan güveninin oluşmasına yardımcı olur (Yavuzer, 2010: 13).

Anne babalar çocukları ile etkileşim süreci içinde sosyal yaşamlarını sürdürürler ve birbirlerinden etkilenirler. Aileleri oluşturan bireylerin özellikleri, ruh sağlıkları, birbirleri ile etkileşimleri ne kadar sağlıklı ve iyi ise genelde ailelerin ve toplumun ruh sağlığı da o derecede iyi olur (Özgüven, 2010: 193). Anne babanın ve aile içindeki bireylerin çocuklarla olan iletişimi çocuğun, aile içindeki yerini belirlemekte, çocuğa yöneltilen davranış ve ona karşı takınılan tavır da, büyük önem taşımaktadır. Sosyal uyum üzerindeki çalışmalar, ailenin çocuk üzerindeki ilk etkilerinin son derece önemli olduğunu ve evlerinde yakın bir ilgi, sevgi ve hoşgörü ile karşılanan çocuklar; en etkin, özgür ve arkadaşlarıyla ilişkilerinde en başarılı çocuklar olduklarını göstermiştir. Sert bir denetim altında tutulan ailelerde büyüyen çocuklar, karşı çıkma ve saldırganlık davranışını sergilediği gibi kendi iç dünyalarını açıklamakta zorluk çekmektedirler (Kızılkaya, 2011: 310).

Okul öncesi dönemde çocuk, sosyal bir birey olmayı öğrenirken, aynı zamanda en küçük ayrıntısına kadar taklit edeceği bir modele gereksinim duymaktadır (Yavuzer, 2005: 129). Taklit güdüsü insanda çocukluk döneminde filizlenmeye başlar ve ilk dersler bu şekilde öğrenilir. Bu dönemde çocuk, anne ve babasının yoğun etkisi altındadır. Onların olumlu ve olumsuz yanlarını, özdeşim yoluyla içine sindirir. Özdeşim yapma eğilimi öyle güçlüdür ki, çocuk anne ve babanın tutumlarını, duygularını, huylarını kendi benliğine mâl eder; kendi kişiliğinin bir parçası haline getirir. Bunu yaparken anne ve babanın istek ve eğilimlerine duyarlık kazanır. Onların doğru, iyi ve uygun gördüğü özelliklerini özümsemeye, yanlış, kötü ve beğenilmeyen davranışlarından kaçınmaya çabalar. Örneğin, anne ve baba kendi aralarında veya başka birine karşı özür dilediği zaman çocuk, bu hareketin sadece çocuklara mahsus bir özellik olmadığını aynı zamanda büyüklerin de özür dilemesinin normal bir davranış olduğunu özümser ve kendince bir davranış haline getirebilir. Öte yandan yasaklara uyar, iyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmasına yarayan, davranışa yön veren bir üst benlik geliştirir (Yörükoğlu, 1994: 126).

Aynı zamanda bu taklit döneminde çocuk, aile fertlerinde gördüğü ibadetlere, dinî motifli her türlü davranışlara içten gelen duygularla yönelir ve onların dinî yaşantılarından örnek alarak kendi de aynı davranışları uygulamak ister.

Kaynağını sevileni taklit etme psikolojisinden alan bu eğilim, çocuğun dinî hayatının oluşmasında oldukça önemlidir (Peker, 2000: 165-166). Taklit ile başlayan din, çevrenin dinî atmosferine ve çocuğun ferdi kabiliyetine göre yavaş yavaş gelişip derinleşerek dinî yaşayışa dönüşür (Yavuz, 1987: 151). Aile içi dini yaşantıları az olan bir ailede büyüyen çocuklar, dini değerlerin kazanımı noktasında sonu hüsrarla biten örnekler karşımıza çıkmaktadır. Bunun en iyi örneği 2015 yılı içerisinde, bizzat şahit olduğum, Amerika'nın Connecticut eyaletinde yaşanmıştır. Hristiyan bir bayanla evlenip çocuklarına gerekli dini değerleri veremeyen bir Müslüman babanın cenazesi, çocuklarının isteği üzerine kilisede yapılan ayinden sonra Hristiyan adetlerine uygun bir şekilde defnedilmiştir. Yaşanılan bu olay her ne kadar farklı kültürlerde veya iki farklı din mensubu anne ve babaya sahip bir aile ortamında yetişen bir çocuğun din eğitimi ile direkt bağlantılı olsa da manevi değerlerin kazandırılması konusunda da eksikliği ortaya koymaktadır. Aynı şekilde California'da yaşayan bir Türk'ün cenazesi de oğlu tarafından fırında yakılarak son bulmuştur.

Taklit ve alışkanlık halinde kişinin hayatında yer eden dinî pratikler zamanla irade düzeyine yükselir ve iradeyi harekete geçirir. Çocuk, büyüklerinin dinî davranışlarını model aldıkça, neyin neden dolayı yapıldığını kavramaya başlar (Selçuk, 1990: 114). Çocuk önce taklit ve özentî ile girdiği davranışları zamanla özümseyerek onlarla özdeşleşir ve zamanla kendi davranışları haline getirir. Bu bakımdan çocuğun istenilen dinî ve ahlâkî değerlere uygun davranışlar geliştirmesi için ona olabildiğince bu değerleri içeren özendirici yaşantılar hazırlanması, onunla paylaşılan uygun ortak yaşantı alanları oluşturulması gerekir. Böylece çocuklar bu yaşantı ortamlarında geliştirdikleri ilişkilerde istenilen değerleri kazanma imkânını elde etmiş olur (Cebeci, 2005: 336).

Yapılan ankette sorulan açık uçlu sorulara verilen cevaplardan alınan sonuçlar, ele alınan konuyu destekler niteliktedir.

Tablo 1: Ankete Katılan Öğrencilerin İfade Ettikleri Aile Tiplerine Göre Etkilendikleri İlk Değerler

		Aile Tipleri										Toplam
		Demokrat Aile	Muhafazakar Aile	Muhafazakar Demokrat Aile	Tutucu/Baskıcı Aile	Muhafazakar/Tutucu Aile	Muhafazakar/Baskıcı Aile	Koruyucu Aile	Muhafazakar Milliyetçi Aile	Muhafazakar Gelenekçi Aile	Duruma Göre Tavrı Alan Aile	
Aileden Etkilenilen İlk Değer	Vicdan	5	5	4	2	1	0	0	0	0	3	20
	Doğruluk/Dürüstlük	13	5	10	0	6	1	0	0	0	1	36
	Sevgi/Saygı	9	3	11	1	0	0	0	0	4	0	28
	Şeref	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	Merhamet	0	0	1	0	0	0	1	0	0	0	2
	Adalet	0	1	1	0	0	0	0	0	0	0	2
	Benimseme/Sahiplenme	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	Hoşgörü/İyimserlik	1	0	2	2	0	0	0	0	0	0	5
	Vatan Sevgisi	0	0	0	0	0	0	0	1	0	0	1
	Kusur Aramama	0	0	1	0	0	0	0	0	0	0	1
	Cömertlik	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	Saygısızlık/Tartışma	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
	Baskı	0	0	0	1	0	1	1	0	0	0	3
	Yardımseverlik	2	0	1	0	0	0	0	0	1	0	4
	Yalan	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1	1
	Kanaatkarlık	1	1	0	0	0	0	0	0	0	0	2
	Haya/Utanma	1	0	0	0	0	0	0	0	0	0	1
	Toplam	34	15	32	6	7	2	2	1	5	6	110

Tablo 1'de belirtilen aile tipleri öğrencilerin, aile içi iletişimleriyle ilgili kendilerinin belirttikleri tiplerdir. Açık uçlu sorulara verilen cevaplardan *Demokrat* aile tipinin, aile içi kararlarda her bireyin görüşünün alındığı; *Muhafazakar* aile

tipinin, daha çok, dinin emirlerine riayet ederek hayat yaşamaya çalışan bir aile tipi olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu bilgiler ışığında Aile içi iletişimi olumlu yönde olan aile tiplerinde ilk etkilenen değerlerin vicdan, doğruluk ve dürüstlük, sevgi ve saygı olduğu görülmektedir.

Çocuğun, ebeveynin davranışlarını model aldığı ve iyi bir gözlemci olduğu unutulmamalıdır. Çocuklar anlatılanları değil, yaşadıklarını öğrendiğini anne ve baba her zaman hatırlamalıdır (Tarhan, 2010: 37). Çocuk, ailedeki bireylerin birbirleriyle ilişkilerini çok yakından takip ettiği için, onların birbirlerine karşı olan her hareketinden etkilenebilmektedir. Uyumlu ve sıcak ilişkiler, anne babadan çocuklara doğru yayılırken, gergin ve tartışmalı bir anne baba ilişkisi ise, çocuklarda tedirginlik ve endişe yaratabilmektedir. Erkeklerle kadınlar tartışmanın eşliğine geldiklerinde genelde birbirlerini yanlış anlıyorlardır. Böyle zamanlarda, duyduklarını yeniden düşünüp yorumlamaları önem kazanmaktadır. Çoğu erkek kadınların duygularını farklı biçimlerde ifade ettiklerini anlamadıkları için, eşlerinin duygularını yanlış yorumlamakta ve bu da tartışmalara yol açmaktadır (Peker, 2010: 73).

Çocuk okul öncesi dönemde bir bakıma değerlerin kazanılması hususunda mayalanma sürecindedir. Eğer bir çocuk bu dönemde sürekli eleştirilmişse, kınama ve ayıplamayı; kin ortamında büyümüşse, kavga etmeyi; hoşgörüyü eğitilmişse, sabırlı olmayı; hakkına saygı gösterilerek büyütülmüşse, adil olmayı öğrenecektir (Aydın, 2013: 171). Bu açıdan ele alındığında değerlerin kazandırılmasında anne babanın birbirleri ile olan ilişkilerinde karşılıklı sevgi ve saygı daima ön planda olmalıdır.

Ayrıca, günümüzde evliliklerde yaşanan sorunların başında eşlerin birbirilerini anlayamama (farklılıkların farkına varamama) sıkıntısı gelmektedir. Erkekler eşlerinin fazlaca konuştuğundan dem vururken, kadınlar da eşlerinin kendilerine karşı ilgisizliklerinden yakınmaktadırlar (bkz. Kalyoncu, 2016: 15). Bunun sebeplerinden birisi de eşlerin karşı cinsin doğasını, psikolojik yapısını vb. özelliklerini tanıyamamasıdır. Oysaki erkek de kadın da özellik olarak birbirlerinden farklı yaratılmış varlıklardır. Kadınlar kendilerini iyi hissetmek için konuşarak rahatlarlarken, erkekler de bir köşeye çekilip kendine gelmeye çalışmaktadır. Eşler karşı cinsin yapısını, psikolojisini anlayamadıkları durumlarda bahsedilen bu tutum ve davranışlar aile içi ilişkilere farklı yansımakta ve özellikle çocuklu ailelerde olumsuz etkilere yol açmaktadır (Gray, 2008: 39).

Sevgi ve saygının karşılıklı olabilmesi için önemli hususlardan birisi de empati kurmaktır. Empati "Bir kişinin kendisini karşısındaki kişinin yerine koyarak onun bakış açısını, duygularını ve düşüncelerini anlaması, hissetmesi ve ona bu anlayışını ifade etmesi süreci olan empati, kişinin kendisinin değil karşı tarafa odaklı olduğu bir eğilimdir. Kişi, empati kurarken diğer kişileri anlamaya ve on-

lar gibi hissetmeye yönelir. O kişinin içinde bulunduğu duruma ilişkin bir tepki geliştirmez. Bu eğilim, karşıdaki kişinin anlaşılması ve bu anlayışın ona iletilmesi ile doğru olarak gerçekleşmiş olur (Gürüz ve Eğinli, 2008: 32)" Empatinin karşıt kavramı olarak bilinen antipati, karşıdaki kişinin duygularını anlamamak ve paylaşmamaktır (Gürüz ve Eğinli, 2008: 35). Empati kuracak kişi kendisini karşısındakinin yerine koymalı, olaylara onun bakış açısıyla bakmalıdır.

Evlilikte yaşanan birçok çatışma, anlaşmazlık ve hakarete varan kavgalar sonucunda çiftler arasında saygı da ortadan kalkacaktır. Goleman, bu durumda çatışma ve kavgaların yoğunluğu ve süresi arttıkça, tehlikenin de büyüyeceğini söyler. Ona göre alışkanlık haline gelmiş eleştiriler ve küçümseme ya da tiksinti ifadeleri, tehlike işaretleridir. Çünkü kocanın veya kadının eşi hakkında olumsuz bir yargıya vardığını gösterir. Kadının veya kocanın zihninde eş, suçlamaların sürekli hedefidir. Böyle bir saldırı karşısında hedefteki eş savunmaya ya da karşı saldırıya geçer. Araya duvar örmek nihai savunma yöntemidir. Tepki olarak duvar gibi bir sessizliğe bürünme alışkanlık haline geldiğinde, ilişkiye büyük zarar verir, anlaşmazlıkları giderme olanaklarını toptan yok eder (Goleman, 1998: 175-176). Çocuk bu olumsuzluklar yaşanırken her ne kadar farklı şeylerle veya oyuncakları ile ilgileniyor gibi görünse de bu aile içi anlaşmazlıklar çocuğun saygı ve sevgi anlayışında olumsuz bir şekilde yer etmektedir.

Çocuklar, anne ve babalarının kendi aralarındaki ilişkilerinde son derece hassastırlar. Annesinin, babası tarafından sürekli dövüldüğüne tanık olan 5,5 yaşındaki bir erkek çocuğu, babasına olan düşmanlığını şu cümlelerle dile getirmektedir: "Babam, annemi dövüyor diye asker kılığına giriyorum, babamı öldürüyorum. Oyuncak tüfekte ateş ediyorum. Ama babam ölmüyor, oyuncak tüfekte vurduğum için" demektedir (Yavuzer, 2014: 39).

Amerika'da Nebraska Üniversitesi'nde aileler üzerinde yapılan bir araştırmada mutlu ailelerde üç ortak özellik tespit edilmiştir. Bunlar: 1- Beraber geçirilen zaman: Aile bireyleri tatile beraber gidiyor, yemeği beraber yiyor, beraber bazı paylaşımda bulunuyorlar. 2- Eleştiri, tenkit, suçlayıcı ve yargılayıcı sözler yerine takdir, övgü ve onay sözcüklerinin sıkça kullanılması. 3- Ailelerin düzenli olarak kiliseye gitmesi: Yani aile bireylerinin ortak hayat felsefesi, ortak değerlerinin olması, ortak kültürel paylaşımlarda bulunmasıdır (Bkz. Aydın, 2013).

Dr. NickStinnet'ın Evliliklerini "sağlam ve birbirlerine yakın olduklarını" düşünen çiftler arasında yaptığı bir araştırma: % 90'ından fazlasının zamanlarının çoğunu birlikte geçirdikleri belirmişlerdir. Yine bu araştırmaya göre: Boşanan çiftlerin ayrılmadan önce birbirlerine çok az zaman ayırdıkları ortaya çıkmıştır (<http://documents.tips/documents/bir-anne-ya-da-babanin-cocugu-icin-ya-pabilecegi-en-bueyuek-iyilik.html>).

Eşler arasındaki sevgi ve saygının aynı zamanda çocuklar üzerinde de tutarlı bir şekilde yerinde ve zamanında gösterilmesi çocuğun bu değerleri kazanma-

sında etkili olacaktır. Nasıl ki çiçeğe verilen suyun azlığı veya fazlalığı onu soldurabiliyorsa çocuğa verilen sevginin ve ilginin dozu da önemli olacaktır. Ebeveyn çocuğuna sevgi göstermediği zaman çocuk ileriki dönemlerde hasret olduğu bu sevgiyi farklı kişilerde arayabilmekte ve değerlerimize uygun olmayacak şekilde sevgi ihtiyacını giderme adına evden kaçabilmekte, kahvehaneden çıkmayan bir babanın kızı olarak, "Keşke bir okey taşı olsaydım. Çünkü babam okey taşlarını okşadığı kadar benim başımı okşamamıştır" diyebilmektedir.

Sevgi karşılık buldukça gelişmekte ve pekişmektedir. Sevdığını açıkça söyleme, ilgi gösterme, karşılık vermeye hazır olma, zaman ayırma, birlikte olma, arkadaşlık yapma, tebessüm etme, çocuğun kendine özgü bireyselliğini fark etme ve onu olduğu gibi kabullenme, yıkıcı ve olumsuz eleştirilerden kaçınma vb. durumlar daha fazla sevgi doğuracak ve değer olarak sevgi, çocuğun dünyasında anlamlı bir yer edinecektir (Hökelekli, 2013: 35-36).

Anne ve babaların çocuklarla olan iletişimde kendi öfkelerini kontrol etmeyi öğrenmeleri gerekmektedir. Yetişkinlerin pek azı öfkelerini kontrol altına almanın yollarını öğrenmiştir. Bunun nedenlerinden biri de çoğu öfkenin, farkında olunmadan, bilinçsizce ifade edilmesidir. Bir diğer sebepse, pek az yetişkinin yeterli olgunluğa erişmiş olmasıdır. Genellikle bu durum eşlerle ve çocuklarla olan ilişkileri etkilemektedir (Chapman; Camphell, 2012: 173). Hayatın verdiği yoğunluk bazen anne babayı olumsuz etkilemekte, isteki olumsuzluklar eve aksetmekte ve dolayısıyla da çocuğun kişilik gelişimine farklı bir şekilde yansımaktadır. Aile içi iletişimin ve bireyler arası sevgi ve saygı bağının güçlü olabilmesi için anne baba, aile dışında yapmış oldukları işlerin olumsuz etkilerini eve getirmeyip, işyerinde yaşadıkları sıkıntıları eve girerken evin dışında, dert ağacına asıp girmelidirler. (Kapaklıkaya, 2015: 101).

Değerlerin kazanımı noktasında anne ve baba, davranışlarında tutarlı olmalı, çocuğun değer anlayışını zedeleyecek durumda hareket etmemelidir (bkz. Yavuzer, 2014, 123-125). Büyükler gibi hareket eden çocuk, büyükler tarafından daima hoş karşılanır ve böylece büyüklerin davranışlarını taklit eder. Burada çocuğu taklit yapmaya iten kuvvet, yapılan davranışın iyi olup olmadığı değil, etrafından onay görmüş olması ve takdirle karşılanmasıdır. Bu açıdan anne ve babanın çocuğun yanında söyleyecekleri yalan söz veya yapacakları yanlış davranışlar, çocuğu da aynı şeyleri yapmaya sevk edecektir. Amerika'da bir baba 6 ve 7 yaşlarındaki iki çocuğuyla birlikte hayvanat bahçesine gider. Gişe görevlisi 0-6 yaş arasının ücretsiz, 7 yaş ve üzerinin ücretli olarak içeri girebileceğini söyler. Baba çocuklar için "bir ücretli, bir ücretsiz" der. Memur şaşırır. "Siz söylemeseydiniz çocuğunuzun ücretli girmesi gerektiğini fark etmeyecektim. Neden söylediniz?" der. Babanın cevabı ilginçtir: "Siz çocuklarımin yaşlarını bilmiyor olabilirsiniz, ama onlar biliyor." Bu davranış, yalan söylememe konusunda çocukları için önemli bir derstir (bkz. Aydın, 2013).

Bundan dolayı çocuğa doğruluk eğitimi verilirken anne ve babanın, çocuklarına karşı açık sözlü, yalanı dayalı şaka ve esprilere karşı duyarlı olmaları gerekmektedir (Hökelekli, 2013: 174-177). Çocuğunun gözü önünde aile yalan söylediği zaman çocuk ailesini örnek alarak, annem ve babam yalan söylüyorsa bu normal bir şeydir, diyerek kendisi de doğruluktan uzaklaşma eğilimi gösterecektir.

Aileler çocuklarının özgüvenlerini geliştirme noktasında tek taraflı hareket etmemelidir. Yani çocuğun karakter gelişimini sağlarken diğer değerlerin kazandırılmasına da önem vermelidirler. Zira çocuklar her ne kadar özgüveni yüksek bir kişi olarak yetişseler de, güçlü bir özgüven bazen toplumsal değerleri de önemsememe durumuna yol açmaktadır. Orantısız bir değer kazanımı ile yetişen çocuk her ne kadar özgüvenli ve iddialı görünse de bir o kadar kaygılı ve depresif bir karaktere bürünebilmektedir (Bkz. Twenge, 2013).

Günümüzde göz ardı edilen değerlerden birisi de cinselliktir. İffet erdemine sahip olabilmek için cinsel saflığın korunması, evlilik öncesi ve evlilik dışı cinsel deneyimden uzak durulması büyük önem taşımaktadır (Hökelekli, 2013: 101). Çocukluk döneminde aileyi devamlı gözlemleyen çocuklar karşısında ailelerin hal ve hareketlerinde cinselliği çağrıştıracak durumlardan kaçınmaları gerekmektedir. Ayrıca devamlı merak içinde olan çocukların sorularına karşı ailelerin cinsellikle ilgili doğru bilgi ve tutum içinde olmaları gerekmektedir.

Sonuç ve Öneriler

Araştırmada bahsedilenler ışığında görülüyor ki, çocukların ilk, en önemli ve öncelikli karakter şekillendiricisi, maddi manevi değer aktarımcısı anne-babasıdır. Karşılaşılan olayların üstesinden gelmesini bilen, sağlam karakterli, doğru düşünen, isabetli kararlar verebilen, olgun bir yetişkin olabilmek, kendisine rol-model olan aileden eğitimle başlar.

Anne-baba, çocuklarını eğitirken, öncelikle gelişim evrelerini bilmeli ve çocuklarının içinde bulunduğu gelişim dönemini tanımalıdır. Başka bir deyişle, ana-baba, çocuklarını tanıyarak işe başlamalıdır. Ana-baba, çocukların, kendi kopyaları olmadığı gibi, kardeşlerinden ve arkadaşlarından da farklı, bağımsız, kendine özgü zekâ ve kişilik özellikleri olan bir birey olduğu gerçeğinden hareket etmelidirler.

Anne ve babanın çocuklarına, "uygun olan davranışı" öğretebilmeleri, ya da neyin doğru neyin yanlış olduğunu öğretebilmeleri için, gerek kendi aralarında, gerekse çocuklarına yönelttikleri davranışlarda dengeli, tutarlı ve kararlı olmaları gerekmektedir. Anne ve babanın güvenli bir çocuğa sahip olabilmeleri için, önce kendilerine, sonra birbirlerine, ardından da çocuklarına güvenmeleri gerekmektedir (Yavuzer, 2011: 125).

Çocuklarda ilk yaşlarından itibaren çevresel etkiye bağlı olarak karakter oluşmaya başlar. Karakter oluşumunda en büyük görev, özellikle de okul öncesi dönemde ebeveynededir. İnsan fıtratında yer alan bir kısım iyi özelliklerin çocuklarda ortaya çıkması ve gelişmesi için gayret gösterilmelidir. Ancak bu, zamanla olabilecek bir şeydir. Çocukların doğuştan getirdikleri özelliklerin iyiye yönlendirilmesi ve ahlakî değerlerin oluşturulması zaman ister, tekrar ister ve önünde sürekli rol-model görmek ister. Bu bakımdan çocuğun ilk taklit ettiği şahsiyetler olarak anne babanın davranışları, aile içindeki ilişkileri çocuklara kazandırılacak değerler açısından önem arz etmektedir. Kısaca söylemek gerekirse, kavga ve tartışmalı bir aile ortamında ahlaklı ve değer yargıları sağlam bir insan yetiştirecektir. Yani sirke kazanında tatlı yapılmayacağı gibi saygı ve sevgiden yoksun bir aileden de hoşgörölü, mütevazı bir çocuk yetiştirmek oldukça zor olacaktır.

Değer eğitiminde okul öncesi dönem çok önemlidir. Değerlerin kazanımı, karakter eğitiminin temelleri çocukluk döneminde atılmaktadır. İleriki dönemlerde çevresel etkileşim haliyle artacağı için çocuk, etraftan olumlu ve olumsuz birçok şeyden değer, karakter ve ahlak bağlamında etkilenecektir. Bundan dolayı da ailelerin eşler arası tutumları ve ebeveyn ile çocukları arasındaki ilişkileri ön plana çıkmaktadır. Aile olarak anne ve baba, hem kendisini hem de karşı cinsin psikolojik özelliklerini, çocukların gelişim dönemlerini, çocuk eğitimi ve psikolojisini iyi bilmeleri gerekmektedir. Burada en etkili yöntem de aile kurabilecek, eğitilmiş nesiller yetiştirebilecek bireyler yetiştirmektir.

Çocuklara öncelikle aile içi ilişkilerden hareketle kendisine rol model aldığı anne babadan sorumluluk, doğruluk, başkalarına saygı ve dostluk gibi temel değerleri benimsemeli, büyüdükçe de sabır, adalet, çalışkanlık, ölçülü olma, kararlılık, cesaret, yardımlaşma ve empati yapma gibi değerleri aynı yolla kazanmalıdır.

Günümüzde çocuklar adeta bir yarış atı gibi sadece mesleki anlamda sınavlara hazırlanmakta, hayat okulu anlamında fazla bir kazanımları olmadan hayata atılmaktadır. Bundan dolayı okul hayatından hayat okuluna geçiş sürecinin yaşandığı üniversitelerde tüm fakülteleri de kapsayacak şekilde, adı ne olursa olsun (Hayat Okulu, Aile ve Çocuk Eğitimi vb.) muhtevasında kadın ve erkek psikolojisi, çocuk gelişimi, çocuk psikolojisi, aile içi iletişim vb. konuları ihtiva eden bir dersin konulması, hayata atılacak olan bireylere evlilik öncesi dönemde birçok kazanım sağlayacaktır. Böylece aile içi iletişimi düzgün sevgi ve saygı doğrultusunda büyüyen çocuklar karakter ve değerler açısından sağlıklı bireyler olarak kültürel olarak aktarımda bulunacaklardır.

Diğer bir taraftan imkanlar nispetinde Aile ve Sosyal Politikalar İl Müdürlükleri, Müftülükler, Üniversiteler ve Belediyelerin katılımlarıyla sağlanacak koordinasyonla, tamamıyla gönüllülük esasına dayalı bir şekilde nikah tarihi ala-

cak çiftlerin veya isteyen herkesin, evlilik öncesi aile içi iletişim ve çocuk eğitimi bağlamında seminere tabi tutulmaları da son derece etkili olacaktır.

Notlar

(*) Dr. Öğr. Üyesi, Osmaniye Korkut Ata Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi.

Kaynaklar

- Akbaba ve Altun (2003). Eğitim yönetimi ve değerler. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1(1), 7-18.
- Akbaş, O. (2004). *Türk Millî Eğitim Sisteminin Dyuşsal Amaçlarının İlköğretim II. Kademedeki Gerçekleşme Derecesinin Değerlendirilmesi. Yayınlanmamış Doktora Tezi*. Ankara: Gazi Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Akıncı, A. (2005). Hayata anlam vermede din değerlerin ve din öğretiminin rolü. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 3.9: 7-24.
- Altan, M.Z. (2011). Çoklu zeka kuramı ve değerler eğitimi. *Pegem Eğitim ve Öğretim Dergisi*. 4, 53-57. Ankara.
- Aydın, M. Z. (2013). *Ailede ahlak eğitimi*. 6. Baskı. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Balcı, F.A.; Yanpar Yelken, T. (2010). İlköğretim Öğretmenlerinin Değer Kavramına Yükledikleri Anlamlar. *Hacettepe Üniversitesi Eğitim Fakültesi Dergisi*. 39:81-90. Ankara.
- Bilgin, Nuri (1995). *Sosyal psikolojide yöntem ve pratik çalışmalar*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Birekul, Mehmet (2013). *Aile-Toplum ilişkisi. Sistematik Aile Sosyolojisi* (Ed. Mustafa Aydın). Konya: Çizgi Yayınevi.
- Buhari, Muhammed b. İsmâ'il el-Buhârî (1315). *el-Câmi'u's-Sahîh*, 1-8, İstanbul.
- Bulut: (2011). *Atasözlerinin değerler eğitimindeki yeri. Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi*. Trabzon: Karadeniz Teknik Üniversitesi Eğitim Bilimleri Enstitüsü.
- Cebeci, Suat (2005). *Din eğitimi bilimi ve Türkiye'de din eğitimi*. Ankara: Akçağ Yayınları.
- Cevizci, Ahmet (2003). *Felsefe terimleri sözlüğü*. İstanbul: Paradigma Yayınları.
- Chapman, G. ve Camphell, R. (2012). *Çocuklar için beş sevgi dili*. İstanbul: Sistem Yayıncılık.
- Çamdereli, M. (2015). *İletişime Giriş*. 2. Baskı. İstanbul. DEM Yayınları.
- Demir, Ö. ve Acar, M. (1992). *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul: Ağaç Yayınları.
- Doğan, Lütfi (2012). *Toplunun temelini sarsan belli başlı problemler (Huzur ve Saadetin Esasları)*. Ankara: DİB Yayınları.
- Dryler, Helen (1998), Parental role models, gender and educational choice, *The British Journal of Sociology*, Vol. 49, No. 3.
- Ekşi, Halil (2003). Temel İnsani Değerlerin Kazanılmasında Bir Yaklaşım: Karakter Eğitimi Programları. *Değerler Eğitimi Dergisi*. Cilt I, Sayı 1, (79-96).
- Ertürk, Selahattin (1975). *Eğitimde Program Geliştirme*. Ankara: Yelken Tepe Yayınları.
- Fichter, J. (2006). *Sosyoloji Nedir*. (Çev. Nilgün Çelebi). Ankara: Anı Yayınevi.
- Goleman, Daniel (1998). *Duygusal Zeka*, (Çev. B. Seçkin Yüksel). İstanbul: Varlık Yayınları.
- Gray, John (2008). *Erkekler mars'tan kadınlar venüs'ten*. (Çev.: G. Şen). 13. Baskı. İstanbul. Altın Kitaplar Yayınları.
- Gülerce, Aydan (1996). *Türkiye'de ailelerin psikolojik örüntüleri*. İstanbul: Boğaziçi Üniversitesi Yayınları.

- Güneş, A. (2010). Aile içi iletişimin temel esasları. *Bir Değer Olarak Aile, Konferanslar Tebliği*. Antalya.
- Gürüz, Demet; Eğinli, Temel, Ayşen (2008). *İletişim Becerileri*. Ankara: Nobel Yayınevi.
- Halstead, J. M. ve Taylor, M. J. (2000). Learning and teaching about values: a Review Of Recent Research.
- Halstead, Mark (1996). Values in education and education in values. *Values and Values Education in Schools*. London: The Falmer.
- Hökelekli, Hayati (2009). *Çocuk, genç, aile psikolojisi ve din*. İstanbul: DEM Yayınları.
- Hökelekli, H. (2013). *Psikoloji, din ve eğitim yönüyle insani değerler*. İstanbul: DEM Yayınları.
- <http://documents.tips/documents/bir-anne-ya-da-babanin-cocugu-icin-yapabilecegi-en-bueyuek-iyilik.html>.
- Kalyoncu, Hamdi (2016). *Erkek kadından ne bekler?*. İstanbul: Yediveren Yayınları.
- Kapaklıkaya, Alişan (2015). Sen hiç kendini yaşadın mı?. İstanbul: Yediveren Yayınları.
- Karaman, Hayrettin (2006). *İslam 'da kadın ve aile*. İstanbul: Ensar Yayınları.
- Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2011). Din kültürü ve ahlâk bilgisi programları ve öğretmenlerine göre değerler eğitimi. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 9.21: 29-55.
- Kaymakcan, R. ve Meydan, H. (2014). *Ahlak değerler ve eğitimi*. İstanbul: DEM.
- Kızılcık, ve Erjem, Y. (1994). *Sosyoloji terimleri sözlüğü*. Ankara: Atilla Yayınevi.
- Kızılkaya, M. (2011). *İslam'da evlilik ve aile okulu*. İstanbul: Hayat Yayınevi.
- Kocaçınar, Muhip (1969). *Genel öğretim metodu*. İzmir Eğitim Enstitüsü Ders Kitapları Yayınları: 2. İstanbul: As Yayınları.
- Köknel, Ö. (2007). *Çatışan değerlerimiz*. İstanbul: Altın Kitaplar Yayınları.
- Köylü, Mustafa (2012). *Din eğitimi*. (Ed.: M. Köylü, N. Altaş). 2. Baskı. Ankara: Gündüz Yayınları.
- Mengüşoğlu, Takiyettin (1988). *İnsan felsefesi*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Özdoğan, Ö. (2008). İnsana manevi-psikolojik yaklaşım. *AÜİFD*, Ankara: Ankara Üniversitesi Yayınları.
- Özensel, E. (2003). Sosyolojik bir olgu olarak değer. *Değerler Eğitimi Dergisi*. 1.3:217-239.
- Özgüven, İ. (2000). *Evlilik ve aile terapisi*. Ankara: PDREM Yayınları.
- Özgüven, İ. (2005). *Ailede iletişim ve yaşam*. 1. Baskı, Ankara: PDREM Yayınları.
- Peker, Hüseyin (2000). *Din Psikolojisi*, Samsun: Aksiseda.
- Selçuk, Mualla (1990). *Çocuğun eğitiminde dinî motifler*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları.
- Şahinkaya, Rezan (1981). *Aile ilişkileri*. Ankara: Kardeş Yayınları.
- Tarhan, Nevzat (2006). *Evlilik psikolojisi*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- Tarhan, Nevzat (2010). Aile içi şiddet. *Bir Değer Olarak Aile, Konferanslar Tebliği*. Antalya
- Tarhan, Nevzat (2012). *Güzel insan modeli*. İstanbul: Timaş Yayınları.
- TDK Türkçe Sözlük (2005). empati md., 10. Baskı. Ankara: TDK Yayınları.
- Tosun, Cemal (2012). *Din eğitimi bilimine giriş*. 7. Baskı. Ankara: PegemA Yayınevi.
- Türkiye'de Aile Değerleri Araştırması* (2010). Ankara.
- Twenge, Jean M. (2013). *"Ben" Nesli*. 4. Baskı. İstanbul: Kaknüs Yayınları.
- Yalçın, Aktosun, Yasemin (2007). *Evlilik misiniz, Eşli misiniz?*. İstanbul: Timaş Yayınları.

- Yaman, H., Taflan S. ve S. Çolak. (2009). İlköğretim ikinci kademe türkçe ders kitaplarında yer alan değerler.*Değerler Eğitimi Dergisi*. 7.18: 107-120.
- Yavuz, Kerim (1987).*Çocukta dini duygu ve düşüncenin gelişmesi*. Ankara: DİB Yayınları.
- Yavuzer, H. (2005). *Çocuk psikolojisi*, 27. Basım. İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2010). Yaygın anne baba tutumları. *Çocuk ve Ergen Eğitiminde Anne Baba Tutumları*.(Ed.:Catic N, T.)İstanbul: TİMAŞ Yayınları.
- Yavuzer, H. (2011).*Evlilik okulu*. 7. Baskı, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2014).*Ana-baba okulu*. 19. Baskı.İstanbul.Remzi Kitabevi.
- Yavuzer, H. (2014).*Anne-baba ve çocuk*. 25. Baskı.İstanbul.Remzi Kitabevi.
- Yazıcı, K. (2006). Değerler eğitimine genel bir bakış.*Türklük Bilimi Araştırmaları*.19: 499-522.
- Yörükoğlu, Atalay (1994). *Çocuk ruh sağlığı*, 19. Basım. İstanbul: Özgür Yayınları.

Safa DEMİR SARI (*)

TÜRKİYE'DE GELENEKSEL HALK DİNDARLIĞI PERSPEKTİFİNDEN TOPLUMSAL CİNSİYET VE KADIN KİMLİĞİ ()**

Öz

Çalışmanın konusunu geleneksel halk dindarlığı, ataerkil düşünce yapısı ve toplumsal cinsiyet rollerinin etkisi altında oluşan kadın kimliği oluşturmaktadır. Geleneksel halk dindarlığı kapsamındaki uygulamaların genel olarak kadınların günlük hayatının pek çok alanına yerleşmiş olduğu bilinmektedir. Bazı kadınlar bu uygulamalara içeriğini sorgulamaksızın yönelirken, bazıları da bu inanışları gelenek-görenek kapsamında değerlendirmekte, geçmişten gelen tecrübe birikimi olarak kabul ederek onlardan yararlandığını düşünmektedirler. Sonuç olarak toplumsal cinsiyet rollerinin etkisi altındaki kadınların, aile ortamında ve yakın çevrelerinde karşılaştıkları problemlere çözüm bulmak için geleneksel halk dindarlığı uygulamalarına başvurdukları ve günlük hayatlarında zaman içinde daha geleneksel bir tutum geliştirdikleri düşünülmektedir.

anahtar kelimeler

Kadın, dindarlık, gelenek, toplumsal cinsiyet, kimlik.

abstract

Gender and Female Identity from the Perspective of Traditional Social Religiosity

The scope of this study comprises traditional social religiosity, patriarchal mentality and female identity developed under the effects of gender roles. It is understood that practices within traditional social religiosity are generally embedded in numerous aspects of women's daily life. Some women tend these practices without questioning the content while some others interpret these beliefs within customs and believe that they can take advantage of them by accepting that these beliefs are built up by the experiences from the past. In conclusion, the need for solving problems within family environment and inner circle of women under the influence of gender roles ends up with applying traditional social religiosity practices. Moreover, those women adopt these traditional religious practices in time.

keywords

Woman, religiosity, tradition, gender, identity.

Giriş

Din, kutsal fikrine dayalı olan ve inananları bir sosyo-dinsel topluluk içinde birleştiren inançlar, semboller ve pratikler bütünüdür.(Marshall, 1999, s.156). Her din kendisine ait teorik bir çerçeve ve onun sınırlarını gözetken, çoğunluğu ibadetlerden oluşan pratikler içermektedir. Esasında konumuz açısından önemli olan dinin teorik ya da pratik yönü değil, gelenek, kültür ve diğer çevre unsurlarının da etkisini dikkate alarak dinin teorik ve pratik yönünün toplum ve birey üzerindeki etkisinin ne olduğu, diğer bir deyişle dindarlık tecrübeleridir (Uysal, 2006: 14).

Dinin toplum içinde pratiğe dökülmüş hali olan dindarlık, bireylere göre farklılık göstermekte, özellikle de cinsiyet ayrımına gidildiğinde farklı tecrübelerle dönüşmektedir. Toplum içinde kadın ve erkek cinsine uygun görülen farklı roller, dine yaklaşımı ve dindarlık biçimlerini de etkilemekte, bu anlamda konu ettiğimiz kadın dindarlığı ve bu dindarlığı içeren kadın kimliği incelenmesi gereken çok yönlü bir olgu olarak karşımıza çıkmaktadır.

Farklı toplumsal ve tarihsel ortamlarda, dinin insanlar tarafından algılanış ve uygulanışı değişebilmektedir. Din ile olan ilişkilerine bakıldığında kadınların sınıfsal, ulusal, etnik ve dinsel ayrımlar içinde dağınık halde yaşadıkları görülmektedir. Ayrıca kadınlar ataerkil sınırlamalar içinde olsalar da kendilerine ait bir kültür ortamı oluşturma imkânı her zaman bulabilmişlerdir (Berktaş, 2000:8).

Gerek geçmişte, gerekse de günümüzde ataerkil yapı, toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumuna kaynaklık ederek belli alanlarda kadınların hayatında etkili olmaya devam etmektedir. Bu bağlamda kadınların toplum içinde ikincil konuma indirgenme sebepleri; kadın ile erkeğin biyolojik ve fizyolojik farklılığı, ataerkil(erkek egemen) kültüre dayalı toplumsal ayrımcılık, kadınların eğitim imkânlarından daha az faydalandırılması, yasalardaki görülen eksiklikler ve hatalardır. (Kocacık-Gökkaya, 2005: 196-196).

Bu doğrultuda geleneksel halk dindarlığı bağlamında kadın kimliğini ataerkil yapı, toplumsal cinsiyet ve geleneksel değerlerin tartışıldığı ayrı başlıklarda ele almak gerekmektedir.

Kadın Kimliğinin Sorunlu İnşasında Ataerkil Yapı

Ülkemiz de içinde olmak üzere birçok toplum düzeni erkek egemenliği üzerine inşa edilmiştir. Kadın kimliği söz konusu edildiğinde, erkeğin kadın karşısındaki egemenliğinin ifadesi olarak “ataerki” kavramı ön plana çıkmaktadır. Bu kavram tarihin ilk dönemlerinde aile ve akrabalık ilişkileri için kullanılırken, sonraları toplumun tüm kurumları için kullanılır hale gelmiştir. İhtiyaca göre aile kurumu, iktidar ve yönetim, ekonomik ilişkiler, kitle iletişimi, sanat vb. farklı düzeylerde ele alınıp tanımlanan “ataerki” kavramı, bunların birbiriyle ilişkisini ifade etmek üzere “ataerkil sistem” ya da “ataerkil yapı” ismiyle kullanılır olmuştur (Gülnaz Türköne, 1994: 44).

Kadınların toplum içindeki konumu ile ilgili sorunların uzun bir geçmişi bulunmaktadır. Tarih içinde güç, mücadele ve hâkimiyet konularında erkek değerleri birincil öneme sahipken, toplumsal ilişkilerde ihmal edilen kadın değerlerine tanık olmaktadır (Aktaş, 1992: 16). Ataerkil yapı, ailenin varlığını ve gizliliğini önemserken kadınlara ihlâl edilen hakları karşısında sessiz kalmaları baskısında bulunmuştur (Ertürk, 2008: 61).

Ataerkil yapının kamusal alanda ve özel alanda olmak üzere iki ayrı uygulaması bulunmaktadır. Erkeğin ev içindeki egemenliğini ifade eden özel alandaki ataerkilliğin kadına eşi ya da babasının yaptığı bireysel baskı şeklinde, kamusal alandaki ataerkilliğin ise devletin egemenliğinde çok sayıda erkeğin kolektif baskısı şeklinde görüldüğü söylenebilir (Walby, 2000: 43).

Kadınlara özel alanda haklarının verilmemesi, kamusal alandaki haklarının da verilmemesine ve dolayısıyla kamusal hayata katılamamalarına sebep olmaktadır (Berktaş, 2010: 50). Ataerkil sistem ve kültür kadınları maddi kaynaklardan uzak tutup, onları eş-anne-ev kadını rollerine şartlandırmıştır. Buna göre evin dışı, yani kamusal alan kadının yeri değildir (Berktaş, 2010: 202). Kamusal alanda kadının söz hakkına sahip olması engellenerek onu nesneleştiren bir konum oluşturulmuştur (Radway, 1995: 46).

Geçmişte ataerkil sistemin varlığını ve devamını sağlayan mitlerin yerini, günümüzde kitle iletişim araçlarının sunumları almıştır. Reklamlardaki kadın ve erkek rollerine bakıldığında erkek; otorite, sermaye ve mülkiyet sahibi, kadın ise; ev içi işlerle meşgul, erkeğin seyir kaynağı olarak yansıtılmaktadır. Ev içi işler ve kültür ile ilgili ürünlerde kadın sunumları, akıl ve bilgi gerektiren ürünlerde de erkek sunumları ön plana çıkmaktadır. Bu şekilde toplumsal cinsiyet rolleri, ataerkil ideoloji çerçevesinde reklamlar yoluyla yeniden üretilmekte ve içselleştirilmektedir (Pira-Elgün, 2014: 536).

Kadına ailesel ve dinsel değerlerin taşıyıcı rolünün verilmesi onun için bir anlamda saygınlık vesilesi olsa da, bu rollerin yüceltilmesiyle kadınlar, erkekler tarafından kalıplara hapsedilmiş, yaşam alanları daraltılmış ve kendilerini tanımlama fırsatları ellerinden alınmıştır. Kadına yüklenen toplumsal roller, yalnızca geleneksel dini ortamlarda değil, laik ortamlarda dindar olmayan insanların dinsel geleneklerin kültür içine sızan uygulamalarını benimsemeleriyle de içselleştirilmiştir. Dinsel geleneklerin kadınlar üzerinde kurduğu ataerkil baskı onlar tarafından tepkiyle karşılanmakla birlikte, farkında olmadan bir içselleştirmeyi de beraberinde getirerek onları baskılayan en önemli mekanizma olmuştur (Berktaş, 2000: 213).

İslam dini açısından değerlendirildiğinde ise ataerkil söylemin hâkim olduğu yorum geleneği kadını diğer dinlerdeki gibi ikincil konuma indirgemiş ve bu, İslam'ın özündenmiş gibi gösterilmiştir. Kur'an'ın kadınla ilgili ilkelerinin sübjektif boyutta yorumlanması kadının "öteki"leştirilmesine ve bu şekilde tarih içindeki pratiklere yansımaya sebep olmuştur. Esasında kadın ve erkek arasında uygulamadaki bazı farklılıklar sosyal hayatta sorumluluklarıyla yer almasına engel değildir. Kur'an'ın esasları kapsamında kadının sahip olduğu kimlik, onun hayatın her alanında var olmasını sağlayacak yapıdadır (Gürhan, 2015: 77).

Geleneksel toplumdaki modern topluma geçiş sürecini yaşayan ülkelerde sosyo-kültürel ve sosyo-ekonomik alandaki imkânların yetersizliği ve belirsizliği kişileri geleneksel değerlere daha çok sahip çıkmaya yöneltebilmektedir (Günay, 1998: 406). Ancak eğitim ve sosyo-ekonomik durumu orta ve üst düzeyde olan kadınlar, modernleşmenin dini dışlayan yapısına tepkisel bir yaklaşımla, ibadet ve örtünme gibi dindarlığın görünen kısmını kitabî dine uygun olarak yerine getirmeye çalışmakta, aynı zamanda ataerkil kabullere de karşı çıkmaktadırlar. (Marcos, 2006: 329-341).

Bu anlamda Türkiye'de dindar kadınların pasif konumu 1990'lı yıllar ile birlikte değişime uğramıştır. Söz konusu kadınlar, dinî hayata müdahale eden ataerkil yapıya karşı çıkıp Müslüman kimliği ile kamusal alanda görünür olmaya başlamışlardır. 1980'li yıllardaki temsil kavramı, yerini 1990'lı yıllarda katılım kavramına bırakmış ve kadının toplumdaki edilgen rolü değişime uğramıştır.

Dindar kadınların bu mücadelesinde, İslâm’ın demokratikleşme ve kişisel haklar çerçevesinde günümüz şartlarında yeniden yorumlanmasını savunan kadın araştırmacılar öne çıkmıştır (Yılmaz, 2011: 806-807).

Toplumsal Cinsiyet ve Din

Sosyal bilimlerde cinsiyet, biyolojik ve toplumsal olmak üzere iki boyutta ele alınmıştır. Biyolojik anlamda cinsiyet; kişinin gösterdiği genetik, fizyolojik ve biyolojik özellikleri ifade etmekte iken, toplumsal boyutta cinsiyet; kadın ve erkeğin toplumdaki farklı rol ve davranışlarıyla yani kadınlık ve erkeklik kimlikleri ile bölünmesini ifade eder (Kirman, 2004: 48). Toplumsal cinsiyet ise; cinsiyetin toplumsal boyutunu biyolojik boyutundan ayırmak için kullanılan bir kavramdır. Buna göre “Cinsiyet”, kadın ile erkeğin biyolojik ayırımına, “toplumsal cinsiyet” ise; erkeklik ve kadınlığa paralel oluşturulan toplumsal alandaki eşit olmayan bölünmeye işaret etmektedir. Bu terimin kapsamı, kişinin sadece bireysel konumlanışını değil, zamanla sembolik düzeyde erkeklik ve kadınlığın kültürel ideallerini ve yapısal düzeyde de kurumlardaki cinse dayalı iş bölümünü belirleyecek kadar genişlemiştir (Dökmen, 2004: 19).

Cinsiyetin toplumsal ve kültürel yönünü ifade eden toplumsal cinsiyet; “bireyler için beklenti örüntüleri oluşturan, günlük yaşamın toplumsal süreçlerini düzenleyen, ekonomi, ideoloji, aile, siyaset gibi toplumsal örgütlenmelerin içine yerleşerek onları biçimlendiren bir kurum” olarak tanımlanmaktadır (Onaran-Büker-Bir, 1998: 2-3). Bu kavram ile erkeklik ve dişiliğin belirlenmesinde doğuştan gelen biyolojik farklılıklarla ilgisi olmaksızın, daha çok sosyal ve kültürel olanlar dikkate alınarak tüm etkenlerin önemi vurgulanır. Toplumsal cinsiyet bir bakıma kadının pasif, erkeğe bağımlı ve güçsüz konumda olduğu hiyerarşik yapıdaki toplumsal güç ilişkilerine de işaret etmektedir (Koray, 2011: 308). Ayrıca toplumsallaşmanın güçlü olduğu yerlerde daha etkili ve belirgin sınırlamalar yapmaktadır. Toplumsal cinsiyet rolleri kapsamında toplumun kadın ve erkekten beklentileri gündelik hayatın pratikleri içinde gerçekleşmekte ve yeniden üretilmektedir. Bu anlamda toplumsal cinsiyet, toplum içi etkileşimler sonucu insanlar tarafından oluşturulmaktadır (Giddens, 2000: 101-102).

Toplumsal cinsiyet, kişilerin kendilerine olan bakışlarını ve diğer insanlara karşı tutum ve davranışlarını belirleyerek çoğu zaman sosyal farklılaşmayı da beraberinde getirmektedir. Bu sebeple toplumsal cinsiyet eşitsizliğinin, toplumsal tabakalaşmanın kaynaklarından olduğu söylenebilir. (Sullivan, 2003: 224).

Toplumsal cinsiyeti belirleyen normlar, giyim tarzı, kişisel özellikler ile rol ve sorumluluklarda görünür olmaktadır. Kültürel ve dini ortama göre kadın ile erkeğin giyim tarzı arasındaki fark artıp eksilmekle birlikte, kişinin özgürlük ve

saygınlık duygusunu etkileyebilmektedir. Kadınlardan yumuşak huylu, kibar ve ilgili olmaları beklenirken, erkeklerden ise güçlü, özgüveni yüksek ve mantıklı olmaları beklenmektedir. Roller ve sorumluluklar açısından ise erkeklere ev reisliği, mülkiyet, siyasî, dinî ve meslekî alanda hâkimiyet verilirken, kadınlara çocuk sahibi olma ve onun bakımı, ev işlerini yapma, gerekli hizmetlerin yerine getirilmesi gibi görevler uygun görülmekte, eğitim ve kariyer imkânları bu doğrultuda planlanmaktadır. (Bhasin, 2003: 5-6).

Toplumsal cinsiyetin oluştuğu ortamları bir bütün halinde aktarmak gerekir; kişinin ilk sosyal ortamı olan aile, toplumsal yaşama ait değer yargılarının oluştuğu, birey davranışlarının öğrenildiği en temel kurum olup, bu işlevi sebebiyle bireylerin toplumsal cinsiyet rollerini öğrenmesinde önemli role sahiptir. Aile içinde namus, ayıp gibi kavramlar kadının toplumsal cinsiyet rollerinde belirleyici olurken, ailenin onurunun savunulması görevi erkeğe yüklenmektedir. (Demircioğlu, 2000: 29). İkinci sosyal ortam ise okuldur. Ders kitaplarında ele alınan bazı konular ve resimler toplumsal cinsiyet rollerini öğretecek niteliktedir. Üçüncü ortam ise çalışma hayatıdır. Genel olarak kadınlar özel alana, erkekler de kamusal alana ait görülmüştür. Modernleşme ve sanayileşme sonrası kadınlar eşit olmayan şartlarda çalışmaya başlayarak kamusal alana girmiş görünseler de, eşitliğin olmadığı bu durum kadının iş yükünün artmasına sebep olmuştur. Kadınlar kendilerine benimsetilen toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda bu şartları kabullenerek hayatlarını devam ettirmektedirler.

Medya da toplumsal cinsiyet rollerinin benimsenip yaygınlaşmasında önemli hale gelmiştir. Televizyonun yaygın bilgilenme ve eğlenme aracı olması, insanların onunla çok uzun zaman harcaması ve beraberinde okunan gazete ve dergiler bu süreçte medyanın önemini ortaya koymaktadır. Toplumsal cinsiyet bağlamında medya, toplumun neleri görmesi ve duyması gerektiğini belirlemede, bu doğrultuda aktardığı kadın ve erkek imajı ile cinsiyet rollerini biçimlendiren kültürel değer ve beklentileri yansıtmaktadır. Bu şekilde medya toplumsal cinsiyetin yaygın tanımlarının oluşup sürdürülmesine ve gerektiğinde de değiştirilmesine neden olabilmektedir. (Kaypakoglu, 2004: 93-94). Toplumsal yargıları olumlu yönde değiştirme potansiyeline de sahip olan medya, son yıllarda birtakım toplumsal sorumluluk projelerini desteklemesine rağmen, kadını kalıplaşmış rollerle temsil etme, şiddet gören kadın imajına çokça yer verme gibi farklı yollarla toplumsal cinsiyet eşitsizliğini yeniden üretmekte ve güçlendirmektedir. Kadınların iletişim araçlarına ulaşmaları konusunda erkekler karşısında yaşadığı eşitsizlik de buna ortam hazırlamaktadır (Başbakanlık-KSGM, 2008: 5). Medya, haberlerde ve çeşitli programlarda kadını toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda eş ve anne rolü ile gündeme getirmekte, kadını bedene indirgeyerek sömürmekte, farklı yönleriyle konu etmek yerine reklamlarda bedeni ön plana çıkararak cinsel obje haline getirmektedir. Yine kadın, televiz-

yonda şiddet gören, ihanete uğrayan, üretici olmaktan çok tüketici bir varlık imajıyla konu edilmektedir. Elde ettikleri pek çok başarıya rağmen bunların çok azı dile getirildiğinde de kişisel yaşam ve görüntüleri ön plana çıkarılmaktadır. Sonuç olarak kadına medyada çok az yer verildiğini, yer verilmesi durumunda genellikle mağduriyetleriyle konu edilerek toplumsal cinsiyet rollerinin pekiştirildiği söylenebilir. (Başbakanlık-KSGM, 2008: 8-9).

1980’li yıllardan itibaren toplumdaki birtakım gelişmeler sonucu; kadın konusuyla ilgili araştırma ve projeler, kadın hareketleri, devlet ve sivil toplum kuruluşlarının faaliyetleri ve politika belirleme çalışmaları ciddi bir boyuta ulaşmıştır. Bu doğrultuda Türkiye’de toplumsal cinsiyet konusundaki duyarlılık gelişmiştir. Kadınlar kendi iradeleri ile hareket edebilecekleri alanları arttırmaya ve böylece birey olarak güçlenmeye başlamışlardır (Berktaş, 2004: 21; ayrıca bkz. Çapcıoğlu, 2016: 271-291).

Kadınların cinsiyet özelliği olarak daha duygusal ve hassas olmaları, erkekler göre daha dindar olmalarında etkilidir. Ancak bu yaratılış özelliği ile birlikte toplumun sosyo-kültürel özellikleri kapsamında kadına yüklenen toplumsal cinsiyet rolleri, onların erkeklerden farklı olarak arka plana itilip yalnız bırakılmasını beraberinde getirmiş, böylece dış dünyayla ilişki kurup toplumsal hayata katılımlarını en düşük seviyeye indirgemıştır. Bu durum onların kendi iç dünyalarında dine daha bağlı hale gelmelerinde önemli bir etken olmuştur (Günay, 1999: 97-98). Kadınlar günlük hayat içinde erkekler göre kendilerini daha fazla tehlike altında hissederek, korunma amacıyla da dini daha çok önemsemektedirler. Ayrıca sosyalleşme süreci içinde geleneksel cinsiyet rollerinin etkisiyle kadınların çocukluktan itibaren daha uysal, edilgen ve itaatkâr yetiştirilmesi ve dinî eğitimle de bunun desteklenmesi, kadınları dindarlığa daha yatkın bireyler haline getirmektedir (Çelik-Şahin, 2009: 159).

Toplumsal cinsiyet dinin yaşanma biçiminde bu şekilde önemli bir etken olurken, din de diğer sosyal norm ve değerler gibi toplumsal cinsiyet rollerinin oluşumunda etkili olmuştur. Çünkü her din yapısı gereği, var olduğu toplumlarda sosyal düzenlemelerde bulunmak ve onların devamlılığını sağlamak amacıyla birtakım yükümlülükler getirmiştir. Din, toplumun sosyo-kültürel ortamında oluşan toplumsal cinsiyet algılarını bazı durumlarda meşrulaştırabilmişse de bu durum din ile ilgisi olmayan toplumsal cinsiyet algılarının dinin emri gibi gösterilip meşrulaştırılması için de kullanılabilmiştir. Böylece din ve kültür adına uygulanmaya başlanan pratikler, kadın haklarının ihlali için gerekçe olarak kullanılabilir (Berktaş, 2010: 3).

Toplumsal cinsiyet kapsamında oluşan erkeklik ve kadınlık imgeleri, dinlerin ve beraberlerindeki kültürlerin tarih içinde oluşturduğu geleneklerin birer parçasıdır. Dindar olmayan insanlar dahi bu imgeler aracılığıyla düşünerek

anlam dünyalarını kurarlar. Dinin kurduğu bu imgeler tarihsel ve çağdaş bağlamalarda incelendiğinde, kadın ve erkeğin hayat kurgularının da farklı geliştiği görülmüştür. Tarih içinde kadınların din ile ilişkileri genellikle çelişkili olmuştur. Kendilerini zaman zaman ifade edebilseler dahi ikincil konumda olmaktan kurtulamamışlar, bu yüzden de tarih boyu kendi yeterliliklerini anlatıp, eksik olmadıklarını kanıtlamak için çabalamışlardır (Berktaş, 2000: 209).

Gerek tek tanrılı, gerekse de çok tanrılı dinlerin bazı inanç ve pratiklerinde cinsiyete dayalı bir ayırım gözlenmektedir. Özellikle tek tanrılı dinlerde dinî otorite genellikle erkeklerde olmuş, cennetten kovulma ve yaratılış mitlerinde de ataerkil yapılanma görülmüştür. Ancak dinlerdeki ataerkil yapılanmanın en önemli sebebi muhatap alındıkları toplumun kültürel değerleridir. Kadın ile erkek arasında yapılanmış olan birincil ve ikincil konum, esasında dinlerin varlıklarını sürdürdükleri toplumlarla etkileşimde bulunma özelliğini yansıtmakta ve onların tarihselliklerine vurgu yapmaktadır. Bu yönüyle kadınların dinî yaşantıları, hem toplumsal bir olgu olan ataerkil kültürden, hem de dinin cinsiyet ayrımına göre şekillenen emir ve yasaklarından beslenmektedir. Kadınlara yönelik bu farklılık dinin teorik boyutuyla birlikte pratik boyutunda da kendini göstermiştir. Yapılan araştırmalar dinin kurumsal boyutunda erkeklerin etkin olduklarını, kadınların ise türbe ziyaretleri ve mevlid gibi halk dindarlığı ile ilgili uygulamalarda etkin olduklarını, ayrıca kadınların dini yaşantılarına erkeklere göre daha bağlı olduklarını göstermiştir (Çelik-Şahin, 2009: 149).

Geleneksel Değerler ve Kadın Kimliği

Genel geçer kurallardan herhangi bir sapmayı ifade eden “gelenek”, İslâm dinini söz konusu ettiğimizde Allah’ın Kur’an’da emrettiklerine muhalif olan, halk içinde yaygınlaşmış Türk kültürünün karakteristik özelliklerine işaret eder (Sakantber, 2001: 83).

Gelenek kapsamında yaşayan kadınlar toplum içinde pasif bir konumda, yönlendirmeler doğrultusunda yaşamaktadırlar. Toplum içinde kabul gören yargılarla çatışmaktan kaçınan bu kadınlar, din ve geleneğin sınırlarını ve ikisinin etkileşimini sorgulamayıp, toplumun gelenek yapısına itaat ederek yaşarlar (Aktaş, 1988: 82).

Geleneksel uygulamalar erkeklerden çok kadınların günlük yaşantılarında görülmektedir. Modernleşme sürecine dâhil olamamış ya da geç modernleşme ile karşı karşıya olan toplum yapılarında, kadının alanı ev ve ev hayatının kendi rutin döngüsü ile sınırlandırılmıştır. Evin düzeni ve çocukların bakımı kadının birincil görevi iken, geri kalan vakitlerde ise el işi ve kısa ev ziyaretleri ile hayatı renklenmektedir (Connell, 1998: 255). Kadının başarısı ve iyi oluşu ise evini düzenlemesi ve çocuklarını yetiştirebilmesi, ekonomik açıdan iktisatlı olması,

eşine karşı itaatkâr olması ile değerlendirilmektedir. Daha çok dinsel örüntüler açısından ele alındığında ise, kadının dinsel yönelimi de içinde bulunduğu toplumun ona imkân tanıdığı kadar gerçekleşmektedir. Özellikle de evlilik yoluyla dâhil olunan yeni ailenin dindarlık ile ilgili kabulleri ve dinî yaşantısı kritik belirleyici olmaktadır. Ayrıca ileri düzeyde eğitim almamış ve ekonomik açıdan da orta ve alt gelir seviyesindeki kadınların din ile ilişkisi daha çok formel düzeyde olmaktadır. Bu durum; dinî pratiklerin belli ölçüde yapılması, dini toplantı ve programlara katılım, bilgi boyutunu da ritüellere yardımcı olacak şekilde edinmek olarak belirginleşir (Uysal, 2006: 115-141).

Bu yapılanma içerisinde kadın için sosyalleşmenin en birincil ve görünür araçlarından olan dinsel yönelimler, bilgi eksikliğini doyumaya yönelik arayışlar, özellikle yakın ilişkilerde kadınların hemcinsleri tarafından yönlendirilmesi neticesinde görünür olmaktadır. Kadınlar geleneksel toplumlarda hayatlarında boş kalan alanları ve kendilerini ifade edebilecekleri fırsatları, dinin meşrulaştırdığı ve öngördüğü formatta hayatlarına yansıtmaktadırlar (Berktaş, 2000: 18-20). Çünkü bu ortamda din ile toplumun beklenti ve istekleri çatışmamakta, aksine bunlar bir uyum içinde bireyin kimliğine ve hayatına yön vermektedirler. Geleneğin ataerkil örüntüsü, dinin de pekiştirmesiyle etkinliğini ve kadın dindarlığındaki belirleyiciliğini hissettirmektedir.

Geçmişten günümüze kadar kadınlar kültürün koruyucuları ve taşıyıcıları olarak görülmüşlerdir. Giyimleri ve davranışlarıyla kültürün simgelerini görünür hale getirmişlerdir. Topluluklara göre farklılaşan kültür, kadınların hayatlarını somut ve simgesel bir biçimde sınırlandırmakta, kadın hakları kültürel gerekçelerle ihlal edilmektedir (Berktaş, 2010: 59; Çapcıoğlu, 2009: 1-29). Bu kapsamda kültürün içeriğindeki gelenek de, kadınların haklarını elde etmesinde bazen kanunlardan daha büyük bir engel olabilmektedir. Örnek vermek gerekirse; ülkemizde İslam’ın kadına verdiği haklardan biri olan miras hakkı kanunlarla da doğrulandığı halde, kırsal kesimde yaşayan bazı kadınlar gelenek sebebiyle miras alamamaktadırlar (Böhürler-Eker, 2008: 337). Kadınlar bir yandan geleneği yaşatarak hayatlarına anlam katarken, diğer bir yandan da gelenek tarafından engellenmişlerdir. Osmanlı döneminden itibaren görülen modernleşme hareketlerinde de kadınlar, modernlik ve gelenekselliği bir arada taşıyan nesneler olarak görüldüğü için millî kimlik, ahlâki kodlar ve semboller yine onlar aracılığıyla günümüze taşınmıştır (Durakbaşı, 2007:128).

Tarih içinde geleneklerin, örf ve adetlerin dinden daha etkili olduğu dönemler sıklıkla tecrübe edilmiştir. Kaynak itibarıyla din ile ilişkisi olmayan geleneklerin etkisiyle din çoğu zaman yanlış yorumlanmış, kadınlar da bu yorumlar sebebiyle ciddi mağduriyetler yaşamışlardır. İslam toplumlarında hüküm süren geleneğin ataerkil yapısı erkeğin önce ailede, sonra da tüm toplum üzerinde hakimiyet kurmasını mümkün kılmıştır. Bu gelenek yapısı dini, kadının siyasal,

kültürel ve toplumsal faaliyetlerde bulunmasına engelmış gibi göstererek kadın aleyhtarı tutumuna alet etmiştir (Böhürler-Eker, 2008: 78).

Her ne kadar geleneksel değerlerdeki kadın aleyhtarı tutumu eleştirmekle birlikte zaman zaman kadınların dahi bu bakış açısını farketmeden kabullendiklerinin örneklerine de sıkça şahit olmaktadır. Sözgelimi; kadının ekonomi ve siyaset alanı gibi erkek egemen ortamlarda görev almasını, erkeğin de ev işleri ve çocuk bakımı gibi kadınlara ait görülen işleri yapmasını kadınlar da yadırgayabilmektedirler. Ayrıca kadınlar bu konuda sadece erkeklerden değil çevrelerindeki diğer kadınlardan da tepki görebilmektedirler.

Geleneksel ile modern olanın karşı karşıya geldiği Türkiye ortamında geleneksel olan dinî bir form ile modernin karşısına çıkmakta, bu durum kadının din ile olan ilişkisine de yansımaktadır (Günay, 1998-b:17). Modernleşme ile azalan kadın dindarlığı şehir ortamında ve kırsal kesimde farklılaşmaktadır. Kırsal kesimden kente göçün artması, geleneksel değerleri beraberinde getiren kadınların kent ortamında yabancılaşmalarına sebep olmuştur. Bu yabancılaşma ve devamındaki yalnızlaşma, kadınları halk dindarlığı kapsamındaki uygulamalara yöneltmiştir. Geleneksel-modern karşıtlığı Türkiye’de hem kitabî din, hem de hurafeleri içeren halk dini ayrımıyla karşılık bulmuştur (Şahin, 2002: 33).

Geleneksel Halk Dindarlığının Gündelik Hayat Üzerindeki Tezahürleri

İnanç esasları fark etmeksizin her din içinde bulunduğu toplumun sosyal ve kültürel özelliklerine zaman içinde uyum sağlar. Ondan kendi varlığına bir şeyler katarken, kendinden de o kültüre katkıda bulunur, bu şekilde kendisi değişirken, içinde bulunduğu toplumun kültürünü de değiştirir (Ocak, 2010: 172).

Mardin, dini kültürün bir alt dalı olarak değerlendirir ve kültürün dinin işlev gördüğü üç alandan biri olduğunu ifade eder. Bir semboller kümesi olan din, insanlara dış dünyaya özel bir bakış açısıyla bakma ve değerlendirme imkânı tanır (Mardin, 2008: 62-63). Dinlerde önemli yere sahip olan semboller kültür vasıtası ile aktarılır. Sözgelimi günlük dinî yaşantıda sakal, cübbe, şeyh, türbe ve sarık, mevlid ve aşure halk katında sembolik değer taşımaktadır. Batıl inanç ve uygulamaların halk arasında kabul görmesi ve geçerliliğini sürdürmesi de bu gerçekliklerin halkın günlük yaşantısında sembolik işleve sahip olması sebebiyledir. Birer kültürel şifre konumunda halkın dini ve geleneksel yaşantısı içinde kişisel düzeyde sunduğu bakış açısıyla insan davranışlarını yönlendirebilmektedir (Arslan, 2004: 72-73).

Türk-İslâm toplumlarında devletin resmî din söylemi olan Sünnî İslâm, fıkıh devlet himayesinde kurumsal hale getirmiş, İslâm’ın özünde yer almayan uygulamaları bidat ve hurafe kavramlarını kullanarak ayırmıştır. Hurafe; “akla ve ger-

çeğe aykırı düşen aldatıcı söz” demektir. Masal, efsane ve genel olarak gerçek dışı kabul edildiği halde dinlenmesi hoşı giden nakil ve rivayetlere de hurafe denilmiştir (Yel, 1998: 381). Önceleri hurafe kavramı Kur’an ve hadislerde olmayı ifade etmekte kullanılırken, sonraları temel kaynaklara ters düşen her türlü dinsel düşünce ve pratikler için kullanılır hale gelmiştir. Başta Şamanizm, Budizm, Maniheizm ve Zerdüştilik inançlarını benimseyip de sonradan İslâm’ı kabul eden toplulukların eski inançlarından İslâmî yaşayışlarına aktardıkları (Günay-Ecer, 1999: 112) bazı uygulamalar Sünnî İslâm tarafından hurafe olarak nitelendirilmiştir. Sözelimi Şamanizm’deki su kültü, Yahudilikteki tılsımlar, Hristiyanlıktaki türbeleri kutsal addetme İslâm’a uyarlanarak hurafeler haline gelmiş ve Sünnî İslâm bu farklılaşmaları hoş karşılamamıştır (Su, 2011: 88).

İnsanlar dinsel kavram ve örüntüleri hayatları içinde anlamlı hale getirip onlarla bütünleşmekte, devamında ise onları yeniden oluşturmaktadırlar (Atay, 2009: 27). İslâm ve Müslümanlık kavramları bu oluşuma bağlı olarak farklılaşmaktadır. İslâm, temel ilkeleri ve değişmez oluşuyla orijinal hükümler içeren bir dindir. Müslümanlık ise, tarih boyunca insanların İslâm’dan anladıklarını hayatlarında farklı şekillerde somutlaştırmalarının ifadesidir. İslâm yaşandığı toplumun kültürüyle etkileşim içinde olmakta, onu değiştirmekle birlikte var olan yapının bir kısmını benimseyerek kendini o yapılar içinde insanlara kabul ettirmektedir. Farklı zaman ve mekânlarda bu yapılar değişmekte, böylece farklı Müslümanlık şekilleri ortaya çıkmaktadır. Başka bir deyişle İslâm tektir ancak çeşitli Müslümanlıklardan söz edilebilir. Buna göre Uzak Doğu Müslümanlığı, Malezya Müslümanlığı ya da Afrika Müslümanlığı’ndan bahsedebileceği gibi Türkiye Müslümanlığı’ndan ya da Türk Müslümanlığı’ndan da bahsedilebilir (Hocaoğlu, 1999: 9-11).

Anadolu’daki Müslümanlığı, göçebe unsurlarda ve köylerde, şehirlerin orta ve alt tabakalarında, hatta bazen üst tabakalarda oluşan şekliyle halk dindarlığının bir örneği olarak ulemanın temsil ettiği kitabî dindarlıktan ayrılmaktadır. İçeriğinde eski Türk dininden, onun içinde bir alt sistem olarak var olan Şamanizm’den ve Türkler’den önce Anadolu’da var olan Hristiyan kültüründen unsurlar bulunmaktadır (Günay-Güngör, 2009: 392).

Geleneksel dindarlık, daha çok modern dönem öncesindeki geleneksel toplum tipinde ortaya çıkmış ve bu atmosferde bir takım temel özelliklerini kazanmış bir dindarlık şeklidir. Bu bakımdan geleneksel dindarlık, hem kitlelerde yaygın olan eski döneme ait dinî inançları, hem de modern dönem öncesinde resmî-kitabî dine yapılan yorumları içermektedir. Diğer bir ifadeyle, geleneksel dindarlığın içeriğinde popüler dinî inanışlar yanında, yüksek din bilgisine sahip insanların oluşturduğu din yorumunu ifade etmek için kullanılan kitabî veya resmî dindarlık da bulunmaktadır. Nitekim ilk dönem önde gelen İslam âlimlerine ait dinî yorumlar geleneksel dindarlığın yanında, kitâbî dindarlığın

da birer temsilcisi olmuşlardır. Bu anlamda geleneksel dindarlık geniş bir kullanım alanına sahiptir ve belli bir dönemin dindarlık biçimlerini içermektedir (Arslan, 2004: 31).

Türkiye’de modernleşme sürecinin giderek hızlanan temposu karşısında geleneksel değer ve pratiklerin günlük hayatın her alanında geri plana itildiği, hatta giderek kaybolmaya yüz tuttuğu, yaygın ama bir o kadar da üzerinde durulmaksızın kabul gören bir yaklaşımdır. Ancak geleneğin modernleşme karşısında yok olmak bir yana yeni biçimlenmelerle, daha çarpıcı bir deyişle, “modernleşerek” varlığını sürdürdüğünü gösteren örnekler, diğer birçok konuda olduğu gibi, inanç ve ibadetlere ilişkin konularda da karşımıza çıkmaktadır (Atay, 2009:105). Geleneksel halk dindarlığı şehirleşme ile ortaya çıkan yeni değer, norm ve kurumlar ile karşılaştığında yeni işlevler kazanmış ve kendini yenileyebilmiştir. Aynı zamanda bu etkileşimde mevcut din anlayışı ve uygulamalar da değişim ve modernleşmede etkili olmuştur. Sekülerliğin dinsel gerçekliklerle karşılaştığı toplumumuzda, gündelik hayatın yapısı da din gibi değişmiştir. Hızlı bir değişmeye uğrayan Türk toplumunda geleneksel din, dinî kültür ve dindarlık formları yeni arayışlara girmiş ve bu süreç gündelik hayatta geleneksel halk dindarlığının canlanması ile sonuçlanmıştır. Kapitalizmin tüketim mantığı dinî kurumları ve ihtiyaçları etkileyerek dinsellikte artışa sebep olmuş, ancak bununla birlikte dinsel kurumlar ve gelenekler varlıklarını sekülerleşme ile uyumlu halde sürdürmek zorunda kalmışlardır (Subaşı, 2002: 33-35).

Ancak son zamanlarda Türkiye’de görülen dinî reform hareketleri ile yüksek-kitabî dindarlığa olan ilgi de artmıştır. Yüksek-kitabî din anlayışı evliya şefaatî, veli otoritesi, cemaat ve tarikatların meşruluğu, fıkıh-ilmihal, Kur’ân-hadis karşılaştırması gibi konularda kırsal bölgelerde ve şehirlerde yaşanan geleneksel dindarlık ile çatışmakta, onu dinin aslından uzaklaşma olarak nitelermektedir (Arslan, 2004: 155).

Modernleşme ile birlikte ülkemizde resmi-kitabî dindarlık şehir merkezlerinde varlık sürdürürken, toplumun orta ve alt tabakalarında ve kırsal alanda, o çevrenin dinî kültürü ve dindarlığına uygun, sözlü kültüre dayalı bir halk dindarlığının hakîm olduğu görülmektedir. Toplumun bu kesimlerinde Sufilik ve tarikat dindarlığının etkileriyle birlikte içerisinde çeşitli halk inançları ve uygulamalarının, ziyaret ve adak dindarlığının türlü örf ve adetlerin, dini ve sihri unsurların var oldukları görülmektedir (Günay, 1998-a: 539).

Geleneksel halk dindarlığı kapsamında değerlendirildiğinde, geleneksel ve muhafazakâr yapısını koruyan Türk Müslümanlığı’nın temel karakteristiğini “evliya kültürü” nün oluşturduğu görülmektedir. Bu yönüyle içeriğinde hem Sünni olan medrese Müslümanlığı, hem de hurafeler içeren mistik bir Müslümanlık bulunmaktadır (Ocak, 2008: 134-135).

Halk dindarlığının görünen yönü olarak adak ve ziyaret fenomeninin yaşadığı kutsal ziyaret yerleri dikkate alındığında; gerek Türkiye’de, gerekse de Türk dünyasında ziyarete konu olan yerlerin çoğunun dede, eren, evliya, tekke, türbe, yatır olarak isimlendirilen mezarlar olduğu görülmektedir (Günay, 2003: 9). Mezarların yanında birtakım ağaçlar da kutsiyet atfedilerek farklı amaçlara göre ziyaret edilmekte, dallarına bez-çaput bağlanıp dilekler tutulmakta ve bunların gerçekleşmesi için de dualar edilmektedir. Bu tür ağaç ya da çalıların önemli bir kısmı mezarlarla aynı yerde bulunarak kutsallaştırılmışlardır. Bir başka ziyaret mekânı da kutsal taşlardır. Bunlardan bir kısmı kaya, mezar, türbe, ağaç gibi başka bir kutsal objenin yanında olduğu için kutsal sayılırken, diğer bir kısmı tek başına kutsal sayılmaktadır. Uğurlu sayıldığı için ziyaret edilen ya da yağmur yağdırma kuvvetinin olduğuna inanılan taşlar bu kapsamdadır (Ülken, 1969: 23). Taşlar, aynı zamanda kutsal yerlerin ziyareti sırasında dilek tutma aracı olarak da kullanılmaktadır. Kutsal ziyaret yerlerinin bir diğeri de pınar, çeşme, havuz ya da gölet biçiminde olan kutsal sulardır. Bunlar bazen bir veli ile ilişkilendirilerek, bazen çeşitli sebeplerle kutsallık kazanmaktadırlar. Bir başka kutsal mekân türü de ev, mağara gibi yapılardır. Bu yapılar kutsal şahsiyetler ya da başka kutsal motifler sebebiyle kutsal sayılmışlardır. Son olarak dağ, tepe gibi doğal oluşumlar da bazen tek başlarına, bazen de bir olay ya da efsane sebebiyle kutsal mekânlar haline gelmişlerdir (Günay, 2003: 11-14).

Türbe ziyaretlerinin yaygınlık kazanmasında kültürümüzde yerleşmiş olan istekleri araçlarla iletme alışkanlığının da etkisi vardır. Dilekleri Allah’a onun katında makbul biriyle iletmek kişileri tatmin etmektedir. Bu ziyaretler aynı zamanda kişiler açısından soyut bir varlığa olan inancın bir nesneye dayanarak somut hale getirilmesini de sağlamaktadır.

Ülkemizde ziyaret olgusu yazılı bir kültür ve toplumsal organizasyon düzeyinde değil de geleneksel halk dindarlığı uygulamaları kapsamında toplumun dinî ve sosyal hayatı ile bütünleşmiş bir biçimde varlığını sürdürmektedir. İnsanlar o mekânlardaki şahıslara atfedilen kutsiyet sebebiyle tercih ettiği için türbeler, kişilerin kutsal olan ile ilişkilerini sergilediği yerler olarak kabul edilmekte ve dolayısıyla ziyaret olgusu da kutsalın tezahürü olarak açıklanabilmektedir (Günay, 1996: 104).

Osmanlı’dan günümüze kadar farklı aydın çevreleri tarafından dinin hurafelerden temizlenmesi, içeriği farklı algılanarak dile getirilmiştir. Hurafeler, modern aydınlar için batıl inanışların dışında İslamî ilkelerin tarihsel bağlamları ile ilişkili görülürken, İslamcı aydınlar tarafından Asr-ı Saadet dönemindeki uygulamalara ters düşen yaşantılar olarak kabul edilmiştir. Geleneksel aydınlar ise hurafeleri geleneğin içinden saymaları sebebiyle kavram olarak hiç kullanmamışlardır (Tekin 2004: 137-138).

Geleneksel halk dindarlığı İslâm'ın reddettiği bazı uygulamaları içermekle birlikte hem İslamî motifler, hem de kültürel motiflerin taşıyıcılığını yapmaktadır. Bu sebeple onu tamamen reddetmek ya da tamamen kabul etmek mümkün değildir. Bu durumda geleneksel halk dindarlığının varlığı sosyolojik bir gerçeklik olarak kabul edilmelidir. Günümüzdeki yaygın halk inanışlarının ilgi görüp tercih edilme sebepleri araştırılmalı ve elde edilen veriler din hizmeti verilirken dikkate alınmalıdır.

Geçmişten günümüze kadar halk inanışlarının genellikle kadınlar tarafından üretildiği ve korunduğu bilinmektedir. Halk inanışları dinsel ritüellerle içiçe insan hayatında özellikle kadınların gündelik hayatında varlığını sürdürmekte, bu inanışlarda kadın emeği ve katkısının yoğun olduğu görülmektedir. Bazı kadınlar bu uygulamalara içeriğini sorgulamaksızın yönelirken, bazıları da bu inanışları gelenek-görenek kapsamında değerlendirmekte, geçmişten gelen tecrübe birikimi olarak kabul ederek onlardan yararlandığını düşünmektedirler.

Bu uygulamalar dinin toplum hayatındaki önemini ve günlük hayattaki canlılığını korumasında önemli bir işleve de sahiptir. Özellikle kadınlar, günlük hayattaki dinî uygulamalara halk inanışlarından öğeler ile beraber yer verebilmektedir. Yine bazı durumlarda günlük hayatta yalın halde yer verilen halk inanışları kadınlar tarafından dini hayatın bir parçası olarak da algılanabilmektedir. Bu sebeple halk dindarlığı uygulamalarının günlük hayatta dinin canlılığını korumasında aracı konumda olduğu da düşünülebilir.

Bu uygulamalar arasında en çok tercih edilenlerin; ölünün ardından hatim indirmek, mevlit okutmak, türbe ziyaretlerinde bulunmak, nazar boncuğu taşımak, fal baktırmak ve hocalara gidip yardım istemek olduğu görülmektedir. Bunlar dışında kurşun döktürme, türbelerde çaput bağlama, mum yakma ya da taş yapıştırma, büyü yaptırmak gibi daha aşırı uygulamalar ise çok daha düşük seviyede tercih edilmektedir.

Halk inanışları zaman zaman dinî ve manevî inançlarla karışmak suretiyle gündelik hayatta pek çok alanda hayatîyetini sürdürmektedir (Tanyu, 1976: 124). İnsanlar halk inanışlarına ihtiyaçlarını gidermek, istediklerine sahip olmak, maddi-manevî fayda sağlamak, rahatlamak, ümitlenmek, güven ve huzur duymak için başvurumaktadırlar. Bir inanış bu duyguları tatmin etme derecesine göre yaygınlaşmakta, özellikle dinî içeriğe sahip uygulamalar daha çok kabul görmektedir (Tanyu, 1976: 142). Zaman zaman halk dindarlığı uygulamaları kitabî dinin kapsamında kabul edilebilmektedir. Sözelimi türbe ziyaretlerinin, ölmüş bir insandan medet umularak değil de, o kişinin Allah'ın şefaathçi kulu olarak dileklerin daha etkin bir şekilde iletilebileceği düşüncesiyle yapıldığı ve böylece dinimizin de tavsiye ettiği kabir ziyaretinin yerine getirildiği düşünülmektedir.

Kültürümüzde geleneksel halk dindarlığının uygulama alanı bulmasında kadınlar erkeklere göre daha etkili olmuşlardır. Erkekler bayram, Cuma ve cenaze namazları gibi sebeplerle camiye gidip kutsal mekânda bulunma hissini yaşarken, bu durum kadınlar için ülkemiz şartlarında sınırlıdır. Kadınlar bu boşluğu türbeler ile doldurmaktadırlar. Türbelerde kadınların yoğunlukta olması, onların kutsal mekân arayışının bir göstergesidir (Köse-Ayten, 2010: 51). Kadınlar cinci-muskacı hocalarla bağlantı kurma, kutsal ziyaret yerlerinde dilekte bulunup adak adama, büyü yaptırma, fal baktırma, kurşun döktürme gibi halk dindarlığı uygulamalarına erkeklerden daha fazla ilgi göstermektedirler. Başka bir deyişle kadın dindarlığı erkeklere göre daha mistik ve duygusal yapıdadır. Ayrıca genellikle kadınların Allah’a iletmek istedikleri maddi-manevi her türlü dilek, sayıca erkeklere göre daha fazladır. Bu anlamda türbeler kadın dindarlığının tezahür yerleridir (Köse-Ayten, 2010: 48). Yine kadınların bir kısmının nite-likli ve yeterli dinî bilgiye sahip olmaması da halk inanışlarına yönelmelerinde etkili olmaktadır.

Toplumsal Cinsiyet Rollerinin Kadın Kimliği Üzerindeki Etkisi

Kimlik; toplum içinde inşa edilen, toplumun onayladığı ya da tanıdığı, kişinin sınıf, ırk, cinsiyet, cinsellik, kuşak, ulus, din ve etnisite gibi topluluklara aidiyetinden ortaya çıkan bir anlamalar bütünüdür. Sürekli bir oluşum içinde olan ve hiçbir zaman tamamlanamayan kimlik, inişli çıkışlı dönemlerden oluşan bir süreçtir (Schick, 2001: 17-18).

Kimlik, bireyin hem toplumdaki varlığının kanıtı, hem de kim olduğunun cevabıdır. Kimlik ile birey, toplumda kendisini farklılıklarıyla tanımlayarak konumlandırmış olur. Bizim üzerinde durduğumuz kimlik; bireyin toplumsallaşma sürecindeki kazanımlarını ifade etmektedir.

Günümüzde din, eğitim, meslek, çeşitli tercihler ve roller, kimlik üzerindeki belirleyici etkisini artırmıştır. Disiplin çeşitliliği olarak geniş bir çalışma alanına sahip olan kimlik, toplumsal olanla çok yönlü bir ilişkide bulunmaktadır. Kimlik; içten dışa doğru sıralandığında bireysel, disipliner, profesyonel, kurumsal ve ulusal yaklaşımların birbirleriyle etkileşiminden oluşan bir bütünlüktür (Aka, 2010: 23-24).

Kimliği açıklayan yaklaşımlar arasında konumuzla ilgili olan, sosyal inşacılık olarak da geçen anti özcü yaklaşımdır. Bu yaklaşımın konularından biri olan cinsiyet kimliğine yönelik çalışmalarda, cinsiyet kavramı, cinsiyet problemi ve sosyal hareketler gibi konular işlenmekte, kadın ve erkeğe dair belirlemelerin öznelliği üzerinde durulmaktadır. Cinsiyet problemi kapsamında her iki cinsin özellikle biyolojik farklılıkları incelenmekte, sosyal gerçeklikler kapsamında bu farklılığın dönüşmesine sebep olan sosyal ritüeller, semboller ve uygulamaların

belirlenmesine çalışılmaktadır. Yine insan davranışı üzerinde sınırlayıcı etkisi olan erkeklik ve kadınlığın sosyal tanımlaması yapılmaktadır (Aka, 2010: 22).

Kadın kimliği söz konusu edildiğinde, diğer kimliklerden farklı olarak kolektif yapının içinde şekillenen, toplumun değer yargılarına göre oluşan, toplumsal cinsiyet ile de ilişkilendirilen bir kimlik yapısı ile karşılaşmaktayız (Varlı, 2007: 25). Kimliğin kişiler arası düzeydeki ifadesi olan sosyal kimlik, bulunduğu çevrede hâkim olan grupların o bölgedeki kimlikler üzerinde etkili olmasıyla gerçekleşir. Cinsiyet kimliğini ele alacak olursak; erkek egemen bölgelerde kadınların kimliği, bireysel tercihlerin etkisi olmaksızın erkek kimliği kapsamında oluşur (Aka, 2010: 23).

Genel olarak kadın kimliğinin önce cinsiyete göre, sonra da toplum içindeki konumuna göre tanımlandığını söyleyebiliriz. Cinsiyete göre oluşan kadın kimliğini; genç kızlık, evlilik, annelik, ev hanımlığı ve çalışma hayatı gibi farklı ortamlara göre değişebilen kimlikler oluşturmaktadır. Toplum içindeki konumu ve algılanışının toplumsal cinsiyet bağlamında gerçekleşmesi sabit kalmaktadır. Kadın kimliğinin toplumsal cinsiyet boyutunda algılanışı ise ortama göre farklı pratikler sergilemektedir. Bu farklılık sadece ülkeler boyutunda değil aynı ülkenin farklı şehirlerinde de gözlenebilmektedir. Söz gelimi Türkiye'nin en doğusunda yaşayan kadın ile en batısında yaşayan kadın kimliği farklılaşırken, aynı bölgenin kırsal kesimi ile kent ortamında da farklı kadın kimlikleri belirecektir. Şüphesiz bu durumun ekonomik, sosyal ve kültürel açıdan pek çok sebebi bulunmaktadır (Varlı, 2007: 26-28). Aynı şehirde dahi tek bir kadın kimliğinden bahsetmemiz mümkün değildir. Eğitim durumu, medenî durum, meslekî durum, bilgi ve beceri gibi değişkenlere göre, ayrıca sahip olunan hayat standardına ve yaşanılan mekâna göre farklı kadın kimlikleri oluşabilmektedir. Ayrıca günümüz şartlarında kadınlar için seçenek ve imkânların fazlalığı yanında çaresizlik ve sınırlanmışlıklar da bulunmaktadır. Bu anlamda aynı ortamda çok farklı kadın halleriyle karşılaşmaktayız (Düzkan, 2001: 48).

Berger ve Luckmann'a göre öznel gerçekliğin en önemli unsurlarından biri olarak toplumla ilişki içerisinde olan kimliği sosyal süreçler oluşturmaktadır. Kimliğin hem oluşumunda hem de varlığını sürdürmesinde etkili olan sosyal süreçleri sosyal yapı belirlemektedir. Organizma, sosyal yapı ve bireysel bilincin karşılıklı etkileşimi ile oluşan kimlik de bir sosyal yapının varlığını sürdürmesi, onu değiştirmesi ve hatta yeniden biçimlendirmesi yolu ile karşı etkide bulunmaktadır. Birey ile toplum arasındaki ilişki sonucu ortaya çıkan bir fenomen olarak kimliğin farklı tipolojileri ise, nesnel sosyal gerçekliğin öğeleridir. Kimlik, bir arka plan çerçevesinde anlamlı hale gelmektedir. Daima geniş bir gerçeklik yorumunun içerisinde bulunan kimlik teorileri de sembolik evrenin ve onun teorik meşrulaştırmalarının bir parçası olarak oluşurlar ve bu meşrulaştırmanın yapısına bağlı olarak farklılaşırlar (Berger-Luckmann, 2008: 250-251).

Yine Berger ve Luckmann’a göre gündelik hayatın oluşumu konusunda toplumsal hayat ile birey arasında karşılıklı ilişki bulunmaktadır. Birey toplumu var ederken, aynı zamanda o toplumdan da etkilenmektedir. Bu kapsamda Berger ve Luckmann’ın gündelik hayatın oluşumu ve toplumsal gerçekliğin üretilip devam ettirilmesi konusundaki teorisi döngüsel bir süreci ifade etmektedir. Bu süreç dışsallaştırma, nesnelleşme ve içselleştirmeden oluşmaktadır. (Berger-Luckmann, 2008).

Metin, konuyla ilgili makalesinde (2011) kimlik oluşumunu kadın kimliği özelinde bu teori ile temellendirerek açıklamaktadır. Buna göre kişi kendi gerçekliğini dışsallaştırdığında onu meşrulaştırmış olur ve bu gerçeklik diğer gerçeklikleri yok saymak yoluyla kurumsal hale gelip nesnelleşir. Dolayısıyla dışsallaştırmadan sonra gelen nesnelleşme, meşrulaştırma ve kurumlaşma sonucu gerçekleşir. Nesnelleşen gerçeklik de sosyal ortamda içselleştirilir. İçselleştirilen gerçekliğin rol ve eylemler ile tekrar dışsallaştırılması sonucu tamamlanan döngü, zaman içinde aynı aşamalarla tekrarlanır. Bu üç gerçekliğin döngü halinde varlığını sürdürmesi kimlikleri oluşturur. Gündelik hayat içinde kimlikler de dışsallaştırılmakta, nesnelleşmekte ve içselleştirilmektedir. Metin, bu sosyal inşa süreçlerini geleneksel kadın kimliğine de uyarlamakta, kadın kimliğini toplumsal cinsiyet rolleri bağlamında ele almaktadır. Söz konusu süreçler zaman içinde kadın kimliğini ve toplumsal cinsiyet rollerini oluşturmaktadır. Metin’e göre modern kadın kimliği bu döngünün etkisini azaltabilmişse de geleneksel kadın kimliği bu rolleri kabullenerek özellikle de aile içi rolleri yeni nesillere aktarmış ve toplumsal cinsiyet rolleri etkili hale gelmiştir. Bir anlamda bu rolleri üretip varlığın devam etmesini sağlayan da önemli ölçüde anneler olmuştur (Metin, 2011: 91).

Buna göre kadın, kimlik aktarımında dışsallaştırma sürecini annelik üzerinden gerçekleştirir. Kimliğin aktarıldığı özne ise en yakınında olan çocukları ve özellikle kız çocuklarıdır. Evlilik dönemine gelene kadar olan sürede annesinden öğrenip içselleştirdiklerini yine annelik rolü ile kız çocuğuna aktarmaktadır. Çocukların eğitiminde ve toplumsallaşma sürecinde birincil konuma sahip olan anne, erkek çocuğunu babası ve eşi gibi, kız çocuğunu da annesi ve kendisi gibi yetiştirmektedir. Esasında toplumsal cinsiyet rollerinin direkt muhatabı olan kadın, bu rollerin kendisine yüklediği sorumluluklar altında ezildiğinden şikâyet ederken, ilginçtir ki bu rolleri yeniden üretmektedir (Metin, 2011: 89-90).

Kadın kimliği kapsamında kadınların evlilik, aile içi ilişkiler, kadının eğitimi ve çalışması, kadın hak ve özgürlüklerine yaklaşımı ve bu doğrultuda kadınların geleneksel halk dindarlığı uygulamalarına katılımı dikkate alındığında, toplumda kadın ve erkeğe yüklenen rollerin sadece erkekler tarafından değil, bizzat kadınlar tarafından annelik konumunda çocuklara öğretildiği görülmektedir. Bu şekilde kız ve erkek çocuklarının yetiştirilmesindeki eğilimler kısır bir dön-

gü oluşturarak toplumsal cinsiyet rolleri ve ataerkil düşünce yapısının varlığını sürdürmesini, nesilden nesile aktarılmasını sağlamaktadır. Toplumda bireyleri yetiştiren anneler olarak kadınlar, çoğu zaman farkında olmayarak süreci desteklemekte ve bizzat kadın kimliğinin ataerkil düşünce yapısı ve toplumsal cinsiyet rollerine göre şekillenmesine katkıda bulunmaktadır.

Akşit ve diğerleri tarafından Türkiye genelinde gerçekleştirilen Türkiye’de Dindarlık (2012) araştırmasının bulgularının da desteklediği gibi kadının biyolojik özellikleri, toplum içindeki konumu ile ilişkilendirilmektedir. Annelik özelliğine sahip olan kadının aile içi rolleri, özellikle de dindarlık seviyesi yüksek olan katılımcılar tarafından ayet ve hadis yorumları ile desteklenerek açıklanmaktadır. Bu açıklamalarda ataerkil düşünce yapısının kadınların dindarlıkları üzerinde de etkili olduğu görülmektedir. Dindarlık seviyesi yüksek olan kadınlarda toplumsal açıdan erkek ile kadının eşit olamayacağı düşüncesi daha yaygındır. Kadının yaratılışına bağlı olarak annelik vasfına vurgu yapılmakta, onun dışarıda çalışmak yerine evde olup çocukları ile ilgilenmesi, onları en iyi biçimde eğitmesi üzerinde durulmaktadır. Konuya ilişkin dinî söylemlerin ataerkil düşünce yapısına dayalı oluşan toplumsal cinsiyet rolleri ile içiçe geçmesi kadının aile içi rolleri kapsamında özellikle de anneliği söz konusu olduğunda ön plana çıkmaktadır (Akşit, 2012: 355-356). Yine İslâm’ın kadın ile erkeği eşit konumlandığı ve hatta kadını daha çok yücelttiği düşüncesi ise genellikle Kur’an ayetleri referans verilerek, kadına evlilikte tanınan haklar ve annelik vasfının verilmesi, kadının ev içi işlerle ilişkilendirilmesi örnekleri ile temellendirilmektedir (Akşit, 2012: 359).

Ülkemiz kesin bir şekilde geleneksel ya da modern olarak tanımlanamamaktadır. Türkiye’de Dindarlık (2012) araştırması ülkemizde pek çok alanda geleneksel ve modern unsurların birbirinden ayrılamaz bir şekilde varlık bulduğunu göstermektedir. Geleneksel ve modern arasındaki bu gerilim şüphesiz hayatta istikamet üzere devam etmek isteyen insanlar tarafından hissedilmekte, bu duruma karşı genel olarak anlayışla yaklaşılmakla birlikte, kendini farklılıklara karşı tamamen kapatanlar da bulunmaktadır. Dindar bireylerin siyasal ve ekonomik gelişmelerde modern olanı benimsemeye açık oldukları halde, aile ve toplumsal cinsiyet konularında geleneksel olan davranış kalıplarına daha yakın durdukları görülmektedir (Akşit, 2012: 522-523). Araştırmada Kur’an’ın emirleri ile gündelik hayat arasındaki gerilimin yoğun olduğu alanlardan biri de kadın kimliğidir. Genellikle kadın ile ilgili konularda geleneksel tutumun yaygın olduğu görülmektedir. Orta ve üst tabakalarda modernliğin etkisi fazla iken, alt tabakalarda geleneğin hâkimiyeti söz konusudur (Akşit, 2012: 529).

Kadınların cinsiyet özelliği olarak daha duygusal ve hassas olmaları, erkeklere göre daha dindar olmalarında etkilidir. Ancak bu yaratılış özelliği ile birlikte toplumun sosyo-kültürel özellikleri kapsamında kadına yüklenen top-

lumsal cinsiyet rolleri, onların erkeklerden farklı olarak arka plana itilip yalnız bırakılmasını beraberinde getirmiş, böylece dış dünyayla ilişki kurup toplumsal hayata katılımlarını en düşük seviyeye indirmişlerdir. Bu durum onların kendi iç dünyalarında dine daha bağlı hale gelmelerinde önemli bir etken olmuştur (Günay, 1998: 97-98). Gündelik hayat içinde erkeklere göre kendilerini daha fazla tehlike altında hissederek, korunma amacıyla da dini daha çok önemsemektedirler. Ayrıca sosyalleşme süreci içinde geleneksel cinsiyet rollerinin etkisiyle kadınların çocukluktan itibaren daha uysal, edilgen ve itaatkâr yetiştirilmesi ve dinî eğitimle de bunun desteklenmesi, kadınları dindarlığa daha yatkın bireyler haline getirmektedir (Çelik-Şahin, 2009: 159).

Özellikle geleneksel halk inanışlarına günlük hayatlarında yer veren kadınların, kadın kimliği ile ilgili konularda istisnaları olmakla birlikte daha geleneksel bir tutuma sahip oldukları görülmektedir. Halk dindarlığı uygulamalarına katılım düzeyi arttıkça kadın kimliğinin ataerkil düşünce yapısı ve toplumsal cinsiyet rolleri çerçevesinde değerlendirildiği görülmekte, bu kapsamda kadının kimlik oluşumu aile içi rolleri ve özellikle de anneliği ile özdeşleştirilmektedir.

Aynı zamanda aile içi rolleri önceleyen kimlik anlayışı, kadınların aile içinde hemen her sorunun çözümünü üstlenmesi ve çözüm yollarından biri olarak da halk dindarlığı uygulamalarına başvurması ile sonuçlanmaktadır. Bu anlamda halk dindarlığı ile kadın kimliği arasında karşılıklı bir ilişki bulunmaktadır. Halk dindarlığı uygulamalarına katılım düzeyi arttıkça, kadın kimliği ataerkil düşünce yapısı kapsamında kadının aile içi rolleri ile özdeşleştirilmekte, bu rollere ait sorumlulukları yerine getirmek ve karşılaşılan sorunları çözme ihtiyacı da günlük hayatta halk dindarlığı uygulamalarına katılımı artırmaktadır.

Sözgelimi kaza, hastalık, ya da çeşitli sıkıntıların hayatta her insanın başına gelebileceği kaygısı, insanları türbelere gidip adak adamaya, belirli dinî metinleri okumaya ya da fal, büyü gibi çeşitli müdahalelerde bulunmaya sevk edebilmektedir. Yine herhangi bir sıkıntı olmaksızın herhangi bir işte başarılı olma, çocuk sahibi olma, evlilik gibi hayırlı bir iş için de bu uygulamalara başvurabilmektedir (Arslan, 2004: 119). Bu durumu destekler nitelikte Günay konuyla ilgili çalışmasında (2003) genel olarak ziyaret yerlerine gitme sebeplerini; hastalıklardan şifa bulma, çocuk sahibi olma, dilek tutma, adak adama, kısmetin açılması, kaybolan eşyanın bulunması, içki, kumar gibi kötü alışkanlıklardan kurtulma, rızkın artması, maddî varlık sahibi olma, iş bulma, eşler arasında muhabbetin sağlanması, sınavlarda başarılı olma, askere gidenin sağ dönmesi, gelir getiren hayvanların ve mahsullerin korunması gibi çok çeşitli istekler halinde sıralamaktadır. O’na göre ziyaret yerlerine gitmenin ilk amacı hastalıkların şifa bulması ve tedavisi, devamında çeşitli dilek, istek ve ihtiyaçların karşılanmasıdır. Bunun dışında herhangi bir dilek ya da ihtiyaç olmaksızın türbede bulunan kişiye saygı sebebi ile de bu ziyaretlerin yapıldığı görülmektedir (Günay,

2003:17-18). Bu örnekler kadın özelinde düşünüldüğünde toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda kadınların hem kendi sorunlarını, hem de ailesi ve diğer yakınları ile ilgili sorunları çözme sorumluluğunu yüklendiğini düşündürmektedir.

Sonuç

Geçmişte olduğu gibi günümüzde de geleneksel halk dindarlığı uygulamalarını tercih etme nitelik ve amaçlar yönünden farklılaşmaktadır. Kadınlar genellikle bu uygulamalara manevî anlamda rahatlama, günlük hayattaki problemlere çare arama gibi sebeplerle yönelmektedirler. Bu uygulamalardan biri olan türbe ziyaretlerinde, kitabî dindarlık ile halk dindarlığı arasındaki problemli ilişki dikkat çekmektedir. Bu anlamda bazı kadınlar türbe ziyaretlerini kitabî dindarlığın dışında bir uygulama olarak nitelerken, bazı kadınları ise ibadet ve dua etme amacı ile yapılan kabir ziyareti anlamında, kitabî dindarlığın kapsamında değerlendirmektedirler. Ancak bu ziyaretlerde adak adamak, çaput bağlamak ve benzeri diğer uygulamalar kitabî dindarlık ile bağdaştırılmamaktadır.

Geleneksel halk dindarlığı uygulamalarını tercih etme, kadınların toplum içindeki konumu ile ilişkilendirilebilir. Ataerkil düşünce yapısına göre şekillenen toplumsal cinsiyet rolleri doğrultusunda aile ortamında, eş ve çocukların karşılaştığı problemlerin çözümünde sorumluluğu çoğu zaman kadınların yüklenmesi sonucu yaşanan çaresizlik durumu, onlar tarafından bu uygulamaların tercih edilmesine sebep olabilmektedir. Kimlik oluşumu da bu şartlar kapsamında gerçekleşmektedir. Kadının toplum içindeki rol ve sorumlulukları karşısındaki tutumu, aynı zamanda karşılaştıkları sorunlara yaklaşımı şüphesiz dindarlığını da içine alarak kimliğini oluşturmaktadır.

Bu anlamda toplumumuzda bariz bir şekilde etkisini sürdüren ataerkil yapı ve toplumsal cinsiyet rolleri, kadınların dindarlığını ve kimlik oluşumunu çok boyutlu olarak etkilemektedir. Toplumun kendisine yüklemiş olduğu rol ve sorumluluklar çerçevesinde, evlilik ve günlük hayatla ilgili konularda tek başına çözmek zorunda olmadığı problemlere dahi çözüm arayan anne ve eş olma rolünü yüklenen pek çok kadın, geleneksel halk dindarlığı kapsamındaki uygulamalara başvurmaktadır. Üniversite sınavına hazırlanan çocuğunun başarılı olması beklentisi, eşinin ya da çocuğunun hasta olması, eşinin iş kurması gibi kendi bireyselliği ile ilgisi olmayan durumlarda dahi kadının türbelere gidip adak adaması ya da herhangi bir geleneksel halk dindarlığı uygulamasına başvurması bu durumun örneklerindendir.

Yine bu doğrultuda, genellikle evlilikteki problemlerle mücadele etmesi, eşler arası geçimsizlik yaşandığında uğradığı haksızlıklara sabretmesi gerekenin kadın olduğunun düşünülmektedir. Kadın bu durumda çoğu zaman evlilikte

mağdur olmakta, erkeğin ise herhangi bir mağduriyeti ya da sorunlarla mücadele etmesi söz konusu olmayabilmektedir. Bu birliktelikte erkek hata yapma imkânı olan, kadın ise eşinin hatalarının sonuçlarına katlanarak evliliğini devam ettirmek için çözüm yolu arayan ve hayatını bu mücadele ile geçiren olmaktadır. Genellikle kadınların evlilikte yaşanacak en büyük problemler olarak nitelendirildiği eş tarafından aldatılma ve şiddet görme durumu kadınlar tarafından kul olarak sınanma sebebi sayılmakta, bu durumda söz konusu mücadelenin içeriğinde geleneksel halk dindarlığı uygulamalarına başvurmak da bulunmaktadır. Aynı zamanda kadının tıbbî açıdan çocuğu olmaması durumunda çevresi tarafından suçlanıp baskı görmesi, bu durumda bazı erkeklerin ikinci bir evliliği gündeme getirebilmesi gibi durumlarda da türbelere gidip adak adama, dua etme, “hoca”ya gitme, muska yazdırma ve hatta fal baktırma gibi yollara başvurularak kadınların çözüm aradığı bilinmektedir.

Özetle; kadınların çoğu, dindarlık düzeyi farketmeksizin günlük hayatın akışı içinde halk dindarlığı uygulamalarını az da olsa tecrübe etmektedirler. Ancak onların ataerkil düşünce yapısı ve toplumsal cinsiyet rollerini kabullenme düzeyinin artması, geleneksel halk dindarlığına olan talebi de arttırmakta, dindarlık yapısı da buna göre şekillenmektedir. Konuya diğer bir açıdan yaklaşmak gerekirse; kadın geleneksel halk dindarlığı uygulamalarına dinî hayatı içinde yer verdikçe, hayatının her alanında söz konusu ataerkil düşünce yapısı ve toplumsal cinsiyet rollerinin etkisine daha fazla girmektedir.

Geleneksel halk dindarlığı bağlamında ele aldığımız kadın kimliği, kadının toplum içindeki farklı rol ve sorumlulukları ve aynı zamanda kendi oluşturdukları anlam dünyası ile yakından ilişkilidir. Bu anlamda kadının çocukluk döneminden yaşlılık dönemine kadar olan süreçteki konumu farklılaşmakta, bu çerçevede aile ortamında kız çocuk, evlilik ortamında eş, anne ve gelin, yaşlılığında ise kayınvalide olarak toplumun kendisine yüklemiş olduğu rolleri kabullenmekte, sosyal anlamda ise tercihinine göre eğitim hayatını, çalışma hayatını ya da ev hanımlığını tecrübe etmektedir. Aile ortamında küçükken içselleştirdiği toplumsal cinsiyet rollerini ileride anne olduğunda eleştirse dahi gündelik hayat pratiklerinde yaşatmakta, çocuklarını kız ve erkek ayrımına göre yetiştirerek toplumsal cinsiyet rollerinin nesilden nesile aktarımına aktif olarak katkı sağlayabilmektedir.

Bu gerçekliğe rağmen son zamanlarda kadınların eğitim seviyesinin yükselmesi ile eğitim ve iş hayatında daha fazla yer almaları, hak ve özgürlükleri konusunda bilinçlenmelerine ve haksızlıklara karşı mücadele etmelerine katkıda bulunmuş, bu da kadın üzerindeki mevcut baskıları azaltmıştır. Kadınların günlük hayattaki itaatkâr ve fedakâr imajlarının yanı sıra uygun olan her alanda özgürleşme çabası içinde haklarını aramaları, geçmişe göre erkekleri kadın haklarına karşı daha duyarlı hale getirmektedir. Bu anlamda nispeten toplumu-

muzdaki kadın ve erkek rollerinde olumlu yönde bir değişim söz konusudur.

Bu anlamda günümüzde dindar kadınların önemli bir kısmı İslâm'ı kendi öznelliklerinde yorumlayıp günlük hayatın gerçeklikleri ile birleştirerek, kendi konumlarını ve kimliklerini oluşturmaktadırlar. Aynı zamanda bu bütünlük içinde erkeklerin dinî gelenek üzerindeki otoritesine karşı çıkararak dinin özünün ne olduğunu söz konusu öznellik içinde ifade etmeye başlamışlardır. Bu doğrultuda ülkemizde öncelikle ataerkil yapı ve toplumsal cinsiyet rolleri konusunda bilinçlendirme çalışmalarının arttırılarak devam ettirilmesi sürece olumlu katkı sağlayacaktır.

Notlar

(*) Dr. Milli Eğitim Bakanlığı, Öğretmen.

(**) Bu makale, 2016 yılında Prof. Dr. Erkan Perşembe danışmanlığında tamamlanan ve 19 Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Felsefe ve Din Bilimleri (Din Sosyolojisi) Anabilim Dalı'na sunulan "Geleneksel Halk Dindarlığı ve Kadın Kimliği (Samsun-Merkez Örneği)" adlı doktora tezinden üretilmiştir.

Kaynaklar

- Aka, A. (2010), "Kimliğe Teorik Yaklaşımlar", *C.Ü. Sosyal Bilimler Dergisi*, Mayıs, c. XXXIV, s. 1, 17-24.
- Akşit, B. (2012), vd., *Türkiye'de Dindarlık*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Aktaş, C. (1992), *Modernizmin Evsizliği ve Ailenin Gerekliliği*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Aktaş, C. (1988), *Sistem İçinde Kadın*, İstanbul: Beyan Yayınları.
- Arslan, M. (2004), *Türk Popüler Dindarlığı*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Atay, T. (2009), *Din Hayattan Çıkar (Antropolojik Denemeler)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Berger, P. L. ve Luckmann, T. (2008), *Gerçekliğin Sosyal İnşası (Bir Bilgi Sosyolojisi İncelemesi)*, Vefa Saygın Öğüt (çev.), İstanbul: Paradigma Yayıncılık.
- Berktaş, F. (2010), *Tarihin Cinsiyeti*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2000), *Tek Tanrılı Dinler Karşısında Kadın*, İstanbul: Metis Yayınları.
- Berktaş, F. (2004), *Kadınların İnsan Haklarının Gelişimi ve Türkiye*, İstanbul: Bilgi Üniversitesi Yayınları ve Sivil Toplum ve Demokrasi Konferans Yazıları No: 7.
- Bhasin, K. (2003) *Toplumsal Cinsiyet (Bize Yüklenen Roller)*, Kader Ay (çev.), İstanbul: Kadav Yayınları.
- Böhrlér, A. ve Eker, A. (2008), *Duvarların Arkasında- Müslüman Ülkelerde Kadın*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Connell, R.W. (1998), *Toplumsal Cinsiyet ve İktidar*, Cem Soydemir (çev.), İstanbul: Ayrıntı Yayınları.
- Çapcıoğlu, İ. (2009), "Social Status of Women in Ottoman and Turkish Republican Periods: A Sociological Overview", *The Islamic Quarterly*, Vol. 53, No. 1, pp. 1-23.
- Çapcıoğlu, İ. (2016), "Tanzimat'tan Günümüze Muhafazakâr Kadın Algısındaki Değişimler", *Dini Araştırmalar Kadın Özel Sayısı*, Cilt 19, Sayı 49, ss. 271-291.

- Çelik, C. ve Sahin, I. (2009), “Kadın Dindarlığı: Bir Paradoksun Söyledikleri”, *Toplum Bilimleri Dergisi*, 1-3/1-6, 141-166.
- Demircioğlu, N. S. (2000), “Boşanmanın, Çalışan Kadının Statüsü ve Cinsiyet Rolü Üzerine Etkisi”, *İzmir, Ege Üniversitesi*.
- Dökmen, Z. Y. (2004), *Toplumsal Cinsiyet*, İstanbul: Remzi Kitabevi.
- Durakbaşı, A. (2007), *Halide Edib: Türk Modernleşmesi ve Feminizm*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Düzkan, A. (2001), “Bu İş Bu Memlekette Nasıl Olacak?”, *Yerli Bir Feminizme Doğru*, Aynur İlyasoğlu ve Necla Akgökçe (hızl.), İstanbul: Sel Yayıncılık, 39-51.
- Elgün, A. ve Pira, A. (2014), “Toplumsal Cinsiyeti İnşa Eden Bir Kurum Olarak Medya; Reklamlar Aracılığıyla Ataerkil İdeolojinin Yeniden Üretilmesi”, cim.anadolu.edu.tr/pdf/2004/1130848482.pdf, (ErişimTarihi: 12.03.2016), 527-528.
- Ertürk, Y. (2008), “Kadın Haklarının Uluslararası Hukuki Çerçevesi”, *Sosyoloji Araştırmaları Dergisi*, 11/1, 49-71.
- Giddens, A. (2000), *Sosyoloji*, Cemal Güzel ve Hüseyin Özel, (çev.), Ankara: Ayraç Yayınları.
- Günay, Ü. (1998), *Din Sosyolojisi*, İstanbul: İnsan Yayınları.
- Günay, Ü. (1999), *Erzurum ve Çevre Köylerinde Dinî Hayat*, İstanbul: Erzurum Kitaplığı.
- Günay, Ü. (1998), “Türk Toplumu, Değişim, Din, Kültür ve Medeniyet”, *Türk Yurdu Dergisi*, 18/127- 128, (Mart- Nisan).
- Günay, Ü. (2003), “Türk Halk Dindarlığının Önemli Çekim Merkezleri Olarak Dinî Ziyaret Yerleri”, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 15, /2, 5-36.
- Günay, Ü. (1996), *Kayseri ve Çevresinde Dini Ziyaret Yerleri*, Kayseri: Kayseri Büyükşehir Belediyesi Yayınları.
- Günay, Ü. ve Ecer, A. V. (1999), *Toplumsal Değişme, Tasavvuf, Tarikatlar ve Türkiye*, Kayseri: Erciyes Üniversitesi Yayınları.
- Günay, Ü. ve Güngör, H. (2009), *Başlangıçlarından Günümüze Türkler’in Dinî Tarihi*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Gürhan, N. (2010), “Toplumsal Cinsiyet ve Din”, *e-Şarkiyat İlmi Araştırmalar Dergisi*, sy. 4, www.e-sarkiyat.com, 58-80.
- Hocaoğlu, D. (1999), “Türk Müslümanlığı Üzerine Bazı Notlar”, *Köprü*, 66.
- Kaypakoğlu, S. (2004), *Medyada Cinsiyet Stereotipleri*, Naos Yayıncılık, 93-94.
- Kirman, M.A. (2004), *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, İstanbul: Rağbet Yayınları.
- Kocakı, F. ve Gökkaya, V. (2005), “Türkiye’de Çalışan Kadınlar ve Sorunları”, *Cumhuriyet Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Dergisi*, 6/1, 195-219.
- Koray, M. (2011), Küreselleşen Eşitlik Politikalarına Karşı Küreselleşen Kapitalizm: “Sol-Feminist” Bir Eleştiri, *Birkaç Arpa Boyu... (21. Yüzyıla Girerken Türkiye’de Feminist Çalışmalar)*, Serpil Sancar (drl.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2 cilt, 305-342.
- Köse, A. ve Ayten, A. (2010), *Türebeler-Popüler Dindarlığın Durakları*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Mardin, Ş. (2008), *Din ve İdeoloji*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Marshall, G. (1999), *Sosyoloji Sözlüğü*, Osman Akinhay ve Derya Kömürcü (çev.), Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları.
- Metin, A. (2011), “Kimliğin Toplumsal İnşası ve Geleneksel Kadın Kimliğinin Aktarımı”, *Çankırı Karatekin Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 2/1, 74-92.

- Ocak, A. Y. (2010), *Türkiye Sosyal Tarihinde İslâm'ın Macerası*, İstanbul: Timaş Yayınları.
- Ocak, A. Y. (2008), *Türkler, Türkiye ve İslâm (Yaklaşım, Yöntem ve Yorum Denemeleri)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Onaran, O. , Büker, S. ve Bir, A. (1998), *Eskişehir'de Erkek Rol ve Tutumlarına İlişkin Alan Araştırması*, Eskişehir: Anadolu Üniversitesi Yayınları.
- Politika Dökümanı Kadın ve Medya*, T.C. Başbakanlık Kadının Statüsü Genel Müdürlüğü, Ankara (2008).
- Saktanber, A. (2001), "Türkiye'de Müslüman Olarak "Öteki" ye Dönüşmek", *Tezkire*, sy. 19, (Şubat/Mart).
- Schick, İ. C. (2011), *Bedeni, Toplumu, Kâinatı Yazmak*, Pelin Tünaydın (çev.), İstanbul: İletişim Yayınları.
- Su, S. (2011), *Hurafeler ve Mitler (Halk İslâmında Senkretizm)*, İstanbul: İletişim Yayınları.
- Subaşı, N. (1999), "Günümüz Türkiye'sinde Dinin Halk Katındaki Görüntüleri", *Kutsanmış Görüntüler*, Samsun: Nehir Yayınları.
- Subaşı, N. (2002), "Türk(iye) Dindarlığı: Yeni Tipolojiler", *İslamiyat*, 5/4, 17-40.
- Sullivan, T. J. (2003), *Introduction to Social Problems*, Sixth Edition, Boston: Pearson Education.
- Şahin, İ. (2002), "Gelenek ve Değişim Açısından Kadınların Dinî Yasantıları, Tutum ve Davranışları (Boğazlıyan Örneği)", *(Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü)*.
- Radway, J. (1995), "İdeolojik Çakışmaların Tanımlanması: Kitle kültürü, Analitik Yöntem ve Siyasal Pratik", *Kadın ve Popüler Kültür*, Süleyman İrvan ve Mutlu Binark (drl. ve çev.), Ankara: Ark Yayınevi, 41-71.
- Tanyu, H. (1976), "Dinî Folklor veya Dinî-Manevî Halk İnançlarının Çeşit ve Mahiyeti Üzerine Bir Araştırma-I", *AÜİF*, 21/124, 123-142.
- Tekin, M. (2004), *Kutsal, Kadın ve Kamu*, İstanbul: Açılım Kitap.
- Tuksal, H. Ş. (2000), *Kadın Karşıtı Söylemin İslâm Geleneğindeki İzdüşümleri*, Ankara: Kitabiyat Yayınları.
- Türköne, M. G. (1994), "Sosyo-Kültürel Değişme Sürecinde Türk Toplumunun Cinsiyet Kültürü", *(Basılmamış Doktora Tezi, Hacettepe Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)*.
- Uysal, V. (2006), *Türkiye'de Dindarlık ve Kadın*, İstanbul: Dem Yayınları.
- Ülken, H. Z. (1969), "Anadolu Örf ve Adetlerinde Eski Kültürlerin İzleri", *A.Ü.İ.F. Dergisi*, 17.
- Varlı, Ö. D. (2007), "Kültürel Kimliğin Değişim-Oluşum Süreci-Sürecin Kadın Kimliği ve Müziğine Yansıması: Afyon, Trabzon, Kıbrıs, İstanbul Örneklemeleri", *(Yayınlanmamış Doktora Tezi, İstanbul Teknik Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü)*
- Walby, S. (2000) "Kadın ve Ulus", *Vatan, Millet, Kadınlar*, Aşegül Altınay (drl.), İstanbul: İletişim Yayınları, 29.-57.
- Yel, A. M. (1998), "Hurâfe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, XVIII, 381-382.
- Yılmaz, Z. (2011), "Küresel İslam Hareketinde Kadının Yeni Temsil Biçimleri: Türkiye Örneği", *Birkaç Arpa Boyu (21. Yüzyıla Girerken Türkiye'de Feminist Çalışmalar)*, Serpil Sancar (drl.), İstanbul: Koç Üniversitesi Yayınları, 2 cilt, 801-822.

ALİ COŞKUN (*)

MEZHEPLER VE HZ. PEYGAMBER'İN KARİZMASININ PAYLAŞIMI

Öz

Bu makalede karizma kavramının tarifi, Hz. Muhammed'in karizması, bu karizmanın paylaşımı, bu çerçevede Sünnilikte rutinleşmesi, Şiiilikte daimileşmesi ve Haricilikte yaygınlaştırılması süreçleri ele alınmaktadır. Ayrıca Hz. Peygamberin diğer peygamberlerden farklı olarak kişisel karakteri üzerinde durulmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Karizma, Hz. Muhammed, Rutinleşme, Daimileşme, Yaygınlaşma, Sünnilik, Şiiilik ve Haricilik

abstract

Sects and Sharing of Charisma of the Prophet

In this article we dealt with the concept of charisma, the charisma of Muhammed, sharing of this charisma, in this framework the process of routinization of charisma in Sünnism, contiuiuing of charisma in Shiism and widening of charisma in Haricites. Also we dealt with the personal character of Muhammed differing from other prophets.

key words

Carisma, Muhammed, Rutinization, Contiuiuing, Widening, Sunnism, Shiism and Haricites.

19. yüzyılda hepimizin bildiği gibi teolojinin postuna sosyoloji oturdu. Modern insanın bilim anlayışını büyük ölçüde sosyoloji oluşturuyor. Başka bir deyişle Sosyolojik tefekkür ve sosyolojik bakış açısı oluşturuyor. Dolayısıyla biraz da Pozitivizm'in etkisiyle olaylar metafizikten bağımsız yatay bir bakış açısıyla değerlendirilmeye çalışılıyor. Onun için de tabii ki geleneksel peygamberlik müessesesinin konumu misyonu tartışmalarının dışında sosyoloji bu kuruma daha farklı bakmaya çalışıyor. Mesela Weber peygamberlik konusunda din sosyolojisinin önde gelen isimlerinden biridir. Peygamberi karizmatik bir şahsiyet olarak algılar ve peygamberi şu şekilde tanımlamaya çalışır: Peygamber saf bir ferdi karizma taşıyıcısı olup vazifesi sebebiyle dini bir öğreti veya ilahi bir emir ortaya koyan şahsiyettir. Tabii ki peygamber yine bizim klasik anlayışımıza uygun bir şekilde dini bir öğreti getiren mevcutlardan bozulanları tamir eden, ıslah eden ve ilahi buyrukları insanlara aktaran ahlaki olgunlaşmalarına yardımcı olan bir karizmatik şahsiyet yani sıradan insanlardan farklı özelliklere sahip olan bir şahsiyet. Karizma bizim peygamberlerin sahip olduğu vasıflar diye bildiğimiz Emanet, İsmet, Fetanet, Sıdk ve Tebliğ sıfatlarının tamamını içine alan, olağanüstülüğe vurgu yapan bir kavram olmaktadır. Karizma çok karmaşık bir kavram olduğu için bütün bilimlerde tartışılıyor ama buna sosyoloji biraz daha açıklık getiriyor. Sosyologlar karizmayı şöyle tanımlıyorlar: karizma bir insanın sıradan insandan ayrı bir yerde durmasını ve tabiat üstü ve insan üstü ya da en azından istisnai güçler ya da niteliklerle donatılmış olarak görülmesini sağlayan belli bir kişilik özelliğidir. Yani karizma insanı sıradan insan olmaktan çıkaran daha üstün bir konum veren niteliklerdir. Karizma aslında Allah'ın insana verdiği ve diğer insanları olağanüstü derecede cezbetme gücü de diyebileceğimiz ilahi lütufların toplamıdır. Yani Allahu Teala belli insanlara fiziki özellikleri ile akli melekesiyle, mucizelerle bir takım yetenekleriyle üstün konumlar verebilir. İşte bu yeteneklerin toplamına biz karizma diyoruz. Karizmanın başka bir tarifi alışılmadık yani rutin gündelik olan şeylerin dışında kendiliğinden yani yerleşik toplumsal formlara zıt olarak ve yeni hareketlerle yeni yapılar için yaratıcı etkileri olan bir kavram olarak düşünülmektedir. Weber toplumsal olayları tahlil ederken tarihte iki yaratıcı gücün olduğundan bahseder: biri karizma diğeri de akıl, aslında ikisi de Allah vergisi bir şeydir. Karizma da Allah'ın belli insanlara verdiği ilahi bir lütuftur. Akıl da tabii ki Allah vergisi bir şeydir. Biz buna vahiy ve akıl da diyebiliriz. Çünkü karizmayı en fazla oluşturan hususların başında bir insanın vahye mazhar olması gelir, yani bir insanı peygamber yapan en büyük özellik onun vahiy almasıdır. Kuranı Kerim de peygamber efendimiz hakkında sıklıkla buyruluyor ki 'ben de sizin gibi bir beşerim fakat bana vahiy geliyor'. Ayette geçen fakat'tan sonrası önemli ben seçilmiş bir insanım bana vahiy gelmektedir, benim sizden farkım budur, dolayısıyla peygamberler seçkin insanlardır. Mustafa kelimesi seçkin demektir müçteba seçkin demektir Allah'ın bir

takım insanları seçmesi sonucunda onlara risalet vermesi sonucunda birtakım insanlar diğerlerinden daha üstün bir konuma gelirler. Tarihte tabii ki etkisi bakımından peygamberlerden daha etkili insanlar da olmamıştır. Gerçi veliler de vardır fakat onlar da saf karizmanın temsilcileridir peygamberlerle birlikte.

Modern dünya geleneksel toplumlardaki o ruhani kavramların içini epey boşalttı. Yeni tanımlamalar getirdi ve dünyevi bakış açısını hakim kıldı. Ama geleneksel toplumlarda dikey bir bakış açısı vardır. Yani maneviyat başta olmak üzere kutsal kitapların kavramları gündelik hayata kadar geçerdi işte atasözlerine özdeyişlere geçtiği gibi ama modern dünya bunların içini boşalttı daha seküler daha alışverişe, ekonomiye yönelik kavramlarla doldurdu. İsterseniz ben peygamberi tecrübeyle mistik tecrübenin veya velilerin tecrübesinin tarihin akışını yönlendirmede nasıl bir istikamette geliştiklerini yeri gelmişken belirteyim. Din sosyologları tarihte yaratıcı iki tecrübenin olduğunu söylediler dedik. Weber karizma ve akıl dedi. Karizmatik şahsiyetlerde de saf karizmayı temsil eden peygamberler ve velilerdir. Peygamberi tecrübe Allah'tan aldığı vahiyleri yaşadığı yoğun dini tecrübeyi insanlara aktarması beklenen bu kendisine emredilen insandır. Yani bir bakıma yaşadığı yoğun dini tecrübeyi insanlara aktarması aldığı tebliği, mesajı insanlara aktarması zorunlu olan insandır. Ama mistik şahsiyetin veya bir velinin sırlarını gizlemesi esastır. Veliler de etraflarında büyük bir kitleyi toplarlar bir nüfuz halesi oluştururlar, onlar da sırf maneviyatta kalmazlar siyasete sosyal hayata nüfuz etmiş olurlar. Hatta bu arada Libya'nın kurtuluşunda Şeyh Senusinin, Cezayir'in kurtuluşunda Şeyh Abdülkerimin, Kafkasya'da Şeyh Şamilin hareketlerini biliyoruz. Bunlar birer velidir ama aynı zamanda da bir aksiyon adamı olarak ortaya çıkmışlardır. Nebevi Tebliğin, nebevi tecrübenin mesajını aktarması gerekir. Zaten Tebliğ vasfı da peygamberlerin vasıflarından biridir. Peygamberin sosyolojik bakımdan diğer bir tarifi de tarihin akışını değiştirecek kadar köklü sonuçlar doğuran bir tecrübe olmasıdır. Yani bir mistiğin bir velinin tecrübesi belki kendisi ile mezara gömülecektir veya Allah'la özel ilişkisi kendisiyle sır olarak kalabilir ama peygamber tarihte hep toplumun akışını değiştirmiş topluma yeni bir istikamet vermiş bozulmuş topluma bir ihya, bir canlanma getiren şahsiyetler olmuşlardır. Dolayısıyla sosyolojik bakımdan peygamberlerin etkileri çok derin, çok yaygın ve çok uzun olmuştur. Hatta dini, mezhepten tarikattan ve fırkadan ayıran özellik çok uzun süre yaşaması ve çok sayıda taraftara sahip olmasıdır. Bir bakıma dinin varlığının sosyolojik ispatı olarak söyleyebileceğimiz temel husus dinin uzun süre yaşaması ve çok sayıda taraftara sahip olmasıdır. Mesela tarihte mezhepler doğar kaybolur, tarikatlar doğar kaybolur bir şahısla beraber anılır ondan sonra yeni bir şahıs gelir onun ismiyle anılır falan ama din öyle değildir. Din çok sayıda insanı kucaklayan tarihin uzun dönemlerine hitap eden uzun süre varlığını ispatlayan bir kurumdur. Peygamberler de bunların tebliğcileridir. Peygamberler

tefessüh etmiş toplumları ihya ederler dedik. Aynı zamanda peygamberlerin ihyacı, reformatör veya ıslahatçı görevleri de vardır. Sadece ma'nevi hayatı ıslah etmezler, bozulan Tevhidi düzeltmezler aynı zamanda bozulan topluma bir dinamizm getirmek isterler. Bu açıdan her dini hareket aynı zamanda bir yeniden ihya hareketidir. Hem yeniden ihya hem de yeniden dini ihya. Toplumu yeniden ayağa kaldırma hareketidir. O bakımdan eğer bir toplumda ihyanın nasıl geliştiğini sosyologların tespitlerine bakarak tespit edecek olursak, bir kere geleneksel sabit bir durum vardır insanlar hayatlarından memnundur, statüko vardır statükoda her ne kadar olumsuz durumlar olsa da toplumun çoğunun ona razı olduğu sabit bir durum vardır. Ondan sonra ortamda bireysel stres dönemi, gerilimler başlar bazı bireyler mevcut statükodan şikayetçi olmaya başlarlar, ondan sonra kültürel tahrif dönemi gelir toplumun kültürü bozulmaya başlar, ondan sonra yeniden ihya etme aşaması gelir ve bu ihya etme aşamasında da şu süreçler yaşanır. Birincisinde sosyologların labirent yol dedikleri toplumsal dokunun yeniden formülasyonu yani bu toplum böyle gitmiyor geleneklerimiz bozuluyor anlamında toplumsal dokunun yeniden formülasyonu gerekir. İletişim yeni doğan hareketlerin bir iletişim mekanizması vardır. Bu peygamberler örneğinde Tebliğidir. Ondan sonra yeni bir organizasyon, ondan sonra yeni duruma adaptasyon kültürel dönüşüm rutinizasyon ki biraz sonra değineceğiz. Ondan sonra yeni sabit durumun ihya aşamaları varlığını devam ettirmektedir. Dolayısıyla bir peygamber de aşağı yukarı bu süreçleri toplumların içerisinde tebliğlerini yaparken yaşarlar yani bozulmuş toplumu bir yerden alırlar daha ruhani daha ahlaki bir toplum haline getirmeye çalışırlar

Sosyoloji dini tek başına bir kelam gibi bir tefsir gibi bir hadis gibi onlar kadar anlayamaz ve anlatamaz. Ama anlamaya yardımcı bir bilim dalıdır. Yani bu ilimlerin ortaya çıkışında toplumun rolünü aydınlatarak bize kendi açısından bir açılım getirir ve bizim anlamamızı kolaylaştırır yaptığı bundan ibarettir. Sosyoloji modern çağın gözde bilimi olsa da dini anlama da maalesef yeterli değildir. Sadece bakış açılarından bir tanesidir. Comte daha ilk ortaya çıktığında teolojinin postuna oturan bilimlerin kırıla gibi bir misyon biçmişti sosyolojiye fakat bugün bu misyon biçilemez çünkü zaten realiteyi daraltıyor metafiziği eliyor ve realiteyi tabiat dünyasıyla sınırlandırıyor. Günümüzde anlayıcı sosyoloji ile sosyoloji dini anlamada yardımcı bir bilim dalı olarak gözüküyor.

Peygamberlerin karizmasından tabii ki olağanüstü özelliklerinden bahsettik normal insanlardan farklı olarak. Şimdi bu özellikler genellikle böyle bir şahsiyetin otoritesi; çabuk parlayıp sönen, çok sayıda muhalifleri olan, ondan sonra şaşkınlık içerisinde bir dönemin geçtiği bir otorite olarak kabul edilir. Yani toplumda bir anlık değişim devrim yapan otorite olarak kabul edilir. Bazıları ıslahatçı deseler de peygamber toplumunda köklü değişiklikler yapar ve ondan sonrası için bir bocalama dönemi yaşanır dolayısıyla Hazreti Peygam-

ber örneğine de geçeceğiz, tabii karizma yaşarken şahsi karizmasını kullanır. Allah'ın kendisine verdiği lütuflarla etrafında bir nüfuz oluşturur ve insanları olağanüstü derecede etkiler. Hatta sahabenin biz peygamberin yüzüne bakamazdık dediklerini de biliyoruz. O büyük etki ve enerjiden dolayı bu durum o şahsi karizma öldükten sonra bir şok yaşamış hatta biliyorsunuz peygamberimizin vefatı tartışma haline gelmiştir, acaba bu olağanüstü bir insan bir melek gibi ölme miydi ölmemesi gerekir miydi gibi bir şok yaşanmıştır. Bunu tabii Kur'anı Kerim düzeltiyor peygamber efendimizin aslında en büyük karizmasının vahyi getirmesi olduğu için vahiy fonksiyonel karizma görevi gördüğü için şahsi karizmanın yanında işte son bir karizma görevi olduğu için o şahsi karizmaya bir destek olduğu için onun yokluğunu hemen doldurmuştur Kur'anı Kerim'in 'İnneke Meyyitün ve innehum meyyitün' ayetini hazreti Ebubekir hazreti Ömer okuyunca Hazreti Ömer sakinleşmiştir Hazreti Ömer ilk önce Peygamberin öldüğüne inanmamıştı biliyorsunuz bu ayet okununca sakinleşmiştir veya yine Hz. Ebu Bekir'in 'Kim Allaha tapıyorsa bilsin ki Allah ölmemiştir kim peygambere tapıyorsa bilsin ki peygamber ölmüştür' diyerek peygamberin ölümlü bir varlık olduğunu, bir beşer olduğunu dolayısıyla her ne kadar olağanüstü bir insan olsa da bir beşer olduğu için ölümlü olduğunu sorgulamıştır ve o şoku Ümmet yumuşatarak bir şekilde atlatmıştır. Peygamber efendimiz tabii ki Veda hutbelerinde diyor ki ben size iki şey bırakıyorum buna sınıksız sarıldığınız sürece asla sapıtmazsınız bunlar Allah'ın kitabı Kur'anı Kerim ve sünnetimdir. Şi'anın bir rivayetine göre de benim ehli beytimin sünneti şeklinde bir rivayet vardır. Dolayısıyla benden sonra diyor benim şahsi karizmam her ne kadar size toparlayıcı olsa da benden sonra sapıtmayacağınız iki tane sağlam kulp bırakıyorum buna tutunduğunuz sürece asla sapıtmazsınız. Dolayısıyla bu hadisi şerif de bize karizmanın şahsiliikten çıktığını sonra fonksiyonel hale geleceğini karizma gibi fonksiyon göreceğini ifade etmektedir. Yani Kur'anı Kerim bir bakıma karizmatik kitap haline gelmiştir. Zaten kutsal kitap adı üstünde karizmayı bazı sosyologlar kutsal kelimesiyle de karşılarlar. Yani bir insan kutsallaşır, Allah vergisi bir takım özellikleri ile kutsiler arasına girer dolayısıyla karizmayı bazı din sosyologları kutsal kelimesiyle karşılarlar. Kendisinden sonra kutsal metinler bırakmıştır peygamber efendimiz en başta Kur'anı Kerim arkasından sünneti nebevi olmak üzere kutsal metinler bırakmıştır. Müteakip nesil bu iki metne sınıksız sarılmış birincisin metni sabit yorumu değişken olmakla beraber hadisler derlenmiştir hadis yolculukları gerçekleşmiştir o sıralarda ilim deyince hadis kastediliyordu çünkü bir medeniyet inşa ederken o medeniyeti inşa eden değerli ilim neyse toplum ona önem verirdi. Hadis inşa edilecek toplumu inşa eden kurucu metinlerden ikincisidir. Kur'anı Kerim de vardı ama Kur'anı Kerimin anlaşılması hadis olmadan mümkün değildir. Bunun için de hadislerin derlenmesi gerekiyordu, büyük bir gayretle ilk nesil hadisleri derledi, topladı büyük bir gayret sarf etti ve bunu hiçbir medeniyet başaramadı.

Hadislerin toplanmasıyla bir bakıma dinin kurumsallaşması ilerledi. Karizmanın başına gelen şeyler de bu aşamadan sonra *rutinleşme, yaygınlaşma ve daimileşmedir*. İşte *rutinleşme* dediğimiz olay karizmanın kurumsallaşması demektir. İnsanlar fanidir zaten modern siyasal partiler de siyasi rejimlerde karizmatik bir şahıs çıkar, ondan sonra insanlar bocalar, eğer o şahsiyetin getirdiği ilkeler varsa Türkiyemizde de olduğu gibi ilkelerle o şahsiyetin varlığı devam ettirmeye çalışılır. İlkeler o karizmatik şahsiyetin yerine konmaya çalışılır. İlkeler karizmatik hale gelir. İşte bir karizmanın kurumsallaşması ilkelere bağlı hale gelmesi rutinleşmedir. Rutinleşme bir bakıma gündelik hayatın bir parçası haline gelmesi anlamına geliyor. Bu daha çok ekonomik gerçeklerin ağırlığı ile birlikte olsada bu arada hukuki uygulamaların talepleriyle de ilkelerin belirlenmesi acil bir ihtiyaç haline geliyor. Bir dinin inşasının tamamlanması için ilkelerin tam olarak tespit edilmesi gerekiyordu işte karizmanın rutinleşmesi dediğimiz olay aslında Peygamber'in getirdiği mesajın ve kendisinin yorumlama tarzının kurumsallaşmasıdır. Kurumsallaşmayı biz sosyolojide dört duvar arasındaki bir kurum diye anlamayız toplumsal faaliyetlerin kurallara bağlanmasını kast ederiz. Yani kurumlaşma kurallara bağlı olmak anlamına gelir. Peygamberimizin ondan sonra esas karizmatik şahsiyetinin yerine geçen fonksiyonel karizma olarak Kur'anı ve Sünneti görüyoruz. Her ikisi de dinin bağlayıcı metinleridir. İlkelerinin derlendiği toparlandığı yerlerdir. Dolayısıyla başta Kur'anı Kerim inanç esasları ve öğretilerini yerine getirir ondan sonra ahlaki hukuki, ameli, ibadete yönelik ve manevi öğretileri getirir. Sünnette bunların anlaşılmasına yardımcı olur. Dolayısıyla bir Dinin ayakta kalması için bir takım öğretilere ihtiyacı var. En başta inanç öğretilerinin sağlam esaslara bağlanması gerekir bunun içinde kelim ilmi doğmuştur. Ondan sonra ibadetlerin sağlam esaslara dayandırılması oradaki ihtilafların giderilmesi bir bakıma onun kurumsallaşması gerekir bunun içinde fıkıh ilmi ve fıkhi mezhepler doğmuştur. Maneviyatın kurumsallaşması da tasavvuf hareketiyle olmuştur. Bunların her biri İslam'da peygamberin bıraktığı kişisel karizmanın yerine geçen fonksiyonel karizmanın bir bakıma rutinleşmesi, gündelikleşmesi ve kurallara bağlanmasının süreçleri olmuştur. Tabii ki bu arada mezhepler peygamberin karizmasının devamı konusunda, onun nübüvvet misyonunun nasıl devam ettirileceği konusunda ihtilaf etmişlerdir. Bu konudan ana hatlarıyla şunu söyleyeyim: ehli-sünnet peygamberin karizmasını rutinleşmiştir. Yani demiştir ki kişiler fanidir kurallar bakidir. Kurallar her zaman toplumları insanları bağlar ve davranışlarını güçlendirir o halde kuralların sağlam olması kuralların ayakta durması gereklidir demiştir. Onun içinde İslâmî yorum arasında en başta tercih edilen ehli-sünnet yorumu olmuştur. Kuralları kişilere bağlamadan ihya etmek canlı tutmak adına sünni yorum tarihte başarılı bir yorum olmuştur. Devletlerin desteğini almıştır hatta zaman zaman bazı kişiler mezhepleri parti olarak yaftalayıp mesela Sünniliği 'hizbü-devle'

devlet partisi olarak yorumlamışlardır. Sünnilerin başarısı karizmayı peygamberin misyonunu rutinleştirmesidir. Yani onun gündelik hayatla bütünleştirmesi, hayatın sosyo- ekonomik, sosyo- hukuki, sosyo-politik ve sosyo-kültürel unsurlarıyla mezcetmesidir. Değil mi ki ilkeler kültürel hayatı inşa ediyor bir kimlik kazandırıyor hukuku yönlendiriyor. Şeriat mesela kutsal hukuk diye bilinir. Gerçi yarı seküler yarı kutsal ama ilkeleri kutsal metinlere dayandığı için kutsal kabul edilir. O da bir rutinleşme faaliyetidir. Şeriat ve sünnetin kendisi de öyledir dolaşısıyla rutinleştiren faaliyet olarak Sünnilik nübüvvet misyonunu toplumun en geniş katmanlarına yayan bir yorum olmuştur. Bunun için de başarılı olmuştur. Devletler de desteklerini bu görüşün arkasına koymuşlardır.

İlk dönem mezheplerinden Haricilik ise karizmanın yaygınlaştırılması tarafı olmuştur. Çünkü onlar ehli-sünnetin savunduğu halifenin Kureyşten olması Şiianın savunduğu gibi ehli beytten olmasına karşılık demişti ki halife ümmetin içerisinde herhangi bir fert olabilir. Ümmetim kendisi karizmatiktir. Karizmayı bütün ümmete yaymıştır yani bir bakıma kutsal toplum tasavvur etmiştir. Bir insan Müslüman olduğu zaman, mümin olduğu zaman otomatik olarak karizmatik hale gelir yani müslümanlığın artı değeri ile değerlendirilir ve Müslüman olmayandan ayırt edilir. Harici tecrübesi İslam'da ilk demokratik görüş olmuştur. Mesela onların dayanağı şu hâdistir: "sizin başınıza kulağı küpeli bir zenci de gelse ona itaat ediniz". Bırakın Kureyşten ve Ehlibeytten olmasını bir zenci dahi başınıza gelse itaat ediniz hadisini uygulamışlardır. Eşitlikçi bir tavır takınmışlardır. Onun için bazı yorumcular, mezhepler tarihçileri ve bazı sosyologlar Haricilerin görüşünü İslam'ın ilk demokratik yorumu olarak tanımlarlar. Hariciler çok zahit insanlardır çok dindar insanlardır. Hatta büyük günah işleyenleri tekfir etmişlerdir ameli imandan bir parça saymışlardır. Bunlara göre toplumun yöneticisinin değiştirilme şartı sadece onun günah işlemesidir. Büyük günaha önem verdikleri için büyük günah işleyen yöneticinin ümmetin yönetimine layık olmadığını öne sürmüşlerdir.

Üçüncü yorum ise karizmanın daimileşmesi diyebileceğimiz veya sürekli kılınması diyebileceğimiz Şiianın yorumudur. Peygamberin saf karizmasını yine saf bir şekilde onun soyundan gelen ehlibeytten gelen imamlara nakletmiştir. Yani karizmayı bir bakıma soydan gelen bir özellik olarak aktarmıştır. Düşünün ki laik seküler liderlerin bile bir oğlu veya kızı varsa lider oluyor. Bu toplumların bir beklentisi yani genetik olarak sanki karizmanın geçeceği ondaki cazibe gücünün çocuklarına da geçeceği gibi bir anlayış var. Ve genellikle bu toplumlarda uygulanı gelen bir şey karizmatik liderlerin çocukları mutlaka bir şekilde siyasette değerlendiriliyor, saltanatda bu şekilde hanedan üyelerinin kutsal olduğu kabul ediliyor. Halbuki bu her zaman böyle olmamıştır. Her zaman başarılı olan ilkeler olmuştur. İlkeleri yaşadıkça liderler başarılı olmuştur yoksa her lider her zaman babası gibi veyahut bir önceki nesil gibi karizmatik özellikler taşımamıştır. Şia

bu konuda peygamberin sahip olduğu İsmet sıfatını imamlara da nakletmiştir, evladı resul masumdur hata yapmazlar dolayısıyla aynı zamanda velidirler. Bu Şiaya göre tabi. Dolayısıyla onlar saf karizmanın saf karizma olarak devam edeceğini düşünmüşlerdir yani rutinleştirme veya yaygınlaştırma değil genetik olarak nesilden nesile aktarılacağını düşünmüşlerdir. Ve kendilerinin kutsal bir aile olduklarını düşünmüşlerdir. Kuranı Kerim de tabii ki ehli beyte önem verilmesini söylüyor. Sünniler de buna karşılık şu argümanı savunmuşlardır: biz de yol evladınız yani onun yolunu izleyen insanlarız, onun ilkelerini izleyen insanlarız, sizler maddi Seyitler iseniz bizler de Ma'nevi Seyitleriz demişlerdir. Hatta tarihte bazı mehdilik hareketleri Mehdi'nin Seyit olması gerektiği şartından dolayı bazı büyük kutup veliler kendilerinin Ma'nevi Seyit olduğunu söylemişlerdir. Oradan bir kapı bularak mehdiliklerini ilan etmişlerdir. Dolayısıyla bu önemli bir ayırım ama yine de birleştiriyor ümmeti. Ümmet yol evladı ve bel evladı diye aslında peygamberimizin Ma'nevi ve maddi evlatlarıdır. Şia azınlıkta olmakla birlikte onun Bel evladı yani sülbünden gelen evlatları, Sünniler de onun yolunu izleyen evlatları olmuş oluyor. Dolayısıyla bu iki çizgi aslında ümmetin gelişimini sağlamış ve İslam'ın toplum hayatı içinde yaşamasını mümkün kılmışlardır. Aslında mantık dinde de aynıdır siyasette de aynıdır yani bir liderin ya siz çocuklarında da olağanüstülükler görürsünüz ona sahip çıkarsınız veya getirdiği ilkelere sahip çıkarsınız onu o şekilde yaşatmaya çalışırsınız, bu bütün toplumlarda görülen adeta bir sosyal yasa gibidir. Bu durum peygamberimiz için de geçerli olmuştur. Onun karizmasının devamı konusunda böyle bir yol izlenmiştir. Demek ki karizma ya rutinleşiyor ya yaygınlaştırılıyor ya da daimileştiriliyor Sünni rutinleşme sonucunda peygamber efendimizin karizmatik otoritesi bir dizi farklı etkinlik alanlarına bölündü, her biri kendi başına bir otoriteyi temsil etti. Mesela halife ümmetin dini siyasi daha çok siyasi, kadı hukuki, emir askeri, vezir idari, ulema ve âlimler ilmi ve evliya ise ruhani otoritesini paylaştılar. Demek ki bunların hepsi peygamberimizin şahsında vardı. Peygamberimiz dini siyasi politik bir liderdi. Hem kadıydı hem emirdi aynı zamanda alimdi ve aynı zamanda ruhani boyutu olan bir şahsiyetti. Bunların hepsi daha sonra değişik kesimler tarafından paylaşılmış ve farklı otoriteler oluşmuştur İslam dünyasında.

Peygamberimizin diğer peygamberlerden farklı olarak üsvei hasene yani ayetlerden hareketle örnek model insan olduğunu söyleriz. Peygamberimizin ümmeti de Orta Ümmet'tir Kuran'da geçtiği şekliyle. Bu vasat insanı yani orta insanı yetiştirirken de peygamberimiz örnek olmuştur. Peygamberimizin diğer peygamberlerden farklı olarak bir takım özellikleri var tabii ki. Peygamberimiz şehvetle iffeti birleştirmiştir mesela Hazreti İsa evlenmemiştir onun için Hristiyanlar bekar kalmaya çalışıyorlar şehvetin ruhaniyeti bozacağını evlenmenin ma'nevi yola zarar vereceğini düşünmüşlerdir. Şehvetle iffeti bir arada düşümemişlerdir. Peygamberimiz bunu birleştiren bir insandır. Hatta hayatında

üç tane sahabe ruhbanlara özeniyor biri sürekli namaz kılmak biri sürekli oruç tutmak bir diğeri ise hanımına yaklaşmak istemiyor. Peygamberimiz ise sahabeleri ikaz ederek bizim dinimizde ruhbanlık yoktur diyor bu şekilde şehvet ve iffeti birleştiriyor orta noktayı buluyor. Rahmetle adaleti birleştiriyor. Rahmet adaletten bazen üstündür. Peygamberimiz şiddetle merhameti birleştirmiştir: bir çok insan peygamberlerin savaşçı olmadığını barış için geldiklerini söylerler. Peygamberimiz davası için bazı hakikatleri insanlara benimsetmek için kılıçla gelmiştir. 'Ben hem savaş peygamberiyim hem de merhamet peygamberim' demiştir. Dolayısıyla peygamberimiz Eflatuncu ahlaki ilkelerden; adalet, iffet, şecaat ve hikmet bunların hepsini hayatına yansıtmıştır hatta hikmeti Sünnet olarak Kuran'ın dışında da verilmiş ilave bir bilgi olarak yorumlarlar. Peygamberimiz bilge bir insandı. Allah'ın Hakîm sıfatını en iyi yansıtan insandı. Şecaat sahibiydi korkak bir peygamber değildi. Korkaklık peygamberlere yakışmaz zaten. Peygamberimiz ahlâkın bütün erdemlerini şahsiyetinde birleştiriyordu. Bu şekilde de örnek oluyordu.

Notlar

(*) Prof. Dr., Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. alicoskun64@hotmail.com

Kaynaklar

- Çapcıoğlu, İhsan vd., "Max Weber Sosyolojisinde Karizmatik Otorite ve Dini Liderlik", *Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi*, (2010), Yıl 14, Sayı 2, ss. 51-77.
- Dabaşı, Hamit, *İslam'da Otorite*, Çev. Süleyman E. Gündüz, İstanbul: İnsan Yayınları, 1995.
- Marshall, Gordon, "Karizma", *Sosyoloji Sözlüğü*, çev. Osman Akınhay-Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yay., 1999, s. 387.
- Schoun, Fritschof, *İslamı Anlamak*, Çev. Mahmut Kanık, İstanbul: İz Yayınları, 2013, 2.bs.
- Wallace, Anthony F. C., "Akkültürasyon: Yeniden İhya Hareketleri" çev. Ejder Okumuş, *Mesihi Beklerken*, ed. Ali Coşkun, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2003, s.19-42.

Musa HUB (*)

RAHMÂNÎ NEFHALAR VE İRFÂNÎ YORUMLAR: ZAMANIN DEĞER(LENMES)İ VE DEĞERLENDİRİLMESİ ÜZERİNE: “NEFEHÂT HADÎSİ VE ŞERHİ”

Öz

İslam’ın amelî hayatında zamanın değeri, değeri, değeri ve değerlendirilmesi üzerine, özellikle ‘vakitlerin safâsı’nı iskalama azmiyle yaşayan ibnü’l-vakt mü’mlerin/sûfîlerin, önemini başkalarına nazaran daha iyi kavradıkları “Nefehât-ı Rahmet Hadîsi”ni farklı tarîkleri ve irfânî yorumuyla ele almaya çalıştık. Mükafaatı âhiretteki ‘sevâb hazineleri’nden olacağı Kitap ve Sünnet’te bildirilmiş olan kesbî sâlih amellerden farklı olarak, zamanı, zemini, mekânı veya miktarı itibariyle tamamen sürpriz olarak el-Mennan’ın ‘minen hazîneleri’nden tamamen vehbî tarzda ihsan edilen, rutin dışı “rahmet nefhaları”nın (manevî esintilerinin) ne olduğu, neler getirdiği, ne zaman esebileceği ve onlara nasıl mazhar olunabileceğine dair sahasının erbâbı ehl-i marifet ve ehl-i hakikat ulemânın tecrübî irfanlarına ve keşfî beyanlarına müracaat ettik. Elde ettiğimiz bilgilerden bir kısmını, ‘içerik, nitelik ve nicelik’ bakımından derleyip akılları ‘tafsilatta boğmamak gayesi’yle, icmâl üzere özetle değerlendirerek, umûmun istifadesine açık ilmî bir makale halinde hazırlamış ve sunmuş olduk. Fıkıh, tasavvuf

ve hadis ilmiyle yakından ilişkili olan makalemiz, bir *hadis tahkiki* ve *hadis şerhi* mahiyetinde ilmî bir çalışmadır. Ayrıca esmâ-i hüsnâ kitaplarındaki gibi *el-Mennân ism-i cemîlinin bir izahıdır*. Mennân'ın minen hazinelerinden rahmet nefhalarıyla tecelli keyfiyetini ortaya çıkarmaya çalışan bir araştırma yazısıdır.

anahtar kelimeler

Tasavvuf, Nefehât-ı İlâhiye Hadisi ve Şerhi, Rahmet Nefhaları, Rahmânî Nefhalar, Savab Hazineleri, Minen Hazineleri, Rahmet-i İmtinâniyye, el-Mennân ism-i ilâhîsi.

abstract

The Hadith of Allah's Compassion Breeze and its Explanation

The purpose of this article is to investigate the active life of Islam or practice of ibadat (amel). We have explained the evaluation of time, time value and its importance in our ibadat. Especially, Sufi who try to reach the most valuable time in the day (vakitlerin safâsı) they understood and evaluated it than more than other Muslims. We also discussed about the Hadith of Allah's Merciful Breeze "*Nefehât-ı Rahmet*" and its varieties in this article. Kur'an and Hadith reported that the reward of righteous deeds will find us without our act and surprise (el-Mennan) in the afterlife (ahirat). We referred to some Islamic scholars who explain about Allah's Merciful Breeze and el-Mennan in their books and the narrative of the spiritual journey (Keşfiyat). We have reached a lot of information about them and classified them depending on their content, quality, quantity, topic, and significance. Our article, which is closely related to Islamic science as fiqh, tasawwuf and hadith, is a scholarly work in the verification (analysis) and explanation of the Hadith. It is also an investigation and elucidation of al-Mennân, as is explained in other books on the names of Allah. Further, it is a research essay that attempts to reveal the manifestation of merciful breeze from Mennân's secret treasures.

keywords

Tasawwuf, Divine Breeze (Nefha), The Hadith of Allah's Compassion Breeze and its explanation, One of Allah's names el-Mennan, Mitzvah Treasure, el-Mennân Treasure.

Giriş

İnsan, içinde varolduğu zamanın değerini bildiği ve bilerek değerlendirdiği ölçüde kendi değerini de bilmiş olur, bilgelik bilincine erişmiş olur. İslamiyet'in 'mistik boyutu', 'ruhî hayatı', 'zühd, takva, ihlâs ve rıza-i ilahî çizgisindeki maneviyât ve derûniyâtı', 'irfânî ve hikemî cenâhı', 'özü, üsâresi, cevheri, hakikati,

manası...’ gibi ifadelerle tarif edilen “tasavvuf”un zuhur ettiği ilk dönem zâhid ve âbidleri, zamanın her bir ânını zikir ve ibadetle ihya etmeye çalışmışlardır.

İslam’da ibâdât ü tâât, hem keyfiyet, hem de kemmiyet bakımından ‘âzâmî kulluğun olmazsa olmaz aslî unsuru’ olarak telakki edilir. Bu sebeple de ibâdetlerin ve duaların en bereketli ve bol kazançlı biçimde huzurullahta kabul edilmesi için mübarek ve mukaddes zaman ve mekân dilimleri dikkatle takip edilmeye çalışılır. Çünkü her an ölüme hazır bulunma titizliğinin bir gereği olarak, ‘hemen ve şimdi’yi ifade eden *ân-ı seyyâlelerin*, yani ‘*akan zaman içinde yaşanan şimdi’ye ait ânlar*’ın çok iyi değerlendirilmesi, dinî kulluk şuuru ve manevî hayat felsefesinin (bilincinin) bir parçasıdır.

Kulluk bilinciyle Hazret-i Zât, Sıfât ve Esmâ’dan her an gelmekte olan cemâlî tecelliler avlanmaya çalışılır. Rahmet hazinesinden kendi zamanlarının payına düşen nasiplerini âzâmî ölçüde alabilmek için ‘vakitlerin safâsı’ dikkatle ve ciddiyetle gözetilir. Tam da bu noktada âzâmî ibadet, âzâmî zikir ve âzâmî takvayı esas alan müttakîlerin ve mutasavvıfların nezdinde çok hususî bir kıymeti hâiz bulunan, ve hadîs-i şeriflerin haber verdiği ‘nefehât-ı rahmet ve nefehât-ı üns’ gibi *ilahî-gaybî esintilerin*, beraberlerinde sürpriz lütuf ve ihsan bulutlarını getirdiğine inanılır. Bir anda çok büyük manevî gelişime ve dikey yükselmeye vesile olduğuna itikat edilen bu vehbî lütuflar, sûfinin dünyasında bir bakıma irade-i cüz’iyeyle elde edilebilen sâir kesbî kazanımlardan daha kıymetli mahariyetlere erişirmesi itibarıyla, adeta gizli Kadir gecesi sırrı gibi eşsiz bir hediye saati sayılır.

Hayatın her saniyesinin değerini bilen ve şimdiki ânı değerlendirmeye gayret eden hakiki mü’minler ve özellikle sufiler, vakitleri kollayan birer ibnü’l-vakte (vaktin çocuğuna) dönüşürler. Sâlih bir amele karşılık olmaksızın, tamamen vehbî-lutfî olarak gelen o rahmânî nefhalara kendini, kalbini, ruhunu bütünüyle arz ederek, tek bir ân-ı seyyâlede çok muhteşem bir manevî devlete nâil olmak imkânı, onlar için, kaçırılmaması gereken *kaderdenk bir fırsat* olarak görülür. Ve bu esrarengiz fırsat, başta ehl-i tasavvuf olmak üzere, ahireti kazanmaya odaklı yaşayan *akl-ı meâd* sahibi mü’minleri de kendisine cezbeder.

Dinî ilimler içinde Hadis ve Tasavvuf dalında ‘erbaîn’ denen *kırk hadis şerhleri* ve esmâ-i hüsnâ kitapları yaygın bir gelenektir. Biz bu çalışmamızda sözkonusu ‘*rahmânî ve rabbânî nefehât*’ı haber veren hadîs-i şerifi, farklı rivayetleriyle ve sûfî âlimlerin yorumlarıyla, ‘mahiyet/içerik, keyfiyet/nitelik ve kemmiyet/nicelik’ bakımlarından mercek altına aldık. Hadis-i şerifi daha tafsilatlı ama derli-toplu bir ihtisar bütünlüğü içinde yoğurarak, hemen her seviyede müslümanın amelî hayatına katkı sağlayabilecek şekilde hazır hâle getirebilme niyetiyle, yoğun ama sade bir çalışma ortaya koymaya gayret sarfettik.

Şimdi Rahmet Nefhaları’na dair o hadis-i nebevîleri görelim.

I. Nefehât-ı İlâhiyye Hadis-i Şerifleri

a. Enes b. Mâlik, Ebu Hureyre ve Ebu'd-Derdâ'nın Rivayetleri:

Enes b. Mâlik, Ebu Hureyre ve Ebu'd-Derdâ radiyallâhü anhüm'den: Allah Rasulü sallallâhü aleyhi ve sellem Efendimiz şöyle buyurdular:

« أَطْلُبُوا (الْتَمِسُوا) الْخَيْرَ دَهْرَكُمْ كُلَّهُ، (افْعَلُوا الْخَيْرَ دَهْرَكُمْ) وَنَعَرَضُوا لِنَفَحَاتِ رَحْمَةِ اللَّهِ (لِنَفَحَاتِ رَبِّكُمْ)، فَإِنَّ لِلَّهِ نَفَحَاتٍ مِنْ رَحْمَتِهِ يُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ مِنْ عِبَادِهِ وَ سَلُّوا (أَسْأَلُوا) اللَّهَ أَنْ يَسْتُرَ عَوْرَاتِكُمْ وَ يُؤْمِنَ رُوعَاتِكُمْ ».

“(Bütün hayatınız boyunca) kendi devrinizin hayırlarını (araştırınız²), yapmaya tâlip olunuz (yaşadığınız müddetçe hayırlı fiiller yapmaya bakınız³) ve Allah'ın rahmet nefhalarının (rabbinizin nefhalarının⁴) yoluna çıkın, onlara karşı durun ve kendinizi onlara maruz bırakın (gözünüzü, gönlünüzü onlara açmak suretiyle onları üzerinize alın, çekin, kazanın). Şüphesiz ki rahmetinin öyle nefhaları vardır ki Allah, onları kullarından kime dilerse ona isabet ettirir. O yüzden sizler, Allah'tan avrâtınızı (ayıplarınızı, kusurlarınızı, kabahatlerinizi) örtmesini ve korktuklarınızdan da sizi emin kılmasını isteyin.”⁵

b. Muhammed b. Mesleme'nin Birinci Rivayeti:

Muhammed b. Saîd demiştir ki: Muhammed b. Mesleme el-Ensârî radiyallâhü anh vefat ettiği zaman kılıcının (palan arkası) meşininde şöyle yazdığına şahit olduk:

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ ، سَمِعْتُ النَّبِيَّ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يَقُولُ: « إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي بَقِيَّةِ (أَيَّامِ) دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ فَتَعَرَّضُوا لَهُ، لَعَلَّ دَعْوَةَ أَنْ تُوَافِقَ رَحْمَةً تُسْعِدُ (فَيَسْعُدُ) بِهَا صَاحِبُهَا سَعَادَةً لَا يَحْسُرُ بَعْدَهَا أَبَدًا ».

“Bismillâhirrahmânirrahîm. Nebi sallallâhü aleyhi ve sellem'den işittim, buyurdu ki: “Hiç şüphesiz ki sizin çağınızın/ömrünüzün geri kalan (günlerin)de Rabbinizin bir takım nefhaları bulunmaktadır. Bu sebeple sizler (nefhaların geliş yolları üzerinde durunuz ve) kendinizi onlara karşı tutunuz. Umulur ki (yapacağınız) bir dua, (Allah'tan o anda inen) bir rahmete tevafuk eder de o rahmet, o dua sahibini bir saadete erdirtir ki artık ondan sonra o kimse bir daha da ebediyen hüsrânâ uğramaz (kaybetmez, zararlı çıkmaz, kaybolmaz).”⁶

c. Muhammed b. Mesleme'nin İkinci Rivayeti:

Muhammed b. Mesleme'den: Allah Rasulü (sas) buyurmuştur ki:

« إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي بَقِيَّةِ أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ فَتَعَرَّضُوا لَهَا لَعَلَّ دَعْوَةَ أَنْ تُوَافِقَ رَحْمَةً فَيَسْعُدَ بِهَا صَاحِبُهَا لَا يَشْقَى بَعْدَهَا أَبَدًا ».

“Şüphesiz ki sizin şu çağınızın geri kalan günlerinde Rabbinizin bir takım nefhaları vardır. Bu yüzden kendinizi (istifade edebilmek için) o nefhalara karşı tutunuz. Umulur ki yapacağınız bir dua (o anda inen) bir rahmete tevafuk eder de sahibini mes’ud kılar ve o kimse ondan sonra bir daha ebediyen şakî (bedbaht, kemtâlîh, kötü âkıbetli, mutsuz) olmaz.”⁷

d. Muhammed b. Mesleme’nin Üçüncü Rivayeti:

Muhammed b. Mesleme’den: Allah Rasulü (sas) şöyle buyurdular:

« إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ الدَّهْرِ (دَهْرُكُمْ) نَفَحَاتٍ (أَلَا) فَتَعَرَّضُوا لَهَا لَعَلَّ أَحَدَكُمْ أَنْ تُصِيبَهُ مِنْهَا نَفْحَةٌ لَا يَشْفَى بَعْدَهَا أَبَدًا (فَتَعَرَّضُوا لَهُ لَعَلَّهُ أَنْ يُصِيبَكُمْ نَفْحَةٌ مِنْهَا فَلَا تَشْقَوْنَ بَعْدَهَا أَبَدًا) . »

“Hiç şüphesiz ki Rabbiniz azze ve celle’nin dehrin günlerinde (-diğer rivayette- ‘sizin şu çağınızın günlerinde’ ‘rahmetinden’⁸) nefhaları vardır. (Dikkat edin⁹ ve size de isabet etsin diye) o nefhalara karşı durun, kendinizi onlara doğru tutun. Umulur ki sizden birisine o nefehâtta bir nefha isabet eder de ondan sonra bir daha o kimse ebediyen şakî olmaz. (Diğer rivayette: Bu sebeple kendinizi nefehata karşı tutunuz. Ümit edilir ki sizlere de ondan bir nefha isabet eder de sizler ondan sonra bir daha asla şakî olmazsınız.¹⁰)”¹¹

Bu hadis-i şeriflerin amelî planda hayata aktarılabilmesi için daha iyi anlaşılması istikametinde ise öncelikle Hakîm-i Tirmîzî (ö.360/970), İmam-ı Gazâlî (ö.505/1111), Abdülkadir Geylânî (ö.561/1165), Sadreddin Konevî (ö.673/1274), Abdürrezzak Kâşânî (ö.730/1329), Molla Ali el-Kârî’ (ö.1014/1605), İmam Münâvî (ö.1031/1621), Şah Velîyyullah Dihlevî (ö.1176/1762), Seyda Abdurrahman-ı Tâhî (ö.1304/1886), M. Hamdi Yazır¹² (ö.1361/1942) ve Bediüzzaman Said Nursî (ö.1379/1960) gibi büyük İslam allâmelerinin birbirini tamamlayan değerlendirmelerine başvurduk.

Ayrıca Hz. Ali r.a. (ö.40/661), Ka’bü’l-Ahbâr (ö.32/652-53) radiyallâhü anhümâ olmak üzere, Hasan el-Basrî (ö.110/728), Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908), Cüneyd Bağdâdî (ö.297/909), Amr b. Osman el-Mekkî (ö.297/910), Ebu’l-Kâsım en-Nasr Âbâzî (ö.367/977), Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.383/993), Fahrüddîn er-Râzî (ö.604/1207), Muhyiddin İbn-i Arabî (ö.638/1240), Şeyh Davud b. Bahil, Şeyh Ebu’l-Hasen eş-Şâzilî (ö.656/1258), İbnü Atâillâh es-Sikenderî (ö.709/1309) ve Muhammed Bahâüddin en-Nakşibendî (ö.791/1389) gibi zâtların tamamlayıcı yan izahlarından da istifade ettik.

II. Nefhalara Taarruz'un Manası

a. Nefehâtın Lügavî ve Istîlâhî Manaları:

“Ne-fe-ha” Arapça üflemek demektir. Nefha (ç. nefehât) kelimesi ise sözlükte “üfleme, üflenme, ruh, hafif rüzgâr, esinti, soluk, nefes, râyiha, hoş-güzel koku, hediye, armağan” manalarına gelmektedir. “Allah’ın kendi ruhundan üflemesi, Rahmânî nefes idi. İlim. Dört türlü üfleme vardır: Birincide beden hayat kazanır. İkincide kötü huylar yok olur. Üçüncüde iyi huylar ortaya çıkar. Dördüncüde ruh bedenden ayrılır kutsiler alemine uçar.”¹³

“Yayılan güzel koku, esinti” anlamıyla nefha, tasavvufta ‘râiha-i tayyibe’ye müterâdif de kullanılır ki, bu da ‘velilerden yayılan güzel râyiha, hoş koku’ manasına geldiği gibi, yine ‘enfâs-ı kudsiyye’ de ‘ermişlerin kutsal nefesleri manası’na gelmektedir, tıpkı Hz. Yakub’un Mısır’dan Hz. Yusuf’un kokusunu alması (Yusuf, 12/94), Hz. Rasulullah’ın da Veysel Karânî’nin kokusunu alması gibi. Nitekim Mevlânâ Abdurrahman Câmî, evliya ansiklopedisine “*Nefehâtü’l-Üns min Hadarâti’l-Kuds / Kudsî Âlemlerden Üns Esintileri*” adını vermiştir.

Beri taraftan Rahman azze ve celle, bazı harîm-i haremine mahrem hususî evliyasına ünsiyet-i rahmânîyye ve maiyyet-i ilahîyyesini dâima hissettirmek için râyihâ-i tayyibelerde (hoş kokularda) tecelli etmektedir ki, Sadreddin-i Konevî, “Ehemmiyetli Bir Müşahede”sinde mükâleme-i ilahîyyeye mazhar olmuş ve Hak Teâlâ da ona: “Sana olan ihsan ve inâyetim sebebiyle, sürekli olarak seninle olayım diye bu (amber) koku(sun)da sana tecelli ettim; bu beraberlik, genel beraberlik değil, hususî-zâtî beraberliktir.” buyurmuştur. Bunun üzerine Konevî sevinçten şaşa kalmış, dili tutulmuştur. Perdeyi açtığı zaman ise bazı dostlarını ve Hakk’ın kendisine verdiği o kokuyu elinde hazır bulmuştur.¹⁴

Kur’an-ı Kerim’de isim olarak “nefhatün” (bir nefha, bir üfürüş)¹⁵ şeklinde tekil geçerken, “nüfiha fi’s-sûr” (Sûr’a nefholundu, üfürüldü)¹⁶ şeklinde meçhul fiil, Hz. Âdem’e ruh üflemesi de “nefahtü” (üfledim)¹⁷ şeklinde ma’lum fiil olarak da geçmektedir. Konuyu ‘sarf ilminin tafsîlâtı’na boğmamak için daha fazla bunun üzerinde eğlenmiyorum, yalnızca mevzumuzla irtibatına işaret edip geçiyoruz. Şu kadar ki: Bu rahmet nefhaları da tıpkı Hz. Âdem’i diriltten ilahî nefha misali âdemoğullarından kime isabet ederse onu manen diriltir, kalben ihya eder; Sûr’a ikinci veya üçüncü üfürülüşte olduğu gibi ölü ruhlar onunla birden canlanıverir, adeta mezarlarından haşrolup ayağa kalkarlar.

Sözkonusu Muhammed b. Mesleme r.a. hadislerinde geçen “nefhalar”dan muradın “rahmet nefhaları” olduğunu, hem metindeki “kim bir rahmete isabet eder de” ifadesi, hem de Enes b. Mâlik ve Ebu Hureyre hadislerindeki “nefehât-ı rahmetillah” ibaresi haber vermektedir. Beri taraftan ise Muhammed b. Mesleme’den gelen üçüncü rivayette ‘rahmet’ kelimesinin hiç geçmeyip sadece ‘rabbînin nefhaları’ denilmiş olması da akla, ilahî nefehâtın hem rahmânî, hem de rabbânî nefehât olabileceği ihtimalini getirmektedir.

b. İlahî Nefhalara Mazhariyetin Çeşitleri

Esmâ ve sıfattan tenezzülen gelen İlahî nefhalara (esintilere) maruz kalan bir kul, o nefehâtın nev’ine göre hâl ve fiil olarak bir ziyadelik veya üstünlüğe ulaşır. Bu, bazen irfânî görüş, bazen vicdânî bir duyuş açılımı olarak, bazen de daha farklı suretlerde tezahür eder. Nitekim bazı sufi müelliflerin ‘taraf-ı ilahîden yazdırıldı’ dedikleri makale, risale veya eserleri böyle bir rahmet-i ilhâmiyeye nailiyetin neticesi olmaktadır.

Sadreddin Konevî (ö.673/1274), sözkonusu hadis-i şeriften hareketle, hem hadisin şerhi sadedinde, hem de hadiste ifade edilen “rahmânî nefha”lara mazhariyetle, müşahede ve vâridât yollu nail olduğu “68 Nefha”yı müstakil bir kitap halinde “en-Nefehâtü’l-İlâhiyye” ismiyle te’lif eylemiştir. Bu nefhalarda, tasavvufun ana konularından olan Allah’ın zâtı, sıfatları, isimleri ve bunların âlemdeki tecelli ve tasarrufları, varlık mertebeleri, tasavvufi ıstılahlar ve sâir mevzulara dair bir takım müşahede¹⁸ ve vâridât¹⁹ tarikleriyle elde ettiği hakikatleri kaleme almıştır.

Konevî, kitabının giriş kısmında mezkûr hadis-i şerifte bahsedilen “nefehâta taarruz”un, “maruz ve mazhar olma”nın mahiyeti ve nevileri üzerinde kısa bir malumat vermiştir ve demiştir ki:

“Hazret-i Peygamber aleyhisselâtu vesselâm’ın ‘Sizin şu günlerinizde Rabbinizin rahmet nefhaları/esintileri vardır. Dikkat edin, onlara taarruz edin.’ buyurduğu rivayet edilmiştir. Bundan dolayı ben de, sözkonusu taarruzu (kendini o nefhalara arz edip maruz bırakmayı) ve onun türlerini tanımak niyetiyle Rab bime teveccüh ettim, yöneldim. Allah da beni onun hakikatine ve genel kısımlarına muttali kıldı. Böylece sözkonusu taarruz kısımlarının benim öğrendiğim kısımlar ile sınırlı olduklarını müşahade ettim.”²⁰

Konevî’ye göre: İlahî nefhalara taarruz (maruz ve mazhar olma) iki kısımdır. Birisi, çaba ve gayretten soyut olan tamamen vehbî taarruzdur. Diğeri ise çaba ile karışık olan taarruzdur. Çabadan soyutlanmış olan taarruz da birkaç türlüdür:

1. *Yaratılmamış istidat ile gerçekleşen taarruz*’dur ki, buna hiçbir durum ve iş bitişmez. Bu taarruz mertebelerinin ilki ve en üstünüdür. Bunu,

2. *Rûhânîliğin temizliği ve makûl feleğinin dâiresinin genişliği ile gerçekleşen taarruz* takip eder. Bu, rûhânî mertebe hükümlerindendir. Bu ikinci taarruzun sahibi ve mensupları ise, onun karşısında çeşitli derecelerde bulunmaktadır; buradaki farklılık, a. ruhunun kuvveti, b. cevherliğinin değeri, c. mertebesinin yüceliği ve d. taarruz esnasında kendisine hâkim olan hâle göre ortaya çıkar.

İlahî nefhalara mezkur iki taarruz şekli, kişinin iradî çaba ve gayretiyle gerçekleşmez, tamamen vehbîdir. Bu iki taarruz türünü,

3. *Muhabbet ile gerçekleşen taarruz* takip eder, fakat bunda ‘fakr/ihtiyaç’ şartı vardır. Bu ihtiyaç, mutlak veya mukayyed (sınırlı) fakr’dır ve mensupları da çeşitli derecelerde bulunurlar...

4. *Vesileler ile Taarruz*: İlahî nefhalara *ameller, yönelişler, dualar gibi ‘vesileler’ ile Hakk’a teveccüh şeklindeki taarruzlar*’dır.

Hadis-i şerifte dile getirilen ‘taarruz’un, zikredilen kısımlarının dışında, küllî bir mertebesi yoktur; sadece bu esasların alt bölümlerinden ibaret bazı kısımları olabilir.²¹

Girişini böyle bir takdim ile yaptığı kitabında Konevî, devamla, ‘Rahmânî Nefhalar’ın ve Hususî-Rabbânî tecellilerin neticelerinden, sadece Hakk’ın kendisine açmış olduğu ve zikretmesine imkân verdiği bazı şeyleri kaydedeceğini, bunları okuyup düşünen, zihnine yerleştiren ve kıymetini anlayan kişinin, büyük bir mutluluğa ve manevî mertebeye ulaşacağını söylemiştir.

III. Nefhalara Nâiliyetin Vehbî ve Kesbî Boyutu

Rahmet nefhalarına nâiliyet kesbî midir, yoksa vehbî midir? Yukarıda “İlahî Nefhalara Taarruzun Mertebeleri”nde görüleceği üzere: Şüphesiz kulun nâil olduğu, yaratılmışlıktan yaşatılmaya kadar her şey, Hz. Vehhâb’ın vehbidir. Ne var ki Hz. Mukaddir öyle takdir etmiştir ki, bütün nimetlerini, hatta (belki de) nübüvvetini bile ihsan etmede, kulunun ileride ortaya koyacağı irâdî kulluğun niteliğini nazar-ı itibara almış, vereceği nübüvvete veya sâir nimetlere kulunu lâyük eylemiştir. Dolayısıyla rahmet nefhalarına nâiliyette/ma’rûziyette, ilahî vehb asıl, beşerî kesb ise fasıldır, tâlî bir durumdur.

a. *İrâdî Hazır bulunuşluluk*

“Allah’ın rahmeti gökyüzünden yağmur gibi iner ama o rahmet yağmuru, kabı müsait olanlara dolar. Kab ters çevrilmiş vaziyette ise, içine hiçbir şey girmez.” diyen İmam Gazâlî (ö.505/1111), bizim elimizde olanın sadece o ilahî nefhalara kalben açılıp hazır beklemek olduğunu, o hazırlanma istidadının da ilahî bir mevhibe (meccânen bağış) olup bir meksûbe (kazanılan bir hak) olmadığını belirtmiş²² ve nefehâta mazhariyetin insan iradesine bakan cüz’î kesbî tarafını teslim etmekle beraber, esasında vehbî olduğuna vurgu yapmıştır.

b. *İrâdî Teveccüh ve Teveccüh Vâsıtaları*

Şâh Veliyyullah ed-Dihlevî (ö.1176/1762) ise kulun ilâhî nefhalara (enfâs-ı kudsiyeye) nailiyetinde “teveccüh”ün asıl olduğunu beyan etmiştir ki daha önce geçtiği üzere Sadreddin-i Konevî, en-Nefehâtü’l-İlâhiyye isimli eserini böyle bir

teveccühle yazdığını kitabın önsözünde haber vermiştir²³. İmam Dihlevî daha sonra bu teveccüh vasıtalarından dördünü diğerlerine öncelemiştir. Bu doğrultuda kulun; 1) Hakk’ın tedellî nurlarına, 2) Şeâir-i İslamiye’ye, 3) Mukarrabînin ruhlarına ve 4) Rasulullah’a salâta teveccüh ederek ilâhî nefhalara (enfâs-ı kudsiye) nail olabileceğini belirtmiş ve şöyle demiştir:

“Kul Allah’a hakkıyla teveccüh ettiği zaman, rahmet-i ilahiyeyi yakınında buluverir. (...) Bu teveccüh vesilelerinden birisi salavât-ı şerifelerdir. Rasulullah Efendimiz aleyhisselâtu vesselâm: *“Kim bana bir salât getirirse, Allah onu on rahmet ile anar (on kez mağfiret eder).”*²⁴ *“Kıyamet gününde insanlar içinde bana en yakın olacak olanlar, bana en çok salavât getirenlerdir.”*²⁵ buyurmuştur. Bunun sırrı şudur:

Beşerî nefislerin, behemahal ilahî nefhalara (enfâs-ı kudsiye) kendilerini arz ederek ulaşmaya çalışmaları gerekir. Kendilerini o nefhalara karşı hazır tutup nail olabilmek için ‘teveccüh’ gibisi yoktur; yani, 1) tedelliyât nurlarına ve 2) yeryüzüne konulmuş Allah’ın şeâirine (nişânelerine) yönelmek, onlardan istifade etmeye çalışmak, onlar üzerinde düşünmek, onlar üzerinde durmak, 3) özellikle de -Mele-i A’lâ sakinlerinin en üstünleri ve Allah’ın cömertlik hazinesini yeryüzü sakinleri için devreye sokacak vasıtalar durumunda olan- *mukarrabîn ruhlarına* teveccüh etmek ve onları harekete geçirici davranışlara girmek gibi vasita yoktur, ilahî nefhalara ulaştırıcı en güzel vasıtalar, bunlardır.

4) Allah’a teveccüh vâsıtalarının en sâlihlerinden (uygunlarından) biri de Rasulullah’ı saygı ile anmak ve O’nun hakkında nezd-i ilâhîde hayır talebinde bulunmaktır. Üstelik salavât, sadece Hz. Peygamber’e rahmet okunarak yapılır ve O’nun şahsından istimdadda bulunma anlamı içermez. Salavâtın bu içeriği, Hz. Peygamber’i tanrılaştırma gibi bir tahrife gidebilecek yolu da kapatır.

(Mukarrabîn olan) ehl-i kemalin ruhları, bedenlerinden ayrıldığında, rahmet deryasına dalar ve Rabbü’l-izzet’in müşahedesinde istiğrak halinde sükûnete erer. Bu durumda yenilenmiş bir irade ve ortaya çıkan bir sâik ona etki etmez. Ancak, daha aşağı mertebede olan nefisler, himmet ile onlara yapışır ve onlardan, ruhlara münasip bir nur ve hey’et celbederler. Efendimiz’in: *‘Bana herhangi bir kimse selam verdiği zaman, mutlaka Allah Teâlâ bana ruhumu iade eder ve ben onun selamını alır, mukabele ederim.’*²⁶ hadisinde kinâye yoluyla belirtilen mana işte budur. Ben (Şah Veliyyullah), hicrî 1144 yılında Medine’de mücavir olduğum zamanlar bunu sayısız kereler müşahade etmişimdir.”²⁷

Peki kul, kendi iradesine düşen vazifeyi mücadele noktasında yerine getirir, fakat müşahade veya manevî fetih gibi haller –ki rahmet nefhalarına nailiyetin en büyük eserlerindendir- hâsıl olmamışsa, ne yapmalıdır? Bu sorunun cevab-ı irşâdîsi sadedinde Şeyhü’l-Ekber İbn Arabî şu tavsiyede bulunmuştur: *“Fetih (mânevî açılım) emâresi görmediğin için mücâhedeyi sakın terk etmeye*

kalkışma. Aksine mücahedeye azimle devam et. Çünkü mücahede olunca el-bette (müşahede de) fetih de olacaktır. Ameller fethi getirir ve nefisler ona ulaşır. Fakat fethin bir vakti (merhûnu) vardır ve daha evvel hâsıl olmaz. O halde (zinhâr, mücahedene rağmen manevî açılımlar olmadı diye) Rabbini suçlama. Elbet amellerin bir meyvesi olacaktır. Sen yeter ki ihlâslı ol, Rabbini suçlamayı tamamen nefsinden sil ve töhmet ehli olmaktan kaç..."²⁸

O halde kalbin mâverâî yamaçlarında üfûl üfûl esmesi beklenen rahmet nefhalarını hangi zamanlarda gözlemek lazımdır?

IV. İlahî Nefhaların Mahiyeti ve Nevileri

a. Nefehâtın Celâlî ve Cemâlî Kısımları:

İzahını yapmaya çalıştığımız hadis-i şerifin farklı rivayetlerinden görüldüğü üzere iki nevi ana nefehâtın var olduğu ortaya çıkmaktadır: 1. Rabbânî (hususî - küllî) Nefhalar. 2. Rahmânî (hususî - küllî) Nefhalar.

Rabbânî ve Rahmânî Nefehât'ı, ayrıca küllî ve husûsîlerine de ayırmak mümkündür ki, Sadreddin-i Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye* isimli eserinde işbu hadis-i şerifte zikrolunan nefehâttan mazhar olduğu 68 nefhayı başlıklara taşımış ve her başlıkta, o nefhaların çeşitlerini de belirterek "*İlahî Nefha, Küllî Nefha, Küllî Ehemmiyetli Nefha, Küllî İlâhî Nefa, İlâhî Zâtî Nefha, İlâhî Birleştirici Nefha, Küllî Rabbânî Nefha..*" gibi farklı sıfatlı başlıklar altında tasnif etmiştir. Mukaddime'sinde "Ben, bu kitapta 'Rahmânî Nefhalar' ve Hususî-Rabbânî tecellilerin neticelerinden, sadece Hakk'ın bana açmış olduğu ve zikretmeme imkân verdiği bazı şeyleri zikredeceğim." demiştir.²⁹

b. Nefhaların Mahiyeti ve Nevileri

Cân ol ki nefahât dedi Kur'an'da ona Hak

Ol nefha-i rahmâniyedir bu sırr-ı mutlak

O nefha imiş diri eden cümle cihânı

O nefha imiş zinet eden bağ-ı cinânı

Niyâî

Şimdi mezkûr hadis-i şerifteki "nefhalar"dan maksadın ne olduğuna dair İslam âlimlerinin yapmış oldukları açıklamaları maddeler halinde görebiliriz:

1.) *Rahmet nefhaları, Hz. Mennân'ın "minen hazineleri"nden gelen ekstra lütf u ihsanlarıdır, rutin dışı hesapsız ikramlarıdır.*

Hakîm-i Tirmîzî (ö.360/970) demiştir ki: "Nefha, tek seferde verilen atıye/bağış demektir. Allah Teâlâ tek celsede öyle bir ihsanda bulunur ki bu, sair

zamanlardaki ihsalarının çoğundan fazla olur. (Hakk'ın bir sevap hazineleri vardır, bir de minen hazineleri vardır.) Nefehât, 'sevap hazineleri'nin değil, 'minen hazineleri'nin kapılarının açılmasından ortaya çıkar. 'Sevap hazineleri' belli miktarlarla sınırlıdır ve bir amele cezâ/karşılık olarak gelir. 'Minen hazineleri'nin bir tanesi bile sevap hazinelerinden pek çoğunu içine alabilir. Çünkü 'minen hazineleri' Allah'tan çok büyük bir cömertlik ve şefkat tecelisi olarak lutfedilmektedir. (el-Mennân ismine aittir ve muhatapta minnet duygusu meydana getirecek kadar fazladan iyilik, cömertlik, ihsan, ikram, nimet, rahmet hazineleri demektir.)

Beri taraftan (minen hazinelerinden gelecek olan) nefhanın vakti malum değildir (tıpkı Kadir gecesinin bütün senenin gecelerinde gizlenmesi gibi –M.H.-). Nefha vaktinin gizlenmiş olması, insanlar o vakti arka arkaya kesintisiz olarak istemeye devam etsinler ve her hâl ve her vakitte o nefhanın estiği güzergâhlar da ona karşı hazır durabilsinler diyedir. Eğer bir kimse her hâl ü kârda bu duruşuna devam ederse, yapmış olduğu dualarının o rahmet kapısının açılış vaktine tevafuk etmesi çok yakındır ve çok sür'atli olarak gerçekleşir. Böylece kişi en büyük zenginliğe ulaşır ve ebedî saadete nâil olur, sonsuza değin saâid olur.

Bu durum tıpkı şu misale benzer: Bir sultan, askerlerinin ve kölelerinin rızıklarını aydan aya takdir ve tayin eder, verir. Bununla beraber kimi vakitlerde cömertlik ve kereminden bir takım ziyâde lütuflarda bulunur; hazinelerinin kapısını açar ve oradan halkının seneler içerisinde aldıkları olağan rızıklarını aşkın biçimde onlara bol bol ihsanlarda bulunur. Kim sultandan böyle bir ihsana nail olursa, sonsuza kadar kimseye muhtaç olmaz.

Ne var ki kişi sultanın cömertlik ve şefkat vakitlerini bilemez. O sebeple de sözkonusu saate rastlayabilmek ümidiyle her gün defalarca gidip gelmeye devam etmesi gerekir. Lokman aleyhisselam demiştir ki: *"Ey oğulcuğum! Dilini 'Allâhümmeğfirli – Allahım! Bana merhamet et!' diye dua etmeye alıştır. Çünkü Allah'ın öyle saatleri vardır ki o saatlerde yapılan dualar geri çevrilmez."* Yine Hasan (el-Basrî, ö.110/728) de: *"Değişik hallerinize bolca istifar etmeye bakın! Çünkü siz, mağfiretin ne zaman ineceğini bilemezsiniz."*³⁰

Ömürlük zaman şeridinin bütün karelerinde sürpriz olarak esmesi mukadder olan rahmet nefhaları, -Hakîm Tirmizî'nin belirttiği gibi- Allah'ın 'sevap hazineleri'nden değil, 'minen hazineleri'ndendir ve bu itibarla da tasavvufta bir açıdan yapılan rahmet tasnifinde ayrı bir kısma dâhil olmaktadır. Bilindiği üzere 'acımak, yazıklamak, esirgemek ve lutfetmek' manalarına gelen 'rahmet' kavramının tasavvuf ıstılahında iki türü olduğu görülmektedir: 1. Rahmet-i Vücûdiyye: Takva ve ihsan ehline âhirette vaad edilen özel rahmettir (A'raf, 156). 2. Rahmet-i İmtinâniyye (Muktezıyye): Amel ve ibadet edilmeden evvel Allah'ın bütün mahlukâtına önden dağıtmış olduğu her şeyi kuşatan umumî rahmeti.³¹

Kısaca: Hazret-i Rahmân'ın, ism-i Mennân burcunda tülû' edip de *minen hazineleri* vasıtasıyla dağıttığı sürpriz rahmetine, rahmet-i imtinâniyye denilmektedir.

'İmtinân' ile 'Minen' kelimeleri aynı kökten müştak olmaları itibarıyla, Hz. Mennân'ın 'minen hazineleri'nden olan rahmet nefhaları, kategorik olarak rahmet-i imtinâniye denilen, herhangi bir sâlih amele mukabil olmaksızın, karşılıksız dağıtılan umumî rahmete dâhil olarak da düşünülebilir ki, bu nokta-i nazardan baktığımız zaman, rahmet nefhalarına havâssından avâmına bütün mü'minlerin kendilerini arz edebilecekleri (taarruz) ve 'kalp kablâ'nın istîfâı ölçüsünde ondan nasiplenebilecekleri imkân ve ihtimâlî daha bir kuvvet bulmuş olmaktadır.

Minen hazinelerinden dünyada gelen sürpriz ikramlar gibi, cennette de sürpriz ihsanlar olacaktır. Âhirette ehl-i cennete verileceği vaad edilen müşterek nimetlerin haricinde, bir de, dünyada rahmet nefhalarına mazhariyetin ukbâdaki karşılığı olarak, sâlih kullara Cennet'te 'minen hazineleri'nden gözlerin görmediği, akla-hayale gelmedik ikramlar³² ihsan edilecektir.

ii.) “Rahmet nefhalarından murâd, kulları Allah’a yaklaştıran tecellilerdir.”

Bu tespitin sahibi İmam Münâvî (ö.1031/1621) izâhâtını şöyle sürdürmüştür: “Tecelliyât-ı mukarribâtır ki Allah onları dilediği kullarına nasip eder. Rahmet nefhalarına karşı kendini arz etmek ise kalbi, kötü ahlaktan hâsıl olan kirlerden, islerden-paslardan temizlemek ve arındırmak suretiyle olur. Halkına aydan aya yüklü miktarda rızık dağıtan bir sultan gibidir Allah Teâlâ kullarına karşı. Elbette bu süre zarfında da O, cömertliğinden bir miktar atıyyelerde bulunmaktadır.

Nihayet (gün gelir bütün) hazinelerin kapısı (birden) açılır ve oradan bütün varlıklara (maddî-manevî) rızıklar dağıtılır, etrafı istiğrak eder. İşte kim bu kapının açılış zamanına denk getirebilirse, ebediyen zengin olur. Bu nefhalar, nimet hazinelerinin kapısından yayılır. Kapının açılış vakti ise gizlenmiştir, tâ kul, her vakitte böyle bir nefha için hazır bulunsun diye. Her kim de bu nefha talebinde ısrarlı ve devamlı olursa, nimet kapılarının açılış vaktine tevafuk etmesi ve böylece de en büyük zenginliğe ulaşması ve en üstün bir saadete erişmesi ümit edilir.”³³

Şüphesiz ki ehl-i kurb ve ehl-i cezbin velayetinden daha yüksek makamdaki sahabe-i kiramin velayet-i akrabiyyetinin sırrı da, cezbe-i Rahmânî’de yatmaktadır. Bediüzzaman’a göre evliyanın seyr ü sülûka dayalı velayetine karşı sahabe velayetinin farkı ve fâikiyeti, kesbî değil, vehbî oluşudur, bir cezbe-i Rahmânî ve incizabla verilen bir mahbubiyete dayanmasıdır.³⁴ Binaenaleyh, sahabe-i kiramin, yaşadıkları asrın en büyük hayrına, belki bütün asırların en hayırlı insanına

tezahür eden *emsalsiz hayra mazhar* olmakla o yüksek velayet-i kübraya nail oldukları anlaşılmaktadır.

III.) *Rahmet nefhaları, kalplere bir ruh (melek), bir ilham suretinde gelir, öyle hissedilir.*

Kur’an-ı Kerim’de ilahî nefha, ‘Allah’ın ruhundan bir ruh’ manasında da kullanılmıştır: “Âdem’i düzeltip bir biçime soktuğum ve (bedeninin) içine ruhumdan (bir nefha) üflediğim zaman bütün melekler ona secde ettiler.” (Hicr, 15/29; Sâd, 38/72).

Kur’an’da “Ruh” olarak Cibril de geçmektedir. Nasıl ki Kur’an-ı Kerim lafzen âlemlerin Rabbi’nden Rûhu’l-Emîn Cibrîl vâsıtasıyla Rasulullah’ın kalbine vahyedilmiştir, indirilmiştir (Bkz. Şuarâ, 26/193). Öyle de Kur’an’ın bazı manaları bazı melekler vasıtasıyla bazı kulların kalplerine ilham nefhaları suretinde ilkâ edilmektedir. Bilhassa mübarek gün ve gecelerde rahmet-i ilahiyeden bir takım hususî esintiler vardır, adeta Cibril nefesi vardır, Hızır solukları vardır ve meleklerin ilim, hikmet, marifet, irfan dolu ilhamları vardır. Şöyle ki: Cenâb-ı Hak celle ve alâ Hazretleri:

“Söyle onlara: “İman edenlere tam bir sebat vermek ve Allah’a teslimiyet gösterecek müslümanlara bir hidâyet ve müjde olmak üzere Kur’ân’ı, Rabbin tarafından gerçek olarak getiren, Ruhû’l-kudûs’tür.” (Nahl, 16/102) buyurmuştur. Vahy-i ilahî olan kelimullah Ruhû’l-Kudûs namı Cebrâil aleyhisselam vasıtasıyla indirildiği gibi, Cenâb-ı Rasûl Efendimiz³⁵ başta olmak üzere birçok sahabi ve sahabi-misal zevat-ı kiram da bazı vakitler yine Ruhû’l-Kudûs’un gönüllerine üflediği ilhamlarla konuşmuşlardır, konuşturulmuşlardır.

Nitekim Efendimiz s.a.s. bir defasında “(‘Ruhû’l-Kudûs (Cebrail) gönlüme üfledi ve dedi ki:’³⁶) *Kimi seversen sev; mutlaka birgün sevdiğinden ayrılacaksın. Dilediğin kadar yaşa; birgün mutlaka öleceksin.*³⁷ *İstedığın gibi amel et; birgün mutlaka karşılığını göreceksin (‘onunla karşılaşacaksın’)*³⁸! ‘Bilmiş ol ki mü’minin şerefi gece kıyâmıdır, izzeti de insanlardan istîğnâsıdır.”³⁹

Müşriklere karşı Rasulullah’ı (s.a.s.) şiiriyle müdafaa eden Hassân b. Sâbit’e Ruhû’l-Kudûs’un hikmet desteğinin⁴⁰ ve ümmet-i Muhammed içinde de Hz. Ömer gibi⁴¹, birçok kulun (muhabbesûn’un⁴²) mazhar olduğu ilhamın da el-Hakîm’in hazîne-i hikmetinden esen bir nevi nefehât olması misal olarak yeterli olsa gerektir.

Veryüzüne Hz. Rahmân’dan gelen rahmet nefhaları, o Rahmanî mana cevherleri, kulları doğrudan hayr ü hasenata ve bâkîyâtü’s-sâlihâta sevkeder, yönlendirir; içten içe bu meyanda onların gönüllerine bir aşk ü şevk ü iştîyak üfler, bir azm ü cezm ü ikdâm pompalar. İçinde böyle bir ‘ateşleme’yi hazır bulan

kulun irade-i cüz'iyesine bu noktada çok büyük bir iş/görev terettüp eder. O görev de olabildiğince ihlâslı biçimde teksif-i umûr ve terkîz-i himmet ederek, yani tam bir konsantre oluşla o manaya odaklanarak masivadan fâriğ olmak ve kendini bütünüyle o aşkın cezbesine teslim etmektir...

iv.) *Rahmet nefhaları, Rahmânî cezbelerdir ki, kulu Allah'a cezp eder ve kalbini dünyevî alakalardan koparır.*

Bazı eserlerde hadis-i şerif olarak rivayet edilen, hadis ölçeğinde hakikat-feşân bir söz, zikri geçen o rahmet nefhalarının mahiyeti hakkında bizlere bilgi vermektedir, adeta o nefhaların sırrını deşifre etmektedir:

« جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الرَّحْمَنِ (الْحَقُّ) تُؤَاوِي عَمَلِ الثَّقَلَيْنِ ».

“Rahmân'ın (Hakk'ın) bir tek cezbesi, insanların ve cinlerin amellerine denk gelir.”⁴³

Ebu Abdurrahman es-Sülemî'nin (ö.412/1021) haber verdiğine göre; aslında Muhammed Bahâüddin Şâh-ı Nakşibend'den (ö.791/1389) dört asır önce yaşamış olan Horasan'ın büyük âlimi Ebu'l-Kâsım en-Nasr Âbâzî İbrahim en-Nîsâbü'rî'ye (ö.367/977) ait olan bu sözün ilk lafzı şöyledir:

« جَذْبَةٌ مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُرَبِّي عَلَى أَعْمَالِ الثَّقَلَيْنِ ».

“Hakk'ın cezbelерinden bir cezbe, cin ve insin amellerini aşar, daha fazla gelir.”⁴⁴

Hatta bazı sûfiler, hadis olarak da zikredilen bu sözü, yukarıda geçen mâ-nahnüfihimiz olan hadis-i nebevîyi şerheder mahiyette onunla birlikte istimal etmişler ve demişlerdir ki:

« إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا فَإِنَّ جَذْبَةً مِنْ جَذَبَاتِ الْحَقِّ تُؤَاوِي عَمَلِ

الثَّقَلَيْنِ ».

“Muhakkak ki (içinde yaşadığınız) devrinize ait günlerde Rabbinizin bir takım nefhaları vardır. O sebeple kendinizi o rahmet nefhalarına karşı tutun, arz edin. Zira Hakk'ın cezbelерinden bir cezbe, ins ü cinnin ameline muâdil gelir.”⁴⁵ O cezbe-i rahmânî ki, Nakşibendiyye tarîkatinin de sırrıdır. Muhammed Bahâüddin en-Nakşibend'e (ö.791/1389) tarîkati sorulduğu, yolunun kesbî mi olduğu, yoksa kendisine mirâs mı bırakıldığı sual edildiği zaman: *“Ben 'Hakk'ın cezbelерinden bir cezbe ins ü cinnin ameline denk gelir.' hakikati ile şereflendirildim.”⁴⁶* şeklinde cevap vermiş ve Nakşîlîğin, bir Abaza olan Ebu'l-Kâsım en-Nasr Âbâzî'den menkûl sırrını tek bir cümleyle ifşa etmiştir.

Nakşî şeyhi Seyda Abdurrahman-ı Tâhî (ö.1304/1886), Nakşibendîliğin tarikati olarak, Hakk'ın cezbelерinden bu cezbeyle mazhar olduğunu ve o cezbe

ile dört çeşit terklere (dünyayı, âhireti, yokluğu ve terki terketmeye) muvaffak kılındığını söylemiştir.⁴⁷

Seydâ-i Tâhî'nin nazarına, dua, teveccüh ve himmetine mazhar olan Bediüzzaman Said-i Nursî'nin (ö.1379/1960) eserleri için de benzer bir ifade kullanılmış ve Risale-i Nur'da insanı çeken sırrın, muhtevasındaki ilahî câzibe olduğu yorumu yapılmıştır.⁴⁸ Nursî'ye göre, bir hakikat-i cazibedar'ın cezbîyle meczub, meclub ve mecbul olan vicdan, fıtrat-ı zîşuurundaki cezbe ve incizap hakikatinin lisaniyla: “Ben bir hakikat-i câzibedârın cezbîsiyle konuşurum.” der.⁴⁹ Çünkü: “fıtrat-ı zîşuur olan vicdandaki incizap ve cezbe, bir hakikat-i cazibedarın cezbîsiyledir.”⁵⁰ Bu sebeple “vicdan, cezbîsiyle Allah'ı tanır.”⁵¹ Bu, vicdanın marifetullahıdır. Böyle bir marifeti sağlayan tefekkür de nafil ibadetlerden daha kıymetlidir.

İmam Fahrüddîn er-Râzî'nin (ö.604/1207) ismini vermediği bir zattan naklen kaydettiği diğer bir sözde: “Rahmân'ın (rahmet) cezbelerinden bir cezbe, yetmiş sene ibadetten daha hayırlıdır.”⁵² denilmiştir.

Bu yüzdendir ki pek çok mana ehli zâtlar, dualarında o rahmet nefhalarını ve cezbelerini büyük ciddiyet ve iştîyak içinde talep etmişlerdir. Mesela: Şâzilî tarikatının evrâdında İbnü Atâillah es-Sikenderî'nin (ö.709/1309) Münâcâtı şöyle bir dua cümlesi ihtiva eder:

« حَقَّقْنِي بِحَقَائِقِ أَهْلِ الْقُرْبِ، وَاسْأَلْكَ بِي فِي مَسَالِكِ أَهْلِ الْجَذْبِ »

“Beni kurb ehlinin hakikatlerine ulaştır ve cezb ehlinin mesleklerine beni de sülûk ettir.”⁵³

el-Ed'îyyetü't-Ticânîyye'⁵⁴ isimli “Ticânîlerin Dua Kitabı”nda:

« اَللّٰهُمَّ اجْذُبْنِيْ اِلَيْكَ قَلْبًا وَقَالِبًا بِجَوَادِبِ عِنَايَتِكَ، وَالْبَسْنِيْ خِلْعَةَ اسْتِغْرَاقِ اَوْقَاتِيْ فِي الْاِسْتِغْثَالِ بِكَ »

“Allahım! İnyet câzibelerin (kendine çeken yardım tecellileri) ile kalben ve bedenlen beni Kendine cezbet, çek! Ve bana bütün vakitlerimde Seninle meşgul olma hil'ati giydir (Bana seninle iştîğâl vakitlerimde istiğrâk hil'ati giydir)! ”⁵⁵ diye bir dua vardır.

İmam Gazâlî'nin (ö.505/1111) Rahmânî nefhalar ve cezbeler mevzuundaki mezkûr hadis-i şerifleri açıklar mahiyette serdettiği beyanları ile meseleyi daha açılımlı ve detaylı olarak değerlendirmeye alalım. Şöyle diyor:

“İnsanın cehd ü gayretinin arkasında Rahmân'ın cezbelerinden bir cezbeye nail olmak vardır, o bir cezbe ki ins ü cinnin amellerine bedel gelir. Bu cezbe ise kulun ihtiyarıyla alakalı değildir, (ona bağlı husûle gelmez). Belki kulun ihtiyarı sadece kalbini dünyanın câzibelerinden kesmek suretiyle bu ilahî cezbelere

(hazır kılmasında,) maruz bırakmasındadır. Şüphesiz ki (ilahî cezbeyle) esfel-i sâfilîne cezbolunan / çekilen bir kimse, (kendi iradesiyle) a'lâ-yı illiyyîne çekilemez. Bütün himmeti dünya olan kimse dünyaya doğru münceziptir (çekilmektedir). Hazreti Rasulullah'ın *"Çağınıza ait günlerde Rabbinizin bir takım nefhaları vardır. Uyanık olun, o nefhalara maruz kalmaya bakın!"* hadis-i şerifinde murad buyurduğu (bir) mana da zaten (insanı dünyaya çeken) câzip alakaların kalpten kesilmesidir."⁵⁶

Gazâlî'ye göre; Bu nefhaların ve cezbelelerin (kula ulaşmasında) ise semâvî sebepleri vardır. Çünkü Allah Teâlâ: *"Gökte hem rızkınız (rızkınızın vesileleri), hem de size vaâd olunan cennet vardır."* (Zariyat, 51/22) buyurmuştur. Gökten inen rızık ise rızık nevilerinin en âlâsıdır. Semâvî işler bizim meçhulümüzdür. Allah Teâlâ rızık sebeplerini ne zaman müyesser kılacaktır, bilemeyiz. Bize düşen o nimete yer hazırlamak, konacağı yeri (kalbde) boşaltmak ve rahmetin inişini ve kitapta yazılmış olan müddeti intizar etmektir. Tıpkı bahçevanın toprağı zi-raate elverişli hale getirmek için otlardan temizlemesi ve sonra ekim yapması gibi. Bu da yetmez, ayrıca semadan yağmurun yağması ve kitapta yazılmış olan vaktin gelmiş olması şartı gibi. Kişi Allah'ın yağmur yağması için gerekli olan sebepleri ne zaman bir araya getirmeyi takdir buyurduğunu bilmez. Sadece Allah Teâlâ'nın her seneyi yağmurdan hâli kılmaması şeklindeki fazlına ve rahmetine güvenmekle yetinir.

Aynı şekilde, bir sene, bir ay ve bir günde cezebâtan bir cezbe ve nefehâtan bir nefha (esinti) ile yükseldiği zaman, kulun, kalbini şehvât otlarından temizlemiş ve içine irade ve ihlâs tohumlarını ekmiş olması, bundan sonra da kalbini rahmet rüzgârının esmesine hazır hale getirmesi, esebileceği bir yer haline getirmesi gerekir. Nasıl ki bahar mevsiminde ve bulutların semada görünmesi vaktinde yağmurun yağması beklentisi kuvvet bulur. Öyle de *rahmet nefhalarının intizarı evkât-ı şerîfede, himmetlerin birleştiği ve kalplerin buluştuğu zamanlarda kuvvet bulur; Arafe gününde, Cuma gününde ve Ramazan günlerinde olduğu gibi. Çünkü himmetler (niyetler) ve nefisler, rahmetinin bol bol gelmesi için takdir-i ilahî hükmü ile alakalı birer esbâptır* ki yağmurlar, yağmur duasına çıkıldığı vakitlerde o sebeplerle yağarlar."⁵⁷

Yine İmam-ı Gazâlî'ye göre: Nefsin tezkiyesi ve kirlerden-pisliklerden arındırılması suretiyle İlâhî rahmeti alabilmeye (kabûle) istidatlı hale gelmek gerekmektedir. Mahrum bırakan perde, kulun cihetindendir, ilahî rahmet cânibinden değildir. O sebepten de Aleyhisselam Efendimiz:

« إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامٍ دَهْرَكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا »

"Devrinize ait günlerde Rabbinizin bir takım (rahmet) esintileri vardır. Zin-hâr bunları kaçırmayın! Kendinizi onları almaya hazır tutun!" buyurmuştur."⁵⁸

Hazır bulunuşluluk ise ancak kalbin tathîri (temizlenmesi) ve kötü ahlaktan hâ-sıl olan kirlerden-pisliklerden arındırılması suretiyle olur.⁵⁹

Gazâlî, *Kuds Mi’raçları* isimli eserinde aynı konuda şu açılımı yapmıştır:

“Malumdur ki: Nefis (can/ruh) ile beden arasında bir alâka-i ma’kûle vardır ki, birisi diğerinden tesir alır. Bunun içindir ki nefis (can), kuds cânibine doğru tezekkür ettiği zaman, beden çekilir ve hissetmesi de durur. Aynı şekilde de nefis (ruh), bedenin gazap, şehvet, his ve daha başka muktezâlarından etkilenir. Nefis (ruh), ona layık vecih üzere hayâlî suretler doğduğu zaman, onlardan etkilenir. Onlardan etkilendiği zaman da, Allah’tan bir rahmet ve lütuf olarak matlup olan şeyi, bedenine üzerine ifâza etmeye hazır hale gelmiş olur. Bu sebeptir ki Aleyhisselâtu Vesselâm Efendimiz:

« إِنَّ لِرَبِّكُمْ فِي أَيَّامِ دَهْرِكُمْ نَفَحَاتٍ أَلَا فَتَعَرَّضُوا لَهَا ».

“İçinde yaşadığınız zaman dilimlerinde Rabbinizin bir takım (rahmet) esintileri vardır. Sakın bunlardan gafil olmayın! Onları almaya hazır bulunun!” buyurmuşlardır. Nefsin (ruhun) o fazl-ı ilahîye ait esintilere hazır bulunması gerekir ki, Allah da o fazl-ı onun üzerine boşaltsın. Çünkü Hz. Cevvâd’ın cömertliğinde cimrilik yoktur.⁶⁰ Ma’kûlâtı tahsil etmek bizim elimizde değildir. Belki elimizde olan sadece o nefhalara açık olabilmek ve hazır bekleyebilmektir. Kaldı ki o nefhalara maruz olabilmek için hazırlanabilme istidadı vermiş olması da yine kullara ilahî bir mev’hîbedir, asla iktisab eliyle nâil olunacak (irâdî-kesbî) bir şey değildir.”⁶¹

v. Bazı rahmet nefhaları, marifet nurlarıdır; marifetullahın hava-misal şa-hidleridir.

Rahmet nefhaları, marifet nurları gibidir veya bazı rahmet nefhaları, marifet nurları getirir. Hadis-i şerifte haber verilen rahmet nefhalarıyla gelen marifet nurlarına insanın marifet latîfeleri vasıtasıyla mazhar olabileceğine dikkat çeken İmam-ı Gazâlî gibi⁶², Bediüzzaman da, hava-misal tasvir ettiği “*marifet nurları*” ve neveleriyle adeta sözkonusu hadîsi ve rahmet nefhalarını izah etmektedir. O’na göre: İnsanın kalbine gelen veya aklına görünen marifetullah bilgileri, yani Allah’ın varlığından, birliğinden ve sıfatlarından haber veren işa-retler, delaletler, deliller, bürhanlar, hüccetler ve şahitler, karakterleri icabı ya su gibidir, ya hava gibidir, ya da nur gibidirler. Dolayısıyla rahmet nefhaları da, nur gibi, hava gibi veya su gibidirler. O marifet nurunu tutabilmek için sebeplerden sıyrılarak bütünüyle kişinin ona yüzünü ve özünü dönmesi ve öylece hazır bulunuşluluk içinde durması lazımdır. O kendiliğinden gelip kişinin akıl ve kalbine yerleşecektir.

“Rabbinizin rahmet nefhalarına karşı durun ve kendinizi onlara maruz bırakın!” hadis-i şerifindeki gibi Bediüzzaman da marifet nurlarının aynı şekilde

elde edilebileceğini bildirmektedir: “Bil, ey gafil, müşevveş Said! *Cenâb-ı Hakkın nur-u marifetine yetişmek ve bakmak.. ve âyât ve şahitlerin aynalarında cilvelerini görmek.. ve berâhin ve deliller mesâmâtıyla (gözenekleriyle o cilveleri) temâşâ etmek iktiza ediyor ki, senin üstünden geçen, kalbine gelen ve aklına görünen herbir nuru tenkit parmaklarıyla yoklama ve tereddüt eliyle tenkit etme. Sana ışıqlanan (marifetullahı) dair bir nuru tutmak için elini uzatma. Belki gaflet esbâbından tecerrüd et, o nurlara müteveccih ol, dur.*”⁶³

Bu ve müteakib sözlerde anlatılanlar tıpkı rahmet nefehatına kendini ma’ruz bırakmanın nasilini açıklamaktadır. Demek ki: Hakkın nurları âleme yayılırken insanın üzerinden de geçerler ve bu esnada bazı nurlar, gafletten soyutlanmış ve onlara teveccüh etmiş vaziyette bekleyen uyanık ve açık olan kalb-i selimlere gelir, akl-ı selimlere görünürler. Ortada bir “nûr-u marifet” var, bir “cilve” var ve bir de “bürhan ve deliller” var; delillerden cilvelere, cilvelerden de nur-u marifete terakki ve intikal edilecektir. Sıralamada önce, bu mülk âlemindeki bürhan ve delillerin gözeneklerinden melekût âlemindeki bazı ilahî âyetler ve şahitler temaşa ediliyor. O âyetler ve şahidlerin aynasında ise Hakk’ın cilveleri görülüyor.. o cilvelerde ise Cenab-ı Hakk’ın nur-u marifetine yetişiliyor, bakılıyor.

Bediüzzaman, “çünkü” diyor, “ben müşahade ettim ki, marifetullahın şahitleri, burhanları üç çeşittir:

Bir kısmı su gibidir. Görünür, hissedilir, lâkin parmaklarla tutulmaz. Bu kısımda hayalâtтан tecerrüd etmek, külliyetle ona dalmak gerektir. Tenkit parmaklarıyla tecessüs edilmez; edilse akar, kaçır. O âb-ı hayat, parmağı mekân ittihaz etmez.

İkinci kısım, hava gibidir. Hissedilir, fakat ne görünür, ne de tutulur. Ona karşı sen, yüzün, ağzın, *ruhunla o rahmet nesîmine karşı teveccüh et, kendini mukabil tut*. Tenkit elini uzatma, tutamazsın. *Ruhunla teneffüs et*. Tereddüt eli ile baksan, tenkit ile el atsan, o yürür, gider. Senin elini mesken ittihaz etmez, ona razı olmaz.

Üçüncü kısım ise, nur gibidir. Görünür, fakat ne hissedilir, ne de tutulur. Öyleyse, *sen kalbinin gözüyle, ruhunun nazarıyla kendini ona mukabil tut ve gözünü ona tevcih et, bekle. Belki kendi kendine gelir. Çünkü nur, elle tutulmaz, parmaklarla avlanmaz. Belki o nur ancak basiret nuruyla avlanır*. Eğer haris ve maddî elini uzatsan ve maddî mizanlarla tartsan, sönmese de gizlenir. Çünkü öyle nur, maddîde hapse razı olmadığı gibi, kayda giremez, keşfî kendine mâlik ve seyyid kabul etmez.”⁶⁴

Bediüzzaman’ın bu tespitleri ışığında; hadis-i şerifte haber verilen ilahî nefhaların bir kısmı, marifet nurlarıdır, bir kısmı hava-misal marifet şahidleridir denebilir. Nitekim: Nur-misal olan marifet şahidleri, kalbin gözüne ve ruhun na-

zarına görünür, basiret nuruyla avlanırlar. Su-misal olan marifet şahidleri içine hayallerden soyutlanarak külliyetle dalınabilir. Hava-misal olan marifet şahidleri ise rahmet rüzgârıdır ki, ruh ile teneffüs edilebilirler.

Kesretten vahdete seyahatte, kesif olandan şeffaf olana doğru bir soyutlanma yaşadığı için, Bediüzzaman’ın marifetullah bürhanlarını tasnifini aynı zamanda bir tertip olarak kabul edip; su gibi olanlar, sonra hava gibi olanlar, ardından da nur gibi olanlar şeklinde maddî-kesîf olandan manevî-şeffaf olana doğru bir sıralama yapabiliriz.

vi.)Rahmet nefhaları, uğradığı kalblerdeki hayır, tevhid, esrar, hikmet ve kurbiyet sırlarını yeşerten manevî bir yağmur indirir, kalbe âlemleri toplar.

Abdülkadir Geylânî (ö.561/1165), ilahî rahmete mazhar olan kalbde hayır, tevhid, esrâr, hikmet tohumlarının çimlenmesini, ardından da tevekkül, münacat ve kurbiyete ulaşan hayırlı bir sürecin açılımını ve sonuçta kalbin bütün varlıkların toplandığı bir merkeze dönüşmesini şöyle anlatmıştır:

“Hiçbir şey yoktur ki, hazineleri mutlaka bizim nezdimizde olmasın. Biz onları belli bir miktar dışında indirmeyiz.” (Hicr, 21). Yağmur gökten yere iner. Sonra ondan da nebatlar biter. Bizim (sohbetlerimizde) bahsettiğimiz bu hususlar da gökten iner. Fakat arza (yere) değil, kalbe, kalb toprağına iner. *İnen bu ilahî nefhalar* ve tecelliler neticesi, kalbler titrer, ürperir. *Her bir nefhada bir hayır biter*, çimlenir; esrar çimlenir, hikmetler çimlenir, *tevhid çimlenir*, tevekkül çimlenir, münacaat çimlenir; izzet ve celal sahibi Allah’a yakınlık çimlenir.. o zaman bu kalbde yemyeşil ağaçlar bulunur, meyveler bulunur, sahralar-çöller bulunur, bozkırlar-yaylalar bulunur, denizler, nehirler, dağlar, göller bulunur. O zaman bu kalb, insanların, cinlerin, meleklerin ve ruhların toplanma yeri (mecmaı, câmi-si) olur.”⁶⁵

Bütün bunlar hep o rahmet nefhaları sayesinde gerçekleşirler.

V. Nefhaların Estiği Zamanlar, Zeminler, Mekânlar, Mekînler

a.) Nefehat saati, her günde bulunabilir.

Hakîm-i Tirmizî’nin yukarıda açıkladığı üzere: Rahmânî nefehât, Allah’ın “minen (ihsan ü ikrâm) hazineleri”nden zamansız, rutin dışı olarak gelir. Rahmeti galeyana getirip coşturacak fiillerin kullardan sudûruna binâen veya başka bir takım sebeplere bağlı olarak açılan bu “minen hazineleri”nin açılış vakitleri meçhuldür. O yüzden kullar, Allah’ın bu sıra dışı ve sıra üstü cömertliğinin ve şefkatinin feyzân edeceği vakitleri bilmezler.⁶⁶

Molla Ali el-Kâri’ (ö.1014/1605): “Hadis-i şerifte sözkonusu büyük nimetin herkes için gerçekleşmediği ve her vakitte bulunmadığına bir ima vardır. Çünkü

bu nimet, Hakk'ın iki cihanın ameline denk olan cezebâtından bir cezbeyle bağlı kılınmıştır.”⁶⁷ demiştir. Rahmet nefhalarının estiği vakitler gizli bırakılmıştır, zira “burada kuldan istenen, her vakit ayakta, otururken veya yatarken yahut dünya meşgalalarıyla uğraşırken daima o ilahî nefhalara hazır bulunmasıdır. Çünkü kul nimet hazinelerinin ne zaman açılacağını bilmez.”⁶⁸

Şeyh Muhammed Vefa'nın şeyhi, Şeyh Davud b. Bahil: “Hiçbir yeni vakit yoktur ki illâ o vakitte (yücelerden) yeni mededler inmiş olmasın. Müridlerin himmeti yüksek olanlar, o mededleri kaparlar.”⁶⁹ demiştir ki, bu söz, nefehât-ı rahmetin kimi zaman semavî mededler sûretinde yeryüzüne tenezzül edişini ve ona mazhariyet için, kalpteki himmeti yüksek tutma şartını da haber vermesi bakımından dikkate şâyandır.

b.) Nefehat saati, her gecede olabilir.

İmam-ı Gazâlî'nin de dikkat çektiği üzere, Hz. Peygamber (sas) Allah'ın ilahî rahmet nefhaları konusunda gayet cömert olduğunu, şevk ve rağbet ibarelerinin delaleti en açık olanlarıyla ifade etmişlerdir: “Allah Teâlâ, her gece, gecenin son üçte bir vakti kaldığı sıra, dünya semasına tenezzül eder (yaklaşır) ve şöyle seslenir: Yok mu dua eden, cevap vereyim. Yok mu merhamet isteyen, merhamet edeyim!?”⁷⁰ Yine Cenâb-ı Hak başka hadîs-i kutsîlerinde: “Kim bana bir karşı yaklaşırsa, ben ona bir zirâ' yaklaşırım. Kim bana yürüyerek gelirse, ben ona koşarak giderim.”⁷¹ buyurmuştur.”⁷²

Gazâlî şöyle bir olay kaydetmiştir: “Müridlerden birisi Üstadına geceleri uzun zaman uyuyamadığından şikâyet etti ve uykuyu getiren bir çare talep etti. Bunun üzerine Üstad'ı ona dedi ki:

« يا بني إن لله نفحات في الليل والنهار تصيب القلوب المتيقظة تحطىء القلوب النائمة فتعرض لتلك النفحات ».

“Ey oğlum! Muhakkak ki Allah'ın geceleyin ve gündüzleyin (gönderdiği) nefhaları vardır; uyanık kalplere isabet eder, uyuyan kalpleri es geçer. O sebeple sen (madem ki geceleri pek uyuyamıyorsun, o halde sürekli) kendini bu nefhalara karşı hazır tut! (Uykusuzluğunu böyle değerlendir!)” Bu irşâd üzerine müridi: “Ya seyyidî! (Bu sözünle sen) beni hem gece, hem de gündüzleyin büsbütün uykusuzluğa terkettin!” dedi. Üstadı şöyle karşılık verdi:

« واعلم أن هذه النفحات بالليل أرجى لما في قيام الليل من صفاء القلب واندفاع الشواغل ».

“Bilmiş ol ki: Bu nefhalar, (gündüzlerde de bulunmakla beraber) geceleyin daha ziyade bulunur, kalplerin başka meşğalelerden kurtulup saf bulmasından dolayı gece kıyâmında daha çok bulunması ümit olunur. (O sebeple de sen geceleri uykusuz kalmaktan dolayı üzülme, uykusuzluğu böyle değerlendir!)”

Câbir b. Abdillâh’ın naklettiği sahih bir haberde Rasûlullah sallallâhü aleyhi ve selem şöyle buyurmuştur:

“Hiç şüphesiz ki gecenin içinde (“bir kısmında”⁷³) bir saat/vakit vardır ki müslüman bir kimse o saate tevafuk eder de (o vakit içinde) Allah’tan dünya veya ahiret adına bir hayır talebinde bulunursa, Allah Teâlâ ona istediğini mutlaka (hakîkaten veya hükmen) verir. Bu icabet saati ise her gecede bulunur.”⁷⁴ Bu icabet saatini ihya etmek için uykudan kalkanların istekleri, gecenin bütünü içerisinde çok büyük ehemmiyeti hâizdir; tıpkı Ramazan ayındaki Kadir gecesi gibi, yahut Cuma günündeki icabet saati gibi, o da gecede nefehât saati olmaktadır. Allahü a’lem.”⁷⁵

Ahmed Yesevî’nin halifelerinden Hakim Ata diye bilinen Süleyman Bakırganî *“Her kim görsen Hızır bil, / Her tün görsen Kadir bil.”⁷⁶* demiş, insanın ve zamanın değerine işaret etmiştir. *“Her geceyi Kadir gecesi gibi gör, çünkü bir daha yaşayamasın”* demeye getirmektedir.

c.) Nefehat saati, her Cuma gününde bulunabilir.

Kur’an ve Hadis’in haber verdiğine göre: Allah Teâlâ, bedenini güzelce yarattıktan sonra Hz. Âdem’e ruhundan bir nefha, bir ruh üflemiştir⁷⁷ ve bu üfleş bir Cuma günü gerçekleşmiştir.⁷⁸ Allah Teâlâ, Hz. Âdem’e bir Cuma günü ruhundan bir nefha üflediği gibi, âdemoğullarına da yine Cuma günleri rahmetinden bir takım nefhalar göndermektedir. İmam Gazâlî’nin ifadesiyle:

“Cuma günü de (rahmet nefhalarının estiği) günler cümlesindendir. O sebeple kul bütün gündüzünde o nefhalara kalbini hazır vaziyette bulundurmak, zikre devam etmek ve dünya vesveselerinden kurtulmak suretiyle karşı durmalıdır. Böyle olursa bu nefhalardan bir miktar nefhaya mazhar olacağı umulur. Ka’bü’l-Ahbâr r.a. (ö.32/652): ‘Nefehât-ı ilahiyenin estiği vakit, Cuma gününün son saatidir, güneşin gurûb ettiği esnadadır.’ demiştir.”⁷⁹

d.) Nefehat saati, daha ziyade mübarek gün veya gecelerde bulunur.

Arafe günü, Cuma günü veya Ramazan günleri gibi. İmam Gazâlî’nin, rahmet nefhalarının daha ziyade intizar edildiği vakitlerin başında *“evkât-ı şerife”*yi (şerefli/kıymetli vakitleri) zikreder, yani bütün mübarek gün ve geceleri betahsis öncelikli olarak dile getirir.⁸⁰

e.) Kalplerin ve himmetlerin birleşerek cemaat haline dua ve ibadete durduğu zamanlarda rahmet nefhalarının gelmesi daha kuvvetle ümit edilir.

Yine İmam Gazâlî’nin dikkat çektiği bu iki husus birleştirebilirsek diyebiliriz ki: Duaların kabul edildiği hemen bütün mübarek gün ve geceler, rahmet nefha-

ların estîği zaman dilimleridir. Eğer o kutsal zamanlarda dua ve ibadetler bir de cemaatler halinde yapılırsa, o rahmet rûzgârları o cemaatin şahs-ı mânevîsi tarafından bir mîknatîs misali çekilir ve yapılan dualar kabûle karîn olurlar.

Allah'ın rahmet, inayet, muhabbet ve kabûl elinin üzerlerinde ve beraberlerinde bulunduğu mü'min cemaat⁸¹, eğer bir araya gelip topluca bir yakarışa geçerlerse, talepleri gökler ötesinde anında karşılık bulur. Cemaatin şahs-ı manevîsinin makbuliyetini ve müessiriyetini bize haber veren Peygamber Efendimiz bir hadis-i şeriflerinde: *"Bir cemaat toplanıp da, (içlerinden) birisi dua eder ve ötekiler de "âmîn" derse Allah o duaya (muhtakkak) icabet buyurur, (onu kabul eder)."*⁸² buyurmuşlardır.

f.) Rahmânî/Rabbânî Nefhalar, Vakitlerin Safâsında Sâfî Kalplere Uğrarlar:

Cüneyd-i Bağdâdî (ö.297/909): *"Müşâhede, kalblerin safâsı vaktinde ve ilâhî nûrlar sayesinde idrak olunan gaybın tecellîsinden ibarettir"* buyurur. Bazılarınca müşâhede-i cem' de denilen bu makamda, rahmet nefhaları en mahrem eltâf-ı ünsiyesiyle eser ve erbâb-ı dîlden sâfî gönüllere uğrar ve bırakacağı şok edici sürprizleri, muhteşem hediyeleri bırakır gider.

"Vakitlerin safâsı"ndan sayılabilecek bu kaderdenk nimet ve devleti takibe gayret sarfetmemek ise, herkes için büyük bir mahrumiyet, bilhassa ehlullah için çok büyük bir âfettir, denilmiştir. Şöyle ki: Şeyhu'l-Ekber Muhyiddin İbn-i Arabî (ö.638/1240), "Vakitlerin Safâsı Hakkında" demiştir ki: *"Sana nasihatım olsun, vakitlerin safâsına i'tirâz eylemekten (sırtını dönmekten) çok sakın. Çünkü safâ-yı evkâtın tayyinde (kaçırılmasında) âfât vardır. Bunu kimse bilmez, sâde Allah Teâlâ'nın işhâd eylediği yani gösterdiği kimseler bilirler. Bil ki: Kalbindeki tefakkud yani araştırmak ile iştigâl, teyakkuz (yakaza halindeki uyanmışlık) alâmetlerindendir."*⁸³ Abdürrezzak Kâşânî (ö.730/1329), tasavvufî makamların birincisi olan 'yakaza'nın kendi içinde 10 mertebesini anlatırken, *'yakaza, velayette, ilahî bir hayatla yaşamak için Rahmânî üns ve nefhaları elde etmekle mutlu olmaktır.'* demiştir.⁸⁴

Şâziliyyenin pîri Şeyh Ebu'l-Hasen eş-Şâzilî (ö.656/1258): *"Ey mürîd! Bir vaktin tââtini diğer bir vakte te'hîr etme. Çünkü ya o tââtî veya onun kadarını kaçırsın ve bu kaçırman sebebiyle vakit nimetine nankörlük edip bir cezaya çarptırılırsın. Çünkü her vaktin Allah'a yönelmede bir hissesi vardır."*⁸⁵ sözleriyle, rûhî hayat ve maneviyat adına çok mühim bir prensibe dikkatleri çekmiştir. Bu hisseyi kaçırmamak için her an kalben uyanık ve hazır bulunmak akl-ı meâddan behresi olan her mü'minin yapmaya çalışacağı îmânî bir şuur, İslâmî bir oluş ve ihsânî bir duruş tarzı olacaktır!

Vaktin hissesinden nasibdâr olmanın ilk ve asıl şartı, nasibden mahrum bırakan gafletten uzak olmaktır. Hele mübarek zaman dilimlerinde, katiyen 'bi-

lererek’ büyük günah işlememek lazımdır. Mübarek vakitlerde işlenen günahlara ceza daha büyük olur, o mübareklikten, o rahmetten mahrumiyet cezası mahfuzdur. Hz. Ali'nin (ö.40/661), Ramazan ayında içki içen birisine, içkiye mukabil had cezası verdiği ve buna ilâveten bir de içkiyi bu mübarek ayda içtiği için yirmi değnek daha vurduğu rivayet edilmiştir. Bu meyanda Hz. Ali (ö.40/661) zamanında yaşamış, mübarek zamanlarda bile bazı günahlar işlemiş olan Menâzil b. Lâhık’a babasının söylediği “*Oğlum, mübarek gün ve geceler senden daha ne zamana kadar şikayet edecekler!*” sözü ve akabinde gelen bedduasının ânında kabulü, ibretlik bir hadise olarak Abdülkadir Geylânî (ö.561/1165) tarafından el-Ğunye’ye kaydedilmiştir.⁸⁶

Ebû Tâlib el-Mekkî (ö.383/993) demiştir ki: “Allah Teâlâ bir kulu sevdiği zaman, ona faziletli vakitlerde en faziletli amelleri yaptırır. Bir kula da kızıp buğzettiğinde ise ona faziletli vakitlerde kötü ameller yaptırır. Bunu ona ikâbında daha can yakıcı olmak ve ilahî gazabı sebebiyle daha şiddetli davranmak için yaptırır. Çünkü böylece o kişi sözkonusu faziletli vaktin hürmetine karşı saygısızlık etmiş (vaktin saygınlığına ve namusuna küfredip kutsallığını bozmuş) ve o vaktin bereketinden men etmiş, (bereketini kaçırmış) olmaktadır. (Bu sebeple de daha şiddetli bir cezayı hak etmiş olur.)”⁸⁷

Ebu’l-Hüseyin en-Nûrî (ö.295/908) de bu konuda: “*Vakte edebi olmayan makte (gazaba) uğrar.*” ikaz ve irşadında bulunmuştur.⁸⁸ Evet, mukaddes ve mübarek kılınmış olan zaman dilimlerinden istifade etmenin ilk şartı, bu zamanlara saygı göstermektir. Saygı göstermek ise önce o vakitlerde günah işlememekle başlar, sonra o vakitleri zikrullah, marifetullah ve ibâdetullah ile değerlendirme seviyesine göre derecelenerek berdevam olur yükselir. Esasen hakiki tasavvuf da vaktin edebine riâyet etmek, o vakitte yapılması en faziletli olan amel-i salih yapmak demektir ki, Amr b. Osman el-Mekkî Hazretlerine (ö.297/910) ‘Tasavvuf nedir?’ diye sorulunca, verdiği cevap tam da bu hususu ifade etmektedir: “*Tasavvuf, kulun her vakitte, o vakitte yapılması en evlâ olan amel üzere bulunmasıdır.*”⁸⁹

Cüneyd Bağdâdî (ö.297/909) tasavvufun, geçmiş ve gelecekte sınırlanarak, içinde bulunulan vakte niyet, himmet ve gayreti yoğunlaştırıp bütün gücüyle hâlin (şimdiki vaktin, ân-ı seyyâlenin) istediği güzel işleri yapmaya çalışmak olduğunu şu sözlerle vurgulamıştır: “*Tasavvuf, vakitleri muhafaza etmektir; o da, kulun haddinin dışına taşmaması, Rabbinden başkasına muvafakat etmemesi ve (hâl-i hazır yaşadığı) vaktinin (gerektirdiği amellerin) dışında (gelmiş veya geçmişle alakalı bir şeyle kalben/zihnen meşgul) bulunmaması, hemdem olmaması demektir.*”⁹⁰

g.) Rabbânî nefhalar, her asra tecdîd-i iman ve din için gönderilen küllî-câmî rahmet nefhaları olabilir ve asrın en karanlık zamanlarında gelir. Üzerin-

de durduğumuz, üç sahabîden mervî hadis-i şerifin üçünde de dikkatleri çeken müşterek bir kavram vardır: Dehr! Muhammed b. Mesleme'den gelen üç rivayette ise "Rab" ism-i celfî müşterek kavram. Ayrıca hasâret ve şekâvetin zıddı olarak saadet zikredilmiş, saadete eren kimse olarak saîd (ç. suadâ) olma ideali verilmiştir.

Esmâ-i hüsnâsından birisi de "ed-Dehr" olan⁹¹ Allah'ın/Rabb'in rahmet nefhaları; hadis-i şerifin rivayetlerine göre, "fî eyyâmî'd-dehri / çağın günlerinde", "fî eyyâmî dehrüküm / sizin çağınızın günlerinde" ve "fî bakiyyeti eyyâmî dehrüküm / sizin çağınızın geri kalan günlerinde" bulunmaktadır. Dehr kelimesi lügavî olarak ise genel manada uzun olsun kısa olsun "zaman" manasında kullanıldığı gibi, "ilk zaman", "uzun zaman", "asır (yüzyıl)", "bin yıl" veya "dünyadaki müddet" manalarına da kullanılmaktadır.

Hadisteki bu dehr kavramı "dünya hayatınızda, ömrünüzün geri kalan günlerinde" şeklinde tercüme edilse de, 'dehr'in geniş muhtevâsından bakarak hadis-i şerifte dile getirilen nefhaların sadece asr-ı saadetle sınırlı olmayıp her asırdaki umumî-küllî rahmet nefehâtı olduğu sonucunu çıkarabiliriz. Buna göre her asırda dinin tecdîdi / yenilenmesi⁹² adına ümmete gönderilmiş olan müceddidlerin ve onlarla aynı tecdîd misyonuna hizmeti paylaşmış olan zevât-ı kiramın sözkonusu rahmet rüzgârını arkalarına aldıkları ve rüzgâra mazhariyetle muvaffakiyete doğru yelken açtıklarını düşünebiliriz.

Cenâb-ı Rasulullah'ın (s.a.v) ilk muhatabı olan ashab-ı kirâmına (r.anhüm): *"(Dünya hayatınız boyunca) kendi devrinizin hayırlarını araştırınız, buna tâlip olunuz! Çağınızda hayırlı fiiller yapmaya bakın!"* sözleriyle hitap etmesi, elbette ki akla saadet asrındaki "saadeti" getirmekte ve sahabe'ye de "suadâ-i kirâm" olabilmeyi esrârını öğretmektedir, buna teşvik etmektedir. Ancak, Ümmet-i Muhammed'in ilk halkasını teşkil eden Sahabe Efendilerimiz gibi, son halkasını teşkil eden ve muhtelif rivayetlerdeki lafızlarla "kardeşlerim" veya "garipler" olarak nitelenen ahirzaman zevât-ı kiramı da büyük bir rahmet ve berekete, muazzam bir hayra mazhar olacaklardır ki değişik hadis-i şeriflerde: *"Ümmetimin misali yağmur misalidir; başı mı (asr-ı saadet müslümanlar mı), sonu mu (ahirzaman mü'minleri mi) daha hayırlıdır bilinmez."*⁹³ *"Ümmetim mübarek (yümlü, bereketli) bir ümmettir; evveli mi daha hayırlıdır, yoksa âhiri mi daha hayırlıdır bilinmez."*⁹⁴ *"Benim ümmetimin misali, Allah'ın gökten indirdiği yağmura benzer; bereketin, onların başında mı, yoksa sonun da mı olduğu bilinmez."*⁹⁵ buyrulmuştur.

ğ.) *Rahmet nefhaları, salihlerin meclislerinde eser.*

Rahmet nefhalarının esme ihtimalinin yüksek olduğu yerlerden birisi de salih kulların ve âlimlerin meclisleri olmalıdır. Süfyan İbn-i Uyeyne⁹⁶, bir riva-

yette Süfyân es-Sevrî⁹⁸, diğer bir rivayette Muhamed b. en-Nadr el-Hârisî⁹⁷ gibi ulemânın büyüklerine isnad edilen *sahih âsâr* içinde gelmiştir ki: Rasulullah sallallahü aleyhi ve sellem şöyle buyurmuştur:

« عِنْدَ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ »

“*Sâlihlerin anıldığı yere rahmet-i ilahiye iner.*”⁹⁹ İmam Gazzâlî ve es-Sâfûrî de bu sözü hadîs-i şerif olarak nakletmişlerdir.¹⁰⁰

İbnü’s-Salâh, Ulûmü’l-Hadîs’inde demiştir ki: “Biz, Ebu Amr İsmail b. Necîd’den rivayet ettik: Kendisi, Ebu Ca’fer Ahmed b. Hamdân’a bir soru sordu. Bu iki zat, ikisi de sâlih kullardı. Ebu Amr, Ebu Ca’fer’e demiş ki: ‘*Hangi niyetle hadis yazayım?*’ Ebu Ca’fer şöyle cevap vermiş:

« أَلَسْتُمْ تَرَوْنَ (تَرَوْنَ) أَنَّ عِنْدَ ذِكْرِ الصَّالِحِينَ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ ؟ »

“*Sâlihlerin anıldığı yere rahmet iner’ diye inananlar/zannedenler (‘rivayet edenler’¹⁰¹) sizler değil misiniz?*”¹⁰² Ebu Amr: ‘*Evet, tabii ki bizleriz.*’ cevabını verir. Bunun üzerine Ebu Ca’fer Ahmed b. Hamdân:

فَرَسُوهُ اللَّهُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ رَأْسُ (سَيِّدُ / وَسَيِّلَةُ) الصَّالِحِينَ.

“*Rasulullah (s.a.s.) ise o sâlihlerin başıdır (seyyididir¹⁰³, vesîlesidir¹⁰⁴)!*” demiştir.¹⁰⁵

Ebu’l-Münzir el-Kâsım b. Erkam bir rivayette « عِنْدَ حَقَاطِ الْحَدِيثِ تَنْزِلُ الرَّحْمَةُ » “*Hadis hâfızlarının yanında rahmet nâzil olur.*”¹⁰⁶, diğer rivayette « بَلَّغْنَا أَنَّ الرَّحْمَةَ تَنْزِلُ عِنْدَ ذِكْرِهِمْ » “*Bize ulaştığına göre: (Hadis-i şerifleri ezberleyen ve gönüllerinde taşıyan)ların anıldıkları yere rahmet iner’miş.*” demiştir.¹⁰⁷

el-Cevâhiru’l-Mudîe kitabında, rahmet nefhaları gibi, ulemanın anılmasının da vehbî nefhalara mazhar olmaya vesile olduğu anlatılmıştır: “Ulemânın faziletlerini zikretmek, Allah’tan vehb nefhalarına maruz/mazhar olmaktır. Çünkü ulemâyı faziletleriyle zikretmek, Allah’ı in’am ve ifdâliyle zikretmektir. Kitab-ı Mübîn’de beyan edildiği üzere, zikrullahın meyvesi, kalbin mutmain olmasıdır. Yine dillerde dolaşan bir hadîste/sözde: ‘*Sâlihlerin anıldığı yerde rahmet iner.*’ denilmiştir. Allah bize herşeyi kuşatan rahmetiyle merhamet buyursun.”¹⁰⁸

VI. Nefhalardan Mahrumiyet ve Kaçırılan Telâfisi

Molla Ali el-Kâri’, hadis-i şerifte sözkonusu büyük nimetin herkes için gerçekleşmediğine îmâ bulunduğunu söylerken¹⁰⁹, M. Hamdi Yazır¹¹⁰ (ö.1361/1942) bu mahrumiyetin sebebini şöyle beyan etmektedir: “Şu kesindir ki: Kemâlât olsun, başka manevî unsurlar olsun, hiç bir şeyde ilk başlangıç itibarıyla Hak sübhânehu tarafından cimrilik yoktur; o, Samed’dir, hepsi ondan hâsıldır. Dolayısıyla ke-

malât ve benzeri hususlarda istidat sahibi kişinin kabûlü, yüzünü ona döndürmesine bağlıdır. İşte (yukarıda zikri geçen rahmet nefhaları) hadisi şerifindeki işaret-i nebevîye ile murad budur. Hadis, Rabbânî eltâfın, ilâhî lütuflarının (hoş esintilerin) daimî olduğunu ve halelin (bozukluğun, inkıtân) ise ancak o halele müstaid (istidatlı) kişiden sâdır olduğunu beyan buyurmuştur.”¹¹¹

Görüldüğü üzere; yaratılıştan bir mahrumiyet yok, hatta o rahmet rüzgârlarının esmesinde bir kesinti de yok, belki alıcı mesabesindeki kalbi, günahlarla kirletmek veya bozmak suretiyle bir yoksun kalma durumu vardır. Muhakkaktır ki hemen ekser mahrumiyetlerin sebebi, işlenen günahlardır, günahların kalbin alıcılarını/almaçlarını tıkamasıdır. Peki kaçırılan mübarek zamanların kazası mümkün müdür?

Her ne kadar bir ırmakta iki kere yıkanılmayacağından hareketle, geçen zamanın kazası olmasa da, rahmet bakımından telâfisi mümkün olabilir. “*Hürmetli ay, hürmetli aya bedeldir. Hürmetler (dokunulmazlıklar ve haklar) karşılıklıdır...*”¹¹² (Bakara, 2/194) ilahî buyruğundan esinlenerek/ümitlenerek, birbirinin yerine bedel/emsal gelen zamanlar, eğer ‘önceki kaçırılan zamanların da kazâsına niyet edilerek’ değerlendirilmeye çalışılırsa, taraf-ı ilahîden böyle bir hâlis niyete cevâb-ı savâbda bulunması ve istidrak ahlâk-ı rahmetiyesiyle muamele ederek fevtedilen vaktin rahmetini de ziyadesiyle lutfetmesi umulur, ümit edilir.

VII. Çağın Büyük Hayrını Yakalamanın Nebevî Şerhi ve Çaresi

Birisi, “umumî ve küllî mübarek zamanlar”, diğeri “ferdî ve cüz’î mübarek zamanlar” olmak üzere bereketli zaman dilimlerini iki sınıfa tasnif edebiliriz. Yani, bizzat Allah’ın bereketli kıldığı ve dine koyduğu mübarek zaman dilimleri olduğu gibi, kulların da ibadet ve ubudiyetle geçirmek suretiyle kendileri hakkında daha bereketli hale getirdikleri vakitler vardır. Birincisi herkese şâmil bir bereket-i külliye iken, ikincisi sadece âmiline mahsus bir bereket-i ferdiyyedir. Vakitler, içinde sergilenecek ubudiyetler ve ibadetler sebebiyle aydınlanır, ışıklanırlar. Mübarek zamandan bereketi sağan insanın kendisi de mübarek olur, mübarek bir mü’min haline gelir.

Zamanı sâlihât ile ihya ederek bereketlendirmek ve zatını mübarekleştirmek mümkündür ve bu, vâcibtir, yani çok gereklidir. Nitekim büyük sûfî-âlim Ebu Tâlib el-Mekkî (ö.383/993) demiştir ki: “Ömürde bereket demek, başkasının gafletle geçirdiği uzun ömründe kaybettiği şeyleri (salih amelleri, sevapları), senin kısa ömründe (vakitleri kalben ve amelen) uyanık geçirerek kazanmandır. Böylece o kimsenin yirmi senede elde ettiği yükselmeyi sen bir senede elde edersin. Mukarrebûn makamına çıkmış seçkin kullar için kurbiyyet makamında Allahu Teâlâ’nın *hakiki rabb* sıfatıyla tecelli etmesi anında yüksek derecelere

ulaşma mümkün olur.

Ayrıca onlar, bu vakitlerinde kalple yaptıkları kolay amellerinde ve zikirlerinde meydana gelen bazı noksanlıkları tamamlarlar. Onların kurbiyyet makamında yaşadıkları müşahede, Rabbileriyle beraber olmada buldukları vecd, Yüce Sevgili’ye nazar kılma ve O’na yakınlıkları ile yaptıkları zerre kadar zikir, tesbih, tehlil, hamd, tedebbür/düşünme, tabsira (ibret-öğüt), tefekkür, tezekkür/hatırlama gibi salih ameller –az bile olsa-, gafillerin dağlar kadar amellerinden daha faziletlidir. O gafiller ki, ancak nefisleriyle zevk alıp vecde gelmekte ve hep halka (insanlara ve varlığın dış yüzüne) nazar etmektedirler.

Daha önce değindiğimiz gibi; müşahede halinde namaz kılan ve ahidlerine ve emanetlerine riayet eden arifler, kurb ve huzuru yaşadıkları hallerinde iken tıpkı Kadir gecesinde ibadet eden kimseler gibidir. Bilindiği gibi; Kadir gecesinde ibadet etmek, o geceye tevafuk eden kimse hakkında bin aydan daha hayırlıdır. Alimlerden biri: *‘Gerçek ârifler için her gece, Kadir gecesine mesabesindedir.’* demiştir. Hz. Ali’nin de şöyle dediği rivayet edilmiştir: *‘Allah’a isyan olunmayan her gün, bizim için bir bayram günüdür.’*¹¹³

İşte Ebu Tâlib el-Mekkî’nin dile getirdiği bu takva titizliğine ve ihlâs şuuru-na ulaşan bir mü’min, her günü, belki de her ân-ı seyyâleyi bir ahiret bayramı olacak şekilde günahsız olarak geçirmenin ötesinde sevabdar amellerle değerlendirmeye çalışır, mukaddes zamanların ve mübarek mekânların manevî ikliminden nasiplenerek kutsîleşmeye ve mübarekleşmeye gayret sarfeder. Böyle yapan bir kişi hem zamanı, mekânı ve miktarı belirli olan sevap hazinelerinden istifade edebileceği gibi, hem de zamanı, mekânı ve miktarı bilinmeyen, tamamen ekstradan, sürpriz olarak gelen ‘minen hazineleri’nden nasıpdâr olmuş olur.

Sözümüzü sadedinde bulunduğumuz dört râvili nefehât hadis-i şerifinin ilk cümlesi ile başlayan ve aynı zamanda o hadisi en açık biçimde şerheden, İbn Cerrâd r.a.’dan mervî bir hadis-i şerif ile konuyu hitam-ı misk edelim, o nebevî çağrı ile hülâsa-i kelim yapmış olalım. Ümmet Peygamberi (sas), ümmet-i merhumesine merhametinden şöyle tavsiyede bulunmuşlardır:

« أَطْلُبُوا الْحَيَّرَ دَهْرَكُمْ ، وَأَهْرَبُوا مِنَ النَّارِ جَهْدَكُمْ ، فَإِنَّ الْجَنَّةَ لَا يَنَامُ طَالِبُهَا وَإِنَّ النَّارَ لَا يَنَامُ هَارِبُهَا ... ».

“(Ey ümmetim! Allah’ın el-Mennân hazinelerinden nefhalar sûretinde lutfeylediği) çağının hayrını talep edin, (çağınıza mahsus o sürpriz hayırları isteyin. Fakat önce) bütün gücünüzle Cehennem’den kaçınız. Şüphesiz ki Cennet’in tâlibi kimse (bütün gece) uyumaz. Cehennem’den kaçan kimse de (bütün gece) uyumaz. Ahiret/Cennet’ nefsin hoşlanmadığı (ona zor gelen) şeylerle çevrilmiş-

*tir. Ona gidecek olanlar uykuyu kısa tutarlar. Yine şüphesiz ki dünya/'cehennem' de (nefsin hoşuna giden) lezzetlerle ve şehvetlerle çevrilmiştir. Sakın ola ki dünya şehvetleri ve lezzetleri sizleri ahiretten (uhrevî amellerden) alıkoymasın. Şurası muhakkak ki ahireti olmayanın dünyası da ('dini de') yoktur. Dünyası ('dini') olmayanın da ahireti yoktur. Allah Teâlâ, (kullara) hiçbir mazeret bırakmamıştır, hakikatleri en güzel şekilde bildirmiştir. Allah Teâlâ size çok şeyi helal-hoş kıldı ki bunlarda sizin için seat (seçenek bolluğu, çeşitlilik, genişlik, zenginlik, ferahlık, kuvvet ve tâkât) vardır. Habîs (pis) şeyleri de size haram kıldı. Binâenaleyh haram kıldığı şeylerden uzak durunuz ve Allah'a itaat ediniz. Zira Allah Teâlâ haram kıldığı bir şeyi asla helal kılmaz ve helal kıldığı bir şeyi de haram kılmaz. Kim haramı terk eder, helalinden yer (helali helal kabul eder) ise Rahmân'a itaat etmiş ve kopmak bilmeyen sağlam bir urgana tutunmuş olur. Ayrıca dünya ve ahiret o kimsenin lehine olmak üzere bir araya gelir (o kimseye iki cihan nimetleri lutfedilir). Bu ise ancak Allah azze ve celleye itaat edenlere has kılınmış bir mazhariyettir."*¹¹⁴

Sonuç: Nefehat hadis-i şerifinin verdiği mesajı almış olarak Allah'a her dâim itaatkâr kalmaya ve tâat üzere ölmeye çalışan kullar, en başta da ehl-i zikir ve tefekkür olan evliyalar, gözünü kırpmadan avını bekleyen avcı misali sürekli Cenâb-ı Mennân'ın 'minen hazineleri'nden kendi çağlarına ve yaşadıkları seyyâl ânlara esmekte olan rahmanî ve rabbânî nefhaları, nimet rüzgarlarını, marifet nurlarını, muhabbet ve üns esintilerini ve sevgi meltemlerini almaya hâzır ve nâzır bir vaziyette intizar ederek gece-gündüz kendilerini o vâridâta arz etmek ve zikir-i dâimî ve fikr-i dâimî ile huzur-u dâimî kazanmak suretiyle imrâr-ı ömür eyler.. ve ekseriya da o ebedî devlete, o sermedî saadete mazhariyetle hitâm-ı ömür etmekle hayatlarını zirvede taçlandırırlar, taçlandırmaya bakarlar...

Notlar

(*) Doktora öğrencisi, Ankara Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, musahub@hotmail.com

- 1 *Enes b. Malik'ten* bu lafızla gelmiştir: Deylemî, *el-Firdevs*, 1/79 (241); İbnü Abdilber, *et-Temhîd*, 5/339. Ayrıca Hakîm Tirmizî'den, İbnü Ebiddünyâ'nın *el-Ferec* kitabından, ve Beyhakî'nin *el-Esmâ ve's-Sıfât* kitabından naklen bkz. es-Suyûtî, *ed-Dürri'l-Mensûr*, 5/424 (Yunus 56'nın Tefsiri).
- 2 *Ebu'd-Derdâ'dan* mevkuf olarak gelen hadis-i şerif bu lafızladır. Bkz. İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannaf*, 7/111 (34594); Ebu Nuaym, *el-Hilyetü'l-Evliyâ*, 1/221 (35).
- 3 *Enes'den rivayetle*: et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 1/250 (720); et-Taberânî, *ed-Duâ*, s.29 (26); Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 10/231.

Sıhhat derecesi: el-Münâvî demiştir ki: "Hadisin isnadı ve ricâli sahihtir. Râvî İsa b. Musa b. İyas el-Bükeyr de sikadır." İbn-i Hibbân, hadisnin senedinde bazılarının zayıf gördüğü râvî "İsa b. Musa"nın aslında sika olduğunu söylemiştir. (Münâvî, es-Sikât, 7/234). Beri tarafından Heysemî, Enes hadisinin ilk yarısına Muhammed b. Mesleme hadisinin şâhit olduğunu söylemiştir. Hadisin farklı ravilerden gelen senetlerindeki za'fiyetlere değinen Elbânî

ise, nihâyet-i kelimada Taberânî hadisi için “*Hadis, benim nazarımda hasendir.*” demiştir. Bkz. Elbânî, *es-Silsiletü’s-Sahîha*, 4/389, 511 (1890).

- 4 İbnü Abdilber, *et-Temhîd*, 5/339; a.mlf., *el-İstizkâr*, 7/498; İbn-i Kesîr, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 2/435 (Yunus, 107’nin Tefsiri) –İbn-i Asâkir’den-.
- 5 *Ebu Hureyre’dan*: Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, 2/43 (1123); et-Taberânî, *ed-Duâ’*, 1/30; İbnü Ebî’d-Dünyâ, *el-Ferec ba’de’s-Şiddet*, s.28 (27); İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 24/123 (2885), 25/5.
Enes b. Mâlik’ten: Ebu Nuaym, *Hilyetü’l-Evliyâ*, 3/162; el-Kuzâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, 1/407; Hakîm-i Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, 2/293 (184); Beyhakî, *el-Esmâ ve’s-Sıfât*, s.329 (304); Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, 2/43 (1123); İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 24/123 (2885); Deylemî, *el-Firdevs*, 1/79 (241); İbnü Abdilber, *et-Temhîd*, 5/339; İbnü Abdilber, *el-İstizkâr*, 7/498; İbnü Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü’l-Alîl*, s.46; Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, 10/231.
Enes’ten gelen şu tahriclerde ise “küllehu” lafzı yoktur: Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, 2/42 (1121, 1122); Hakîm-i Tirmizî, *Nevâdirü’l-Usûl*, 2/293; el-Kuzâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, 1/407 (456/701); er-Râfîî, *et-Tedvîn fî Ahbâri Kazvîn*, 3/192; el-Aksarâî, *Hucecû’l-Kur’ân*, 1/192.
- 6 er-Râmihürmüzî, *el-Muhaddisü’l-Fâsıl*, 1/497 (548); İbn-i Kesir, *Tefsîru’l-Kur’ânî’l-Azîm*, 4/87 (Ğâfir, 60’nin tefsiri).
- 7 es-Suyûtî, *Câmiu’l-Ehâdis*, 9/153 (8124); es-Suyûtî, *Cem’u’l-Cevâmi’*, 1/7687 (1474); el-Gazâlî, *İhyâ*, 1/186; Ebu’l-Fadl el-İrâkî, *Tahrîcü Ehâdisi İhyâ*, 2/47 (547); el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 1/269 (708). Suyûtî, İrâkî ve Aclûnî, bu hadisi bu lafızla Hakîm Tirmizî’nin *Nevâdirü’l-Usûl*’ünde Muhammed b. Mesleme r.a.’den tahrîc ettiğini belirtmiştir; fakat elimizdeki Nevâdir’de (2/293) farklı bir lafızla Enes r.a.’den rivayetine ulaşmış bulunuyoruz.
- 8 el-Gazâlî, *el-Maksadü’l-Esnâ*, 1/79.
- 9 el-Gazâlî, *Meâricü’l-Kuds*, 1/66; el-Gazâlî, *İhyâ*, 1/186, 4/77; el-Gazâlî, *Mizânü’l-Amel*, 1/10; el-Cezerî, *en-Nihâye fî Garîbi’l-Eser*, 5/89; er-Râzî, *et-Tefsîru’l-Kebîr*, 17/94 (Yunus 57-58’in Tefsiri), 30/154 (Müzemmil 5’in Tefsiri); Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, 3/273 (1224), 9/218; es-Sindî Nureddin Muhammed, *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, 1/261; Ebu’l-Fadl el-İrâkî, *Tahrîcü Ehâdisi’l-İhyâ*, 2/47 (547), 6/217 (2568); el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 1/269 (708); ez-Zerkânî, *Şerhu’z-Zerkânî*, 1/316; Âlûsî, *Rûhu’l-Meânî*, 30/280 (Felak 2’nin Tefsiri).
- 10 et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 19/233-234 (519). Hadisi İbnü’n-Neccâr da tahrîc etmiştir. Bkz. es-Suyûtî, *Câmiu’l-Ehâdis*, 9/153 (8123).
- 11 et-Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Evsat*, 3/180 (2856), 6/221-222 (6243). Taberânî: “Bu hadis, Muhammed b. Mesleme’den sadece bu senetle rivayet edilmiştir. Senette Ahmed b. Abede teferrüd etmiştir.” demiştir. Hadisin sıhhati hakkında sükût etmiştir. Heysemî: “Hadisin senedinde tanımadığım raviler var. Tanıdıklarım ise sika kimselerdir.” demiştir. Münâvî de bu hususta ona tâbi olmuştur. Suyûtî: “Zayıftır.” demiştir. İrâkî: “Bu hadisin isnad(nın sahih veya zayıf olduğu) hakkında ihtilaf edilmiştir” demiştir. Elbânî de “Zayıf hadistir.” demiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu’z-Zevâid*, 10/231; Ebu’l-Fadl el-İrâkî, *Tahrîcü Ehâdisi’l-İhyâ*, 2/47 (547); el-Münâvî, *Feyzü’l-Kadîr*, 2/505; es-Suyûtî, *el-Câmiu’s-Sağîr*, 1/205 (2398); el-Aclûnî, *Keşfü’l-Hafâ*, 1/269 (708); Ahmed es-Sâvî, *Belâğatü’s-Sâlik*, 1/346; Elbânî, *Zaifü’l-Câmi’i’s-Sağîr*, s.276 (1917).
- 12 Her ne kadar M. Hamdi Yazır’ın Hak Dini Kur’an Dili tefsiri, tefsir neveleri içinde ‘dirayet tefsirleri’ kategorisine dahil olsa da, Hazret’in pek çok âyet-i kerimeye sûfiyâne yaklaşımları, kalbî yorumları, çok ince hikmet çıkarımları, nükteleri ve latifeleri bulunması itibarıyla, sözkonusu hadis-i şerife dair beyanlarını aktarmış olduk.
- 13 Ethem Cebecioğlu, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, s.471, “Nefha” ve “Ne-Fe-Ha” mad; Süleyman Uludağ, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, s.404, “Nefha” md.

- 14 Sonra da yanındaki dostlarına şöyle dediğini görmüştür: “Öldüğüm zaman beni bu koku ile defnetmenizi size vasiyet ediyorum. Çünkü Rabbim bana bu kokuda tecelli etmiştir. Rabbim, muhabbet ve inayetiyle bana tecelli etmiştir. Artık, Ondan ayrılmak istemiyorum.” Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s.140.
- 15 Hâkka, 69/13.
- 16 Mü'minûn, 23/101; Zümer, 39/68; Hâkka, 69/13.
- 17 Hıcr, 15/29; Sâd, 38/72.
- 18 Bu sebeptendir ki Sadreddin-i Konevî, pek çok yerde söylediği hakikatleri ‘gördüm, gördüm, gördüm’ diyerek haber vermektedir. Mesela: “*Günah diye isimlendirilen bazı amellerin diğer günahları yok ettiğini gördüm... Yine Ahmet’in salih amelinin Mehmet’in fasit amelini düzelttiğini gördüm...*” (*en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s.227). “*Gördüm ki: İlmi sâbit insan, ilmi zâtı haline gelen kişidir... Gördüğüm garip şeylerden birisi de şudur: Kendi zâtını Ahmet ve Mehmet için cüz’î bir sıfat olmayı kabul edici gördüm; zâtım, bir başkası için ârizî bir hal, başka iki kimse için ise iki zat olabilir...*” (s.43). Yine mesela 3. Rabbânî-Küllî Nefha’nın başında diyor ki: “*Bu nefha, rabbânî bir vakada bana gösterilen bir müşahadede de vârid olmuştur.*” (s.22).
- 19 Sadreddin-i Konevî, kitabındaki bazı ‘nefha’ların ilahî vâridât olarak geldiğini açıkça belirtmiştir: “Bu nefha, 663 senesi Safer ayının sonlarında, bir vârid ile gelmiştir. Bu vâridin içeriğinde ise şunlar vardır: Kader sırrı. Hakiki hüccetin telkini...” (Konevî, *a.g.e.*, s.51).
- 20 Konevî, *a.g.e.*, s. 9.
- 21 Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s. 9-13.
- 22 Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 1/66.
- 23 Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s.9-10.
- 24 Müslim, Salât 7, 17 (875, 939); Ahmed b. Hanbel, 2/372, 375, 485 (8841, 8869, 10292); Tirmîzî, Vitir 352 (3614, 485); Ebu Davud, Salât 36 (523), Vitir 26 (1532); Nesâî, Ezan 37 (678); İbn-i Hibbân, *es-Sahîh*, 4/588 (1690); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 5/99 (4717), 12/332 (13269); Taberânî, *el-Mu’cemu’s-Sağîr*, 2/126 (899); Buhârî, *el-Edebü’l-Müfred*, s.224 (643); Ebu Avâne, *el-Müsned*, 1/546 (2040); Ebu Ya’lâ, *el-Müsned*, 11/380 (6495). Tirmîzî: “Hasen-sahih bir hadistir.” demiştir.
- 25 Tirmîzî, Vitir 352 (484); İbn-i Hibbân, *es-Sahîh*, 3/192 (911); İbnü Ebî Şeybe, *el-Musannağ*, 6/325 (31787); Taberânî, *el-Mu’cemu’l-Kebîr*, 10/17 (9800); Ebu Ya’lâ, *el-Müsned*, 8/428 (5011); Beyhakî, *Şuabü’l-İman*, 2/212 (1563); Beyhakî, *et-Deavâtü’l-Kebîr*, 1/113 (150); Heysemî, *Mevâridü’z-Zemân*, 1/594 (2389); Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Zahîratü’l-Huffâz*, 1/540 (846).
- 26 Ebu Davud, Menasik 99, (2043).
- 27 Dihlevî, *Huccetullahi’l-Baliğa*, s.581-582.
- 28 Şa’rânî, *el-Envâru’l-Kudsîyye*, s.151.
- 29 Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü'l-İlâhiyye*, s.13.
- 30 Hakîm-i Tirmîzî, *Nevâdirü’l-Usûl*, 2/293-294 (184).
- 31 el-Kâşânî, *İstîlâhâtü’s-Sûfiyye*, s.166, ‘Rahmet’ md.
- 32 Bkz. Buhârî, *tevhid* 35; Müslim, *cennet* 2-5.
- 33 Münavî, *Feyzü’l-Kadîr*, 2/505 (2398).
- 34 Nursî, *Sözler / 27. Söz*, s.219.
- 35 el-Kuzâî, *Müsnedü’s-Şihâb*, 2/185 (1151); İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 44/96; el-Enbârî, *ez-Zâhid fî Meâni Kelimâtî’n-Nâs*, 1/424 (366), 2/223 (139); Kâsım İbnü’s-Se-

- lam el-Herevî, *Ğarîbü'l-Hadîs*, s.298, 313; es-Suyûtî, *ed-Dürü'l-Mensûr*, 1/213 (Bakara 2/87'nin Tefsiri -İbn-i Hibbân'dan-).
- 36 Hadisi bu şekilde eş-Şîrâzî, *el-Elkâb*'ında tahrîc etmiştir. Bkz. Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 1/88, 302, 4/205, 431, 506; Ebu'l-Fadl el-İrâkî, *el-Muğnî*, 1/254 (975), 2/1190 (4318), 2/1092 (3960), 2/1194 (4326), 2/1238 (4472).
- 37 et-Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, 2/20 (704).
- 38 et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 5/119 (4845); Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, 7/348-349 (10540).
- 39 et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 4/306-307 (4278); Hâkim, *el-Müstedrek*, 4/360 (7921); Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, 7/349 (10541).
- 40 Buharî, *Ebvâbü'l-Mesâcid* 35 (442), *Bed'ü'l-Halk* 6 (3040), *Edeb* 91 (5800); Müslim, *Fezâilü's-Sahâbe* 34 (6539, 6541); İbn-i Hibban, *es-Sahîh*, 16/97 (7147); İbn-i Kesîr, *Telhîsü Kitâbi'l-İstiğâse*, 2/557.
- 41 İbnü Abdilber, *el-İstizkâr*, 1/124; Zerkânî, *Şerhu'z-Zerkânî*, 3/54.
- 42 Buhari, *Enbiya* 52 (3282), *Fezâilü's-Sahâbe* 6 (3486); Müslim, *Fezâilü's-Sahabe* 2 (2398).
- 43 *Bu söz, bazı eserlerde hadis-i şerif olarak zikredilmiştir.* Bkz. er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr (Mefâtihu'l-Ğayb)*, 4/142 (Bakara 157'nin Tefsiri); en-Nîsâbü'rî, *Ğarâibü'l-Kur'ân (Tefsîru'n-Nisâbü'rî)*, 2/122, 5/441 (Bakara 255'in ve Secde 1'in Tefsiri); es-Suhreverdî, *Avârifü'l-Mearîf*, 2/91; İsmail Hakî Bursevî, *Tefsîr-i Ruhi'l-Beyân*, 6/458, 10/454 (Hıcr 85'in ve Secde 5'in Tefsiri); el-Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/397 (1069); Ali b. Nâid eş-Şühûd, *Mevsûatü Fıkhi'l-İbtîlâ*, 1/17; Muhammed b. Dervîş, *Esne'l-Metâlib*, 1/340.
- Ali el-Kârî' ise sufilerin bir sözü olarak kaydetmiştir.* Bkz. Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 3/273 (1224), 9/218; en-Nîsâbü'rî, *Ğarâibü'l-Kur'ân*, 4/237, 5/96 (Hıcr 51'in ve Hac 42'nin Tefsiri); İsmail Hakî Bursevî, *Tefsîr-i Ruhi'l-Beyân*, 2/25 (Bakara 245'in Tefsiri); el-Akerî Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü'z-Zeheb*, 8/370; Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü'l-Beşer*, 2/17.
- 44 es-Sülemî, *Tabakâtü's-Süfiyye*, s.365 (94); Heyet, *Mefâhîmü İslâmiyye* (Kütüb-ü Âimme Kısmı), 1/113, "Cezb" md. Ebu Abdurrahman es-Sülemî (ö.412), bu sözü bizzat kendisi Ebu'l-Kâsim'dan duymuş ve eserine kaydetmiştir.
- 45 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 3/273 (1224).
- 46 Taşköprüzâde, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye*, 1/154; Kâtip Çelebi, *Keşfü'z-Zünûn*, 1/488.
- 47 Abdurrahman-ı Tağî, *İşaretler*, s.129.
- 48 *"Risale-i Nur'daki akli, kalbi, ruhu ve vicdanı celb eden ve hakikate râm eden o ilâhî cazibedendir* ki, çoluğu-çocuğu, genci-ihiyarı, avâmı-havassı o Nura koşuyorlar ve o câzibedar Nurun pervanesi oluyorlar. Bu hakikatin parlak bir misali olarak, geniş bir talebe kütlesi, az zamanda din düşmanlarını titreten bir hale gelmiştir." Nursî, *Tarihçe-i Hayat*, s.2230.
- 49 Bediüzzaman'a göre: Allah'ın varlığından ve birliğinin küllî şahid ve bürhanlarından birisi de "vicdan"dır. "Vicdan-ı beşer denilen fitrat-ı zîşuurdur... Akıl tâtil-i eşgal etse de, nazarı- nı ihmal etse, vicdan Sâniî unutamaz. Kendi nefsinin inkâr etse de onu görür. Onu düşünür. Ona müteveccihdir. Hads -ki, şimşek gibi sür'at-i intikaldır- daima onu tahrik eder. Hads'in muzaafı olan ilham, onu daima tenvir eder. Meyelânın muzâafı olan arzu ve onun muzaafı olan iştiyak ve onun muzaafı olan aşk-ı ilâhî, onu daima mârifet-i Zülcelâle sevk eder. Şu fitrattaki incizap ve cezbe, bir hakikat-i câzibedarın cezbiyledir." Nursî, *Mesnevî-i Nuriye - Nokta -* s.1371.
- 50 Nursî, *Mektubat / Hakikat Çekirdekleri* - s.571.

- 51 Bu sözünü Bediüzzaman şöyle izah etmiştir: “Vicdanda mündemiçtir bir incizap ve cezbe. Bir câzibin cezbiyle daim olur incizap. Cezbe düşer zîşuur, ger Zülcemal görünse, etse tecellî daim pürşâşaa bîhicap. Bir Vâcibü'l-Vücuda, Sahib-i Celâl ve Cemal, şu fitrat-ı zîşuur kat'î şehadet-meab. Bir şahidi o cezbe; hem diğeri incizap.” Nursî, *Sözler / Lemeât* - s.321.
- 52 er-Râzî, *et-Tefsîru'l-Kebîr*, 29/126 (Vâkıa, 7'nin Tefsiri).
- 53 Abdülkâdir Zekî, *en-Nefhatü'l-Âliyye*, s.24.
- 54 Ticânîyye Tarikati, Şihâbeddin Ahmed et-Ticânî et-Tunûsî (ö.1227/1812) tarafından kurulmuş, Hufniyye'nin bir şubesidir. Bkz. Selçuk Eraydın, *Tasavvuf ve Tarikatlar*, s.465.
- 55 Ubeyde b. Muhammed eş-Şinkîti, *Mizâbü'r-Rahmeti'r-Rabbâniyye*, s.23.
- 56 Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4/77.
- 57 Aynı yer.
- 58 Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 1/10.
- 59 Gazâlî, *a.g.e.*, 3/9.
- 60 Gazâlî şöyle demektedir: “Bütün bunlar, şu gerçeğe işaret etmektedir: İlim nurları, onları lutfeden Hz. Mün'im cihetinden bir engelleme ve –hâşâ- bir cimrilik sebebiyle kalplerden gizlenmez, perdelenmez. Hz. Mün'im, men' ve cimrilikten münezzehtir. Fakat kalpler cihetinden olan (dünyevî) meşguliyet, (manevî) kirlilik ve paslılık sebebiyle perdelerin ilim nurları. Şüphesiz ki kalpler tıpkı kuyular gibidir, suyla dolu olduğu müddetçe oraya hava giremez. Kalpler de masıva ile meşgul olduğu müddetçe oraya Allah'ın helal kıldığı şeylerle alakalı marifet (ilm ü irfan) giremez.” Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 3/9.
- 61 Gazâlî, *Meâricü'l-Kuds*, 1/66.
- 62 Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 4/77.
- 63 Said-i Nursî, *Lem'alar* / 17. Lem'a, 10. Nota, s.650; Nursî, *Mesnevî* / Zehre Risalesi, 24. İ'lem, 10. Nota, s.289, çvr. Ü. Şimşek.
- 64 Aynı yer.
- 65 Abdülkadir Geylânî, *el-Fethu'r-Rabbânî* (Sohbetler, 61. Sohbet), çvr. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 1985, s.449.
- 66 Hakîm-i Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, 2/293-294 (184).
- 67 Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, 9/218.
- 68 el-Münâvî, *et-Teyşîr*, 1/339.
- 69 Şa'rânî, *el-Envâru'l-Kudsiyye*, s.152.
- 70 Buhârî, Ebvâbü't-Teheccüt 14 (1094), Tevhid 35 (7056), Daavât 13 (5962); Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn, 24 (1880); Ebu Ya'lâ, *el-Müsned*, 13/404 (7408); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 2/344 (975); İbn Huzeyme, *Kitâbü't-Tevhîd*, 1/321 (43).
- 71 Buhârî Tevhid 15, 50 (6970, 7099); Müslim, Zikr 1, 6 (2675), Tevbe 49 (2675).
- 72 Gazâlî, *Mizânü'l-Amel*, 1/10.
- 73 Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn 23 (1807); Ahmed b. Hanbel, *el-Müsned*, 3/348 (14788), 23/78 (14746).
- 74 Müslim, Salâtü'l-Müsâfirîn 23 (1806); Ahmed b. Hanbel, 3/331 (14584); Ebu Ya'lâ, *el-Müsned*, 3/422 (1911); İbn-i Hibbân, *es-Sahîh*, 6/301 (2561); Taberânî, *el-Mu'cemu's-Sağîr*, 2/96 (848).
- 75 Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 1/358-359.

- 76 Abdurrahman Câmî', *Nefahâtü'l-Üns*, s. ; R. Rahmeti Arat, “*Hakim Ata*”, İslam Ansiklopedisi, c. V/I, s. 101; İbrahim Hakkul, *Bakirgon Kitobi*, s. 76; Mustafa Kara, “*Hakim Ata*”, DİA., c. 13, s. , İstanbul, 1997.
- 77 Hıcr, 15/29; Sâd, 38/72.
- 78 Müslim, Cuma 17, 18, Münâfikîn 28; İbn Mace, İkâme, 79.
- 79 Gazâlî, *İhyâu Ulûmiddin*, 1/186.
- 80 Gazâlî, *a.g.e.*, 4/77.
- 81 İbn-i Hibbân, *es-Sahih*, 10/438 (4577); Tirmizî, Fiten 7 (2166, 2168); et-Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 6/277 (6405); Beyhakî, *Şuabü'l-İman*, 6/66 (7512).
- 82 Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Kebîr*, 4/21 (3536); Hâkim, *el-Müstedrek*, 3/390 (5478); İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 12/77; Beyhakî, Delâilü'n-Nübüvve, 7/113-114. Heysemî: “Hadisin ricali sikadır. Râvi İbnü Lehîa ise hasenü'l-hadistir.” demiştir. Bkz. Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 10/170 (17347).
- 83 İbn Arabî, *Kitâbü'l-Ma'rife*, s.238 (234. Mesele).
- 84 Hâce Abdullah el-Ensârî el-Herevî (ö.481/1089), Menâzil'inde yakaza ile başlayıp tevhid mertebesi ile son bulacak şekilde ilk defa tasavvufi mertebeleri 100'lü tasnif etmiş, daha sonra Kâşânî (ö.730/1329) de Elf Makam'ında bu yüz makamdaki her bir makamı alt 10 mertebeye tertip ederek, yekûnu 1000 makam olarak ortaya çıkarmıştır. Bkz. Bkz. Kâşânî, *Elf Makamı (Menâzilü's-sâirîn içinde)*, s.247.
- 85 Şa'rânî, *el-Envâru'l-Kudsîyye*, s.143.
- 86 Abdülkadir Geylanî, *el-Gunye*, s. 275-278.
- 87 Ebû Tâlib el-Mekkî, *Kûtü'l-Kulûb*, 1/98.
- 88 Şa'rânî, *el-Envâru'l-Kudsîyye*, s.73.
- 89 Kuşeyrî, *er-Risâle*, s.127.
- 90 Kelâbâzî, *et-Tearruf*, s.105 (34. Bâb).
- 91 Bir hadis-i kutsîde “Allah Teala buyuruyor ki: *Âdemoğlu dehre (zamana) söverek bana eziyet verir. Halbuki ben dehrim (zamanın yaratanyım). Her şey benim elimdedir. Geceyi, gündüzü ben idare ederim.*” Buharî, Tefsir 45.
- 92 Tecdîd, aslı ‘deforme’ olmuşun yenilenmesi manasına bir ‘reform’ değil; belki aslı haddizâtında ‘new/yeni’ olanın zâhinde/suretinde gerçekleştirilen kısmî bir temizlenme, bir yenilenmedir, bir ‘re-new’dır; bu aynı zamanda mü'minlerin de dine bakışlarında bir ‘refresh’ (tazeleme) hareketidir. Bu bakımdan İslam'da tecdîd (re-new) vardır, teceddüd (re-form) yoktur.
- 93 *Enes'den Rivayetle*: Tirmizî, *el-Emsâl* 6 (2869); Ahmed b. Hanbel, 3/130 (12349), 3/143 (12483), 4/319 (18901); Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 4/231 (4058); Ebu Ya'lâ, *el-Müsned*, 6/380-381 (3717), 6/191 (3475); el-Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/277 (1352); er-Râm-hürmüzî, *el-Emsâl*, s.75 (72); er-Râm-hürmüzî, *el-Muhaddisü'l-Fâsıl*, 1/105 (69), 1/346; Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/270 (2023); İbnü Abdilber, *et-Temhid*, 20/254 (200), 20/253 (197) –ilk ‘mesel’ kelimesi olmaksızın-; İbnü Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 43/16; Deylemî, *el-Firdevs*, 4/129 (6041); el-Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/276 (1351); Ebu's-Şeyh el-Esbehânî, *el-Emsâl fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, s.382 (330). “İsnadı hasendir.”
- İbn-i Ömer'den*: el-Kuzâî, *Müsnedü's-Şihâb*, 2/276 (1349, 1350, 1351); Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliya*, 2/231 (183); Hakîm-i Tirmizî, *Nevâdirü'l-Usûl*, 9/92 (122); Heysemî, *Mecmeu'z-Zevâid*, 10/68 -Taberânî'den-.
- İmrân b. Husayn'dan*: Bezzâr, *el-Müsned*, 9/23 (3527).

Ammâr b. Yâsir'den: el-Bezzâr, *el-Müsned*, 4/244 (1412); İbn-i Hibbân, *es-Sahih*, 16/209 (7226); et-Tayâlisî, *el-Müsned*, 1/90 (647); İbnü Abdilber, *et-Temhîd*, 20/253 (197).

Ebü Necîd (Nüceyd)'den: Taberânî, *el-Mu'cemu'l-Evsat*, 4/78 (3660).

Osman'dan: er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddiü'l-Fâsil*, 1/106 (70).

Heysemî: "Taberânî'nin senedinde Ubeys b. Meymûn vardır ki, metruktur." demiştir. Tirmizî: "Bu vecihten hasen-garip hadistir." demiştir. Şevkânî: "Tirmizî bu hadisi kavî bir isnatla tahrîc etmiştir. Ebu Ya'lâ'nın zayıf bir senetle rivayet ettiği bu hadisi İbn-i Hibbân da sahih olarak tahrîc etmiştir." demiştir. (Şevkânî, *Neylül'Evtâr*, 9/229). Şuayb el-Erneût: "Şahitleriyle hasen hadistir." demiştir. Elbânî ise: "Hasen-Sahih hadistir." demiştir.

- 94 *Amr b. Osman'dan mürsel:* İbn-i Asâkir, *Târîhu Medîneti Dimeşk*, 26/286; el-Beğavî de el-Mesâbîh'inde Enes'den tahrîc etmiştir: el-Müttekî, *Kenzü'l-Ummâl*, 12/71 (34451); Sehâvî, *el-Mekâsîdül-Hasene*, 1/591-592 (997); Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 1/228 (598), 2/598 (2266). "Hadisın senedi hasendir."

- 95 *Enes b. Mâlik'den:* er-Râmhürmüzî, *el-Muhaddiü'l-Fâsil*, 1/105 (68). "Hasen hadistir."

- 96 Ebu Nuaym, *Hilyetü'l-Evliyâ*, 7/285; İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*, 1/45; Kâdî İyâz, *Tertîbü'l-Medârik ve Takrîbü'l-Mesâlik*, 1/6; İbnü'l-Mukri', *Mu'cem*, s.143 (142); İbnü Abdilber, *et-Temhîd*, 17/429; el-İrâkî, *el-Muğnî an Hamli'l-Esfâr*, 1/545 (2109); Sehâvî, *el-Mekâsîdül-Hasene*, 1/217 (720); Ali el-Kâri', *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, s.125 (201); el-Ğazzî, *el-Ceddül-Hasîs*, s.149 (299); Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, s. 508 (113); İbnü'l-Attâr, *Tuhfetü't-Tâlibîn*, s.1 (Mukaddime). Ahmed b. hanbel, bu sözü Süfyan'ın sözü olarak değil, onun ulema veya halk arasında böyle denildiğini söylediği şeklinde kaydetmiştir (Ahmed b. Hanbel, *Kitâbü'z-Zühâ*, s.326; Ahmed b. Hanbel, *el-Vera'*, s.76). Ahmed b. Hanbel demiştir ki: Ben de Süfyan b. Uyeyne'nin "Sâlihlerin anıldıkları yere rahmet iner." dediğini işittim ve ona "Bu sözü, kimden naklediyorsun?" dedim. O da "Ulemâdan" cevabını verdi. Ebu'l-Fazl el-Mukri', *Ehâdis fî zemmi'l-Kelâmi ve Ehlihî*, 5/174 (964), Dâru Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzî', Riyaz, 1996; Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Müflih el-Makdisî el-Hanbelî, *el-Âdâbü's-Ser'iyye*, s.262. İbnü'l-Cevzî, *Sıfatü's-Safve*'nin mukaddimesinde, Süfyan b. Uyeyne'nin sözü olarak nakletmiştir. Bkz. es-Sâlihî, *Sübülül-Hüdâ ve'r-Reşâd*, 2/397.

- 97 İbnü Abdilber, *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fazlihî*, 2/162-163, 314; Sehâvî, *el-Mekâsîdül-Hasene*, s.292; İmam Müslim, *et-Temyîz*, s.100; Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/91; Ali el-Kâri', *el-Masnû'*, s.125; es-Semhûdî, *el-Ğammâz ale'l-Lemmâz*, s.151; Şevkânî, *el-Fevâidü'l-Mecmûa*, s.254 (109); İbnü Tûlûn, *eş-Şezera fî'l-Ehâdisi'l-Müştehirâ*, 1/402; el-Kâvâkcî, *el-Lü'lüül-Mersûs*, s.124; el-Ezherî, *Tahzîrül-Müslimîn*, s.99; Muhammed el-Emîrül-Kebîr el-Mâlikî, *en-Nahbetül-Behiyye*, s.85; Muhammedb. Derviş, *Esne'l-Metâlib*, s.205.

- 98 el-Lâlikâî, *Kerâmâtü Evliyâillâh*, s.96 (45).

- 99 Aclûnî, *Keşfü'l-Hafâ*, 2/170 (1772).

- 100 Gazâlî, *İhyâ*, 3/170; Sâfûrî, *Nüzhetül-Mecâlis*, s.1.

- 101 Zehebî, *Siyeru A'lâmi'n-Nübelâ*, 14/65 (33); Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 22/151.

- 102 Bu rivayeti kaydeden Aliyyü'l-Kâri', onun sıhhat değerlendirmesi üzerine şöyle demiştir: "İbn Hacer el-Askalânî, "Bu sözün hadis olarak bir aslı yoktur." demiştir. el-İrâkî de Tahrîcû İhyâi Ulûmiddin'inde: "Bu sözün merfû hadisler içinde herhangi bir aslı yoktur. Bu söz, aslında Süfyan b. Uyeyne'nin sözüdür." demiştir... Ne var ki el-İrâkî, Nüket'inde bu rivayete dair bir tenbihde bulunmamıştır. Yine bazıları bu sözü zikretmişlerdir. Lakin bu sözdeki lafız, 'rivayet'ten müştak 'tervüne' şeklinde iki vav ileyse, bu takdirde sözkonusu rivayet, işbu sözün hadis-i şerif olduğuna delalet eder ve onun bir aslının bulunduğunu gösterir. Yok şayet, ('rü'yet'ten) 'teravne' şeklinde ise, -ister meçhul olsun, ister ma'lum fiil olsun-

bu durumda işbu sözün hadis olduğuna herhangi bir delalet yoktur ve manası da ‘siz inanıyorsunuz veya zannediyorsunuz’ demek olur.” Aliyyü’l-Kârî, *el-Esrâru’l-Merfûa*, 1/249 (306); Şevkânî, *el-Fevâidü’l-Mecmûa*, s.254-508 (109).

- 103 Zehebî, *Siyeru A’lâmi’n-Nübelâ*, 14/65 (33).
- 104 Zehebî, *Târîhu’l-İslâm*, 22/151.
- 105 Ebu Amr Osman b. Abdurrahman eş-Şehrezûrî, *Mukaddimetü İbni’s-Salâh*, 1/143; Zeynüddin Irâkî, *et-Takyîd ve’l-Îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni’s-Salâh*, 1/250; Sehâvî, *el-Mekâsîdü’l-Hasene*, 1/217 (720); Ebu İshâk el-ebnâsî, *eş-Şezâ’l-Feyyâh min Ulûmi İbni’s-Salâh*, 1/400; İbnü’l-Cevzî – es-Sehâvî, *el-Ğâye fî Şerhi’l-Hidâye*, s.71; İbnü’l-Mülakkin, *el-Muknî fî Ulûmi’l-Hadîs*, s.408; Suyutî, *Tedribü’r-Râvî*, 2/141; es-Sehâvî, *Fethu’l-Muğîs*, 2/354.
- 106 Ebu’l-Fazl el-Mukri’, *Ehâdîs fî zemmi’l-Kelâmi ve Ehlihî*, 5/174 (966); İbnü Ebî Hâtim, *el-Cerh ve’t-Ta’dîl*, 7/107 (617).
- 107 Ebu’l-Fazl el-Mukri’, *a.g.e.*, 5/174 (965).
- 108 el-Kannevî Sıddîk b. Hasan, *Ebcedü’l-Ulûmi’l-Veşiyî’l-Merkûm*, 3/3.
- 109 Ali el-Kârî, *Mirkâtü’l-Mefâtîh*, 9/218.
- 110 Her ne kadar M. Hamdi Yazır’ın *Hak Dini Kur’an Dili* tefsiri, tefsir neveleri içinde ‘dirayet tefsirleri’ kategorisine dahil olsa da, Hazret’in pek çok âyet-i kerime sûfiyâne yaklaşımları, kalbî yorumları, çok ince hikmet çıkarımları, nükteleri ve latifeleri bulunması itibarıyla, sözkonusu hadis-i şerife dair beyanlarını aktarmış olduk.
- 111 Yazır, *Hak Dini*, 10/146.
- 112 Bu bir kısastır. Bkz. Yazır, *a.g.e.*, 1/405, Bakara, 2/194’ün tefsiri.
- 113 Ebu Tâlip el-Mekkî, *Kûtü’l-Kulûb*, c.1, s.155.
- 114 Beyhakî, *ez-Zühdu’l-Kebîr*, 1/285 (740); el-Mütttekî, *Kenzü’l-Ummâl*, 15/392 (43597) -İbnü Sarsarî, *Emâlî’sinde-*. Hadisin arapça metnindeki parantez içi lafız farklılıkları *Kenz*’deki şeklidir.

Kaynaklar

- Acîlûnî, İsmail b. Muhammed el-Cerrâhî, *Keşfü’l-Hafâ*, thk. Ahmed Kallâş, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1405/1985.
- Abdülkâdir Zekî, *en-Nefhatü’l-Aliyye fî Evrâdi’s-Şâziliyye*, Mektebetü’l-Mütenebbî, Kâhire, tsz.
- Abdurrahman Câmî, *Nefahâtü’l-Üns Min Hadaratil Kuds*, çev. Kamil Candoğan-Sefer Malak, İstanbul, 1971.
- Abdurrahman-ı Tağî, *İşaretler*, Hzlyn: Mehmed İldırar, Umran Yayınları, İstanbul, 1995.
- Abdürrezzak Kaşânî, *Elf Makamı* (Herevî’nin *Menâzilü’s-sâirîn içinde*) çev. Abdürrezzak Tek, Emin Yayınları, Bursa, 2008.
- Abdürrezzâk el-Baytâr, *Hilyetü’l-Beşer fî Târîhi’l-Karnî’s-Sâlisi Aşer*, Matbûâtü Mecmei’l-Lüğati’l-Arabiyye, Dimeşk, 1413/1993.
- Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdullah Ahmed b. Muhammed eş-Şeybanî el-Mervezî, *el-Müsned*, Müessesetü Kurtuba, Kahire, tsz.
- _____ *ez-Zühdu*, Dâru’r-Reyyân, Kâhire, 1408/1987.
- _____ *el-Verâ’*, thk. Zeyneb İbrahim, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1983-1403.
- Akerî, Abdülhay b. Ahmed, *Şezerâtü’z-Zehab fî Ahbârin min zeheb*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, tsz.

- Aksarâî, Ahmed b. Muhammed, *Hucecû'l-Kur'ân*, Dâru'r-Râidi'l-Arabî, Beyrut, 1402/1982.
- Ali el-Kârî' Molla el-Hanefî, *Mirkâtü'l-Mefâtîh*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 2001/1422.
- _____ *el-Masnû' fî Ma'rifeti'l-Hadîsi'l-Mevdû'*, thk. Abdülfettâh Ebu Ğudde, 2. Baskı, Müessesetü'r-Risale, Beyrut, 1398/1978.
- _____ *el-Esrâru'l-Merfûafi'l-Ahbârî'l-Mevzûati'l-Ma'rûfbi'l-Mev'ûzâtî'l-Kübrâ*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1391/1971.
- Arat, R. Rahmeti "*Hakim Ata*", İslam Ansiklopedisi, c. V/I, İstanbul, 1950.
- Bediüzzaman Said-i Nursî, *Risâle-i Nur Külliyyâtı, [Lem'alar, Mektûbât, Mesnevî-i Nuriye, Sözler, Tarihçe-i Hayat]*, Nesil Yayınları, İstanbul, 2006.
- _____ *Mesnevî-i Nuriye*, çevr. Ümit Şimşek, Nesil Yayınları, İstanbul, 2009.
- Beyhakî, Ebu Bekir Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Musa, *Şuabü'l-İman*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1410/1990.
- _____ *el-Esmâ' ve's-Sıfât*, Mektebetü's-Sevâdî, Cidde, tsz.
- _____ *ed-Deavâtü'l-Kebîr*, Menşûrâtü Merkezi'l-Mahtûtât, Kuveyt, 1414/1993.
- _____ *ez-Zühdü'l-Kebîr*, Müessesetü'l-Kütübi's-Sekâfiyye, Beyrut, 1417/1996.
- Bezzâr, Ebu Bekr Ahmed b. Amr b. Abdilhâlık el-Basrî, *el-Müsned*, Müessesetü'l-Ulûmi'l-Kur'ân, Beyrut, 1409/1989.
- Buharî, Muhammed b. İsmâil Ebu Abdullah el-Cu'fî, *el-Câmu's-Sahih*, Dâru İbn-i Kesir, 3. Baskı, Beyrut, 1407/1987.
- _____ *el-Edebü'l-Müfred*, Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, Beyrut, 1409/1989.
- Cebecioglu, Ethem, *Tasavvuf Terimleri Ve Deyimleri Sözlüğü*, 5. Basım, Ağaç Yayınları, İstanbul, 2009.
- Cezerî, Mübârek b. Muhammed, *en-Nihâye fî Ğarîbi'l-Eser*, el-Mektebetü'l-İlmiyye, Beyrut, 1399/1979.
- Deylemî, Ebu Şucâ' Şîrveyeh b. Şehrdâr b. Şîrveyeh el-Hemezânî İlkîyâ, *el-Firdevs bi Me'sûri'l-Hitâb*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1406//1986.
- Dihlevî, Şah Veliyyullah, *Huccetullâhi'l-Bâliĝa*, Dâru'l-kütübi'l-hadîse, Mektebetü'l-Müsennâ, Kâhire, tsz.
- Ebu Avâne, Yakub b. İshak el-İsferâinî, *Müsnedü Ebî Avâne*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- Ebu Dâvud, Süleyman b. el-Eş'as es-Sicistânî, *es-Sünen*, Kahire, 1408/1988.
- Ebu'l-Fadl Zeynüddin Irâkî, *et-Takyîd ve'l-Îzâh Şerhu Mukaddimeti İbni's-Salâh*, thk. Abdurrahman Muhammed Osman, el-Mektebetü's-Selefiyye, Medine-i Münevverâ, 1389/1969.
- _____ *Tahrîcû Ehâdîsi'l-İhyâ*, Merkezü Nuri'l-İslâm li Ebhâsi'l-Kur'ânî ve's-Sünne, İskenderiyye, tsz.
- _____ *el-Muĝnî an Hamli'l-Esfâr*, Mektebetü't-Taberiyye, Riyad, 1415/1995.
- Ebu'l-Fazl el-Mukri', Abdurrahman b. Ahmed b. el-Hasen, *Ehâdîs fî zemmi'l-Kelâmi ve Ehlihî*, Dâru Atlas li'n-Neşr ve't-Tevzî', nşr. Nâsır b. Abdurrahmân b. Muhammed el-Cüdey', Riyad, 1417/1996.
- Ebu İshâk el-Ebnâsî, *eş-Şezâ'l-Feyyâh min Ulûmi İbni's-Salâh*, Mektebetü'r-Rüşd, Medine, 1418/1997.
- Ebu Nuaym, Ahmed b. Abdullah el-Esbehânî, *Hilyetü'l-Evliya*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, 4. Baskı, Beyrut, 1405/1985.

- Ebu's-Şeyh el-Esbehânî, *el-Emsâl fi'l-Hadîsi'n-Nebevî*, ed-Dâru's-Selefiyye, Bombay / Hindistan, 1407/1987.
- eş-Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *el-Fevâidü'l-Mecmûa fi'l-ehâdîsi'l-mevdûa*, thk. eş-Şeyh Ali Abdülhamid, Dâru's-Samîi, Riyad, 1412.
- Ebû Ya'lâ, Ahmed b. Ali b. Müsennâ el-Mevsilî et-Temîmî, *el-Müsned (Müsnedü Ebî Ya'lâ)*, Dâru'l-Me'mun li't-Türâs, Dimeşk, 1404/1984.
- Elbânî, Muhammed Nâsirüddin, *es-Silsiletü's-Sahîha*, Mektebetü'l-Meârif, Riyad, tsz.
- Enbârî, Ebu Bekir Muhammed b. Kâsım, *ez-Zâhir fi Meâni Kelimâti'n-Nâs*, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1412/1992.
- Eraydın, Selçuk, *Tasavvuf ve Tarikatler*, 4. Baskı, İFAV, İstanbul, 1994.
- Ezherî, Muhammed Beşîr Zâfir, *Tahzîru'l-Müslimîn*, thk. Fevâz Ahmed Zümrelî, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1406/1985.
- Fahrüddin Râzî, Ebu Abdillâh Muhammed b. Ömer et-Teymî eş-Şâfiî, *Mefâtihu'l-Ğayb (et-Tefsîru'l-Kebîr)*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1421/2000.
- Gazâlî, Ebû Hâmid, *İhyau Ulûmiddin*, Dâru'l-Ma'rife, Beyrut, tsz.
- _____ *el-Maksadü'l-Esnâ fi Şerhi Meâni Esmâillâhi'l-Husnâ*, el-Cefân el-Câbî, Kıbrıs, 1987/1407.
- _____ *Mizânü'l-Amel*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Beyrut, 1404/1983.
- _____ *Meâricü'l-Kuds*, Dâru'l-İttifâki'l-Cedîde, Beyrut, 1395/1975.
- Geylânî, Abdülkadir, eş-Şâfiî el-Hanbelî, *el-Ğunye li Tâlibî Tarîki'l-Hakki Azze ve Celle*, Thk: Ferrec Tevfik el-Velid, Mektebetü's-Şarku'l-Cedîd, Bağdat, tsz.; *Gunyetü't-Tâlibîn li Tarîki'l-Hak*, çvr. A. Faruk Meyan, 7. Baskı, Berekat Yayınları, İstanbul, 1981.
- _____ *el-Fethu'r-Rabbânî* (Sohbetler, 61. Sohbet), çvr. Yaman Arıkan, Uyanış Yayınevi, İstanbul, 1985.
- Ğazzî, Ahmed b. Abdülkerim b. Suûdî el-Izzî el-Âmirî, *el-Ceddü'l-Hasîs*, thk. Fevâz Ahmed Zümrelî, Dâru İbn Hazm, Beyrut, 1418/1997.
- Kannevî, Ebû't-Tayyib Muhammed Sıddîk Bahâdır Hân b. Hasen b. Alî, *Ebcedü'l-Ulûmî'l-Veşîyyi'l-Merkûm fi Beyâni Ahvâlî'l-Ulûm*, thk. Abdülcebbar Zekkâr, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1398/1978.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe, *Keşfü'z-Zünûn an Esâmi'l-Kütübî ve'l-Fünûn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.
- Kâşânî, Kemâlüddîn Abdürrezzâk b. Ebî'l-Ganâim Muhammed, *İstîlâhâtü's-Sûfiyye*, Kâhire, 1401/1981.
- Hâkim-i Nîsâbü'rî, *el-Müstedrek ale's-Sahîheyn*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1411/1990.
- Hâkim-i Tirmîzî, *Nevâdiru'l-Usûl fi ma'rifeti ehâdîsi'r-resûl*, Dâru'l-Cil, Beyrut, 1412/1992.
- Heyet, *Mefâhîmü İslâmiyye* (Kütüb-ü Âmme Kısmı), Dâru Vizâratî'l-Evkâfi'l-Misriyye, Beyrut, tsz.
- Heysemî, Nureddin Ali b. Ebî Bekir Ebu'l-Hasan, *Mecmeu'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, Dâru'l-Kitâbi'l-Arabî, Kâhire, 1407/1987.
- _____ *Mevâridü'z-Zem'an*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, tsz.
- İbrahim Hakkul - Sayfuddin Rafiddin, *Bakirgon Kitobi*, Taşkent, 1991.
- İbnü Abdilber, Ebu Ömer Yusuf b. Abdullah, *et-Temhîd limâ fi'l-Muvatta' mine'l-Meânî ve'l-Esânîd*, Dâru Vizâratî Umûmî'l-Evkâf ve's-Şüûnî'l-İslâmiyye, Mağrib, 1387/ .

- _____. *el-İstizkâr*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1420/2000.
- _____. *Câmiu Beyânî'l-İlmi ve Fadlihî*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1398/1978.
- İbn-i Asâkir, Ebu'l-Kâsım Ali b. el-Hasan b. Hibetullah eş-Şâfiî, *Târihu Medîneti Dimeşk*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1415/1995.
- İbn-i Arabî, Muhyiddin, *Kitâbü'l-Ma'rife (Marifet Kitabı)*, Çvr. Abdülaziz Mecdî Torun – Hüseyin Şemsi Ergüneş, İz Yayıncılık, İstanbul, 2008.
- İbnü'l-Cevzî, Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali, *Sıfatü's-Safve*, thk. Mahmud Fâhûrî – Dr. Muhammed Ravvâs Kal'acî, Dâru'l-Ma'rifet, Beyrut, 1979/1399.
- _____. *el-Ğâye fî Şerhi'l-Hidâye fî İlmi'r-Rivâye*, Mektebetü Evlâdi eş-Şeyh li't-Türâs, /2001.
- İbnü Ebiddünya, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed el-Kuraşî el-Bağdâdî, *el-Ferec ba'de's-Şidet*, Müessesetü'l-Kütübî's-Sekâfiyye, 1414/1993.
- İbnü Ebî Hâtim, Ebu Muhammed Abdurrahman b. Ebî Hâtim Muhammed b. İdris b. Münzir et-Temîmî el-Hanzalî er-Râzî, *el-Cerh ve't-Ta'dîl*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, 1952/1271.
- İbn-i Ebî Şeybe, Ebu Bekir Abdullah b. Muhammed el-Absî el-Kûfî, *Musannefû İbni Ebî Şeybe*, Mektebetü'r-Rüşd, Riyad, 1409/1989.
- İbn-i Hibbân, Muhammed et-Temimî el-Bestî, *Sahîhu İbn-i Hibbân*, Müessesetü'r-Risâle, 2. Bası, Beyrut, 1414/1993.
- _____. *es-Sikât*, Dâru'l-Fikr, 1395/1975.
- İbn-i Huzeyme Muhammed b. İshak Ebu Bekr es-Sülemî en-Nisâbü'rî, *Kitâbü't-Tevhîd*, Mektebetü'r-Rüşd, Suudi Arabistan, 1414/1994.
- İbn-i Kayyim el-Cevziyye, *Şifâü'l-Alî*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1398/1978.
- _____. *Tarîku'l-Hicreteyn*, Dâru İbn-i Hazm, ed-Dimâm, 1414/1994.
- İbn-i Kesir Ebu'l-Fidâ, *Tefsîru'l-Kur'ânî'l-Azîm (Tefsir-i İbn-i Kesir)*, Daru'l-Marifet, Beyrut, tsz.
- _____. *Telhîsü Kitâbi'l-İstiğâse (er-Reddû alâ el-Bekrî li İbn-i Teymiyye)*, Mektebetü'l-Ğurabâi'l-Eseriyye, Medine, 1417/1996.
- İbn-i Mâce Ebû Abdulilah Muhammed b. Yezid İbn Abdulilah, *es-Sünen*, Dâru'l-Fikr, Beyrut, 1395/1975.
- İbnü'l-Mülakkin Sirâcuddin Ebu Hafs Ömer b. Ali, *el-Mukni' fî Ulûmi'l-Hadîs*, Dâru Fevâz, Suudi Arabistan, 1413/1992.
- İbnü Tûlûn, *eş-Şezera fî'l-Ehâdisi'l-Müştehra*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413.
- İsmail Hakkı Bursevî el-Haneî el-Halvetî, *Ruhu'l-Beyân*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.
- Kara, Mustafa, *"Hakim Ata"*, DiA., c. 13, s. , İstanbul, 1997.
- Kâsım İbnü Selam el-Herevî, *Ğarîbü'l-Hadîs*, Dâru'l-Kütübî'l-Arabî, Beyrut, 1396/1976.
- Kâtip Çelebi, Hacı Halîfe, *Keşfü'z-zunûn*, Beyrut, 1402/1982.
- Kâvâkcî, *el-Lü'lü'l-Mersûs*, thk. Fevâz Ahmed Zümrelî, Dâru'l-Beşâir, Beyrut, 1415/1994.
- Kelâbâzî, Tâcül-İslâm Ebu Bekir Muhammed b. İshak Buhârî, *et-Tearruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf*, thk. Ahmet Şemsüddin, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1993.
- Kurtubî Ebu Abdillâh Muhammed, *el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân (Tefsir-i Kurtubî)*, Dâru Âlemi'l-Kütüb, Riyad, 1423/2003.
- Kuşeyrî, Ebû'l-Kâsım Zeynüislam Abdülkerim b. Hevâzin en-Neysâbü'rî el-Eş'ârî, *er-Risâletü'l-Kuşeyriyye fî İlmi't-Tasavvuf*, thk. Ma'ruf Züreyk – Ali Abdülhamid Baltacî, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1410/1990.

- Kuzâî, Muhammed b. Selâme b. Ca’fer Ebu Abdillâh, *Müsnedü’ş-Şihâb*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1407/1986.
- Lâlikâî, Hibetullah b. Hasen et-Taberî, *Kerâmâtü Evliyâillah*, thk. Dr. Ahmed Sa’dü’l-Hammân, Dâru Tayyibe, Riyad, 1412/1992.
- Makdisî, Ebu Muhammed Abdülğinâ, *et-Terğîb fi’d-Duâ*, Dâru İbni Hazm, Beyrut, 1416/1995.
- Muhammed b. Dervîş b. Muhammed el-Hût el-Beyrûtî eş-Şâfiî, *Esne’l-Metâlib*, thk. Mustafa Abdülkadir Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1418/1997.
- Muhammed b. Tâhir el-Makdisî, *Zahîratü’l-Huffâz*, Dâru’s-Selef, Riyad, 1416/1996.
- Muhammed el-Emîru’l-Kebîr el-Mâlikî, *en-Nahbetü’l-Behiyye fi’l-Ehâdisi’l-Mekzûbe ale Hayri’l-Beriyye*, el-Mektebü’l-İslâmî, Beyrut, tsz.
- Müslim b. el-Haccâc Ebu’l-Hüseyn el-Kuşeyrî en-Nisâbüri, *el-Camiu’s-Sahih*, Dâru İhyâi’t-Türâsi’l-Arabî, Beyrut, tsz.
- _____ *et-Temyîz*, thk. Muhammed Subhî el-Hallâk, Dâru’l-İman, Mısır, tsz.
- Münâvî, Zeynüddin Muhammed Abdurrauf b. Tâcü’l-Ârifin b. Ali, *Feyzü’l-Kadir Şerhu Câmi’i’s-Sağîr*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1415/1994.
- _____ *et-Teyisr bi Şerhi’l-Câmi’i’s-Sağîr li’s-Suyûtî*, Dâru’n-Neşr (Mektebetü’l-İmami’ş-Şâfiî), 3. Baskı, Riyad, 1408/1988.
- Müttakî, Alauddîn Ali b. Husâmüddîn el-Hindî, *Kenzu’l-Ummâl fi Süneni’l-Akvâl ve’l-Efâl*, Müessesetü’r-Risâle, Beyrut, 1413/1993.
- Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. İbn Şuayb, *Sünen-i Nesâî*, Mektebü’l-Matbûâtî’l-İslâmiyye, Halep, 1406/1986.
- Nisâbüri, Nizâmüddin el-Hasen, *Ğarâibü’l-Kur’ân ve Reğâibü’l-Fürkân (Tefsir-i Nisâbüri)*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1416/1996.
- Râfiî, Abdülkerim el-Kazvînî, *et-Tedvîn fi Ahbari Kazvîn*, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1407/1987.
- Râmhürmüzî, Ebu Muhammed Hasan, *el-Muhaddisü’l-Fâsıl beyne’r-Râvî ve’l-Vâî*, Dâru’l-fikr, Beyrut, 1404/1984.
- _____ *Emsâlü’l-Hadîsi’l-Merviyye ani’n-Nebiyyi sallallâhü aleyhi ve sellem*, Müessesetü’l-Kütübi’s-Sekâfiyye, Beyrut, 1409/1989.
- Sadreddin Konevî, *en-Nefehâtü’l-İlâhiyye (İlahî Nefhalar)*, çvr. Ekrem Demirli, İz Yayıncılık, İstanbul, 2004.
- Safûrî Abdurrahman b. Abdüsselam eş-Şâfiî, *Nüzhetü’l-Mecâlis ve Müntehabü’n-Nefâis*, thk. Abdülhamîd Ahmed Hanefî, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Kahire, 1379/1959.
- Sâlihî, Şemsüddin Ebu Abdillâh Muhammed b. Yusuf eş-Şâmî, *Sübülü’l-Hüdâ ve’r-Reşâd fi Sîrati Hayri’l-İbâd ve Zikrû Fadâilihî ve A’lâmi Nübüvvetihi ve Ef’âlihî ve Ahvâlihî fi’l-Mebdei ve’l-Meâd*, thk. Adil Ahmed Abdülmevcud, Ali Muhammed Muavvid, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1414/1993.
- Sehâvî, Ebu’l-Hayr Şemseddin Muhammed b. Abdurrahman, *el-Mekâsîdü’l-Hasene*, Dâru’l-Kitâbi’l-Arabî, Beyrut, 1405/1985.
- _____ *Fethu’l-Muğîs Şerhu elfiyyeti’l-Hadîs*, 2/354, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Lübnan, 1403.
- Semhûdî, *el-Ğammâz ale’l-Lemmâz*, thk. Muhammed Atâ, Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, Beyrut, 1406/1985.
- Sindî, Nureddin Muhammed, *Hâşiyetü’s-Sindî alâ Sahîhi’l-Buhârî*, Dâru’l-fikr, Beyrut, tsz.
- Suhreverdî, Ebu Hafs Ömer Şihâbüddin, *Avârifü’l-Meârif*, nşr. Muhammed Ali Beyzavî, Beyrut, 1420/1999.

Suyûtî, Celalüddin, *Câmiu'l-Ehâdîs*, Matbaatü Muhammed Hâşim el-Kütübî, Dimeşk, tsz.

_____ *el-Câmiu's-Sağîr min hadîsi'l-Beşîrî'n-Nezîr, (Feyzü'l-Kadir'le birlikte)*, Beyrut, 1392/1972.

_____ *Cem'u'l-Cevâmi' ev el-Câmiu'l-Kebîr*, el-Mektebetü's-Şâmîle, tsz.

_____ *ed-Dürrü'l-Mensur*, Dâru'l-fikr, Beyrut, 1404/1983.

_____ *Tedribü'r-Râvî fî Şerhi Takrîbi'n-Nevâvî*, Mektebetü'r-Riyâzi'l-Hadîse, Riyad, tsz.

Sübkî, Tâcüddin b. Ali b. Abdülkâfi, *Tabakâtü's-Şâfiyyeti'l-Kübrâ*, Dâru Hicr, 1413/1992.

Sülemî, Ebu Abdurrahman Muhammed, *Tabakâtü's-Sûfiyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1419/1998.

Şa'rânî, Abdülvehhâb, *el-Envâru'l-Kudsiyye fî Ma'rifeti Kavâidi's-Sûfiyye* (Tasavvu Kâideleri: Kudsî Nurlar), Çvr. Yahya el-Abbâsî – Süleyman Taş, Yasin Yayınevi, İstanbul, 2006.

Şehrezûrî, Ebu Amr Osman b. Abdurrahman, *Mukaddimetü İbni's-Salâh*, Mektebetü'l-Fârâbî, 1404/1984.

Şevkânî, Muhammed b. Ali b. Muhammed, *Neylül-Evtâr*, Dâru'l-Cîl, Beyrut, 1393/1973.

Şinkîti, Ubeyde b. Muhammed es-Sağîr, *Mizâbü'r-Rahmeti'r-Rabbâniyye*, Dâru'l-İlm li'l-cemî', 1393/1973.

Taberânî, Ebu'l-Kasım Süleyman b. Ahmed, *el-Mu'cemü'l-Kebîr*, Mektebetü'l-Ulûm-i ve'l-Hikem, Musul, 1404/1983.

_____ *el-Mu'cemu'l-Evsat*, Dâru'l-Harameyn, Kâhire, 1415/1995.

_____ *el-Mu'cemu's-Sağîr*, el-Mektebü'l-İslâmî, Beyrut, 1405/1985.

_____ *ed-Duâ*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, 1413/1992.

Taşköprüzâde, Ahmed Efendi, *eş-Şakâiku'n-Nu'mâniyye fî Ulemâi'd-Devleti'l-Osmâniyye*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1395/1975.

Tayâlisî, Ebu Dâvud Süleyman b. Davud b. Cârud, *Müsnedü't-Tayâlisî*, Dâru Hicr, Kâhire, 1419/1999.

Tirmizî, Ebû İsa b. Muhammed b. İsa b. Sevre es-Sülemî, *Sünen-i Tirmizî*, Dâru İhyâi't-Türâsî'l-Arabî, Beyrut, tsz.

Uludağ, Süleyman, *Tasavvuf Terimleri Sözlüğü*, Marifet Yayınları, İstanbul, 1995.

Yazır, Muhammed Hamdi, *Hak Dini Kur'an Dili*, Feza Gazetecilik ve Azim Dağıtım, İstanbul, tsz.

Zehebî, Şemseddin Muhammed b. Ahmed b. Osman, *Siyeru A'lâmî'n-Nübelâ*, thk. Şuayb el-Erneût – Muhammed Nuaym, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut, 1413-1993.

_____ *Târihu'l-İslam*, Dâru'l-Kitâbî'l-Arabî, Beyrut, 1407/1987.

Zerkânî Muhammed b. Abdülbâki, *Şerhu'l-Allâme ez-Zerkânî alâ el-Mevâhibi'l-Ledünniyyeti bi'l-Minehi'l-Muhammediyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, Beyrut, Lübnan, 1417/1996.

Zakir ARAS (*)

دور اللغة الدارجة التركية في ترجمة القرآن الكريم

ملخص البحث:

المقدمة: تمهيد البحث ومنطلقاته

الفصل الأول: التعريف بمصطلحات البحث

الفصل الثاني: دور اللغة الدارجة التركية في ترجمة القرآن الكريم

الخاتمة: النتائج والاقتراحات

الملحق: المصادر والمراجع

الملخص

يتناول هذا البحث الكشف عن دور اللغة الدارجة التركية في ترجمة القرآن الكريم. فاللغة الدارجة التركية ظاهرة واقعية يعيشها الأتراك ويمارسوها في حياتهم اليومية. ويتجلى دور هذه اللغة في إفادة المعاني الدلالية التي تعجز اللغة الكتابية عن التعبير عنها، فلا يمكن نقل هذه المعاني إلا باستخدام

اللغة المحكيّة في عمليّة الترجمة. فهي لغة ممزوجة بعدّة لغات مثل العربيّة والفارسيّة والعثمانيّة، وهذا الامتزاج باللّغات الأخرى أثّر إيجاباً على اللغة الدّارجة التّركيّة.

ويهدف هذا البحث إلى الاطّلاع على دور اللغة الدّارجة التّركيّة في ترجمة القرآن العظيم حيث أدّت الغفلة عن دورها الكبير إلى اللّبس والتّحريف، إذ استخدمت الترجمة اللّغة التّركيّة الكتابيّة حصراً؛ وسبب هذا منبثق من النظرة الدّونيّة للغة الشعبيّة (الدّارجة) التي تؤخّذ طبقات المجتمع المتنوّعة. وعليه يُعدّ هذا البحث محاولة لإبراز دور اللغة الدّارجة التّركيّة في ترجمة معاني القرآن الكريم وإفادته منها، وأسفر البحث عن النتائج الآتية:

وضوح دور اللغة الدّارجة التّركيّة في ترجمة النّصّ القرآني وتسهيل معانيه. وأنّ اللّغة الكتابيّة لا تعطي المعنى المُراد للمعاني الدّلالية في ترجمة القرآن الحكيم ولهذا فهي بأمرس الحاجة إلى اللّغة الدّارجة المحكيّة. وأنّ توظيف اللّغة المحكيّة يساعد على حسن تصوير المعاني القرآنيّة لدي ترجمتها.

الكلمات المفتاحيّة: دور، اللغة الدّارجة، القرآن الكريم، الترجمة التّركيّة

abstract

Influence of Daily Speech Language on Turkish Quranic Translations

This part of research deals with the role of the spoken Turkish language with regard to translating the Holy Quran. The spoken Turkish language is an existing phenomenon used by Turks in their daily lives. The importance of this language is highlighted in its inability to be accurately expressed in the written language, for it is impossible to express certain nuances in translations without using the spoken word. It is a language formed from a mix of other languages, such as Arabic, Farsi, and Ottoman; and this mix of languages has had a positive impact upon it. This research aims to shed light on the role of the spoken Turkish language with regard to translating the Holy Quran, where a lack of attention paid to its important role led to confusion and distortion, as only the written Turkish language was used for translation. The cause of this was the

perception that the vernacular (spoken language, slang), spoken by all strata of society, was an inferior language. So this research tries to show some results: The clarity of the role of the Turkish spoken language and the written languages dose not achieve the main meaning of Quran translate so this language needs for the Turkish spoken language (slang) and that the employment of spoken language helps to show the best meanings of Quran which translated.

key words

Role, Spoken Language, Holy Quran, the Turkish Translator.

öz

Günlük Konuşma Dilinin Türkçe Kur'an Tercümelerine Etkisi

Bu çalışmada Kur'an tercümelerinde günlük konuşma dilinin önemi ve rolü Türkçe örnekleminde ele alınacaktır. Yazılı olmayan ve halk arasında sürekli canlılığını koruyan bu dil, Kur'anî ifadelerin Türkçeye nakledilmesinde önemli bir rol üstlenmektedir. Arap dilinin belâğî ve sanatlı bir dil olması tercüme faaliyetini zorlaştırmaktadır. Özellikle istilahî anlamları yazı diliyle aktarmak pek mümkün değildir. Bu meyanda Arapça, Osmanlıca ve Farsçayla yoğurulmuş günlük konuşma dili mütercimim imdadına yetişmektedir. Bu çalışmada öncelikli olarak günlük konuşma dilinin tercüme faaliyetinde Kur'anî ifadelerin ay-nıyla aktarılması hususundaki olumlu yönlerine değinilecektir. Bununla birlikte toplumun tüm kesimleri tarafından anlaşılan bu dilin kullanılması Kur'an me-sajını daha da belirgin hale getirecektir. Nitekim genel anlamda tercümelerde kullanılan dil yazı dilidir. Günlük konuşma dilinin tercih edilmemesi sıradanlı-ğından kaynaklanabilir. Makalede ayrıca yazı diliyle birlikte sözlü dilin Kur'an tercümelerinde kullanmasının hangi durumlarda mütercime yardımcı kaynak teşkil edeceği konusu açıklanacaktır.

anahtar kelimeler

Kur'an-ı Kerim, Türkçe Tercüme, Konuşma Dili.

المقدمة: تمهيد البحث ومنطلقاته

الحمد لله والصلاة والسلام على رسول الله، أما بعد:

فإن اللغة بطابعها المتسم بالمحادثة تشكل وحدة تجمع داخلها أفراد المجتمع وطبقاته المختلفة والمتلونة، ولا شك أنها لُفتت الأنظار إلى "اللغة الدارجة" من ناحية تواجدها السلبية، إلا أن

مداخلتي بهذا البحث الموجز تتمركز على أثرها الإيجابي، وبالتأكيد يمكن تحويل هذا الأثر ونقله إلى الواقع المجتمعي.

إذ إنّ اللغة المحكية التركية لا تعمل على هدم لغة الكتابة ولا تعد خصيصة عنيدة لها؛ بل تعززها وتقويها من ناحية العودة إلى أصول وجذور كلماتها التي تعكس أسس اللغة التركية. في حين أن الإطلاع على اللغة التركية الدارجة لا يعني أن ذلك التأثير السلبي الذي يساهم في إضعاف شخصية الفرد، وتضييق أفقه وفقدان القدرة على إدراك ماهية الأمور وعاقبتها، بل يشكل حماية للبصمة التاريخية والروح اللغوية للدولة الإسلامية العثمانية، ويحافظ على إبداع الفكري اللغوي، وهو ضروري لإنهاض الوعي تبعاً لأهمية إرجاع اللغة إلى أصلها كما وُضعت عليه.

تعدّ مسألة ترجمة معاني القرآن الكريم من المسائل التي كثر فيها النقاش الطويل بين الإباحة والحظر، وهي من الدراسات القرآنية المعاصرة التي تنوط بالتطور والنمو حسب حاجة العصر وعقله. وتأتي أهمية هذه المسألة الحيوية في تعلقها بالقرآن المجيد، وانطلاقاً من هذه الظاهرة الحقيقية التي تختلف العلماء حولها حتى يومنا هذا. وتكمن أهميتها وخطورتها في أنها مسألة دعوية يلجأ إليها الأجانب من كل أنحاء العالم. ويغدو تبليغ الرسالة القرآنية الخالدة بصرف النظر عن الترجمة أمراً مستحيلاً بالنسبة للناطقين بغير اللغة العربية.

ويتطلع هذا البحث إلى الكشف عن ذلك الدور الذي تُعنى به اللغة التركية الدارجة ومساهمتها في نقل معاني القرآن الكريم إلى لغات أخرى تبعاً لتلك الأساليب المستخدمة فيها، والتي أدت إلى تحريف معانيه ومقاصده، ولذا يستشعر هذا البحث الحاجة الملحة، لإظهار دور اللغة التركية الدارجة في تصور الجوهرية الفاضلة لمعاني القرآن الكريم أثناء ترجمتها.

كما تستوجب طبيعة هذا البحث المتواضع النيل إلى النتائج الهامة كما يلي:

- إظهار اعتبار اللغة التركية ظاهرة واقعية حقيقية بكونها لغة محكية ومعيشة ونافعة للحياة اليومية.
- بيان التأثير الإيجابي الناتج عن احتكاك اللغة بغيرها من اللغات، بعكس الاعتقاد السائد عنه أنه احتكاك سلبي.
- بيان ضرورة الاهتمام باللغة التركية الدارجة بالنسبة للمترجم لتجسيد المعنى المراد وتسهيله.
- الإشارة إلى عدم محافظة اللغة التركية الكتابية على المعاني الدلالية في ترجمة القرآن الكريم في حين أنها تكون في أمس الحاجة إلى اللغة المحكية.

- إظهار عجز لغة الكتابة في الكشف عن العنصر المقابل والمراد في عملية الترجمة ومساهمة اللغة الشعبية في سد الفجوة والفروقات اللغوية، والسيطرة على المعاني بوجه صائب.
- الكشف عن ترسيخ دور اللغة الدارجة في عملية ترجمة المعاني القرآنية، التي تنسجم مع نقل القرآن الكريم إلى اللغات الأجنبية لأجل إظهار المعنى القرآني بصورته الصحيحة.
- وجوب تسليط الضوء على مسألة ترجمة القرآن الحكيم والاهتمام بها وتدريبها من ناحية اللغة الدارجة التي يستخدمها أبناءها.

أما الدراسات التي تناولت موضوع ترجمة القرآن الكريم فأهمها دراستي:

- سريسر مليكة، ترجمة معاني القرآن الكريم عند دونيز ماسون-دراسة تطبيقية، رسالة ماجستير، جامعة وهران/كلية الآداب واللغات والفنون/الجزائر/2012.
- بينت الباحثة في هذه الرسالة عملية الكشف عن ماهية ترجمة معاني القرآن الكريم، وخصوصية القرآن، والإعجاز البياني، وأهم المشاكل التي واجهت ترجمة معاني القرآن وحكم الترجمة.
- إيمان طه الزيني "أساليب ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية"، "دراسة نقدية تحليلية مقارنة "رسالة ماجستير، جامعة الأزهر/كلية الدراسات الإنسانية/1995.
- تأتي أهمية هذه الدراسة في الوصول إلى المعنى المراد من الترجمة بما فيها الكلام عن المعنى الدلالي والجمالي والتعبيري والتأثيري، وأيضاً لها أهمية في الحديث عن تاريخ ترجمة القرآن إلى اللغة الإنجليزية وماهيتها.
- ما يميز دراستي عن الدراستين المذكورتين هو تناولها لمسألة الترجمة باللغة التركية، ناهيك عن تناولها للدور الذي تلعب من خلاله اللغة التركية الدارجة في شأن ترجمة القرآن الكريم.

الفصل الأول: التعريف بمصطلحات البحث

اللغة الدارجة:

يطلق مصطلح "اللغة الدارجة" على لغة المحادثة والمكالمة، (لحميد عمر، 2008، ج3، ص1954). كما يطبق عليها "اللغة الشعبية" استناداً لانتشارها بين الشعب وأيضاً لغة الحياة اليومية التي يثقل ميزانها على حساب اللغة الكتابية داخل المجتمع. (الجوهري، 2007، ص12). فيسعى هذا التعريف باللغة

مستويان؛ مستوى الكتابة وهو اللغة الرسمية الفصيحة، ومستوى المحادثة وهو اللغة المحكية الشفوية التي يخاطب بها عامة الناس بعضهم لبعض في الشؤون اليومية. (الموسى، 1987، ص 83-84). فمجال البحث يحذو حذو المجتمع لأغراض الحياة اليومية، وتختلف حقيقة اللغة التركية الدارجة عن اللغة العامية العربية؛ كون الأخيرة قابلة لأن تكون لغة الكتابة أو لغة الشعب، بينما تستخدم اللغة العربية في الحياة اليومية بما تقتضي معاملات العمل.

للتجربة في اللغة عدة معان هي:

المعنى الأول: يقال: قد ترجم كلامه، أي إذا فسره بلسان آخر كما قال الجوهري (الجوهري، 1987، مادة رجم). وقد أيدّه الزبيدي في هذا التعريف بقوله: "(تَرْجَمَ) كَلَامُهُ إِذَا فَسَّرَهُ بِلِسَانٍ آخَرَ وَمِنْهُ (التَّرْجَمَانُ) وَجَمْعُهُ (تَرَاجِمُ) كَزَعْفَرَانٍ وَزَعَاْفِرٍ. وَصَمَّ الْجِمَّ لُغَةً وَصَمَّ النَّاءُ وَالْجِمَّ مَعًا لُغَةً. (الرازي، 1999، مادة ترجم) ويُقال تَرْجُمَانٌ مَثَلُ (رَيْهْقَانٍ) ، أَي: يَفْتَحُ الْأَوَّلُ وَصَمَّ الثَّالِثُ. وقال الزبيدي هذه هي المَشْهُورَةُ على الْأَلْسِنَةِ. و(الْمُفَسِّرُ لِلْسَانَ. وقد تَرْجَمَهُ وَتَرْجَمَ عَنْهُ). (الفيروزآبادي، 2005، ج1، ص1082) : إِذَا فَسَّرَ كَلَامَهُ بِلِسَانٍ آخَرَ، قَالَهُ الْجَوْهَرِيُّ. (الزبيدي، بدون سنة الإصدار، ترجم)

أما المعنى الثاني: فتفسير الكلام باللغة نفسها كما جاء في قول ابن مسعود إذ يقول: "نعم ترجمان القرآن ابن عباس" (العسقلاني، 1326هـ، ج5، ص278) وقد اشتهر ابن عباس بين الناس باشتغاله واهتمامه الكبير بالقرآن الكريم وتفسيره، حيث لُقّب بترجمان القرآن.

وأضاً جاءت هذه الكلمة في اللغة العربية بمعنى تبليغ الكلام لمن لم يبلغه إذ يقول عوف بن محلم الخزاعي:

إِنَّ الثَّمَانِينَ وَبُلْغَتَهَا قَدْ أَخَوَجَتْ سَمْعِي إِلَى تَرْجُمَانٍ. (أبو علي القالي، 1926، ج1، ص50)

والترجمان هنا هو الذي يبلغ الكلام لمن لا يسمعه. وهذا هو المعنى الثالث لكلمة الترجمة.

ورابعها نقل الكلام من لغة إلى لغة أخرى كما قال ابن منظور "فيحدث هرقل: قَالَ لَتَرْجُمَانِهِ (البخاري، 1422هـ، ج1، ص8) التَرْجُمَانُ، بِالضَّمِّ وَالْفَتْحِ هُوَ الَّذِي يُتَرْجَمُ الْكَلَامُ أَي يَنْقُلُهُ مِنْ لُغَةٍ إِلَى لُغَةٍ أُخْرَى. (الخفاجي، بدون سنة الإصدار، ج5، ص245).

ويبدو أنّ المعاني جميعاً تركز على معنى واحد، هو أنّ أصل الترجمة يتمركز في القدرة على تبليغ الكلام مطلقاً، ولأجل هذا يقال (ترجم لفلان) قاصداً تبين حياته وتاريخ مراحل عمره ويقال (ترجم حياته) أي بيان سيرة حياته بالتوسع. (الزرقاني، بدون سنة الإصدار، ج2، ص11). وربما قصد الزمخشري المعنى ذاته

إذ يقول: "كذلك كلّ ما ترجم عن حال شيء فهو تفسرته". فلعله يذكر لهذه الكلمة معنى عاماً دون أن يقيده بلغة ما، ويقدم هذا المعنى على المعاني الأخرى. (الرمخشري، 1998، ج2، ص22).

نظام اللغتين: نقاط الاختلاف بين اللغتين (الدارجة والكتابية)

أخذت اللغة التركية موقعاً جلياً في تكوين الثقافة الإسلامية وصياغتها وصناعتها، وهي من إحدى اللغات الثلاثة (العربية والفارسية) التي أسهمت في نشر الثقافة الإسلامية. حيث لها أهمية خاصة في الإطلاع على الوثائق العثمانية والتركية التي تم تدوينها في أيام الدولة العثمانية. (حجازي، 1978، ص136).

إنّ اللغة الدارجة (المحكية) هي الأكثر استخداماً وانتشاراً بين الناس في الحياة اليومية؛ بالمقارنة مع لغة الكتابة، وقد تكون هذه اللغة عامية أو فصيحة، إذ وجدت هذه اللغة بصفة ظاهرة متداولة إلى جانب اللغة التركية الفصحى الكتابية ذات الطابع الواقعي في الدولة التركية. وهذه لا تعتمد على قواعد وضوابط ثابتة، وقد تكون مشتقة من اللغة العربية أو الفارسية.

إنّ اللغة التركية الكتابية لها ضوابط خاصة بذاتها وخصائص متميزة، ولا يجوز في الكتابة الخروج عن مساحة نظام اللغة، مثلاً، يأتي الفعل في آخر الجملة في لغة الكتابة، بينما يجوز تقديمه أو توسيطه في لغة المحادثة. وإذا بدأ الجملة بالفعل سوف يطرأ على المعنى التشويش والغموض، ويغدو المعنى ركيكاً، ومع ذلك يفهم المعنى من سياق الجملة. مثلاً:

(كتب عليّ رسالة) الترجمة التركية الكتابية: (Ali bir mektup yazdı)، فهذه الترجمة صالحة للمعنى المراد، وهي بعيدة عن الخفاء واللبس، ومفيدة تماماً، لأنّ فعل "كتب" جاء في خاتمة الجملة وفقاً لقوانين اللغة الكتابية. أما الترجمة الحرفية باللغة التركية (Yazdı Ali bir mektup) فهي ترجمة لا تنسجم مع صياغة اللغة التركية الفصحى. إذ يفهم المعنى نحو المعنى الذي يُورد في الكلمات المستقلة والمبعثرة.

فقد استخدم المترجم التركي محمد حمدي يازر اللغة الدارجة في ترجمته مراعاةً لموضع الكلمة في الآية ونقل المقابل الصائب، لأنّ لغة الكتابة قد تعجز عن نقل المعاني القرآنية وفاءً بمرادفها، ويصف سبب هذا بقوله: "قد استخدمت في ترجمتي تقديم الفعل أو تأخيرها الذي لم يكن شائعاً في نمط اللغة الكتابية، لكنني اعتمدت على هذا النهج لأجل وجوده في لغة المحادثة التركية" (Yazır, 1979, cild 1, syf, 11).

أولاً: موقف اللغة العربية من اللغة الدارجة التركية

من الجدير بالذكر أن العلاقة ما بين اللغة التركية والعربية علاقة حميمة انطلاقاً من العوامل الدينية والسياسية والاجتماعية، وقد أدى هذا إلى التأثير والتأثر بين اللغتين العربية والتركية، وقد تضافرت جهود العلماء الأتراك في سبيل نشر الإسلام وثقافته، وانتشرت لغة الضاد بين الأتراك وقد تمكن منها العلماء كونها لغة الدين وقد امتزج الأتراك والعرب وتعايشوا تعايشاً مثالياً وباتوا أكثر التحاماً وتماسكاً فيما بينهم. وانعكس انبهار الأتراك باللغة العربية على إنتاجاتهم الفكرية حيث خلفوا آثاراً ضخمة، ومن الواضح أن اللغة العربية أخذت مكانة واسعة في تشكيل ثقافة الأتراك حيث أنها كانت لغة التعاملات الدينية ولغة التأليفات الدينية في الدولة العثمانية، لذا من البدهي وجود كلمات عربية في لغة العامة المحكية من خلال دخول كلمات عربية في اللغة التركية فمن هذه الكلمات: زكاة (zekat)، صدقة (sadaka)، الحمد (hamd)، الدين (din) وغير ذلك من المفردات المشتركة. في قوله تعالى: {وَأَتُوا الزَّكَاةَ} (83 البقرة). إذ ترجمها إلى اللغة التركية كالآتي:

"zekâtı verin" (Yazır, 1979, cild 1, syf 398)

الترجمة إلى اللغة العربية: (اعطوا الزكاة).

قام المترجم التركي بنقل المعنى المراد بدون ترجمتها إلى اللغة التركية حيث أنها لا تزال تُفهم في اللغة اليومية لعدم وجود كلمة مقابلة في اللغة التركية الكتابية مساوية لنقل المعنى الدلالي للزكاة. على الرغم من أنها كلمة عربية لكنها معروفة ومفهومة لدى الناس بأسرهم. ومع كل هذا ينبغي أن لا تغفل عن دور اللغة المحكية التركية في نقل معاني القرآن الكريم لإظهار المعنى الدلالي بوجه صحيح وصائب، وتجسد المعاني في صورتها عند كافة الناس. لهذا لا ينكر أهميتها ودورها الإيجابي في التجسير بين المجتمع المعاصر والقرآن المجيد.

ثانياً: أثر اللغة الفارسية باللغة الدارجة التركية :

لا مناص من قضية التفاعل بين الأقوام المجاورة التي تعيش في بقعة الشمس التي تطلع مرة واحدة، وترعرعت ظاهرة التأثير المنبثق عن العوامل الاجتماعية والسياسية ولا سيما الدينية بين الشعبين. واعتنق الأتراك الإسلام على يد الفرس، وهذا أدى إلى تداخل الكلمات والمصطلحات الإسلامية الفارسية مع لغة الترك، حيث تعلموا المبادئ الإسلامية والثقافة والدينية من خلال الفرس وليس من خلال العرب. ولقد أكدت المصطلحات الإسلامية الفارسية التي لا تزال قيد الاستعمال في اللغة التركية أن هذه الظاهرة هيمنت عليها، كما جاء في أمثلة آتية:

قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ} (43 البقرة). إذ ترجمها إلى اللغة التركية بالآتي:

"Hem namazı dürüst kılın" (Yazır, 1979, cild 1, syf 337)

الترجمة إلى اللغة العربية: (كذلك أقيموا نماز)

فاختار المترجم التركي كلمة فارسية تعني الصلاة، حيث أن اللغة التركية ليست قادرة على نقل معنى الآية محافظةً على مفهومها الدلالي الذي يعني العبادة، إلا بالتجائها إلى اللغة الفارسية، لأنها خالية من مقابل وافي لكلمة الصلاة. وتفيد كلمة "نماز" في اللغة الفارسية التعظيم، العبادة، والعبودية (ص، DİA, 350, 2006). ويجدر بالذكر هنا أنّ كلمة نماز أصبحت جزءاً لا يتجزأ عن اللغة التركية سواء أكانت في الصعيد الكتابي أم الشفهي، وأخذت مكانتها المقدرة في لغة الترك لا سيما في الدلالة الدينية. كما لا يخفى على أحد في تمثيل الصلاة نحو ركن من أركان الإسلام ودخل إلى اللغة التركية بمفهوم عربي صحيح بينما لم يدخل بكلمة عربية، بل بصياغة وصبغة فارسية، وهذا يدل على تأثر الأتراك بالفرس في الشؤون الدينية أكثر من العرب. وتشير هذه الظاهرة الواقعية التاريخية الدينية إلى اهتمام المترجمين أثناء ترجمة القرآن الكريم باللغة التركية، فلا بد من رجوعهم إلى جذور اللغة الفارسية مثل كلمة الصلاة، وهناك مجموعة من الكلمات الفارسية أكدت هذه الحقيقة اللغوية الدينية، ومنها؛ كلمة "پیغامبر"، أي الرسول. وفي قوله تعالى: {وَيَكُونُ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا} (143 البقرة). إذ ترجمها إلى اللغة التركية بالآتي:

"Peygamber de sizin üzerinize şahid olsun." (Yazır, 1979, cild 1, syf, 521)

الترجمة إلى اللغة العربية: (يكون پیغامبر علیکم شهیداً). إنّ كلمة "پیغامبر" الفارسية تعني الرسول، والمخبر عن رسالة الله تعالى، وهي على وتيرة واحدة مثل كلمة (yalvaç) تعني الرسول في اللغة التركية، لكنها لا تُستخدم بين الناس وكثيراً منهم لا يحسنون فهمها (ص، DİA, 2006, 257). وهذا ما يشير إلى أنّ المترجم اعتمد على فهم عامة الناس وليس خواصهم في ساحة ترجمة القرآن.

كما سبق القول في أنّ اللغة الدارجة التركية هي لغة تأثرت باللغة الفارسية، واحتكاك اللغة مع اللغات لا يؤثر سلباً فقط، بل يؤثر إيجاباً. حيث كانت لغة ثانية بعد العربية في تشكيل الثقافة الدينية للمجتمع التركي، وكان لها مكانة عظيمة في مصنفات علماء الأناضول، إذ استشهدوا بالشعر الفارسي، والكتب الفارسية، وآراء علماء الفرس. لذا فاللغة الدارجة التركية معمر بكلمات فارسية ومكنوزة بها. فاستخدم حمدي كلمات فارسية مفهومة في ترجمة معاني القرآن الكريم من ناحية قربها إلى اللغة العربية.

"وَأَنْتَ مَا أَوْحَى إِلَيْكَ مِنْ كِتَابٍ رَبِّكَ لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحِداً" (27) الكهف. إذ ترجمها إلى اللغة التركية بالآتي:

"Öyle de ve rabbından sana vahyolunanı tilâvet eyle, onun kelimatını tebdil edecek yoktur ve ondan başka bir penah bulamazsın". (Yazır, 1979, 5, ج 3246).

الترجمة إلى اللغة العربية: (عندئذٍ واتل ما أوحى إليك من ربك، لا أحد يبدل لكلماته ولا تجد من دونه ملجأً). واختار حمدي يازر في ترجمة هذه الآية كلمة فارسية (پناه) تعني ملجأً، لأن كانت تنقص اللغة التركية الفصيحة وقتذاك نظير الكلمة، ولهذا فقد استعمل كلمة تُفهم معناها في اللغة الدارجة التركية. لأن التركية الفصيحة ليست قادرة حينئذ على نقل معنى الكلمة العربية كما يراد، رغم أن توجد في اللغة التركية كلمة قريبة من كلمة ملجأ (sığınak)، تعني مهرباً، تفيد الهروب من الشيء المادي المخيف. بينما كلمة ملجأ أعم من ذلك وتفيد اللجوء إلى الشيء المادي والمعنوي في الوقت نفسه.

خلاصة الكلام، إن اللغة الفارسية لها باع طويل في اللغة الدارجة التركية سواء من ناحية تشكيل ثقافتهم الدينية وسلوكهم الإنسانية أم تأصيل في لغتهم، وقد ظهر تأثير هذا على الأكثر في مبادئ وأركان الدين نحو الصلاة، والرسول وغير ذلك من المفاهيم.

ثالثاً: دور اللغة العثمانية في اللغة الدارجة التركية

حافظت اللغة الدارجة على الألفاظ التي تحمل البصمة التاريخية بين الأتراك والشعوب العالمية الأخرى كالعرب والفرس. وقد ظهرت عدة تحولات لغوية في الماضي هدفت إلى الرجوع للغة الفصيحة الكتابية التركية، لكن هناك نقطة مهمة يغفل عنها كثير من الباحثين، وهي أهمية اللغة الدارجة التي لا تزال تحمل إحساس ومشاعر الدولة العثمانية، وتمتلى بخصائصها وأسرارها. لذلك فإن اللغة التركية الدارجة ضلع متين في الحفاظ على الكلمات الشرعية والمصطلحات الإسلامية. انطلاقاً من هذه الجهة يستحسن استخدام اللغة الدارجة التركية في ترجمة معاني القرآن الكريم.

وكذلك استعمل المترجم الألفاظ العثمانية أضعاف الكلمات سعياً إلى أن يجعل من الترجمة موافقة للمعنى، ومفهومة لدى الناس كافة، لأن المخاطب بالترجمة جمهور العوام وليس العلماء، لذلك يضطر المترجم مراعاة اللغة الدارجة في ترجمة معاني القرآن لتأصيل المعنى في أذهان الناس بصورة أوضح وأسهل، وهذا ما فعله حمدي يازر في الأمثلة الآتية:

قوله تعالى: "فَمَنْ شَاءَ ذَكَرْهُ" (12 عبس). إذ ترجمها إلى اللغة التركية بالآتي:

"İmdi onu dileyen tezekkür etsin". (Yazır, 1979, 8, ج 5573).

الترجمة إلى اللغة العربية: (بعد الآن من شاء فتدكر). وقد اختار المترجم كلمة تركية قديمة في مقابل حرف الفاء على رغم من وجود كلمة فصيحة، وهذا يدلّ على أنّه كان يهدف إلى المحافظة على طابع اللغة الدارجة في الترجمة لتقريب المعنى إلى الواقع. وتفيد هذه الكلمة (artik, şimdi, bu nedenle, buna göre) تعني (بعد الآن) (بسبب هذا)، (بناء على ذلك)، أما كلمة فصيحة هي "şimdi" تعني (الآن فحسب)، يبدو أنّه لم يرض باستخدام هذه الكلمة للأسرار التي تحملها حرف الفاء في الآية؛ حيث إنّها تقيّد المعنى لو تُرجمت بكلمة فصيحة.

وقد تشابكت الآراء حول إعراب الفاء في الآية، وذهب بعض العلماء إلى أنّها عطف (صافي، 1418، ج30، ص245)، وبعضهم قالوا إنّها استئنافية (الدعاس، 1425، ج3، ص420)، وبعضهم قالوا إنّها اعتراضية. (درويش، 1415، ج1، ص376). وواضح أنّ المترجم لم يختار أيّ رأي من الآراء وقد اكتفى بالنقل فقط. بينما ذهب المترجم في تفسير هذه الآية إلى أنّها تفيد التوبيخ، والتحدي والعتاب. (Yazır، 1979، ج8، ص531). كما قال البيضاوي في تفسير الآية: "حفظه أو اتعظ به والضميران للقرآن، أو العتاب المذكور." (البيضاوي، 1418، ج5، ص286). وقد اعتنى المترجم في ترجمة معاني القرآن بمراعاة لغة المحادثة مع خصائصها، وصياغتها لتقريب المعنى والمراد إلى الناس بصورة واضحة وسهلة مع مراعاة الكلمات الدارجة بين الناس للإشارة إلى المستوى المعرفي والثقافي لدى المجتمع، لأنّ الهدف من إعداد ترجمة معاني القرآن الكريم هو تسهيل المعاني للذين لا يحسنون العربية بشكل عام والناس العاديين بشكل خاص.

الخاتمة: أهمّ النتائج والاقتراحات

بعد هذه الرحلة العلمية الموجزة استنتجت الدراسة إلى بعض النتائج ذات شأن على النقاط التالية:

- 1: إنّ اللغة التركية الدارجة ظاهرة واقعية حقيقة يعيش بها مخاطبوها كل يوم في الحياة اليومية.
- 2: احتكاك اللغة بغيرها من اللغات غير مؤثر من الناحية السلبية فحسب وإنما مؤثر من الناحية الإيجابية أيضاً.
- 3: الاهتمام باللغة الدارجة في ترجمة القرآن الكريم أمرٌ ضروريٌّ بالنسبة للمترجم لتجسيد المغزى لدى الناس وتسهيل إدراكه.
- 4: إنّ اللغة التركية الكتابية لا تحافظ على المعاني الدلالية في ترجمة القرآن الحكيم وهي تمس الحاجة إلى اللغة الدارجة المحكية.

5: أن لغة الكتاية تعجز في عنصر المقابل أو المرادف في عملية الترجمة، وتسد اللغة الشعبية فجوة بين الفروقات اللغوية، وتسيطر على المعاني بوجه صائب.

6: وأنّ توظيف اللغة المحكية يساعد على حسن تصوير المعاني القرآنية لدى ترجمتها.

أهمّ التوصيات والاقتراحات

1: تدريس علم ترجمة معاني القرآن الكريم كمادة علمية مستقلة شرعية في كليات الشريعة والعلوم الإسلامية، على غرار مواد علوم القرآن، حرصاً على حفاظ دلالة النص القرآني، وهذا من خلال اللغة المستخدمة الشائعة.

2: إعداد ترجمة معاني القرآن الكريم باللغة الدارجة التركية من قبل المتخصصين، في سبيل خدمة كتابنا المقدس عبر تسهيله لأجل إدراك روحه وتوظيفه كما يجب.

.....

{الحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات}

Notlar

(*) Ar. Gör., Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. International Islamic University Malaysia'da tefsir dalında doktora öğrencisi.

E-posta: zakirarass@gmail.com - zakiraras@hotmail.com

المصادر والمراجع

1. ابن منظور، محمد بن مكرم بن علي، أبو الفضل، جمال الدين، (1414هـ) لسان العرب، بيروت، دار صادر -، ط3،
2. أبو علي القالي، إسماعيل بن القاسم بن عيذون بن هارون بن عيسى بن محمد بن سلمان، (1926) الأمالي = شذور الأمالي = النوادر، دار الكتب المصرية، ط2.
3. أحمد عبيد الدعاس، أحمد محمد حميدان - إسماعيل محمود القاسم، (1425هـ) إعراب القرآن الكريم، دار المنيرودار الفارابي-دمشق، ط1.
4. البخاري، محمد بن إسماعيل أبو عبدالله، (1422هـ) الجامع المسند الصحيح المختصر من أمور رسول الله صلى الله عليه وسلم وسننه وأيامه = صحيح البخاري، محقق: محمد زهير بن ناصر الناصر، دار طوق النجاة (مصورة عن السلطانية بإضافة ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي)، ط1.

5. الجوهري، أبو نصر إسماعيل بن حماد (1987) الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية، (تحقيق: أحمد عبد الغفور عطار) دار العلم للملايين بيروت، ط4.
6. الجوهري، محمد، (2007) لغة الحياة اليومية، مركز البحوث والدراسات الاجتماعية كيلة الآداب-جامعة القاهرة.
7. حجازي، محمود فهمي (1978) مدخل إلى علم اللغة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة، ط2.
8. الخفاجي، شهاب الدين أحمد بن محمد بن عمر (بدون سنة الإصدار) حاشية الشَّهابِ عَلَى تَفْسِيرِ البَيْضَاوِي، المُسَمَّاة: عِنَايَةُ الْقَاضِي وَكِفَايَةُ الرَّاظِي عَلَى تَفْسِيرِ البَيْضَاوِي، دار صادر -بيروت.
9. درويش، محي الدين بن أحمد مصطفى، (1415) إعراب القرآن وبيانه، دارالإرشادللشئونالجامعية - حمص - سورية، (دمشق - بيروت - دارالبمامة) ، - دمشق - بيروت - دار ابن كثير)، ط4.
10. الرازي، زين الدين أبو عبد الله محمد بن أبي بكر بن عبد القادر الحنفي (1999) مختار الصحاح، (تحقيق: يوسف الشيخ محمد) المكتبة العصرية - الدار النموذجية، بيروت - صيدا، ط5.
11. الزبيدي، محمد بن محمد بن عبد الرزاق الحسيني (بدون سنة الإصدار) تاج العروس من جواهر القاموس، (تحقيق: مجموعة من المحققين) دار الهداية.
12. الزُّرقاني، محمد عبد العظيم، (بدون سنة الإصدار) مناهل العرفان في علوم القرآن، مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه، ط3.
13. الزمخشري، أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد جار الله (1998م) أساس البلاغة، (تحقيق: محمد باسل عيون السود) دارالكتب العلمية، بيروت-لبنان، ط1.
14. صافي، محمود بن عبد الرحيم (1418 هـ) الجدول في إعراب القرآن الكريم، دمشق، دار الرشيد - بيروت، مؤسسة الإيمان، ط4.
15. العسقلاني، أبو الفضل أحمد بن علي بن محمد بن أحمد بن حجر (1326هـ) تهذيب التهذيب، مطبعة دائرة المعارف النظامية، الهند، ط1.

16. العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله بن سهل بن سعيد بن يحيى بن مهران (1319هـ) الصناعتين، (تحقيق: علي محمد البجاوي ومحمد أبو الفضل إبراهيم) المكتبة العنصرية – بيروت.
17. عمر، أحمد مختار عبد الحميد (2008) معجم اللغة العربية المعاصرة، بمساعدة فريق عمل، عالم الكتب، ط1.
18. الفيروزآبادي، مجد الدين أبو طاهر محمد بن يعقوب، (2005) القاموس المحيط، تحقيق: مكتب تحقيق التراث في مؤسسة الرسالة، بيروت – لبنان، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، ط8.
19. الموسى، نهاد، (1987) ندوة الازدواجية في اللغة العربية، مجمع اللغة العربية الأردني، الجامعة الأردنية، ط1.

Elmalılı Hamdi Yazır, (1979) Hak Dini Kur'an Dili, İstanbul, Eser Neşriyat ve Dağıtım, 3. Baskı.
Diyanet İslam Ansiklopedisi, TDV İslami Araştırmaları Merkezi, cilt, 44, 2005.

YAYIN İLKELERİ

TOPLUM BİLİMLERİ DERGİSİ

Toplum Bilimleri Dergisi (TBD) 2006 yılından beri yılda iki kez yayımlanan uluslararası hakemli bir dergidir. Toplum Bilimleri Dergisi'nin temel amacı insan, toplum ve din bilimleri alanındaki nitelikli yayınları okuyucusu ile buluşturmak ve bu yolla ülkemizin bilimsel birikimine katkıda bulunmaktır.

Yazarlar İçin Notlar

Toplum Bilimleri Dergisi'nde

1. Sosyal bilimler kapsamına giren özgün çalışma, çeviri, araştırma notu, kitap ve tez değerlendirmesi, tanıtım, edisyon kritik, sadeleştirme ve benzeri çalışmalar yayımlanır.
2. Araştırma temelli, en son literatürün yer aldığı, alana yenilik katacak özgün çalışmalara öncelik tanınır.
3. Yayımlanan yazıların her türlü sorumluluğu yazarlarına aittir.
4. Yayın dili Türkçe ve İngilizce'dir.
5. Yayımlanmış yazılardan TBD ibaresi kullanılarak yararlanılabilir.
6. Yazarlardan baskı aşamasında katılım bedeli alınır.

Yayımlanması için gönderilen çalışmalar,

1. TBD'nde yayımlanacak yazılar, ekleri de dahil olmak üzere en fazla 30 dergi sayfası ile sınırlıdır. Daha uzun yazılarda kısaltma istenebilir.
4. Türkçe makalelerde İngilizce, yabancı dillerdeki makalelerde ise Türkçe başlık, özet ve anahtar kelimeler verilmelidir.
5. Yazılarda, Türk Dil Kurumu imla kılavuzu ve dergimizin benimsediği esaslar dikkate alınır.
7. Yazılar, şekil ve esas yönünden ön incelemeden sonra hakemlere sunulur; olumsuz bulunanlar yazı sahibine bildirilir. Aynı şekilde; hakemler tarafından istenilen düzeltmeler de yazı sahibine bildirilerek ilgili düzeltmelerin yapılması istenir.
8. Her yazı iki hakeme gönderilir. Hakemlerden ikisi de yayımlanabilir raporu verdiğinde yazı yayımlanır; hakemlerden biri yayımlanabilir raporu verdiğinde ise üçüncü bir hakeme gönderilir.
9. TBD'ne gönderilen yazılar, daha önce başka bir yerde yayımlanmamış ya da yayımlanmak üzere gönderilmemiş olmalıdır.

Toplum Bilimleri Dergisi'ne gönderilecek yazılar,

1. A4 boyutlarındaki kâğıda üst, alt, sağ ve sol boşluk 2,5 cm bırakılarak 1,5 satır aralıklı, iki yana dayalı, 10 punto Times New Roman yazı karakteri kullanılarak yazılmalıdır.
2. Gönderilen tablo, şekil, resim, grafik ve benzerlerinin derginin sayfa boyutları dışına taşmaması ve 10 x 17 cm'lik alanı aşmaması gerekir. Tablo, şekil, resim, grafik vb. unsurlarda daha küçük punto ve tek aralık kullanılabilir.
3. toplumbilimleridergisi@gmail.com adresine ekli dosya olarak gönderilmelidir.
4. Eğer çalışma birden çok yazarlı ise makalelerde editoryal yazışmanın kiminle yapılacağı özellikle belirlenmelidir.

Gönderilen çalışmaların aşağıda koyu yazılan bölümleri içermesi gerekmektedir.

- **Türkçe Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerini içermelidir)
- **Türkçe Öz** (ortalama 50 kelime)
- **Anahtar Kelimeler** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** (Nicel ve nitel çalışmalarda giriş, yöntem, bulgular, tartışma bölümleri bulunmalıdır)
- **İngilizce Başlık Sayfası** (makale başlığını, yazar/lar/ın tam adlarını ve unvanlarını, çalıştıkları kurumlarını, adres, kişisel telefon ve elektronik posta bilgilerinin bulunduğu)
- **Abstract** (ortalama 50 kelime)
- **Key Words** (3-10 kelime arası)
- **Ana Metin** En az 1,800 kelimelik çalışma, Türkçe metindeki alt bölümlerini ve kaynakçada yer alan her bir referansı içerecek şekilde en çok 7,500 kelimeden oluşmalıdır.
- **Kaynakça** TBD'ne gönderilecek yazılar APA yazım kurallarına uygun olarak hazırlanmalıdır. Buna göre alıntılar, metin içinde (Bellah, 1970: 25) örneğinde olduğu gibi ve kaynaklarda aşağıdaki şekillerde verilmelidir:
Kitaplar: Sen, A. (1970). *Collective Choice and Social Welfare*, San Francisco: Holden-Day.

Makale (Dergide): Roof, W. C. (1999). "Religious Studies and Sociology", *Contemporary Sociology*, 28: 522-24.

Makale (Kitapta): Smelser, Neil J. (1994). "The Sociological Perspective on the Economy", Neil J. Smelser ve Richard Swedberg (eds.), *The Handbook of Economic Sociology* (ss. 3-26) Princeton, NJ: Princeton University Press.