

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ



**OLAĞANDIŞI DÖNEMLERDE  
AHLAK VE VİCDAN EKSENİNDE DEĞİŞİM,  
SÜREKLİLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK**

**- Cilt I -**



**TİMAY**  
TÜRKİYE İMAM HATIPLİLER VAKFI

## **TÜRKİYE İMAM HATİPLİLER VAKFI YAYINLARI**

Yayın No: 19

Kongre / Sempozyum / Toplantı: 6

### **DİNİ ARAŞTIRMALAR VE İNSAN**

*ISBN : 978-605-69628-6-8 (Takım)*

*ISBN : 978-605-69628-7-5 (1. Cilt)*

*ISBN : 978-605-69628-8-2 (2. Cilt)*

**Genel Yayın Yönetmeni:** Muhammet Aydoğdu

**Dizgi ve Redakte Sorumlusu:** Orhan İlhan

**Alan Editörleri:** - Şeyma Çiçek - Müslime Örekli - Yusuf Büyükyılmaz

**Yabancı Dil Editörleri:** Mahmut Toptaş - Muhammed Ali Söylemez

**Kapak:** Yasin Tan / markalog

**Baskı/Cilt:** SEBAT OFSET MATBAACILIK

Fevzi Çakmak Mh. Hacı Bayram Cd. No: 57

Tel: +90 332 342 0153 Karatay-KONYA

sebat@sebat.com - KTB.S.No: 46039

**Basım Tarihi:** ARALIK 2021

**OLAĞANDIŞI DÖNEMLERDE  
AHLAK VE VİCDAN EKSENİNDE DEĞİŞİM,  
SÜREKLİLİK VE SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK**

**Editörler:**

Prof. Dr. Muhiddin OKUMUŞLAR

Doç. Dr. Osman Zahid ÇİFÇİ

Arş. Gör. Sami BAYRAKCI



**TİMAY**  
TÜRKİYE İMAM HATIPLİLER VAKFI



## İÇİNDEKİLER

- I. CİLT -

### ACILIŞ PANELİ

BAŞLIK ..... 13

*PROF. DR. MUHİDDİN OKUMUŞLAR*

### ACILIŞ PANELİ

OLAĞANDIŞI DÖNEMLERİN PSİKOLOJİSİ: DUYARSIZLAŞMA-  
HASSASLAŞMA KISKACINDA YENİ İNSAN..... 19

*PROF. DR. ASIM YAPICI*

### ACILIŞ PANELİ

KOMPLO TEORİLERİ VE PANDEMİNİN SOSYOLOJİSİ..... 31

*PROF. DR. ERTAN ÖZENSEL*

CILEHANE: SHIFTS AND CHALLENGES TO THE SPIRITUAL LIFE 39

*PROF. DR. DAVID J. GOA*

ŞEYHÜLİSLAM HALİLEFENDİ-ZADE CEMÂLEDDİN EFENDİ'YE  
SUNULAN BİR KASİDE ..... 58

*PROF. DR. HİKMET ATİK & PROF. DR. MUSTAFA YILDIRIM*

KÜRESEL SALGIN SÜRECİNDE KURUMSAL DİN VE BİREYSEL  
DİNDARLIK -İLAHİYAT MESLEK ETİĞİ VE YENİ BİR DİN DİLİ  
ÜZERİNE DÜŞÜNMEK- ..... 67

*PROF. DR. MEVLÛT UYANIK*

KÜRESEL SALGIN DÖNEMİNDE UZAKTAN EĞİTİMLE ARAPÇA  
ÖĞRETİMİ -NEÛ İLAHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK SINIFI  
ÖRNEĞİ- ..... 100

*PROF. DR. MUHAMMET VEHBİ DERELİ*

KUDÛS MÜFTÛSÜ MAHMUD EL-BEYLÛNÎ'NİN (V.1085/1675)  
“HULÂSATU MÂ YAHSULU ALEYHİ'S-SÂ'ÛN FÎ EDVİYETİ DEF'İ-  
VEBÂ'İ VE'T-TÂÛN” İSİMLİ ESERİNİN TANITIMI VE İÇERİĞİ .... 121

*DOÇ. DR. ABDULLAH ACAR*

KOÇI BEY RİSALESİNİN DÖNEMİN DİN-AHLAK-HUKUK İLİŞKİSİ  
ÇERÇEVESİNDE VAKIF HUKUKU PENCERESİNDEN GÜNÜMÜZE  
SUNDUĞU PERSPEKTİF ..... 138

*DOÇ. DR. AHMET AKMAN*

<b>FETRET DÖNEMİNİN OSMANLI TEZYİNATINA YANSIMALARI...154</b> <i>DOÇ. DR. ALİ FUAT BAYSAL &amp; ÖĞR. GÖR. NACİYE DETSELİ</i>	
<b>UZAKTAN EĞİTİM SÜRECİNİN KUR'AN-I KERİM ÖĞRETİMİNE YANSIMALARI .....</b>	<b>168</b>
<i>DOÇ. DR. ALİ ÖGE</i>	
<b>HUKUKÎ NORMLARIN AHLÂKÎLİK SORUNU VE FIKHİN BUNA YAKLAŞIMI.....</b>	<b>182</b>
<i>DOÇ. DR. FATİH ORHAN</i>	
<b>COVID-19 SALGINI BAĞLAMINDA SINIRLARIN YÖNETİMİ VE ULUSAL AHLAKÎLİK SÖYLEMLERİ.....</b>	<b>197</b>
<i>DOÇ. DR. FERHAT TEKİN</i>	
<b>GELENEK VE MODERNİZM KISKACINDA SAVRULAN İNSAN.....</b>	<b>210</b>
<i>DOÇ. DR. HASAN COŞKUN</i>	
<b>ÖZGÜR OLMAK KADERİMİZ.....</b>	<b>230</b>
<i>DOÇ. DR. HÜLYA TERZİOĞLU</i>	
<b>İSLAM AHLAK GELENEĞİNDE DEĞERLER: İBN MİSKEVEYH ÖRNEĞİ .....</b>	<b>245</b>
<i>DOÇ. DR. İBRAHİM TURAN</i>	
<b>POST-COLONIAL INDIVIDUALISM IN THE CONTEXT OF PEIRCE'S PHILOSOPHY: AN ESSAY BASED ON HEGEL'S TERM OF "OBJECTIVE SPIRIT" AND SEARLE'S TERM OF "INTENTIONALITY" .....</b>	<b>257</b>
<i>ASSOC. PROF. MUHAMMET ÖZDEMİR</i>	
<b>SEKÜLER AHLAK'IN İMKANI VE FELSEFİ TEMELLERİ .....</b>	<b>266</b>
<i>DOÇ. DR. MUSTAFA EREN</i>	
<b>İSLAM TARİHİNDE VUKU BULAN DOĞAL AFETLER, SALGINLAR, KITLIKLAR VE BUNA KARŞI MÜSLÜMANLARIN TUTUMU.....</b>	<b>275</b>
<i>DOÇ. DR. MÜCAHİT YÜKSEL</i>	
<b>NIETZSCHE'NİN İNSAN, DOĞA VE DEĞER ANLAYIŞININ GÜNÜMÜZ DÜNYASINA YANSIMALARI: NIETZSCHECİ BİR YAKLAŞIM.....</b>	<b>294</b>
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULHAN ÜNLÜSOY</i>	
<b>GELENEK VE MODERNİZM EKSENİNDE DEĞİŞEN FIKHİ YAPININ SON DÖNEM OSMANLI MEDRESE GENÇLİĞİNE ETKİSİ.....</b>	<b>309</b>
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ ABDULLAH AKIN</i>	



<b>ARAP EDEBİYATINDA İNSAN VE AHLÂK: SÂLİH B. ABDULKUDDÛS'ÜN DİVANI ÖRNEĞİ</b> .....	327
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ AHMET YILDIZ</i>	
<b>AMVÂS VEBASI VE İSLAM TOPLUMUNDA YAPTIĞI ETKİLER</b> .....	341
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ DADAN</i>	
<b>İSLAM HUKUK KİTAPLARINDA İBADET-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İBADETLERİN KAZANDIRMAK İSTEDİĞİ AHLAKİ DEĞERLER</b> .....	347
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ ALİ HAYDAR BÖLÜKBAŞ</i>	
<b>دور العلماء في مواجهة الأوبئة والأزمات في مصر عصر سلاطين المماليك</b> .....	367
<i>دكتور/ عيد فتحي عبد اللطيف عبد العزيز &amp; دكتور/ عثمان على عطا</i>	
<b>İNSANIN AHLAKİ YAPISINA KUR'AN'İ YAKLAŞIM</b> .....	394
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ FAİMA İSRAFİLOVA</i>	
<b>GARAUDY'E GÖRE EVRENSEL AHLAKIN TEMELLERİ</b> .....	422
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ FATİH KAYA &amp; YUSUF OKUMUŞ</i>	
<b>EĞİTİM TEKNOLOJİSİNDEN TEKNOLOJİNİN EĞİTİMİNE: YAPAY ZEKÂ, NESNELERİN İNTERNETİ VE MAKİNE ÖĞRENMESİNE ETİK BİR BAKIŞ</b> .....	435
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ M. FATİH TURANALP</i>	
<b>İSLAM'DA FAKİRLİK-ZENGİNLİK OLGUSUNU TÜKETİM ÇAĞINDA YENİDEN OKUMAK VE ÖĞRETMENİN SOSYOLOG ROLÜ</b> .....	449
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ HASAN ÇETİNEL</i>	
<b>MODERNİTE SÜRECİNDE AİLE PROBLEMLERİ VE HZ. PEYGAMBER'İN HAYATINDA “BEŞ S” ÖRNEKLİĞİ</b> .....	466
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ MURAT KAYA</i>	
<b>TANRI'NIN SESİ VİCDAN: HAVÂTİR KAVRAMI BAĞLAMINDA BİR İNCELEME</b> .....	481
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ OSMAN NURİ DEMİR</i>	
<b>İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE COVID-19 SALGINI KORKUSU VE SOSYO-KÜLTÜREL YANSIMALARI (TOKAT ÖRNEĞİ)</b> .....	495
<i>DR. ÖĞR. ÜYESİ SELÇUK KIRTEPE</i>	



## *TAKDİM*



---

---

---

---













## AÇILIŞ PANELİ

---

---

### OLAĞANDIŞI DÖNEMLERİN PSİKOLOJİSİ: DUYARSIZLAŞMA-HASSASLAŞMA KISKACINDA YENİ İNSAN

**Prof. Dr. Asım YAPICI**

*Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi*

---

---

Küresel salgınların (pandemi) yaşandığı olağandışı dönemler bireysel ve toplumsal boyutlarıyla tüm dünyayı etkilemekte ve dönüştürmektedir. Bu etki ve dönüşümün yönü ve yoğunluğu hakkında bilimsel analizler yapmak elbette gereklidir. Bununla birlikte şu hususun altını önemle çizmek durumundayız: Kovid-19 küresel salgını devam ederken onun hakkında konuşmak bir açıdan gerekli ve kışkırtıcı, diğer açıdan zor ve meşakkatlidir. Gerekli ve kışkırtıcıdır, çünkü hâlâ sürecin içindeyiz. Bize ulaşan malumat çerçevesinde olanı biteni az çok anlıyor, değerlendiriyor, dahası bizzat salgın sürecini fiili olarak deneyimliyoruz. Zor ve meşakkatlidir, çünkü sürecin nereye evrileceğini ve nasıl sonuçlar doğuracağını henüz bilmiyoruz. Örneğin 2020 Mart-Haziran döneminde geleceğe yönelik iyimser duygular taşıyorduk, kısmen kaygılı olsak da üzerimizde hâkim olan duygu karamsarlık değil umuttu. 2021 yılında küresel salgın biteceğini, Ramazan ayında oruçlarımızı normal bir şekilde tutacağımızı düşünüyorduk. 2021 yılında en azından fiziksel mesafeye uygun olarak Cuma namazını kılabilirdik, öğle ve ikindi namazlarını da camilerde eda edebildik. Ancak yine de iftarlarda evimizdeydik. Ramazan'ın manevî iklimini buruk bir şekilde yaşadık. Tek fark şuydu: 2020'de kaygı ve umut arasında küresel tedbirlere daha sıkı uyarken 2021'de hem kaygılarımız daha çok arttı hem de sürecin ağır baskısıyla yorulan duygu ve bilinç yapımızla tedbirlere karşı zaaf göstermeye başladık. Şu anda sürecin nereye gittiğini bilmememiz farklı kaygıları ve buna bağlı zorlanmaları beraberinde getiriyor. Zira korona virüsün mutasyona uğrayarak yayılması gibi korku ve kaygılar da dönüşerek yayılmaktadır (Sarner, 2020).

Bronfenbrenner'in (1989) geliştirdiği ekolojik sistemler kuramına göre her insan fiziksel, toplumsal ve kültürel çevre içerisinde karşılıklı etkileşimle gelişmektedir. Bireylerin büyümesi, olgunlaşması, kimliği, kişiliği kısaca gelişim sürecinin tamamı en içten en dışa doğru mikrosistem, mezosistem, ekzosistem, makrosistem ve kronosistem şeklinde adlandırılan

sistemler arası etkileşimle gerçekleşmektedir. Bronfenbrenner'in (1989) kuramına göre bireyin aile ortamında başlayan gelişimi küresel medya, küresel değerler ve küresel iletişim araçlarının biçimlendirici etkisinden muaf değildir. Dünyada olan biten her şeyden örneğin Amerika'da, Çin'de, Japonya'da ya da Avustralya'da vuku bulan hadiselerden şu ya da bu şekliyle her insan etkilenmektedir. İsmet Özel'in (1998, s. 202) "Doların dalgalanmasına bırakıldı bu çağda ölüm." dizesi tam da bu etkileşim içinde bireyin fiziksel, ruhsal ve toplumsal değişimini ifade etmektedir.

Bronfenbrenner'in (1989) bu yaklaşımı bize şunu söylemektedir: Her insan mikrodan makroya kendisini kuşatan tüm sistemlerin etkisi altında fiziksel duygusal, zihinsel, sosyal ve dinsel anlamda yeniden biçimlenmektedir. Covid-19'un bulaşma riskini azalmak amacıyla alınan tedbirler gündelik yaşam normallerimizi dönüşüme uğrattı. Sokağa çıkma kısıtlamalarını bu bağlamda özellikle vurgulamak gerekir. Zira kısıtlamanın uygulandığı dönemlerde evimizde daha çok vakit geçirdik, şüphesiz bu durum pandeminin ilk dönemlerinde verimli oldu. Yaşantılarımız ve gözlemlerimiz göstermektedir ki bazı ailelerde eşler birbirlerine ve çocuklarına daha çok vakit ayırdı. Aile ortamında kitap okuma ve birlikte film seyretme oranları arttı. Uzmanların tavsiyesine uygun olarak ev içinde spor ve eğlence odaları ya da köşeleri oluşturuldu. Ancak dijital imkanlar daha fazla kullanıldı, internet ve sosyal medya kullanımı ziyadesiyle arttı. Post modern küreselleşmenin beraberinde getirdiği sanallaşma oranı yükselirken yüz yüze gerçek ilişkiler zayıflamaya başladı. Kırsal bölgelerde ve şehrin varoşlarında varlığını sürdüren, ancak kentlileşmenin arttığı yerlerde gittikçe kaybolan "sokakta sosyalleşme" olgusu pandemi ile birlikte daha fazla azaldı. Risk toplumunda (Beck, 2011) paranoyak bireyliği, dahası paranoyak anne babalığı (Furedi, 2013) deneyimlemeye başladık. Kaygı hali eve kapanmaya, eve kapanma ise sokakta sosyalleşmenin yetersiz kalmasına neden oldu. İnsanlar aşırı dezenfektan ve kolonya kullanımı başta olmak üzere pek çok konuda takıntılı davranışlar sergiledi. Bu süreçte din ve dindarlık algıları da değişti. Gittikçe bireyselleşen bir din algısı, hatta kurumsal temeli zayıf maneviyatlar filizlenmeye, daha net bir ifadeyle hayatı bütünlüğü ile kavrayan değil ihtiyaçlar üzerine kurulu bir din ve dindarlık biçimi gelişmeye başladı. Hülasa kimliğimiz, kişiliğimiz, ruhsal durumumuz, ilişkilerimiz, dini anlama ve anlamlandırma biçimlerimiz az ya da çok değişime uğradı. Az ya da çok ifadesinin altını çizmek gerekir. Covid-19 insanlığı bütünüyle etkiledi ancak bu etkiyi herkes farklı biçimde idrak etti. Bu noktada şu soruyu sormak durumundayız: Covid-19 genel anlamda insanı, özelde tek tek bireyleri nasıl ve ne yönde etkilemiş ve etkilemeye devam etmektedir?

Öncelikle "sosyal mesafe" kavramı üzerinde durmak gerekir. Bu kavramın masum bir biçimde yeni durumu betimleyici olduğunu düşünmüyorum. Zira sosyal mesafe sadece fiziksel değil bununla birlikte duygusal ve sosyal uzaklığı da içerir. Bir insan diğer insanlardan fiziksel olarak uzak olabilir, onlarla yakın temastan kaçınabilir, ancak duygusal ve

sosyal olarak yakın olabilir (Yapıcı, 2000a). Sosyal mesafe, kanaatimizce kötü seçilmiş bir kavram. Yeni dünya ve yeni insanın oluşumuna zemin hazırlamak için bilinçli olarak bu kavramın ön plana çıkarılmış olduğu da düşünülebilir. Daha hafif ifadeyle bunun bilinçli değilse bile yanlış seçilmiş bir kavram olduğu aşikâr. Cemal Süreya'nın (2005, s. 249) "Terimler eşek arıları." şeklinde çok güzel bir ifadesi vardır. Kullanılan terimlerin masum olmadığını gösteren harika bir söylem ile karşı karşıyayız. Sosyal mesafe kavramı son tahlilde şunu ima eder: Diğer insanlarla ilişkilerde sadece fiziksel değil aynı zamanda duygusal ve düşünsel uzaklık oluşturulmalıdır. Kuşkusuz şu anda sosyal mesafe tam anlamıyla hayata geçmedi/geçirilemedi, ancak bu yöndeki eğilimler yavaş yavaş kendini hissettiriyor. Pandemi öncesi kalabalık içinde yalnızlık çeken insanlardan bahsediliyordu, şimdi ise izole yalnızlıklar ön planda. Hem şahsî hayatımızdan hem çevremizden edindiğimiz intibalar da bu yönde. İnsanlarla ilişkiler gerçeklik zemininden sanal ortamlara taşınmaya başladı. Bunu "ikame ilişkiler" kavramıyla ifade edebiliriz. Zira internet ve sosyal medya gerçekliğe karşı yeni ikame biçimleri olarak işlev görmektedir. Kuşkusuz ihtiyaç anında, mecbur kalındığı zaman asıl davranış yerine ikame davranışlar, asıl objeler yerine ikame objeler kullanılabilir. Hayat ikame davranışlar ve ilişkilerle doludur. Sorun ikame davranışların zamanla bizi sosyal gerçeklikten koparmasıdır. Örneğin bir kişi ebeveyniyle, çocuklarıyla, arkadaşlarıyla yakın ve sıcak temas kurmak istiyor. Ancak Covid-19 sürecinde kurgulanan yeni dünyanın anlam kodları sıcak temasa yeterince izin vermiyor. Sosyal mesafe kavramı da bu durumu meşrulaştırmada işlevsel bir öneme sahip. Neticede sıcak sosyal ilişkilere bağlı temas gittikçe zayıflıyor. İnsan fıtratı gereği sosyal bir varlık olduğu için sosyal ilişki ve etkileşim kaçılmazdır. Yine de şöyle bir soru sorabiliriz: Modernite ile başlayan bireyselleşme Covid-19 sonrasında aşırı bireyselleşmeyi dahası çalışma ve alışveriş şekli dahil her tür davranışın ev ortamına internet üzerinden yapılmasını beraberinde getirecek gibi. Dün mahalle bakkallarını ve yerel esnafı yok etti diye eleştirdiğimiz AVM'leri bile arayacak duruma gelmek olasıdır. Son tahlilde keşke AVM'ler olsaydı, oralar buluşma ve sosyalleşme mekanlarıydı, şeklinde iddialar ortaya çıkabilir.

Malum olduğu üzere geleneksellikten moderniteye oradan da post moderniteye doğru evrildikçe insan bireyselleşmeye başladı ve bu süreç hâlâ devam ediyor. Bugün *aşırı bireyselleşme* denilen bir kavramdan bahsediyoruz. Aşırı bireyselleşme bir süreçtir, dolayısıyla bugünden yarına hemen tezahür edecek bir durum değildir. Pandemi sonrasında aşırı bireyselleşme denilen durum ivedilikle ortaya çıkmayacaktır. Esasen bunun böyle olması doğaldır, zira sosyal olaylar birkaç günde, birkaç yılda gerçekleşmez. Değişimin temelleri yavaş yavaş atılır, sonra değişimin gelişmesi ve yaygınlaşması gerçekleşir. Sosyal mesafe, aşırı bireyselleşme ve yalnızlık ilişkisini bu bağlamda tekrar sorgulamak gerekir. Sosyal mesafe ve aşırı bireyselleşme ile birlikte kalabalık içinde yalnızlıktan daha farklı bir durum ortaya çıktı. Kalabalıktan, sosyal etkileşimden, gerçek ilişkilerden

uzak durmak denilen bir sürecin yavaş yavaş tezahür ettiğini izliyoruz. Elbette alışkanlıkları değiştirmek kolay değildir, ancak insan yeni alışkanlıklar oluşturan ve oluşturduğu yeni alışkanlıkları zamanla normalleştiren bir varlıktır. Pandemi döneminde geliştirilen “yeni normal” kavramını bu bağlamda tekrar değerlendirmek gerekir.

Yaptığımız açıklamalara çok çeşitli itirazlar yapılabilir: Öncelikle sosyal ilişkilerde gözlenen donukluk, soğukluk, yalnızlaşma, yabancılaşma kırsalda ve kentte yaşamak başta olmak üzere sosyodemografik değişkenlere göre farklılaşabilir. Elbette bu itiraz haklıdır. Esasen bireysel ve sosyal hadiselerin yönünü ve yoğunluğunu kestirmek, buradan hareketle çıkarsamalar yapmak kolay değildir. Bu nedenle sosyal bilimler % 51 üzerinden konuşmaya gayret eder. % 51 ise kesinlik değil eğilim bildirir. Son tahlilde insanî ilişkilerde bir donuklaşma, soğuklaşma ve sığlaşma eğiliminden söz edilebilir. Esasen yaşanan bu durum bireyin sosyal destek algısının zayıflamasına hatta yerine ve durumuna göre kaybolmasına neden olabilir.

İnsan sosyalliğini ve sosyal ilişkilerini devam ettirdikçe sosyal destek algısını kuvvetle hisseder. Ruhsal sorunlarla başa çıkmada sosyal destek merkezi öneme sahiptir. Dahası sosyal desteğin yetersiz olduğu durumlarda sadece manevî desteğin başa çıkmada yeterli olmadığını gösteren mebzul miktarda araştırma mevcut (Yapıcı, 2007). Bunun açılımı şudur: Sosyal dünyayla ilişkileri zayıf ya da kopuk bir insana sadece içsel-manevî destek yeterli gelmemektedir. Kişilik bakımından içe dönük olanlar, mistik eğilimliler ve asyaller sosyal desteği önemsemeyebilir. Ancak Maslow’u (2001) takiben söyleyecek olursak kendini gerçekleştirme sürecinde olan insanlar içten, sıcak ve sosyal ilişkiler kuracağı birkaç samimi dosta ihtiyaç duyar. Dolayısıyla çok az sayıda insan sosyal ilişki örüntülerini yetersiz bulabilir, hatta “Bana sadece inançlarım ve maneviyatım yeter.” diyebilir. Ancak bu söylemi genelleştirmemek gerekir. Sağlıklı bir ruhsal gelişim için sosyal destek ile içsel-manevî desteğin iç içe girmesi elzemdir. Dua etmek elbette önemlidir, ancak kavli duanın yanında fiili dua yapılmazsa ve ihtiyaç halinde olanlara “Yanınızdayız, yalnız değilsiniz, sizinle birlikteyiz.” mesajı verilmezse duadan beklenen fayda yeterince elde edilemez. Örneğin sıklıkla Filistin’i ve orada gerçekleşen vahşeti konuşuyoruz. Dua ediyoruz, bu dua elbette Filistin halkı için önemli. Ancak fiili desteğe daha çok ihtiyaçları var. Keza Rahmetli İzzetbegoviç, Bosna’da yaşanan vahşet karşısında “Her şey bittiğinde, hatırlayacağımız şey; düşmanlarımızın sözleri değil, dostlarımızın sessizliği olacaktır.” derken aslında sosyal destek arıyordu.

Kovid-19 küresel salgını insanlarda özgürlük ile güvenlik algısı arasında ciddi bir gerilim üretti. Hepimiz yaşıyoruz bunu. Özgürlüğümüzden mi fedakârlık yapacağız yoksa güvenliğimizden mi? ABD, İtalya, Fransa ve Almanya başta olmak üzere pek çok ülkede özellikle 2020’li yıllarda Kovid-19 temelli kısıtlamalara karşı gösteriler yapıldı (URL<sup>1,2,3</sup>). Bu gösterilerin temel amacı “Biz özgürlüğümüzden fedakârlık yapmak istemiyoruz.” şeklinde özetlenebilir. Gösteri yapanlara karşı da yoğun tepkiler gösterildi.

Onlar da “Biz canımızdan olmak, acıyla kıvrınarak ölmek istemiyoruz, sizin eylemlerinizi bizim sağlığımızı tehlikeye atıyor.” iddiasındaydı. Güvenlik arzusunu yansıtan bu tür söylemler insanların önceliklerinin farklı olduğunu göstermektedir. Bu ikisi arasında pek çok ara formdan bahsedilebilir. Zaman zaman güvenlik zaman zaman özgürlük arasında gelgit yaşayan ciddi bir kitle de mevcut. Türkiye özelinde konuşacak olursak Kovid-19 kısıtlamalarına yönelik kitlesel bir özgürlük talebi ile ciddi bir gösteri yapılmadı. Daha ziyade sivil itaatsizlik şeklinde bireysel davranışlar sergilendi. Gözlemlerimiz Türk halkında güvenlik arzusunun ön planda olduğu şeklinde. Kuşkusuz bu durumun sosyal psikanalitik bir zemini olabilir. Türk insanının batılı anlamda özgürlüğü yeterince yaşamadığı, süper egonun onlarda hâlâ çok güçlü olduğu, bu nedenle sosyal taleplere ve otoriteye itaate daha meyilli oldukları düşünülebilir. Hayatın sadece zevklerden ibaret olmadığı, önce sağlığı ve canı korumanın gerekliliği, pandemi sonrası yine eski normale dönecek gibi beklentiler de güvenlik arzusunu yansıtır mahiyettedir.

“Hayata bir defa geldik, dilediğimiz gibi yaşayalım.” (özgürlük arzusu) ve “Acı ile ölmek istemiyoruz, hazlarımızı erteleyelim.” (güvenlik arzusu) arasında yaşanan gerilimi her insan az çok yaşadı ve hâlâ yaşamaktadır. Arkadaşlar hatta aile içindeki bireyler arasında bu tarz zıt görüşler dillendirildi, bu tarz karşıt davranışlar sergilendi. Dahası bazı insanlar (örnek x şahıs) hayatının farklı dönemlerinde bu iki görüş arasında savrulmalar yaşadı. Bu bağlamda bahsi geçen farklılaşma ve savrulmaların nedenleri üzerinde durmak anlamlı olabilir.

Kovid-19 küresel salgını aile içerisindeki ilişki biçimlerimizde farklılaşmaya başladı. Bunu mevcut şartlarda doğal karşılamak gerekir. İnsanlar ailesiyle daha fazla vakit geçirir hale geldi. Kuşkusuz bu durumu fırsata çevirenler olmuştur. Onlar meskeni sükûn veren hanelere dönüştürmeyi başarmışlardır. Ancak ev ortamını fırsata çeviremeyenler bu bağlamda iletişim problemi ve çatışma yaşayanlar da mevcuttur (Sacco, et al. 2020). Nitekim gittikçe uzayan pandemi sürecinde aile içi şiddetin ve boşanmaların arttığına ya da artacağına yönelik tespitlerle karşılaşılıyor (Barış & Taylan, 2020; Güngör & Aşkın, 2021; Artan ve ark., 2021). Ancak bu hususta henüz elimizde yeterli miktarda veri mevcut değil. Acaba aile yapısı ve işlevinde neler değişecek, sorusuna cevap bulabilmek için sürecin tamamlanmasını beklemek gerekir.

Tarihsel süreçten günümüze kadar yaşanan doğal afetler, felaketler, istilalar ve salgınlar sosyoekonomik yapıyı olumsuz etkilemiştir (Bingül, Türk& Ak, 2020). Bu nedenle Kovid 19 sürecinde yaşanan ekonomik sorunların bireysel ve sosyal hayatımızda travmatik sonuçlara yol açtığını ya da en azından zamanla yol açacağını söylemek mümkündür (Ünal & Avşar, 2020; Karataş, Bat Tonkuş & Çevik Durmaz, 2020) Ekonomik sorunlar hem bireysel psikolojimize hem aile hayatımıza hem de sosyal ilişkilerimize olumsuz yansımaktadır. Maddi ve psikolojik problemlerin beraberinde getirdiği zorlanmalar gelecekte ne tür sorunları beraberinde

getirecektir? Umutsuzluk, depresyon ve intiharlarda artış görülecek midir? Ruh sağlığı bağlamında tüm dünyada özellikle İslam dünyasında neler yaşanacaktır? Pandemi öncesi dönemde yapılan çalışmalar İslam dünyasında intiharların tüm dünyadan daha az olduğunu göstermektedir. Hatta dinî inançlar bağlamında değerlendirilecek olursa intiharlar en çok Protestanlarda, daha sonra sırasıyla Katolikler, Yahudiler ve Müslümanlarda gerçekleşmektedir (Yapıcı, 2007). Bu sıralama Durkheim'dan (1992) bu yana bilinen geleneği teyit edicidir. Muhtemelen Kovid-19 sonrasında da bu sıralamayı tekrar izleyebiliriz. Sıralama aynı olsa da ruh sağlığı ve intihar oranları öncekinden daha yüksek çıkabilir.

Bizzat Kovid-19 hastalığına yakalananlar ve bunu ağır geçirenler ile Kovid-19'dan dolayı aile fertlerinden kayıp yaşayanların psikolojik halleri söz konusu hastalığı yaşamayan, yaşasa bile çok hafif atlatan ve yakınlarından herhangi birinin vefatına şahit olmayanlardan daha farklıdır. Kovid-19 testi pozitif çıkmış kişilerden ekonomik durumu iyi olanlar bağ ya da yayla evlerinde kendilerini izole etmişler, böyle bir imkânı olmayanlar küçük bir evin küçük bir odasında kaygılarıyla baş başa kalmışlardır. Ölüm korkusunu herkes (alt, orta ve üst gelir grubu) yaşamaktadır, ancak aralarında az ya da çok farklılık mevcuttur. Bu farklılık hem bizzat ölümle yüzleşme korkusundan hem de yakınlarına Kovid-19'u bulaştırma kaygısından beslenmektedir. Kuşkusuz Kovid-19'u ağır atlatanlar ve yoğun bakımda yatanların ölüm korkusuyla yüzleşmeleri daha belirgindir. Keza ailelerinde vefat yaşayanlar da bu korkuyu daha derinden hissetmektedir. Bir de Kovid-19 yaşamadığı, ailesinde de Kovid-19 temelli bir vefat olmadığı halde aşırı kaygılanan insanlar mevcut. Duygu, algı ve kaygı bozukluğu yaşayan bu tür insanlar hem sosyal hem de manevi desteğe ihtiyaç duymaktadır. Ayrıca Kovid-19'a karşı kayıtsız ve kaygısız bir tutum takımlardan da söz edilebilir. Bu arada şu hususu da belirtmek gerekir: Henüz süreç tamamlanmadığı ve bu konuda yapılan çalışmalar yeterli düzeyde olmadığı için "etkinin türleri ve sonuçları hakkında" rahatlıkla konuşmıyoruz. Bununla birlikte mevcut veriler bize şunu söylemektedir: Kovid-19 tedbirleri kapsamında devreye sokulan karantinada olma hali, bireysel ve toplumsal açıdan olumlu bir durum değildir. Aile ve akraba gibi sevilen kişilerden uzak kalmak, özgürlüğü yitirmek, kontrolü kaybediyormuş gibi hissetmek, suçluluk ve belirsizlik yaşamak bireyin can sıkıntısını ve kaygı düzeyini artırır. Karantina uygulaması sırasında öfke patlaması, acılı bir ölümle yüzleşme kaygısı, intihar düşüncesi ve karantinadan kaçma davranışı görülebilir. İster karantinada olsun ister olmasın Kovid-19 sürecinde insanların psikolojik iyilik hali ve psikolojik sağlamlığı zayıflamaktadır. Pek çok bireyde depresif belirtiler ve uyum bozukluğu görülmektedir (Ünal & Avşar, 2020).

Kovid-19 sürecinde hassaslaşma-duyarsızlaşma bağlamında -ara formlar hariç- dört temel insan tipiyle karşılaşmaktayız:

- 1) *Ölümle Yüzleşen Kaygılılar*: Kovid-19'a yakalanıp hastalığı ağır geçirenler ile Kovid-19'dan dolayı ailede bir kayıp yaşayanlarda



acizlik ve çaresizlik duygusu daha fazla hissedilebilir. Bu tür kişilerde dinî inançlara yönelim ve dinî başa çıkma stratejilerini kullanma daha fazla görülebilir. Ölümle yüzleşen bu insanların din ve maneviyata yönelmesi beklenen bir durumdur. Tıp dilinde “Hastalık yok hasta vardır” şeklinde dile getirilen bir söylemi hatırlamak yerinde olacaktır. Buna göre kronik hastalığı olan yaşlı bir kişi ile bilinen bir hastalığı olmayan genç bir birey düşünelim. Kovid-19 her ikisine de bulaşmış olsun. Beklenen tahmin, bilinen hastalığı olmayan gencin Kovid-19’u daha kolay atlatacağı yönündedir. Ancak bu hastalığın kimde nasıl seyredeceği bilinmediği için söz konusu genç bahsi geçen hastalıktan vefat edebilir. Bu bilinmezlik durumu insanları aşırı kaygılandırmaktadır. Aşırı kaygı ise uyum sürecinde zorlanmayı ve anksiyete bozukluğunu beraberinde getirmektedir. Bu da ister istemez beslenme, uyku ve sosyal ilişkilerde bozuklukların ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Ayrıca hareketsizlik, dikkat kaybı, dalgınlık ve unutkanlıkları da eklemek gerekir. Yakın sosyal ilişkilerden kaçınma ve sosyal medya kullanımının büyük oranda artması da ruh sağlığını tehdit edicidir. Anlaşıldığı kadarıyla dijital insan ya da yeni insan denilen bir varlık türü ile karşılaşmaktayız.

- 2) *Ölümü Deneyimlemeyen Kaygılılar:* Kovid-19’a hiç yakalanmayan, koronavirüs bulaşsa bile hastalığı hafif atlatan ve yakınlarında Kovid-19 temelli bir vefat yaşamayan bazı kişiler yüksek düzeyde kaygılı olabilir. Bunlar da acizlik ve çaresizlik duygusu içinde bocalayabilir. Önemle altını çizmek gerekir ki kaygı ve bocalama normal yaşam işlevlerin aksamasına sebep teşkil edebilir. Zira normal yaşam işlevleri bozulduğu anda iletişim sorunları ve kaygı başta olmak üzere çok çeşitli ruhsal problem tezahür edebilir. Aslında orta düzeyde kaygı hali organizma için iyi ve faydalıdır, optimal kaygı ismiyle adlandırılan bu durum güdüleyici bir etkiye sahip olduğu için insanı dinç ve psikolojik açıdan sağlam tutar. Kaygı bozukluğu yaşayanlarda ise öfke, şiddet eğilimi, can sıkıntısı, içe kapanma ve sanal ilişkilere sığınma daha fazla görülebilir.
- 3) *Gittikçe Duyarsızlaşanlar:* Bunlar aşırı kaygı halinden duyarsızlaşmaya doğru evrilenlerdir. Pandeminin 2020 yılındaki ilk dönemleriyle 2021 yılındaki yansımaları insanların kaygı düzeyinde farklılık oluşturmuş gibidir. Zira 2020’li yıllarda aşırı hassas ve aşırı kaygılı olanlarda bile hassasiyetler ve kaygı düzeyi kısmen azalmış gibi görünmektedir. Buna duyarsızlaşmanın başlaması denilebilir. Daha açık bir ifadeyle önce duyarlı iken daha sonra duyarsızlaşan insanlardan bahsedilebilir. İster yaşlı ister genç olsun pek çok insan pandemi süreci uzadıkça ve her akşam haberlerde Kovid-19 ile ilgili soğuk istatistiklere maruz kaldıkça, dahası çember daralıp çevrelerinden hastalık ve ölümleri

gördükçe ve duydukça ilk dönemki aşırı duyarlılıktan duyarsızlaşmaya doğru evrilmiştir. Esasen duyarsızlaşma denilen durum, istenmeyen uyarıcıya maruz kala kala söz konusu uyarıcının etkileme gücünün zamanla azalması ve etkisini kaybetmesidir.

- 4) *Sürekli Kayıtsız ve Kaygısız Görünenler*: Kovid-19'a karşı kayıtsız ve kaygısız bir tutum içinde olanlar acaba gerçekten kayıtsız ve kaygısız mıdır? Yoksa iç dünyalarındaki kaygıyı bastırıp dışa böyle mi yansıtmaktadırlar? Bu tür kişileri gözlemleyecek olursak bunlar sanki dıştan Kovid-19'u hiç dikkate almıyormuş gibidir. Maske kullanımına, kalabalıktan kaçınmaya ve fiziksel mesafeye riayet etmemektedirler. Kanaatimizce bunlar arasında vurdumduymaz, kişilik yapısı ve özgürlük arzusunu merkezde tutanlar mevcuttur. Ancak çoğunluğu karşıt tepki geliştirme mekanizması ile iç dünyalarında yaşadığı yoğun korku ve kaygıyı bastırıp dışta umursamazlık tarzı davranışlar sergilemektedir. "Ben özgürlük tarafındayım güvenlikçi değilim, dilediğim gibi yaşarım" diyenler de kayıtsız ve kaygısız görünenler kategorisinde değerlendirilebilir. Özgürlük ve güvenlik arasındaki çatışmada mevcut kaygılarını bilinç düzeyinden bilinçaltına atan bu kitleyi "nevrotik kayıtsızlar" şeklinde isimlendirmek mümkündür.

Kovid-19 sürecinde bireylerin din algısı, dinî yönelimi ve dindarlık düzeylerinde de değişimler yaşanmıştır. Pandeminin ilk altı ayında özellikle dine ilgisiz inançlıların bir kısmında dine yöneliş, bu bağlamda dua, ibadet, Kur'an okuma ve tesbihat gibi bireysel dinî davranışlarda artış eğilimi gözlenmiştir (Yapıcı, 2020e). Ancak 2021'den itibaren bu durum belirgin olmaktan çıkmıştır. Camilerin kapalı kaldığı, Kovid-19 kaygısı yüksek olduğu dönemlerde bireysel dinî davranışlar, dinî teselli ve dinî başa çıkma stratejileri daha fazla devreye girmiştir. Süre uzadıkça ibadet davranışında kısmi bir düşüş yaşanmış olabilir. Ancak kaygı ve ihtiyaçlar insanların din ile ilişkisinde hâlâ merkezi öneme sahiptir. Yine de kurumsal dindarlıktan bireysel dindarlığa hatta bireysel maneviyata doğru bir evrilme gerçekleştiği söylenebilir. Bu ifadeyi de genellemek gerekir. Başka bir deyişle bireysel dindarlıklara ve salt maneviyatçılığa yönelmek herkeste hızlıca gerçekleşen bir durum değildir. Ancak sürecin iyi gözlemlenmesi kurumsal temeli zayıf manevi eğilimlerin, hatta yarı dinî yahut dinimsi eğilimlerin kuvvetleneceği yönünde yorumlanabilir. İnsanlar arasında "Ben Allah'a duamı edeyim, ibadetimi edeyim, O'nu yanımda ve yakınımda hissedeyim, ancak dinî kurallar çok ağır, bunları kısacık hayatımda uygulamak istemiyorum." duygu ve düşüncesi gittikçe belirginleşiyor gibi. Yaptığımız çalışmalarda bu tür eğilimlerin yavaş yavaş kuvvetlendiği gözleniyor (Yapıcı, 2018; 2020d). Bu tarz düşünenler şu anda henüz yüzde 3 ya da yüzde 5 civarında olabilir, ancak eğilimin yönü oldukça belirgin. Ayrıca devrin ruhunun insanları etkilediğini görmekteyiz. Esasen dinî hayatta meydana gelen değişiklikler devrin ruhuyla da yakından ilgili. Bu

arada yine dinî hayatı etkileyen hususların başında gerek beden gerekse tabiatın emanet ve temaşa bilincinden temellük ve tahakküm etme davranışına doğru evrildiği gerçeğiyle karşılaşmak olasıdır. Söylem ve iddia şudur: “Doğa, can ve beden benim mülkümse ben onların üstünde istediğim tasarrufta bulunabilirim.” Yani bunlar Tanrısal bir emanet değil tamamen mülk mesabesinde. Dolayısıyla insan kendi mülkünde tahakküm ve temellükte bulunabilir. Ayrıca geleneksel kurumsal dinlerin modernlik öncesine ait olduğu modern ve post modern insana hitap etmediği yönündeki söylemlerin yükselmeye başladığını da vurgulamak gerekir. Örneğin Aristo ve Platon ilk çağın, İbn Sina ve Farabi orta çağın, Karl Marks ve Freud modern çağın insanıydı. Ancak onlar yorumlana yorumlana bugüne taşındı. Ancak yorumlanma özelliği kaybolan dinler kurumsallaşmaya, ritüellere indirgenmeye, insan ruhuyla bağımlı kaybetmeye başladı. Anlaşıldığı kadarıyla bu ifadelerde dinlerin çağa hitap etme özelliğini yitirdiği vurgulanmaktadır. Pandemi sonrası dönemde bu konuların daha fazla konuşulacağını tahmin etmek hiç te zor değildir. Şu hususu da vurgulamak gerekir: Pandemi döneminde özellikle internetle temasın artması din ve inançla ilgili olumlu ya da olumsuz her görüşle karşılaşmayı mümkün kılmıştır. Çünkü sınırsız bir alan olan internet ile yoğun temas sadece gençlerde değil orta yaş yetişkinlerde bile dinî şüphe ve tereddütleri besleyicidir.

Kovid-19 küresel salgını nasıl algılanıyor, sorusu dış dünyada olan biteni anlama ve anlamlandırma açısından önemlidir. Yapıcı (2020c) tarafından sosyal medya üzerinden yapılan bir araştırmada tespit edilmiştir ki bir kısmı insanlar Kovid-19’u “Allah’ın cezası”, bir kısmı “imtihan”, bir kısmı “ders” olarak yorumlamaktadır. “Kovid-19 Allah’ın bizlere bir belası değil insanların kendi elleriyle kendi iradeleriyle yaptıkları eylemlerin sonucudur.” diyenlere de rastlanmaktadır. Bunlar Allah’ı tenzih etme taraftarıdır. Yani insanlar doğayı bozduğu için Allah bu salgın hastalığı insanlığa musallat etmiştir, bunun suçlusu sorumlusu Allah değil insanlardır. Bu çerçevede Sünnetullah meselesi ön plana çıkarılmaktadır. Bu arada din dışı yüklemeleri kullananlara da mevcuttur. Kapitalizmi ve emperyalizmi suçlayanlar, komplo teorileriyle süreci açıklamak isteyenler de oldukça fazladır. Dindarlık, dinî algı ve dinî yaşama biçimleri Kovid-19’a yönelik dinî ve din dışı yüklemeleri belirleyici bir faktör olarak karşımıza çıkmaktadır.

## KAYNAKÇA

Artan, T., Atak, İ., Oflluoğlu, A., Türk, H. & Ünlü, D. (2021). Covid-19 Salgını Sürecinde İlişki Doyumu ve İlişki Hoşnutsuzluğunun İncelenmesi. *Aurum Journal of Social Sciences* 6 (1) , 25-40 .  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/aurum/issue/63197/851961>

Barış, İ. & Taylan, H. (2020). Küresel Salgın Sürecinde Türkiye’de Aile İçi Sorunlar. *NOSYON: Uluslararası Toplum ve Kültür Çalışmaları Dergisi, Gürsoy Akça Special Issue*, 13-32.  
<https://dergipark.org.tr/en/pub/nosyon/issue/59339/809163>

Beck, U. (2011). *Risk Toplumu: Başka Bir Modernliğe Doğru* (Çev. K.Özdoğan & B. Doğan). İstanbul: İthaki Yayınları.

Bekaroğlu, E. & Yılmaz, T. (2020). COVID-19 ve Psikolojik Etkileri: Klinik Psikoloji Perspektifinden Bir Derleme. *Nesne* 8 (18), 573-584.

Bingöl, B. A., Türk, A. & Ak, R. (2020). Covid-19 Bağlamında Tarihteki Büyük Salgınlar ve Ekonomik Sonuçları. *Turkish Studies* 15 (4), 189-200.  
<https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44242>

Bronfenbrenner, U. (1989). Ecological Systems Theory. *Annals of Child Development* 6, 187-249.

Durkheim, E. (1992) (1992). *İntihar* (Çev. Ö. Ozankaya). Ankara: İmge Yayınları.

Furedi, F. (2013). *Paranoyak Anne Babalık* (Çev. Arzu Tüfekçi). İstanbul: İz Yayıncılık.

Güngör, V. & Aşkın, D. (2021). Afet ve Aile İçi İlişkiler: Covid-19 Pandemisinin Aile İçi Tartışma ve Şiddet Üzerindeki Etkileri. *Bitlis Eren Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 10 (1), 46-55 .

Karataş S., Bat Tonkuş, M. & Çevik Durmaz, Y. (2020) Pandemi Sürecinde İntihar: Riskli Gruplara Yönelik Bir Değerlendirme ve Yaklaşım. *Pandemide Psikiyatri Hemşireliği* 1, 1-7

Maslow, A. (2001). *İnsan Olmanın Psikolojisi* (Çev. O. Gündüz). İstanbul: Kuraldışı Yayıncılık.

Memiş D. M. & Düzal, B. (2020). Covid-19 Özelinde Korku-Kaygı Düzeyleri. *Turkish Studies* 15(4), 739-752.  
<https://dx.doi.org/10.7827/TurkishStudies.44678>

Özel, İ. (1998). *Erbain*. İstanbul: Şule Yayınları.

Sacco, et al. (2020). The Impact of The Covid-19 Pandemic on Domestic Violence: The Dark Side of Home Isolation During Quarantine. *Medico-Legal Journal* 88 (2), 71-73.

Sarner, M. (2020). Maintaining Mental Health in The Time of Coronavirus. *NewScientist* 246 (3279), 40-46.

Süreya, C. (2005). *Sevda Sözleri*. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları.

Ünal & Avşar, (2020). Covid-19 Salgını ve Ruh Sağlığı. İ. H. Demircioğlu, Z. Avşar & C. O. Tuncer (Ed.) *Salgınla Yaşamak: Güvenlik ve Gelecek* içinde (ss. 207-230) Ankara: Pegem Akademi.

Yapıcı, A. (2007). *Ruh Sağlığı ve Din: Psikososyal Uyum ve Dindarlık*. Adana: Karahan Yayınları.

Yapıcı, A. (2018). Küreselleşen Dünyada Gençlik ve Gençlerde Dini Hayat. *Peygamberimiz ve Gençlik* içinde (ss. 83-97), Ankara: DİB Yayınları.

Yapıcı, A. (2000a). Sosyal Mesafe mi, Fiziksel Mesafe mi? *Yeni Akit Gazetesi* 2020-04-28. <https://www.yeniakit.com.tr/haber/sosyal-mesafe-mi-fiziksel-mesafe-mi-1207182.html>

Yapıcı, A. (2000b). Kendisiyle Yüzleşen ya da Yüzleşemeyen İnsanlık. *Diyanet Aylık Dergi* 353, 6-9.

Yapıcı, A. (2000c). Kovid-19 Küresel Salgınına Dinî ve Din Dışı Yüklemeler: Tanrı'nın Gazabı mı, İnsanın Suçu mu? E. Okumuş (Ed.), *Küresel Salgınlara Farklı Bakışlar: Psikolojik, Sosyolojik, Dinî, Kültürel, Tarihî, Hukuki ve Siyasi Analizler* içinde (ss. 117-172), Ankara: Eskiyei Yayınları.

Yapıcı, A. (2020d). Şüphe ve İnanç Kiskacında Gençlerin Din ve Dindarlık Algıları. *İlahiyat Akademi* 12, 1-44.

Yapıcı, A. (2020e). Zor Zamanlarda Dindarlık ve Maneviyatın Ruh Sağlığıyla İlişkisi. Bayram Demirtaş (Ed.) *Salgın Zamanlarında Manevi Destek* içinde (ss. 36-49). Ankara: DİB Yayınları.

URL<sup>1</sup>: *Salgın kısıtlamalarına karşı gösteriler Avrupa'daki birçok ülkeye sıçradı.* <https://www.aa.com.tr/tr/dunya/salgin-kisitlamalarına-karsi-gosteriler-avrupadaki-bircok-ulkeye-sicradi/2130679>

URL<sup>2</sup>: *Londra'da Covid-19 önlemleri karşıtı gösteri.* [https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/londrada-covid-19-onlemleri-karsiti-gosteri,sL\\_-6WeNUU-MnqFV1HgRpw](https://www.ntv.com.tr/galeri/dunya/londrada-covid-19-onlemleri-karsiti-gosteri,sL_-6WeNUU-MnqFV1HgRpw)

URL<sup>3</sup>: *Covid-19 protestoları Avrupa geneline yayıldı: Binlerce kişi maskesiz sokağa çıktı.* <https://tr.euronews.com/2021/03/21/covid-19-protestolar-avrupa-geneline-yay-ld-binlerce-kisi-maskesiz-sokaga-c-kt>



## AÇILIŞ PANELİ

---

---

### KOMPLO TEORİLERİ VE PANDEMİNİN SOSYOLOJİSİ

**Prof. Dr. Ertan ÖZENSEL**

*Kırgızistan Türkiye Manas Üniversitesi Edebiyat Fakültesi  
Sosyoloji Bölümü*

*Selçuk Üniversitesi Edebiyat Fakültesi Sosyoloji Bölümü  
Öğretim Üyesi*

---

---

“Gerçek” ve “komplo” iki farklı kavram ve iki farklı bir durumu ortaya koymaktadır. Gerçek, bilimde, felsefede ve dinde farklı anlam içeriklerine sahiptir ve her üç alanın konusudur. Her biri konuyu başka bir paradigmadan ele alıp inceler ve değerlendirir.

Bilim, nesnel gerçeğin dışında bir gerçekliğe değer vermez ve onu kabul etmez. Onun için nesnel gerçeğin dışında sözü edilen şey gerçeklik değil ya metafiziktir bir duruma tekabül eder. Nesnelliği kanıtlanıncaya ve bilimsel ilkeler dahilinde açıklanıncaya kadar bir şeyin hiçbir gerçekliği yoktur ya da gerçek kabul edilmez.

Bilimlerde gerçeği açıklamada teoriler de önemlidir. Teorilerin bilimsel olmalarının yanı sıra gerçeği ne kadar açıkladığı da başka bir tartışma konusudur. Çünkü bilimsel kuramlar doğrudan test edileme imkanı olmayan ve bu niteliğine sahip önermelerdir. Bundan dolayı kuramları desteklemek ve geçerliklerini kanıtlamak için doğrudan kanıtlar yerine dolaylı kanıtlardan yararlanılabilir. Bilim adamları, ilgili kuramlardan test edilebilir, özgün kestirimler (öndeyi) geliştirebilirler ve bu kestirimleri somut verilerle test edebilirler. Böylece genellik ve yasalara dayanılarak yapılan geleceğe yönelik çıkarım ya da öngörülen nedensel ilişkinin gerçekleşeceğine ilişkin beklenti, kestirim ve kanıtlar arasındaki uzlaş, test edilen kuramın güvenilirlik derecesini arttırmaya yardım eder<sup>1</sup>.

Felsefi bir kavram olarak gerçek ise, genel anlamda, düşüncede var olan ya da düşünülmüş şeylere karşıt anlamda var olan, düşünülmüş olanın dışında mevcut olan anlamındadır. Başka bir ifade ile gerçeklik, hiçliğin ve onun fiziksel obje ya da süreçlere sahip diğer içerimleriyle uyuşmasının biçimsel bir durumu ya da bir kavrayışdır. Batı felsefesinde Fenomenolojik

---

<sup>1</sup> Özgür Taşkın, Elif Omca Çobanoğlu ve Diğerleri, “Lisans Öğrencilerinin Kuram (Teori) Kavramını Algılayışları”, Boğaziçi Üniversitesi Eğitim Dergisi, Cilt. 25 (2), s:36

gerçeklik, hakikat ve doğruluk gerçekliğin önemli ve farklı kavrayış biçimleridir.

Diğer yandan dinlerde ise gerçeklik esas olan inanmadır. Dinlerdeki “iman” etmek tam da buna tekabül eder. Çünkü ilahi dinlerde esas olan iman edip, şeksiz şüphesiz bir şeyin doğruluğu kabul etmektir. Bu yüzden “iman” dinin esasını teşkil eder. Bu durum dinin bildirdikleri ve emrettikleri ile ilgilidir. Var olan gerçeklik dinlerle çelişmez. Rivayete göre, Roma Valisi Pilatunus Hz. İsa’ya şunu sormuştur: “Gerçek nedir?” Hz. İsa İse “Gerçek benim” yani “Tanrının benim vasıtamla bildirdikleri gerçektir” demiştir.

Tarih boyunca yaşanan ya da yaşanması muhtemel olan durumlara yönelik komplo teorileri sürekli var ola gelmiştir. Modern dünyada ise komplo teorilerin daha fazla arttığını, ayrıca kitle iletişim imkânlarının gelişmesiyle bu tür komplo teorilerinin daha geniş kitlelere yayıldığı ve bu kitlelerce haberdar olduğuna şahit olmaktadır.

Konumuzla ilgili olması açısından da 2019 da yaygınlaşan Covid 19 virüsü ile ilgili olarak komploların bütün dünya toplumlarında çok yaygınlaştığını görüyoruz. Covid 19 virüsü ve bu virüsün tedavisinde kullanılan aşılarda ilgili birçok teori ya da komplo teorisinin gündemde olduğunu görüyoruz.

Tüm bunlar hastalık üzerine gerçekliğin bir parçası mı? Her biri belirli uluslararası güçlerin denetimi ele geçirmek için geliştirdikleri birer komplo mu? Ya da bütün bunlar “öngörüselsel birer programlama” mı? Yani insanları değişimlere hazırlamak için daha çok medya tarafından sağlanan psikolojik şartlanmalar mı?

Komplo teorilerini daha iyi anlamak için bazı sorulara cevap aramak yerinde bir yaklaşım olacağı kanaatini taşımaktayım. Bizler acaba hastalığın bu kadar yaygınlaşmadığı bir dönemde Covid-19’la daha önce tanıştırmış olabilir miyiz? Birileri bir yerlerde bunları daha önce yazmış da hastalığın artmasıyla kitleler bunlardan daha fazla mı haberdar olmuş oldular? Böylece insanlık pandemi öncesinde psikolojik şartlanmayla yaşanan soruna hazır hale mi geldi?

Salgın alenen ortaya çıkmadan ve çeşitli boyutlarıyla ifşa edilmeden önce, hafızalarımızın bir yerinde, medya eliyle yerleştirilmiş birtakım veriler var olduğunu görüyoruz. Bunlardan bazılarını medya eliyle yerleştirilmiş birtakım verileri gün yüzüne çıkarmak mümkün.

Bunlardan meşhur olanlardan bazılarını kısaca sıralayalım, “1981 yılında Dean Koontz adlı yazarın çıkardığı, “The Eyes of Darkness” kitabında 2020 yılında, Wuhan-400 olarak tanımlı bir virüsün Çin’de laboratuvar ortamında üretilip tüm dünyaya yayıldığı ve milyonlarca insanın ölümüne yol açtığı anlatılır. Sylvia Browne ve Lindsay Harrison tarafından 2008 yılında yayınlanan, “End of Days” adlı kitapta yine açıkça 2020 yılında akciğerleri ve bronşları etkileyen bir salgının yaşanacağı haber verilir. Alexandre Adler’in 2010 yılında çıkardığı “2025 CIA” adlı kitapta da Çin’den çıkan Coronavirüs kaynaklı bir salgının tüm dünyaya yayılacağı, hastalığın önüne geçilemeyeceği için yeni aşının bir seneden önce geliştirilemeyeceği ve milyonlarca insanın



solunum yetmezliğinden öleceği yazılır. Rockefeller Vakfı'nın 2010 senesinde çıkardığı, "Uluslararası Gelişme ve Geleceğin Teknolojisi Senaryoları" adlı raporda yer alan "Kilit Altında Tutma" başlıklı yazının bir kısmında geçen ifadeler şunlardır: Yıllardır öngörülen pandemi nihayet bütün dünyayı vurdu. Bu pandemi 2009'daki H1N1'in aksine vahşi bir kazdan yayıldı. Virüs dünya çapında vurduğunda pandemiye en hazırlıklı olan ülkeler bile 7 ay içerisinde 8 milyon kişinin ölümüyle sonuçlanacak olan pandemi karşısında çabucak dağıldılar. Pandemi özellikle ekonomiler üzerinde ölümcül etkilere sebep oldu. İnsanların ve malların hareketi neredeyse durma noktasına geldi. Yerelde bile, normalde canlı olan dükkanlar ve ofis binaları aylarca boş kaldı. Virüs, kontrolden çıkmış bir yangın gibiydi; gelişmiş ülkeler bile tedbir ve tedavi konularında sınıfta kaldılar. Sadece birkaç ülke salgınla güçlü bir şekilde mücadele verebildi; bunlardan biri Çin'di."<sup>2</sup> Bu tür yazı ya da teorilerden Corona öncesinde muhtemelen yüzlercesine rastlanılabilir.

Bütün bu tür yazılanların ya da komploların bir açıklaması var mıdır? Belki de en rasyonel cevap "Coronavirüsler 1960'lardan bu yana tanınan virüslerdir, bu sebeple bu salgının önceden haklarında birçok şey yazılabilir, birileri tarafından bazı tahminler yapılabilir hatta raporlar yazılabilir" denebilir.

Bu komplo teorilerine bura da yer vermem onlara şahsım olarak inandığımdan değil, tüm bunlar zihinlerimizin bir hazırlık sürecinden geçtiğini gösteriyor olabilirliğini tartışabilmek içindir.

Sayın ve Bozkurt'un henüz çok yeni Mayıs 2021'de Türkiye'de yaptıkları araştırmasına göz attığımızda, katılımcıların % 34'ü COVID-19'un "büyük güçlerin komplosu olduğunu" düşünmektedir. Covid 19 nasıl ortaya çıktığı konusunda ise katılımcıların "%41'ı laboratuvarında üretildiğini" düşünmektedir.

Aynı araştırmada komplolara inanma eğiliminin ev hanımlarında, özel sektör çalışanlarında, emeklilerde ve işsizlerde daha yüksek oranda destekleme eğilimin olduğu ifade edilmektedir<sup>3</sup>. Diğer farklı araştırmalarda benzer sonuçlara rastlandığını fakat eğitim ve meslek kategorilerinde farklı sonuçlara ulaşıldığı da görülmektedir.

Benim şu an henüz tamamlamadığım Kırgızistan'da yaptığım araştırma verilerine göre de çok benzer sonuçlarla karşı karşıya olduğumuzu söyleyebilirim. Ayrıca katılımcıların yarısına yakını Covid 19'un varlığı konusunda "kesin bir fikre sahip olmadıklarını" söylerken ancak yaklaşık %25'i Covid 19 virüsünün "varlığına inanmaktadırlar". Geri kalan %25 ise Covid 19 virüsünün varlığına inanmamaktadırlar.

Bir tarafta dünya bu komplo teorileri ile çalkalanırken, diğer yandan da tüm dünyada Covid-19 teşhisiyle ölenlerin sayısı yaklaşık olarak bugünlerde

<sup>2</sup> Gül Temel, 5 Nisan 2021 <https://www.5gvirusnews.com/yazarlar/canavarin-damgasi-h539.html>

<sup>3</sup> Özgür Sayın, Veyssel Bozkurt, "Sociology Of Coronavirus Conspiracies In Turkey: Who Believes And Why? The Societal Impacts Of Covid-19: A Transnational Perspective", s: 84-85.

3.5 milyonu aştığı görülmektedir. Korkarım ki Corona'nın yeni mutasyon ve varyantlarıyla bu sayı daha da artabilecektir.

İşte böyle bir ortamda pandemi sosyolojisinden, pandemi toplumundan söz etmek yerinde olacaktır.

Bu noktada biraz gerilere gidelim; İbni Haldun kendi döneminde özellikle Mağribî'de çok ciddi değişikliklerin olduğundan bahseder. "Arapların akınları Hicri beşinci asırdan (miladi 11. yüzyıl) itibaren başlayan bir süreçte ekonomik ve fiziksel olarak Berberi nüfusu yerinden eder. Sonrasında Hicri 8. (miladi 14.yüzyıl) yüzyılda "veba" salgını Arap-İslam doğusundaki ve batısındaki tüm nüfusu yıkıcı tahribata uğratmıştır. Bu sebeple şehirler harabeye dönmüş devletler zayıflamıştır. İbni Haldun bu durumu, 'sanki alemdeki varlığın dili düş ve kabuğuna çekil diye çağrıda bulunmuş o da bu çağrıya icabet etmiştir' " şeklinde tarif edip yorumlar<sup>4</sup>.

Bu bağlamda değerlendirdiğimizde alemdeki varlığın dili modernitenin tahribatlarına karşı acaba aynı şeyi mi söylüyor; "aslına rücu et".

Diğer yandan Pandemi tüm dünya da ekonomik ve siyasal yapıları da çok ciddi anlamda etkilediği ve etkilemeye devam edeceği görülüyor.

Tüm dünyada sokaklar boşalırken, küresel ticaret ivme kaybetmeye devam etmektedir. Üretim azalırken ekonomiler hızla küçülmektedir. Devlet piyasalardan elini çeksin diyen uluslararası sermaye grupları bile ayakta kalabilmek için, yüzünü tekrar devlete çevirmiş durumdadır. Corona virüs salgını neo-liberal politikalarını bir kez daha sorgulanır hale getirdiği görülmektedir. Bilindiği gibi neo-liberalizm kapitalizmin mantığını en saf biçimde temsil eden bir sistemdir. Sovyetler Birliği dağıldığında Amerikalı siyaset bilimci Francis Fukayama "Tarihin Sonu" kavramını kullanmıştı. Ona göre soğuk savaşın bitmesi liberalizmin kesin zaferiydi ve artık geri dönüş yoktu. Nasıl ki Fukayama 11 Eylül'de Uçakların ikiz kulelere girdiğinde yanıldığı gibi, bir kez daha Corona sebebiyle yanılmıştı. Yani tarihin sonu gelmemiş, tarih başka bir çizgide devam edip gidiyordu.

Pandemi ülkelerin siyasi yapılarını ve iktidarlarını da etkilemekte ve etkilemeye de devam etmektedir. Şüphesiz hiçbir olay tek bir faktöre bağlı olarak açıklanamaz. Fakat Amerikan seçimlerinde Turump'ın kaybetmesinde pandeminin dolayısıyla ülkedeki sağlık politikalarının çok etkili olduğunda söz ediliyor. Amerikan parlamentosunun protestocular tarafından işgal edilmesi ise, demokrasinin en mükemmel işlediği söylenen Amerika ve dünya demokrasileri için bir milat olduğunu sanırım zaman bizlere gösterecek.

Diğer yandan ülkeler arası adaletsizlikler pandemi süreciyle bir kez daha gün yüzüne çıktı. Bugün 100 civarında ülke Covid aşısına hiç sahip olmadı. Birçok ülke ise aşıya çok sınırlı sayıda ulaşabildi. Türkiye Cumhurbaşkanı Recep Tayyip Erdoğan, 4 Mayıs'ta, "Covid-19 aşısı tüm insanlığın ortak malı

<sup>4</sup> Syed Farid Alatas, "İbn Halduncu Sosyoloji, Kayıp Bir Geleceğin İhyası", Ter. Kamuran Gökdağ-Enes Ateş, Küre yay. 2020, s.40

olmalıdır" çağrısında bulundu. Erdoğan üretilecek aşya küresel erişimin garanti altına alınmasını ve 'kimsenin geride bırakılmaması' prensibinin uygulanmasını istedi<sup>5</sup>.

Bu çağrı karşılık bulmuşa benziyor ve ABD Ticaret Temsilcisi 6 Mayıs tarihinde Katherine Tai, pandeminin olağanüstü önlemler gerektirdiğini belirterek, Coronavirüs aşları ile ilgili patent haklarının geçici olarak kaldırılmasını talep etti<sup>6</sup>. Aynı gün bu açıklamanın akabinde yani, ABD'nin, Coronavirüs aşlarının patentlerini geçici olarak askıya alma önerisine Avrupa Birliği'nden cevap geldi. AB Komisyonu Başkanı Von der Leyen konuyu görüşebileceklerini dile getirdi<sup>7</sup>.

Umuyoruz bu girişimler karşılık bulur ve insanoğlunun aşya ulaşımı kolaylaşır. Fakat söylemler hiç iç acı değil. Pratikte şu ana kadar olumlu bir gelişmeye rastlanmasa da Sayın Erdoğan, Türk aşısı uygulamaya geçtiğinde bütün insanlığa hiç bir karşılık beklemeden ulaştırılacağını ilan etti<sup>8</sup>.

Herkesin bu arada bu pandemiyle birlikte sosyolojiyi yeniden keşfettiklerine şahit oluyoruz. Zaten popüler olan sosyolojinin ünü iyice artmaktadır. Gazeteciler, tıpçılar, tarihçiler, siyasetçiler "sosyolojik/toplumsal açıdan" diye söze girmektedirler.

Bu gerçekliğin yol açtığı ölümcül felakette, tıp kadar psikoloji ve sosyolojinin de önemli olduğu görüldü. Önlemler genel olarak çok kaba biçimde ikiye ayrılıyor: Tıbbi ve sosyolojik, Tıp sağlık koşullarının nasıl olmasını söylüyor bir de hastalanınca tedavi sürecini başlatıyor. Dikkat ettiğimizde, önlemlerin aslında maskenin dışında toplumsal olduğunu görürüz, temizlik tamamen toplumsal değerlerce kabul edilen bir eylem, sosyal mesafe ise tamamen toplumsal yaşamı sınırlayan bir olgudur.

Bireyin biyolojik ve fizyolojik varlığı, içinde yaşadığı toplumsal gerçekliğe bağlıdır. Bu gerçekliğin genişliği, darlığı, yoğunluğu ve etkileşim düzeyi çok önemlidir. Buradaki yoğunluk ve etkileşim onun salgınla başa çıkma kapasitesini belirlemektedir. Virüs karşısında organizmanın verdiği tepki kadar, toplumun verdiği tepkiler de önem taşımaktadır. Bu süreçte toplumun verdiği tepkiler pandeminin sosyolojisini ve bu sosyolojinin nasıl olması gerektiğini ortaya koymaktadır.

Biliyoruz ki, olumsuz fizyolojik alışkanlıklar insanı öldürür, doğru olanlar da yaşatır. Su içmek yaşatır, hiç su içmek ise öldürür. İşte benzer şey sosyolojik yönümüz için de geçerlidir. Bizler toplumsal alışkanlıklarla hayatımızı sürdürür ve bu alışkanlıklarla hayata tutunuruz. Bunlardan

<sup>5</sup> <https://www.haber7.com/guncel/haber/2970994-baskan-erdogandan-asi-aciklamasi-abye-kritik-mesaj?wr=1>

<sup>6</sup> <https://www.dw.com/tr/abd-a-%C5%9F%C4%B1lar%C4%B1n-patent-haklar%C4%B1-ask%C4%B1ya-al%C4%B1ns%C4%B1n/a-57442578>

<sup>7</sup> <https://www.mynet.com/ab-asi-patentleri-kaldirilsin-fikrini-gorusmeye-hazir-110106797477>

<sup>8</sup> <https://ekonomi.haber7.com/ekonomi/haber/3113061-cumhurbaskani-erdogandan-milli-asi-mujdesi>

kopan ve toplumsal hayattan tamamen dışlanan insanlar ölür ve toplumsal ölümlerle karşı karşıya kalır.

Fakat toplumsal alışkanlıklar da kimi durumlarda ölümcül bir hal alabilir. İnsanlar bu alışkanlıklarını sürdürdüklerinde büyük risklerle karşı karşıya kalırlar. Bu süreçte üzerinde durulan “mesafeye uymak” kuralı tam da bize bunu açıklar. İşte Pandemi sosyolojisi toplumsal yaşamın sürdürülmesinde gerekli olan şeyin tam da aksi bir şeyi söylüyor bizlere; “yaklaşma, görüşme, bir araya gelme, mümkünse dışarı çıkma”...

Kısaca, normal toplumsal dönemdeki sosyal alışkanlıkları sürdürmediğimiz bir gerçeklikle karşı karşıyayız. Dostlarımızla kafede görüşemeyiz, akrabalarımızı ziyaret edemeyiz, canımız istediği gibi alışveriş yapamayız, cemaatle namaz kılmak için camiye gidemeyiz. Bu süreç dinin pratik uygulamalarında da bazı değişimleri meydana getirebiliyor. Cemaatle Namazda omuz omuza kılma esakken, şimdi mesafeli kılmak esas hale geliyor. Çünkü sağlık söz konusu olunca din özünden cevaz vermeden pratik uygulamalar da farklı şekilsel değişimlere onay verebiliyor.

Neredeyse bütün sosyoloji teorileri “normal toplum” üzerine yoğunlaşır ve bu bağlamda teoriler üretir. Hatta “Sağlık sosyolojisi” bile konuyu normal toplumdaki bir olgu olarak ele alıp değerlendirir. Bugüne kadar sosyoloji açısından belki de en büyük çıkmaz “sosyolojinin salgını merkeze alarak” toplumu anlamaya yönelik teoriler geliştirmemesidir. Bu konuda var olan yaklaşımların da çok sınırlı düzeyde olduğuna şahit olmaktayız.

Şimdi bütün insanlık hayatın birçok rutinine ara verdik. Aslında bütün dünya verdi bu arayı. “Yeni normaller” oluşturduk ve bu yeni normallere alışmaya çalışıyoruz. Belki de virüs vazgeçilmez olduğunu düşündüğümüz birçok şeyden vaz geçilebileceğini bize gösterdi.

Pandemi toplumu aile bireylerine karşı bile mesafeler ortaya çıkardı. Neredeyse aile bireyleri birbirinden kaçır oldu. Artık birçok ülkede insanlar her akşam televizyonun başına geçip vazgeçilmez diziler gibi Coronadan kaç kişinin etkilendiğini ve öldüğünü izlemeye başladılar. Ya da her gün insanlar bugün vaka sayısını birbirine sormaya başladılar. Buna odaklanmak bile tek başına bireysel ve toplumsal ruh sağlığımızı bozmaktadır.

Korkarım ki yeni normal artık bizim sıradan normalimiz haline dönüşecek gibi durmaktadır. Modernleşmeyle azalan sosyal ilişkiler pandemiyle tamamen bitme ile yüz yüze kalacak gibi durmaktadır.

Salgın döneminde toplum böyle bir dönüşüm geçirirken önlemlerde hep sağlıkçılardan geldi. Onlara müteşekkirimiz, tedavi sürecinde kendi canları pahasına insanları tedavi ettiler. Fakat önlemler tıbbi olduğu kadar toplumsal da olmalıydı. Bu konuda sosyal bilimcilerin maalesef pek başarılı olduğunu söyleyemeyiz.

Yaşlıları ve gençleri eve kapatırken onları farklı bir yaşama ittik. Yaşlıların yalnızlığını giderecek mekanizmalar üretmedik. Çocuklarımızı ve gençleri dijital medyanın kucağına bıraktık. Onlar için gerçekler tamamen

sanal oldu. Sosyal medya onların sosyalleşme kaynağına dönüştü. Aileden sonraki sosyalleşme kaynağı olan arkadaş ve okul çevresi adeta bitti. Artık harflere sığdıramayacağımız çeşitli kodlarla ifade edip tanımlayacağımız bir nesille karşı karşıya olduğumuzu söylesek çok da mübala etmiş olmayız.

Tüm dünya da olayın sağlık boyutu ilk sırayı alınca sorun sadece sağlık önlemleri ile çözümlenmeye çalışıldı. Teorik bilgi üretiminde oldukça mahir olan sosyal bilimciler, pratik çözümlenmede adeta sınıfta kaldılar. Soruna yönelik toplum sağlığını önceleyen kapsamlı çözümler üretemediler. Modern sosyolojik söylem ve teorilerin genellemeci yapısına karşı çıkararak modern sosyolojik düşüncenin büyük genellemeci teorilerine karşı söylem geliştiren post modern sosyoloji de bu süreçte adeta çaresiz kaldığı görülmektedir. Süreçte bu büyük krizi, sağlıkçılarla politikacılar yönetmeye başladı ve bugüne kadar onlar yönetti.

Pek ala yüzyıl önce yaşanmış bu tür bir pandemi sürecinde dünyada neler olmuştu, bu salgını önlemek için neler yapılmıştı?

Yüzyıl önce bugünlerde yaşadığımız gibi dünya küresel bir salgınla mücadele ediyordu. İnsanlık yeni bir virüsle karşı karşıya idi. 20. Yüzyıl boyunca savaşlardan daha çok can kaybına yol açan bu virüs H1N1 di, yani İspanyol gribi. O dönemde 1. Dünya Savaşından daha fazla insanı öldüren İspanyol gribi ölüm oranı yaklaşık %10'du. Yani hasta olan her 10 kişiden 1'i ölmekteydi. Vaka sayısının 500 milyon olduğu ve 50 milyon kişinin ölümüne sebep olduğu tahmin edilmektedir<sup>9</sup>.

100. yıl önce de Üspanyol gribi sürecinde de (1918) bu güne benzer tedbirlerin var olduğunu görmekteyiz. Sinemalar, tiyatrolar, gazinolar ve okullar kapatıldı. Maske tavsiye ediliyor, el yıkamaya dikkat ediliyor, hijyenin önemli olduğu söyleniyor, maskesiz insanlar tramvay, otobüs gibi toplum taşıma araçlarına bindirilmiyordu. O dönemle bu dönemi kıyasladığımızda, maske, mesafe ve temizlik aynı şekilde var, belki de tek fark bugün çok daha iyi hasta bakım imkanına sahip olmamızdır. Maalesef günümüzde gelişmiş ülkelerde dahi olmak üzere sağlık hizmetlerinin yaygınlığı bütün ülkeler için geçerli olmadığını bir kez daha görmüş olduk.

Teknolojinin ve tıbbın yüzyıllık hızlı gelişimine rağmen neden insanlık bu hastalıkla başa çıkamıyor? Modern bilim doğayı kontrol altına almayı, ona boyun eğdirmeyi hedefler ve bu konuda da azımsanmayacak mesafeler kat ettiği söylenebilir. Pek ala şimdi boyun eğdirme sırası doğada mı sorusu bir kez daha aklımıza gelmektedir.

Son söz olarak ve Konuşmamı İbni Haldun'un yukarıda belirttiğim ifadesi ile bitirmek istiyorum: "Alemdeki varlığın dili bizlere kabuğuna çekil mi diyor".

<sup>9</sup> <https://bilgitara.com/ispanyol-gribi-nasil-bitti-ve-kac-kisi-oldu/>



---

---

## CİLEHANE: SHIFTS AND CHALLENGES TO THE SPIRITUAL LIFE

**Prof. Dr. David J. Goa**

*Saint Stephen's College  
davidgoa@telusplanet.net*

---

---

### **"ÇİLEHANE": RUHANİ YAŞANTININ DEĞİŞİM VE ZORLUKLARI**

#### **ÖZET**

*Musa peygamber kırk gün boyunca Sina dağına inzivaya çekildi. İsa Mesih kırk gün boyunca çölde inzivaya çekildi. Muhammet peygamber de Hira dağında inzivaya çekildi. Bu önemli olayların ekoları Çilehane ile ilişkilendirilen bir Sufi uygulamasında yankılanmaya devam etmektedir. Bu inziva hali genelde Muhammet peygamberin vefat ettiği yaşa gelince başlar. Her gün için ayrılmış bir zeytin ile kırk günlük bir inziva, sessizlik, oruç, namaz ve tefekkür, kişinin nefsini beslemesi ve ilahi varlığın zengin tadını alması için ayrılmış bir vakit. Yahudiler, Hıristiyanlar ve Müslümanlar hepsi yılın belli zamanlarını, gecenin ve gündüzün ritimlerinin kişinin ruhunun derinliklerini ortaya çıkarmasını ve Tanrı'nın nefesinin kişi tarafından hissedilmesini hedefleyerek diğerlerinden ayırır.*

*Son bir yıldır, dünyanın tamamı olmasa da büyük çoğunluğu, bir salgının mağdurları haline geldi. Büyük insan toplulukları, komşularıyla birliktelik göstergesi olarak, toplumdan soyutlanmış, sokağa çıkma yasaklarına bağlı, toplumsal alanlarda maske giyerek, sosyal mesafe dahilinde yaşamlarını devam ettirmekte. Bakım evlerinde yaşayan yaşlı insanların sevdikleriyle bağları kesildi ve belki de virüs sebebiyle ölenlerden daha fazlası yalnızlığın getirdiği üzüntüden öldü. Çoğunlukla ya tek başlarına ya da eğer şanslılarsa bakımlarını sağlayan bir hemşirenin elini tutarak can verdiler. Cenaze törenleri ya kısaltıldı ya da tamamen iptal edildi. Kilise Cami ve Sinagoglar, inananların katılımına ya tamamen kapatıldı ya da ağır kısıtlamalar getirildi. Covid-19 hastalarıyla doğrudan etkileşimi olan sağlık çalışanları diğerlerinden çok daha fazla kişinin ölümüne tanıklık ederken, yaşlıların bakımlarını evlerinde sağlayan bakıcılar, ilgilendikleri yaşlıların ölüm anlarına tanıklık ettiler. Birçok okul tamamen kapatıldı. İş yerleri iflas etti. Bazı kesimler, salgını takip eden dönemde akıl sağlığı krizlerinin ortaya çıkacağı şeklinde tahminlerde bulunmakta. Siyasi liderler, olabilecekler*

*konusundaki tahminlerine bağlı olarak bu kısıtlamaları öneren ulusal ve bölgesel halk sağlığı direktörlerine yüz çevirdi. Halk nezdinde bilim ön saflara geldi. Daha önce dini ve siyasi liderlere verilen otorite, bilime verildi.*

*Bu makalede salgına karşı ortaya koyduğumuz tepki ve onu idare ediş şeklimizin dini ve ruhani sonuçlarını inceleyeceğim. Salgına gösterdiğimiz reaksiyonlar, insan algımızın ne olduğuyula ilgili nasıl bilgiler veriyor? Bir kişiliğimiz mevcut mu yoksa yalnızca biyolojik yapımız konu edilmeye değer yegâne olgu mu? Bu zorunlu inziva süreci, çilehanedeki bu garip zamanlarımız ruhumuzun derinliklerini gün ışığına çıkarıp, güçlenmiş bir komşuluk anlayışı ve zayıfa yardım etme refleksi doğuracak mı? Dini geleneklerimiz bizlere acı çekme sanatı ve kolektif bir travmanın ortasında ölmek hakkında neler öğretmekte?*

## **Introduction**

The prophet Moses withdrew for forty days on Mount Sinai. The prophet Jesus Christ withdrew to the desert for forty days. The prophet Muhammed withdrew to the cave on Mount Hira. The echo of these revelatory encounters resonates in the Sufi discipline associated with the cilehane, the withdrawal usually when one reaches the age when the prophet Muhammad's life came to an end, a forty days seclusion with olives appointed for nourishment for each day, silence, fasting, prayer and contemplation, a time to nourish one's soul (nafs) to taste the rich flavours of divine presence. Jews, Christians and Muslims alike set aside a portion of each day and each year in remembrance, a focused discipline where the rhythm of the days and nights invite the depth of the soul to surface and the breath of God to be one's "all in all."

Over the last year much, virtually all, of the human family has been in the grip of a pandemic. Large populations have been encouraged to isolate, live under curfew, wear masks in public and socially distance, all as an expression of solidarity with their neighbours. "Stay together by staying apart" has become a clarion call. The elderly, living together in care-homes and assisted living accommodations, have been cut off from their loved ones and many have died of loneliness, isolation and heart-break. While we do not know for certain, it seems likely that isolation has deepened depression and many have given up on life as a result of medical and political responses to the viral infection. Often, they die alone or holding the hand of a nurse if they are fortunate. Normal funeral services are curtailed or entirely prevented. churches, mosques, synagogues and temples have been closed or put under substantial restrictions for the attendance of the faithful. Some healthcare professionals working directly with COVID 19 patients have witnessed many more deaths and caregivers in homes for the elderly have presided over the suffering and dying of high percentages of those they care for. Many schools have been closed. Businesses have failed. Some predict a



mental health crisis will follow in the wake of the pandemic. Political leaders have leaned on national and regional directors of public health who have argued for restrictions based on “models” of what may develop. Science has been elevated in public discourse and doctors given authority usually reserved for religious and political leaders.

In this essay I will examine the religious and spiritual implications of how we have handled and organized our response to the pandemic. How do these responses reflect our understanding of what it means to be human? Does our personhood exist or is our biology the only matter to be considered? Is this enforced period of solitude, our curious time when whole populations have been forced into a medically induced “cilehane” likely to bring to the surface the depth of the soul, enlarge our neighbourliness and will to care for the vulnerable? What do religious traditions teach us about the art of suffering and the art of dying in the midst of what seems like a collective trauma? I will ground my reflection in the wisdom and teaching of the Christian East and particularly in its anthropology, its understanding of what it means to be human. Obviously, we are biological creatures. Each of us is in *statu viatoris*, “in the state of being on the way”, becoming new every day through encounters and communion with others. Our biological life is intimately bound to our personhood. It is at best, as we are taught by revelation and our spiritual fathers and mothers, to unfold throughout our life from birth through maturity until we take our last breath in the sanctification of our personhood. *Bios* is longing for the holiness at the centre of the *zoe* of all creation, the longing to become united with the will, purpose and *telos* of all God’s creation.

### **The Human Face and the White Horse of the Apocalypse**

The COVID 19 pandemic reached Canada in March of 2020. At this writing we have 1.41 million diagnosed cases, with 1.38 having recovered and 26,175 being listed as having died as a result of the infection, in a population of 37.59 million.<sup>1</sup> Mass vaccinations are unfolding. Protests against government regulations are building. Rumours abound. Statistics give us information. Behind all numbers is an ocean of story. Let me give you one that puts a human face on what so many have encountered this last year.

I was sitting in my garden around noon on Saturday April 26<sup>th</sup>, 2020. I called my sister Muriel, my eldest, to see how her day was unfolding. Muriel was diagnosed with Lupus, an autoimmune disease that affects muscle tissue and organs, when she was twenty-five. The demands of the disease have been enormous but she has lived well with and through it and

---

<sup>1</sup> [https://www.canada.ca/en/public-health/services/diseases/2019-novel-coronavirus-infection.html?utm\\_campaign=hc-sc-phm-21-22&utm\\_medium=sem&utm\\_source=ggl-grant&utm\\_content=ad-text-en&utm\\_term=coronavirus&adv=2122-0008&id\\_campaign=12663558361&id\\_source=119762101589&id\\_content=511679450582](https://www.canada.ca/en/public-health/services/diseases/2019-novel-coronavirus-infection.html?utm_campaign=hc-sc-phm-21-22&utm_medium=sem&utm_source=ggl-grant&utm_content=ad-text-en&utm_term=coronavirus&adv=2122-0008&id_campaign=12663558361&id_source=119762101589&id_content=511679450582)

is now in her eightieth year. She has lived on her own since her husband left this world over two decades ago, lived well, active and engaged and full of the enjoyment of life together attending to her many and varied friends. We talked briefly and I thought her conversation a touch odd. She was tired and going to have a nap so I said I would call again in an hour. Within the hour I received a call from her medical alert service telling me she had fallen and the ambulance was on its way and would I be able to meet them at her apartment. I arrived in twenty minutes and the emergency personal, dressed in personal protective equipment (PPE) were monitoring her various vital signs and sorting out what actually had occurred. Muriel was confused, uncertain of where she was and what had happened that led her to press her alarm. She was taken to the University of Alberta hospital and, later that day, I was told she had a serious bladder infection and it was likely the cause of her cognitive confusion.

In March our hospitals had been placed under careful restrictions due to the pandemic. All the personal were wearing PPE; no family or visitors were allowed to enter; all was on high alert, both inside and surrounding its entrances; the shadow of the first horseman of the apocalypses, the White Horse of pestilence and plague,<sup>2</sup> patrolled its precincts.

Three or four days later I was able to speak with a doctor about Muriel's situation. I was told that bladder infections in older women often caused cognitive confusion. In seventy percent of the cases, it lifted when the infection was under control. In a small percentage of cases it remained for several weeks or months and, in ten or fifteen percent, it remained unabated.

It took a month before the doctors settled on what had unfolded in my sister's life. The geriatric doctor called on May 29<sup>th</sup>. She discussed the challenge they faced with patients with cognitive challenges and how dependent they were on families for understanding the cognitive and behavioural base-line of the patient. Given the pandemic and the restrictions it had become very difficult to assess and properly and quickly diagnosis exactly what was taking place. She suggested that my sister, a bright and active person, likely had been moving toward some form or another of dementia and that the bladder infection brought to the surface. They had done what was possible and we would have to insure someone was with Muriel 24/7. The cognitive issues were apparent as I drove my sister to her home. Paranoia and periodic psychotic episodes including obsessive/compulsive behaviour were the combined result of the surfacing dementia exacerbated by the trauma of a month's isolation from all that was familiar during her stay in the hospital with its restrictions as instituted by Alberta Public Health in response to the pandemic.

---

<sup>2</sup> Revelation 6. In this book in the New Testament, we read of the Four Horsemen of the Apocalypse: The White Horse of pestilence and plague, the Red Horse of War, the Black Horse of famine and the Pale Horse of death (Thanatos).

In August when restrictions were partially lifted, we were able to move Muriel into an Assisted Living suite where there was on-site Home Care. We were fortunate since in the Fall of 2019 Muriel and I had toured several assisted living accommodations and she had decided on which one would be suitable for her when the time came to make this move. Her anxiety and trauma had lifted and she was ready to make this move. Together we had sorted through her earthly belongs and chosen the familiar things she wanted in her new home. On moving day she spent the day with friends and we made the move and arranged furnishings, hung her favourite wall hangings, arranged photographs and books so that by five o'clock we could bring her over into a settled place she recognized and took delight in.

From March 2020 through February 2021 over 80,000 residents in 2,500 care homes in Canada were infected with COVID-19 with 14,000 deaths directly related to the virus. This amounted to 69% of all COVID-19 deaths, substantially above the world-wide average of 41%. Statistically we had 2,273 more deaths in care homes than was the average for the five years prior to the outbreak of the virus.<sup>3</sup>

Various restrictions were initiated by Alberta Health Services to limit the spread of infection. For lengthy periods all residents were confined to their suites. Two designated family members (DFM) could be selected if, for some reason, a visit with the resident was deemed imperative. The reality was that through most of this period, from November to March, the DFM were precluded from visiting. Periodically there was an outbreak of the virus in my sister's residence. The virus was brought in by the staff. A number of residents succumbed to the virus and all residents and staff experienced the trauma wrought by the shadow of the first horseman of the apocalypses, the White Horse of pestilence and plague. Only when all residents and staff received the vaccine in February and March were DFM allowed to visit once weekly by appointment "if needed."

### **The White Horse of the Apocalypse, Trauma, Isolation, and the "Idolatry of Life"**

A number of issues and themes associated with the spiritual and religious life have surfaced from the experience of the pandemic, government and medical responses to it, and its likely legacy for good or ill. In Canada and likely elsewhere the pandemic and our response are in a particular and largely unconscious religious context, albeit deeply secularized. Over the last seven decades the religious culture and the spiritual disciplines of most Canadians has withered. There has been a rise in the number of Canadian citizens who identify as "nones", claiming no religious tradition, as well as a dramatic drop in participation in religious communities and spiritual disciplines.<sup>4</sup> One of the gifts of religious and

---

<sup>3</sup> <https://www.cbc.ca/news/canada/ottawa/canada-record-covid-19-deaths-wealthy-countries-cihi-1.5968749>

<sup>4</sup> <https://divinity.uchicago.edu/sightings/articles/census-canada-john-g-stackhouse-jr>

spiritual disciplines is the cultivation of the “art of suffering” and the “art of dying.” During the same period the bonds of family and community thinned. Many hospital and healthcare institutions such as retirements and care-homes, founded by religious organizations have become part of the public system or part of corporations running them for profit. Even hospital chaplains has been professionalizing and confined by institutional rules and regulations. They have been replaced by private for-profit institutions and government run institutions for the treatment of those who are sick and for the care of the aged and infirmed. What families and religious communities previously understood as their responsibility and opportunity to care for their loved ones and for strangers when they needed help has been replaced by an industrial and professional model. Religious communities have historically cultivated the art of suffering and dying and provided a context in which the understanding of personhood was large enough to include the infirm, those with disabilities and the dying. The final days of life were seen as the unfolding of Gethsemane<sup>5</sup> moments, a time when “God is passing near-by.” With the new industrial and professional medical model of both health-care and care for those who need assistance because of disabilities and infirmity the spiritual dimensions of suffering and dying including the Gethsemane moments at the end of life are marginalized. Economic expediency and the reduction of human beings to biology reshaped these institutions. This institutional shift takes place in the context of another remarkable “advance” in medicine. The gifts of our scientific and medical science has created what Ivan Illich has called a “post-human longevity” in which “our biological self” remains functioning while our personhood is starved. Biological life has become an idol and the person is reduced to chemistry. Even at the “hour of our death” where loved ones were normally present the new cult of care breaks in and banishes the “last friend.” “In the hour of dying God goes unrecognized and passes by unnoticed.”<sup>6</sup> This later matter, of course, predates the pandemic.

### **COVID-19, Climate Change, Living with and Learning from a Pandemic**

In response to the pandemic the Ecumenical Patriarch Bartholomew, in the chair of the Apostle Andrew located in Istanbul at the Fener, initiated

---

<sup>5</sup> *Gospel of Matthew 26:36-46. On the night of his arrest Jesus Christ withdrew with his favourite disciples across the river Kredon to pray. He asked his disciples to linger nearby and to stay awake while he withdrew to pray. It was a moment of spiritual struggle in the face of his impending arrest and crucifixion.*

<sup>6</sup> *Ivan Illich (1926-2002), philosopher, theologian, and social critic has given us the deepest analysis of a number of our social institutions exploring how they have ingested and then secularized religious institutions, a central and defining aspect of modernity. See his *Limits to Medicine, Medical Nemesis: The Exploration of Health* (Hamondsworth, England: Penguin Books, 1977). David Cayley, *Ivan Illich, An Intellectual Journey* (University Park, Pennsylvania: The Pennsylvania University Press, 2021) is the definitive study on the full range of Illich's thought. Cayley also has a provocative blog titled, “Questions about the Pandemic from the Point of View of Ivan Illich”, <https://www.davidcayley.com/blog/2020/4/8/questions-about-the-current-pandemic-from-the-point-of-view-of-ivan-illich-1>*

the “Halki Summit IV – COVID-19 and Climate Change: Living with and Learning from a Pandemic.” Patriarch Bartholomew is called “The Green Patriarch” because of his life-long work on issues of environmentalism and climate change.<sup>7</sup> The invitation to attend Halki Summit IV describes its mandate in this way: “COVID-19 has lowered carbon emissions; but it hasn’t slowed climate change. Our response to COVID-19 has precipitated the discovery of a vaccine; but it has left the world with a staggering number of deaths. The pandemic of Covid-19 has permanently affected our planet and altered our lives. The world has wrestled to survive and learned to live with the coronavirus. But what are the lessons that we have learned? What have been the impact on nature and the environment? What have been the implications for healthcare? And what have we understood about the relevance and importance of science.” For three days, January 26 – 28, 2021, a series of seminars and discussions were held on Zoom anchored by the questions of the pandemics “impact on nature?” the “importance of science?” and the “implications for health?”<sup>8</sup> In what follows I will draw forth what the participants flagged as key implications of the pandemic and the lessons we may learn.

The keynote address by His All-Holiness Ecumenical Patriarch Bartholomew framed the purpose of the Summit and his aspiration that it would prove a vital step in dialogue and partnership leading to a “radical transformation of the way we perceive and treat the world.” He noted the spiritual root of climate change and of the pandemic as a symptom and consequence of our disordered relationship to the created world. “We must be ready for costly surrender and sacrifice. As the Prophet David says in the Book of Samuel: ‘I will not offer to the Lord my God a sacrifice that costs me nothing’ [2 Samuel 24:24]. Such sacrifice is a fundamental religious and spiritual value. It is also a fundamental moral and existential principle.” We must listen and learn from each other, to care for our own and for all others as part of the human family. The pandemic is larger than individual concerns, the concerns and aspiration of the church and of all political and national interests. The pandemic shows us in the most graphic way that our notion of progress founded as it has been since the advent of industrialization on the assumption that we can mine the planet seeking to use nature’s gifts without regard has led to the destruction of the environment. It has also become clear that the excessive “intrusion” into

---

<sup>7</sup> Patriarch Bartholomew has shown remarkable leadership within the Orthodox Christian world. While many of the other Patriarchs seem fixated on the hegemony of their own jurisdiction and national communities he has, throughout his ministry, called Christian communities to engage the life of the world. He speaks simply and clearly of the enormous difference between religious ideologies and the gifts of Christian revelation. He calls on Christian communities to address a healing and life-giving word, without fear or presumption, to the ideological silos that so often separate and alienate Christians from healthy engagement. See *For the Life of the World, Toward a Social Ethos of the Orthodox Church*, edited by David Bentley Hart and John Chryssavgis (Brookline, Mass.: Holy Cross Orthodox Press (2020).

<sup>8</sup> The recordings of “Halki Summit IV” may be accessed through the Ecumenical Patriarchate website linked to my website: davidgoa.ca.

nature (deforestation, urbanization, intensive farming, wide-spread chemical contamination) has combined with our policies of globalization, leading directly to the spread of viruses moving easily from animal to animal and into the bodies of human beings. Speaking directly to the ideology of all too many religious fundamentalists he says, “The pandemic is not an act of ‘revenge’ by God, but it is a desperate call to a much more respectful approach to nature by all of us. We pray above all that the God of love and mercy, creator of heaven and earth, maker of all things visible and invisible, physician of our souls and bodies, will give rest to those who have lost their lives, strengthen the sick in their suffering, console their family and relatives, and support the selfless service of healthcare and essential workers.” In concluding his remarks, he points out that this time in the enforced cilehane, as I have called it, some have discovered the depth and interconnection of all life and have come to see anew the gift of life and health and the wonder of the world. They have gained a renewed sense of sacrifice and of our need for an enlarged solidarity, across the false boundary of science and religion, with others and with all of the natural world.

John Chryssavgis,<sup>9</sup> the Archdeacon of the Ecumenical Patriarch, animated a conversation “on the impact of the pandemic for climate change” with Bill McKibben<sup>10</sup>, Jeffrey Sachs<sup>11</sup> and Mary Evelyn Tucker.<sup>12</sup> Sachs noted that since the publication of the *Wealth of Nations*, Adam Smith’s seminal work published in 1776, the West increasingly placed the development of capital and the generation of wealth at the centre of human life. Society and politics were reoriented in service to this aim. Commodity trading floors, stock markets and international banks became the new temples in this society. Notions of the common good and of human well-being were increasingly marginalized in education and in political and public discourse. This combined with the enormous development of industrial models of production, has brought us into the age of the Anthropocene<sup>13</sup>, a world in

---

<sup>9</sup> *John Chryssavgis is the author of many fine books. Of special note see Creation and Sacrament, Reflections on Ecology and Spirituality, London and New York: t&tclark (2019); Soul Mending, the Art of Spiritual Direction, Brookline, Massachusetts: Holy Cross Orthodox Press (2000); In the Heart of the Desert, The Spirituality of the Desert Fathers and Mothers, Bloomington, Indiana: World Wisdom, Inc (2008).*

<sup>10</sup> *Among Bill McKibben’s many books on ecology and economy see, Deep Economy, Wealth of Communities and the Durable Future, Oxford: Oneworld (2009). McKibben is one of Americans leading authors, educators and environmental activists. He is also the co-founder of 350.org.*

<sup>11</sup> *Jeffrey Sachs is an economist and public policy analyst and former director of The Earth Institute, Columbia University. See his The Age of globalization: Geography, Technology and Institutions, New York: Columbia University Press (2020).*

<sup>12</sup> *Mary Evelyn Tucker is a senior lecturer and research scholar at Yale University with an appointment also in the Yale Divinity School. See has edited many books including the Routledge Handbook on Religion and Ecology, co-edited with John Grim and Willis Jenkins, New York: Routledge Books (2016) as well as The Sacred Universe: Earth, Spirituality and Religion in the 21<sup>st</sup> Century, essays by Thomas Berry, New York: Columbia University Press (2009).*

<sup>13</sup> *For a review of statistics on this transformation see the following <https://populationmatters.org/campaigns/anthropocene?gclid=CjwKCAjw7diEBhB->*

which human beings (a select group) are bringing about changes to the ecological balance of the earth that science argues is unsustainable. Sachs, drawing on the work of the Ecumenical Patriarch<sup>14</sup> and of Pope Francis<sup>15</sup>, argues that we have come to this crisis as a result of the runaway appetites of human beings. At its root this is a spiritual matter and our only way to move forward is through the pathways of sacrifice. “Sacrifice” is not primarily about “giving up”; rather, it is to act in a way that “makes sacred” again that which we have deeply marred, deeply profaned. Sachs noted with some appreciation a new common cause that science and religion need to take up: the new economic and ecological order rooted in revolution brought about by the Wealth of Nations and its proponents calls for the best of religious teaching, the best of science, both, of which, call us back to properly order the human relationship to the earth and its gifts. It will also lead to a richer life together.

Tucker spoke of our common “ecological sin” and the need to repent (“turn around” from the Greek word *μετάνοια*), seek forgiveness and work to repair the world. We see how sick human beings have become during the pandemic. It speaks a word of warning to us: people cannot be healthy, when we have made and now live on a sick planet.

### **Importance of Science**

The second session of Halki Summit IV – COVID-19 and Climate Change focused on the “Importance of Science”. Why this focus? The Ecumenical Patriarch has engaged scientists in virtually all his work on climate change. The pandemic surfaced issues framed as a conflict between science and religion. This has captured the imagination of small but growing groups of Christians, both within the Orthodox sphere and also and vividly in various Protestant communions notable among American evangelicals<sup>16</sup> and has led

---

*EiwAskVi12Z9x2PGX\_Mn55-dKgdD\_MooigXzOk-NmqD5EjBaasDv6ngb8zkrBoCOLkQAvD\_BwE*

<sup>14</sup> *Cosmic Grace, Humble Prayer: The Ecological Vision of the Green Patriarch Bartholomew I*, edited by John Chryssavgis, Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company (2003).

<sup>15</sup> On May 24, 2015 Pope Francis promulgated the encyclical *Laudato Si, On Care for Our Common Home*: [http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20150524\\_enciclica-laudato-si.html](http://www.vatican.va/content/francesco/en/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si.html)

<sup>16</sup> *The modern iteration of the science verses religion debate takes its impetus from “The Scopes Monkey Trial”, formally known as “The State of Tennessee v. John Thomas Scopes”.* The trial was held in Tennessee in July of 1925. John T. Scopes was a high school teacher who introduced the study of evolutionary theory into the curriculum contrary to “Butler Act” passed by the state legislature which formally forbade its teaching. It became a cause celebre in American political and religious culture, pitting the World Christian Fundamentals Association and the American Civil Liberties Association against each other. Two prestigious jurists, Clarence Darrow, an agnostic, and William Jennings Bryant, a Presbyterian, were hired and their courtroom battle entered the cultural bloodstream of America initially through news stories and then in feature films. Molly Worthen has retold this story in *Jesus For President: Faith, Politics and Why Americans Can’t Keep them Apart* (Camrose Alberta: The Chester Ronning Centre for the Study of Religion and Public Life, 2008) and in her superb, *Apostles of Reason: the Crises of Authority in American Evangelicalism* (London and New York: Oxford University Press, 2013).

directly to both climate change deniers and a range of rumours about the COVID-19 virus and vaccinations. This issue is grave enough it required the Summit to address it both in spiritual terms and through the gifts that science brings to the table.

This session was opened with a keynote by Metropolitan John of Pergamon (John D. Zizoulas), an eminent Orthodox theologian.<sup>17</sup> Metropolitan John flagged three key lessons emerging from the experience and actions associated with the pandemic. First is the connection between the pandemic and our avaricious exploitation of nature. We have given economic growth pride of place in our industrial society and it stands alone as a modern ideal. This has led to agricultural production that has upset the “peaceful coexistence of the various natural species built up over millions of years of natural evolution.” The heavy price of the pandemic, its harm to persons around the world and to economies, alerts us to the limits of our assumption “that we are masters and proprietors of nature but called by God to protect and cultivate it by respecting its laws and its integrity, and honoring its Creator.”<sup>18</sup> The limits of science is the second lesson he highlights. The unrestrained approach of science, particularly its “biotechnological interventions into nature, verging on the boundaries of species and threatening their variety and their right to existence . . . as if the rest of nature existed simply in order to serve the needs of humanity,” exposes a form of “naturalism”<sup>19</sup> rooted in the dual reduction of nature to perceived short-term human need and banishes the transcendent and its restraining gift that insures a modicum of humility in all our pursuits of knowledge. “The rights and power of science have their limits.” The vaccine, gift that it is, is presented as a form of salvation and invites us to assume, yet again, that we can control nature in all its variants. We are tempted to ignore the lesson that “nature is not our property.” Being inattentive to or ignoring religious teaching on the gift of knowledge and its limitations brings a heavy cost. The third lesson is addressed to a tendency in some religious people to disregard science. Some have used healthcare guidelines to deepen an entrenched ideology rooted in the fear that governments are seeking to impede religious freedom and the right of association. The “pandemic has brought to the surface a long-standing need for dialogue between religion and science, which would help each side to appreciate the other’s role and significance.”

Father John Chryssavgis engaged three scientists discussing what science has taught us about the relationship between the pandemic and climate change and on the larger matter of the relationship between science

---

<sup>17</sup> *Being as Communion: Studies in Personhood and the Church*, John D. Zizioulas (Crestwood, New York: St Vladimir’s Seminary Press, 1985).

<sup>18</sup> <http://www.halkisummit.com/speakers/john-pergamon/>

<sup>19</sup> *The dangers and challenges of “naturalism” are important in the work of a number of Islamic thinkers. See, The Words, On the Nature and Purpose of Man, Life, and All Things*, Bediuzzaman Said Nursi, volume 1, *Risale-I Nur Collection* (Istanbul, Turkey: Sozler Publications, 2008).



and religion. Nadia Abuelezam, epidemiologist and professor at Boston College, and public health scholar, Katharine Hayhoe, atmospheric scientist and professor at Texas Technical University, and Gayle Woloschak, molecular biologist and professor at North Western University and the University of Chicago were at the table.

Each spoke about the intimate connection among those who deny climate change and also deny the realities of the pandemic. A common political identity is at work. It has captured plenty of confessing Christians and moved them into a political silo that trumps their religious beliefs and relieves them of the need to examine how our society has come to worship the false god of the unlimited development of our economy at the expense of common sense.

Professor Woloschak addressed the origin of the pandemic and the rumour that it was deliberately developed by the Peoples Republic of China at a laboratory in Wuhan. Her own work in developing viruses for experimental purposes led her to examine the evidence from the genetic character of the virus and she noted that laboratory viruses carry a distinct marker easily tracible. The CORONA-19 virus does not have this marker. Her best assessment, having examined the current state of the scientific record, is that we are looking at an example of virus movement from bats to humans, likely through the harvesting of bats in the region of Wuhan and using them as a food source. The virus comes from wild, not domesticated, animals. This is also noted in the genetic record. Two matters are at work in this movement of virus from animals to humans. We have expanded land use dramatically in the last fifty years and many of the “wild places” now are devoured or tight against human habitation. Our insatiable appetite for new land for our industrial forms of agriculture make us vulnerable in new ways to these types of infection. The second issue is globalization along with rapid transportation and the movement of populations around the world making the rapid infection from one country to another a new norm. All ecological systems are porous and now layered on top of each other.

Why do so many of our fellow citizens wish to identify the virus with another racial or national group? Professor Hayhoe spoke of how uncomfortable many people are with the complexity of science and with the growing pluralism of our societies. They seek easy explanations to assuage their discomfort, explanations rooted in an ideology of fear and blame which places all responsibility on others. Several on this panel discussed how ideological thinking works: it bundles various issues indiscriminately. Some who have been fighting the “cultural wars” in America adopt, the pro-life battle in the courts, struggles over the banishing of Christian prayer in schools, the right to home-school and fears about the encroachment of government on freedom of worship. They now see the rapid development of the vaccines through this prism and adopt conspiracy theories that bundle all these concerns together. They may have been vaccinated in childhood for various diseases and use birth control medications, all of which have higher

rates of reaction than the COVID-19 vaccines. Scientific evidence comes to be demonized when put up against these ideological silos that provide a curious kind of counter-cultural identity. This is a new chapter in the longstanding debate in America that pitted science and a particular form of fundamentalist Christianity against each other. The politicization of the virus and the vaccine polarize and mask what is unfolding, deepen fear and promote a kind of political and religious tribal isolation.

America is marked by both scientific and religious illiteracy. Both give cover to those who do not wish to see the deep spiritual meaning of endless economic growth and globalization. Our common responsibility for how we have shaped the world through the period of rapid industrialization and rampant material appetite is set aside and blame is placed on those seen as enemies, convenient scapegoats.<sup>20</sup>

The scientific community also bears some largely unrecognized responsibility. The assumption that science and technology offer an answer and solution to whatever problems arise is shared by a large number of people. This form of scientism<sup>21</sup>, like religious fundamentalist ideologies, makes it easy to ignore our common responsibility. The deeper issues of why climate change is such a profound problem and why the pandemic has unfolded with more likely to come are set aside by those who see science as our salvation. This stance fails to attend to the limits of science and feeds the arrogance driving our devouring of the world's resources. A new cooperation is needed where scientists need to see their work in the larger context of what is appropriate for human beings to thrive.

The panel called for religious leaders to help their congregations think through the challenges unfolding. Lay persons with a variety of expertise need to be called forth to engage communities of faith in both fielding fears and inspiring them to consider the opportunity to reorder our way of living, on behalf of those most vulnerable to both climate change and the pandemic and for the sake of future generations. At the centre of Christian Orthodoxy is the theological teaching that we are all part of God's creation and that healing (the Greek word we translated as "salvation" means rescue and healing) is not solely an individual or disembodied spiritual matter. Life is a living communion and "we are all responsible for everyone and for everything."<sup>22</sup>

---

<sup>20</sup> Rene Girard is the preeminent scholar to examine scapegoat narratives and uncover the mechanism and myths seen in many and varied cultures. See his *Violence and the Sacred*, translated by Patrick Gregory (Baltimore and London: The John Hopkins University Press, 1977), which examines scapegoat myths and rituals across many cultures; his *I Saw Satan Fall Like Lightning*, translated by James G. Williams (Maryknoll, New York: Orbis Books, 2002) unfolds its modern manifestation.

<sup>21</sup> Scientism is the exaggerated belief that the methods of science are sufficient in all circumstances. It is a quasi-religious notion of science, the equivalent of saying "all is in God's hands."

<sup>22</sup> These are the words of Fr. Zossima in what Gary Saul Morson calls "the greatest Christian novel", *The Brothers Karamazov*, Fyodor Dostoevsky, translated by Richard Pevear and Larissa Volokhonsky (New York and Toronto: Alfred A. Knopf, 1992).

### **Implications for Health**

The third evening of Halki Summit IV focused on the implications for health during and flowing from the pandemic and climate change. Fr. John Chryssavgis asked Sotiris Tsiodras, physician and specialist in infectious diseases and the lead on the COVID-19 pandemic team for the Hellenic Republic to opening this session. This was followed by a conversation with Metropolitan Nathanael of Chicago, a bioethicist who also holds degrees in theology and in public health; Sandra Mathosiah, a pharmacist serving in the United States military who was deployed to Liberia during the Ebola outbreak of 2014-2016; and, George Stavros, professor of Pastoral Psychology, clinician and researcher in the Danielsen Institute, Boston University.

In his key-note, Sotiris Tsiodras spoke of the solidarity in Greece and the confidence in the political and scientific leadership during the first wave of the pandemic which positioned the country well and as a model of how to address this matter. In October and November of 2020, however, the virus spread rapidly and public anxiety grew and solidarity was tested. He had previously confessed his fears as the virus spread and public health guidelines were implemented. He feared the infected would be stigmatized; that some would fixate on partial facts and ignore the whole truth of what was unfolding even to the point of endorsing lies and conspiracy theories; that ideological debates would come to dominate public discourse giving warrant to ignore science and public health advisories; that the quarantines necessary would lead to isolation including the possibility of that loved ones of those who were dying would not be allowed to be present with them, to weep or sing in this singular Gethsemane moment. There are lessons to draw from this experience. He hoped it would deepen human solidarity, bring us to reassess our lives and see ourselves as an intimate part of the whole of the human family. The pandemic also calls for a renewed conversation between science and religion so we may come to an new appreciation of what makes up the whole of a human life and how best, together, to nurture well-being.

The panel discussion that followed brought a number of the most demanding and difficult issues to the table. Metropolitan Nathanael spoke of what bioethics and public health share and what distinguishes them. Both fields are interdisciplinary, bringing science, ethics, religion and law together in discussion. Bioethics focuses on the impact of medicine and treatment and on the complex judgement need for the withdrawal of treatment. Public health examines the larger context of health and illness as it exists in communities of various kinds, including neighborhoods and nations, factory workers in close proximity and vulnerable communities, as well as global transmission such as we see with the pandemic.

George Stavros<sup>23</sup> spoke of the pandemic as a slow-moving trauma affecting everyone across the world and causing disproportional serious illness and death within vulnerable communities. Healthcare workers are suffering a “moral injury” resulting from an over exposure to suffering and dying in medical situations where lack of staffing and equipment leads to what they see as “unnecessary” consequences. Healthcare workers are trained to help but the events of the pandemic places them in circumstances where they, through no fault of their own, “fail to prevent dying and witness events that contradict deeply held moral belief and expectation.”<sup>24</sup> Drawing on his research on trauma he discussed how the limbic system<sup>25</sup> plays a role when we are required to make fast decisions when faced with what we do not understand. If the circumstance requires an immediate response the limbic system recognizes the danger before we actually make a decision consciously about the danger: fight, flight or freeze. We act out of sudden fear. The pandemic has elevated fear in our society in general. Two other factors help us understand some of the curious resistance to the virus, vaccines, and public health requirements. We are creatures of meaning so narratives that provide meaning, sensible or not, are invoked to alleviate our fear of the pandemic. There are also networks that share such narratives and support the need to respond and assuage our fear. This, Stavros argues, is behind much of the resistance to recognizing the gravity of the virus, to the vaccines and to public health requirements. He also spoke of the anti-relational effects of the pandemic and healthcare regulations. We are social beings and our connection and engagement with others is central to a healthy life. His research showed a marked resilience among those who accepted what was required and found alternate ways of engaging the natural world, healthily negotiating private space without cutting off engagement, and, for some, finding innovative ways to act in helpful ways for others, an active altruism, such as helping out the elderly and lonely in ways appropriate within the guidelines. Resilience characterized all those who do so.

Sandra Mathosiah suggested that the media reported on the danger of the pandemic but did little on what remained within our control and would give us a fighting chance if infected: increase vitamin D for our immune

---

<sup>23</sup> See his publications: Salimi, B., Sandage, S.J., & Stavros, G.S. (2016). *Spiritual transcendence in therapy: A pragmatic, relational, and semiotic approach*. *Open Theology*. [Special issue in honor of Allen Bergin]; Stavros, G., & Sandage, S. J. (2014). *The Skillful Soul of the Psychotherapist: The Link Between Spirituality and Clinical Excellence*. Rowman & Littlefield Publishers, Incorporated; Stavros (2013). *Ancient Christian spirituality as evidence base for practice in psychology* (Response to article by Fr. Alexios Trader). *Edification: The Transdisciplinary Journal of Christian Psychology*, 6(2).

<sup>24</sup> “Moral Injury”, Sonya B. Norman and Shira Maguen, available at: [https://www.ptsd.va.gov/professional/treat/cooccurring/moral\\_injury.asp](https://www.ptsd.va.gov/professional/treat/cooccurring/moral_injury.asp) . I discussed this concept with Lorraine Smith-MacDonald in a podcast, “In Conversation”, on my website, davidgoa.ca.

<sup>25</sup> Also called the paleomammalian cortex. It is located beside the thalamus in the forebrain and supports a variety of functions including emotions, behaviour, long-term memory, and olfaction.

system and eat healthy foods prepared fresh so nutrients are available to us. The pandemic has shown us how personal health, physical, psychological, and spiritual, affects our neighbours: isolating ourselves in silos is a sickness because we are “one body” and personal care increases our capacity to care for others. As a scientist she has a mature sense of the place of prayer in her life. When the Ebola outbreak occurred in Liberia in 2014, she volunteered to be deployed to assist. Her skills and the call to assist was part of her religious faith. Her family and friends did not support her decision. They feared for her health. In and through her prayer her sense of call deepened and she came to realize that prayer cultivates the capacity to enter into the unknown. “The Tree of Life beckoned just as the Tree of the Knowledge of Good and Evil tempted.”<sup>26</sup> She wanted to eat of the Tree of Life so deployed and worked to restrain the Ebola virus. She concludes her remarks saying, “The intensity of crisis gives us an intensity of grace”; prayer helps to call the grace forward.

### **The “Immortal” Cell lines: The Origin and Ethics of COVID-19 Vaccines**

Aspects of the development of modern medicine and its techniques disturbs modern sensibilities and raises many and varied ethical questions.<sup>27</sup> These issues have renewed force and complexity since the advent of genetic medicine.<sup>28</sup> On a visit to the University of Uppsala in Sweden some years ago I was taken to see many of the places where the acclaimed scientist Carl Linnaeus (1707-1778) worked. Linnaeus was one of the most significant scientists in the 18<sup>th</sup> century and his legacy has been enduring in many fields including biology, zoology, and physiology. He is the “father of modern taxonomy”, having shaped binomial nomenclature, the modern system of classification and naming of organic life. We visited his theatrum anatomicum originally in the cupola of the magnificent Gustavianum. On Sunday afternoons, during Linnaeus’ time, members of the bourgeoisie would climb the steep stairs of this theater, lean against the rail, look down to the “stage”, a five by seven-foot area with a table large enough to hold a human body and observe as the great scientist began to dissect a cadaver recently exhumed from a local “fresh grave.” Part of the fruit of Linnaeus’ work was describing and understanding how the lymph system of the human body functions. Much of what has led to modern science, with all its gifts, has been based on behaviour that would offend the basic

---

<sup>26</sup> *Genesis 3, the narrative of the Fall of Adam and Eve provided her with a language for her decision.*

<sup>27</sup> *The Body, A Guide for Occupants, Bill Bryson (Toronto: Doubleday Canada, 2019).*

<sup>28</sup> *There is a rich and growing literature on this subject. See, The Case Against Perfection: Ethics in the Age of Genetic Engineering, Michael J. Sandel (Cambridge, Massachusetts: The Belknap Press of Harvard University Press, 2007), The Ethics of Human Cloning, Leon R. Kass and James Q. Wilson (Washington, D.C.: The AEI Press, 1998), Life is a Miracle, An Essay Against Modern Superstition, Wendell Berry (Washington, D.C.: Counterpoint, 2000), Stem Cell Wars, Eve Herold (New York: Palgrave Macmillan, 2006), Human Cloning and Human Dignity, The Report to the President’s Council on Bioethics (New York: Public Affairs, 2002).*

sensibilities of most human beings in traditional cultures. We moderns ignore or take such matters for granted most of the time.

In the highly politicised debates around the CORONA-19 virus and the extraordinary speed at which the vaccines were developed religious leaders were faced with having to address an ethical issue related to the “immortal cell line.” Pro-life advocates, vigilant when it comes to issues associated with abortion, discovered that the mRNA vaccines made use of “cell lines of illicit origin” presumed to be from the HeLa line, the first “immortal” cell line used for widespread genetic research and obtained by Johns Hopkins medical researchers in the 1950s from the aborted fetus of a young African-American cancer patient without her consent.<sup>29</sup> The prominent pro-life movement within the Roman Catholic Church in the United States and elsewhere called for a quick response from the United States Conference of Bishops (USCCB)<sup>30</sup> and also from the Vatican.<sup>31</sup>

In the official statement in response to this concern the USCCB argued that the development of vaccines using cell lines from “morally compromised cell lines” was indeed a compromise with evil. It was however permissible for Roman Catholics to make use of such vaccines given their benefit to the whole of human society and the remoteness of the material connection to the “immortal” cell lines. The bishops wanted to avoid two moral temptations. The first is to seek an “unrealizable purity” when it comes to medical technology. As I illustrated above with Linnaeus’ anatomical theater, so much of modern medicine, in retrospect, has benefited from morally compromised or reprehensible activity. Second is a longstanding concern in the rich literature of Roman Catholic moral theology:<sup>32</sup> religious guidance is needed to temper a utilitarian approach to the human body, including the genome. The human tissue used in medical research and techniques has been of significant benefit. The bishops argued that in all such judgements the dignity of human beings who share in the *imago dei*<sup>33</sup> is not reducible to tissues, and that utility is never adequate when we are engaged with the human person.

The bishops make a distinction between the vaccines. They point out that the Pfizer and Moderna mRNA vaccines do not use the cell line of

---

<sup>29</sup> See the article, “A Dangerous Confusion”, David Cloutier, *Commonweal Magazine*, February 2021 available: <https://www.commonwealmagazine.org/dangerous-confusion>

<sup>30</sup> <https://www.usccb.org/resources/Answers%20to%20Key%20Ethical%20Questions%20About%20COVID-19%20Vaccines.pdf>

<sup>31</sup> <https://www.vaticannews.va/en/vatican-city/news/2020-12/vatican-cdf-note-covid-vaccine-morality-abortion.html>

<sup>32</sup> In the last half of the 20th century to the present the Roman Catholic Church has issued numerous encyclicals (teaching documents) on current and emerging issues of health-care, medical and technological challenges. See, for example, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/documents/rc\\_con\\_cfaith\\_doc\\_20081208\\_dignitas-personae\\_en.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20081208_dignitas-personae_en.html)

<sup>33</sup> The biblical revelation in Genesis 3 speaks of God creating human beings in “his image and likeness.” This is claimed by both Jews and Christians as giving an ultimate dignity to the human person, a dignity reflected in the *Qur’anic* statement that human beings are “the mirror of God.”

concern, HEK-293, in their design and production. They only used it in the initial testing. The AstraZeneca vaccine however used HEK-293 in all phases. The first two vaccines are, thus, morally preferable. David Cloutier, an associate professor of theology at the Catholic University of America, co-editor for the important book, *Naming Our Sins: How Recognizing the Seven Deadly Vices Can Renew the Sacrament of Reconciliation*, and author of the “A Dangerous Confusion”, from which I have quoted, sums up the issue this way. “Don’t the vaccines somehow bear the stain of individual and social sin? As with so many other things in our society, the answer is definitely yes – and we must guard against any tendency this choice might have to desensitize us to the ongoing injustice of abortion. But the idea that this is the moment for a heroic pro-life witness that will drive HEK-293 out of everyday use seems like an enormous misdirection of moral energy. Instead of arguing over a marginal case of past appropriation, perhaps we can learn something from this that will apply more generally to any appropriation of benefits that derive, however remotely, from evil actions: when it comes to past injustices, we are all sinners. We should never forget this. But neither should we get stuck on undoing past sins in a frenzy of impossible purification. Our most important duty is to act consistently to fight injustice here and now, wherever we find it. When faced with so much past evil, we should wake up every day and first hear the words, ‘Go, and sin no more.’”

During the Halki summit the relationship between the vaccines and the “immortal cell line” was raised. The question arose, in part, because of the “cultural wars”<sup>34</sup> shaping so much of American politics. The ideologies of cultural conservatives and progressives are pitted against each other in ways that often seem an example of “the perfect being the enemy of the good.” Since the fall of the Soviet Union, 1988-1991, some Orthodox religious leaders in Russia, Romania, Serbia and other countries formerly under the Soviet umbrella have aligned themselves with the emerging political leadership and have used the ideologies of hyper-nationalism, religious fundamentalism, anti-Semitism and Islamophobia in their effort to claw back the institutional power of the Church lost in the Soviet period.<sup>35</sup> This ideological captivity of the church has also taken root in some Orthodox parishes and jurisdictions in North America and endangers the traditional Orthodox ethos rooted in scripture and holy tradition.<sup>36</sup>

---

<sup>34</sup> The term “cultural war” goes back to the 19<sup>th</sup> century. It came to prominence in the United States in the 1960s with a political realignment largely based on fears associated with abortion, the separation of church and state, women’s issues, race and LGBTQ issues. Around these issues cultural conservatives and progressives square off against each other in the political and legal spheres. Where one stands on such single issues becomes the most important political marker. The complexity of political decisions is replaced with a “politics of righteousness” shared by both the right and left. See James Davidson Hunter, *Cultural Wars: The Struggle to Define America* (New York: Basic Books, 1991).

<sup>35</sup> Cyril Hovorun, *Political Orthodoxies, The Unorthodoxies of the Church Coerced* (Minneapolis, Minnesota: Fortress Press, 2018).

<sup>36</sup> For fine consideration of the Orthodox ethos informing the stance of faith when engaging contemporary issues see, *For the Life of the World: Toward a Social Ethos of the Orthodox*

Metropolitan Nathanael, firmly rooted in the Orthodox ethos, addressed the issue of the “immortal cell line”, abortion, and whether having the vaccine was complicity with sin. He spoke of the gifts of our medical science and the remarkable development of vaccines to push back the global pandemic, the sin and tragedy of abortion, and our responsibility to others given how the infection spreads. The COVID-19 vaccines, along with many other aspects of modern life, are built on the shared glory and sorrow of human life, the organized inadequacies of human history. We live in a complex and broken world. Many of us have benefitted from the collective sins of the past. The connection between the vaccine and an aborted fetus is another example of our collective responsibility but it is no sense unique. How odd it is that many opposed to the vaccine make it a litmus test for religious faithfulness. It is singled out as an issue of faithfulness and they ignore both the plight of those most vulnerable to the virus and the greatest challenge of our generation associated with climate change. This ideological action gives cover to human greed and may be used to justify maintaining our economy based on cheap labour and the history of slavery. It ignores the much higher percentage of negative reactions to other medications including birth control pills. While accenting the need for freedom of choice when it comes to the vaccine the Metropolitan challenged the faithful to what the love of neighbour requires of us during the pandemic. The central principle of the Orthodox ethos, that we are made for communion with each other and called to compassion towards those least advantaged, was central to his pastoral response.

### **By Way of Conclusion**

Over the coming few years healthcare professionals and our political leadership will seek lessons from how the pandemic was handled as they make plans for what many say will be a series of such events unfolding because of the reshaping of our world in the Anthropocene. Those who think about public life, the civil sphere, and religious culture will also seek to understand the changes flowing from our medically induced cilehane. By way of conclusion, I would like to highlight four areas of consideration and the important role religious studies scholars and religious leadership may play in nurturing a healthier society in Canada and elsewhere.

The spiritual disciplines of many religious traditions are based on an understanding of the significance of periods of solitude and withdrawal from the ordinary rhythms of life. Discussions about this period and its personal, social, and cultural effects are a dimension of religious knowledge that is a gift to the larger society and may enlarge our capacity to live in a fruitful way both in our ordinary time together and as in the event such



periods of isolation prove necessary in the future. Lessons from the cilehane need to become a part of our shared knowledge.

Second, Christianity and Islam have a rich understanding of the social nature of being human. We are biological creatures and our science understands this dimension of life well. When life is reduced to questions of biology as it has been throughout the pandemic, and healthcare and political decisions are made solely with an eye toward stopping the spread of the virus, the resulting social isolation leads to what some already identify as an epidemic of mental illness and post traumatic stress disorders. Our religious traditions speak eloquently about our need for each other, that we are creatures of communion and relationship. They also cultivate the art of suffering and the art of dying, nurturing the spiritual gift of solidarity and attentiveness to those who are in the Gethsemane moments of life. We need to enlarge the circle of decision makers to include those with a religious understanding of what constitutes human life. Virologists, healthcare professionals, and politicians must be engaged by religious perspectives that appreciate the gifts and limitations of science, that caution against reducing human life to biology, and that place personhood at the centre of healthcare decisions.

Third, the pandemic will not finally ease until it does so for the whole of the human family. In both Christianity and Islam our common humanity and how we treat the stranger anchor ethics. If the pandemic has taught us anything it has taught us that we live in a common world and that national interests or the interests of the wealthy are inadequate responses. We are “our brothers’ [and sisters’] keeper”; we are made different from each other “so that we get to know each other”, as the divine revelation says. Religious studies scholars and religious leadership have a responsibility to speak of the global family, not as an instrument of economic development and advantage for the few, but as our common heritage as God’s creation.

Finally, the pandemic has raised the issue of fundamentalism and how some devout people are vulnerable to those who wish to turn a common healthcare challenge into a matter of religious rights and the freedom of association. Islam and Christianity, at their best, understand that spiritual and religious commitments include public life and our responsibility to each other and for the life of our common world. These tasks are large and demanding. Are we ready to do what the pandemic has revealed as both a necessity and an opportunity?

---

---

**ŞEYHÜLİSLAM HALİLEFENDİ-ZADE CEMÂLEDDİN  
EFENDİ'YE SUNULAN BİR KASİDE**

***Prof. Dr. Hikmet ATİK***

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
nevahik@hotmail.com

***Prof. Dr. Mustafa YILDIRIM***

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
mustafayildirim@erbakan.edu.tr

---

---

**A QASİDA PRESENTED TO SHAYKH AL-ISLAM HALILEFENDI-ZADE  
CEMALEDDIN EFENDI**

**ABSTRACT**

*Efendi, the son of Kazasker Halid Efendi, was born in Istanbul in 1848. After he started working in the correspondence of the Bab-ı fatwa in 1871, he was appointed as a reporter in the Anatolian kazasker structure. In 1878, he became a mashikhat reporter. While in this position, he reported to the palace what was happening in the mashikhat office with his special reports. Therefore, he arrested the second Abdulhamid's attention. Later, he was appointed by the sultan as qadi of Istanbul. He served as the Anatolia and Rumeli Kazasker. He became Shaykh al-Islam on September 4, 1891, when he was 43 years old.*

*Jamaluddin Efendi was elevated from reporter to Shayk al-Islam by the second Abdulhamid, contrary to the established tradition of ilmia. Jamaluddin Efendi, who knew the character, sensitivity, virtues and weaknesses of the second Abdulhamid very well, was able to stay in this position for a long time, such as seventeen years and six months, acting very carefully.*

*A prominent feature of Cemaledin Efendi is that he took part in the Friday divine service parade in the Ottoman Empire and in many ceremonies. During the Friday divine service parade on July 21, 1905, Abdulhamid chatted with him for a few minutes and survived the assassination attempt of the Armenian attackers. For this reason, his reputation increased alongside Abdulhamid.*

*Due to the appointment of Cemaledin Efendi as Rumeli kazasker, a qasida was presented to him by a poet nicknamed Hulusi. In this study,*

*we will try to explain and introduce this qasida, which we have seen that has not been published anywhere before.<sup>1</sup>*

**Keywords:** Cemaleddin Efendi, Qasida, Shaykh al-Islam, Rumeli.

## Giriş

Kazasker Hâlid Efendi'nin oğlu olan Cemaleddin Efendi 1848 yılında İstanbul'da doğmuştur. 1871'de Bâb-ı Fetvâ Mektûbî Kalemî'nde vazifeye başladıktan sonra Anadolu kazaskerliği mektupçuluğuna getirilmiştir. 1878'de meşihat mektupçusu oldu. Bu görevde iken yazdığı hususi mâruzatları ile meşihat makamında olup bitenleri saraya bildirerek II. Abdülhamid'in dikkatini çekmiştir. Daha sonra Padişah tarafından kendisine İstanbul kadılığı ve Anadolu kazaskerliği ve Rumeli kazaskerliği pâyeleri verilmiştir. Rumeli kazaskerliği pâyesiyle meşihat mektupçuluğunda bulunduğu sırada kırk üç yaşında iken 4 Eylül 1891'de Ömer Lutfi Efendi'nin yerine şeyhülislâm oldu.

Cemâleddin Efendi yerleşmiş ilmiye geleneğine aykırı olarak II. Abdulhamit tarafından mektupçuluktan şeyhülislâmlığa yükseltilmiştir. II. Abdülhamid'in karakterini, hassasiyetini, meziyet ve zaafalarını çok iyi bilen Cemâleddin Efendi, son derece dikkatli davranarak onun saltanatının sonlarına kadar on yedi yıl altı ay gibi uzun bir süre bu mevkide kalabilmiştir.

Cemâleddin Efendi'nin öne çıkan bir özelliği de cuma selâmlıklarında ve birçok merasimde en başta yer almış olmasıdır. Nitekim 21 Temmuz 1905 cuma selâmlığında kendisiyle birkaç dakikalık sohbeti sebebiyle Ermeni tedhişçilerin bomba suikastından kurtulan Abdülhamid'in nezdinde itibarı bir kat daha artmıştır.

Cemaleddin Efendi'nin Rumeli kazaskerliğine atanması dolayısıyla Hulûsî mahlaslı şair tarafından ona bir kaside takdim edilmiştir. Biz bu tebliğimizde; daha önce herhangi bir yerde yayınlamadığını gördüğümüz 18 beyitlik ilgili kasideyi anlatmaya ve tanıtmaya çalışacağız.<sup>2</sup>

Kaynaklara göre, 1848 doğumlu olan Cemaleddin Efendi hem anne hem de baba tarafından soylu bir ailenin çocuğudur. Erken yaşlarda memur olmasına rağmen 31 yaşında atanmış olduğu Meşihat Mektupçuluğu görevinde yaklaşık 13 yıl kadar kalmıştır. O, çok başarılı bir çalışma hayatı

<sup>1</sup> *The document in which the qasida was written is in our private archive and, according to our research, has not been published anywhere.*

<sup>2</sup> *İlgili kasidenin yazılı olduğu belge özel arşivimizde bulunmakta ve yaptığımız araştırmalara göre herhangi bir yerde yayınlanmamıştır.*

sürdürmüş olmasının neticesi olarak bu vazifeden sonra direk şeyhülislâmlığa atanmıştır. İlmiye sınıfı içerisinde kendisinden daha kıdemli kimseler olduğu halde Sultan Abdülhamid'in tercihiyle bu makama yükselmiştir.

Gayreti, zekası ve devlet adamlığına yakışır tavırları ve icraatları ile padişahın güvenini o kadar kazanmıştır ki 17 yıl aralıksız bu makamda kalmıştır. Hatta padişahın onu bir ara sadrazam yapmayı bile düşündüğü bilgileri mevcuttur. Celaleddin Efendi, İttihat ve Terakki'yle olan bazı sürtüşmelerinden dolayı padişahın her türlü ısrarına rağmen sağlık sorunlarını bahane ederek emekliye ayrılmıştır.

Sıkı bir Meşrutiyet taraftarı olan Cemaleddin Efendi, meşrutiyetin ilanı sırasında halkın coşku ve heyecanına da ortak olan biridir. Kanun-i Esasi'ye bağlılık konusunda o kadar hassastır ki II. Meşrutiyeti ilan eden hatt-ı hümayunda yer alan "harbiye ve bahriye nazırlarının padişah tarafından seçilmesi"ni öngören maddeye şiddetle karşı çıkmıştır. Bu yüzden Padişah'tan, meşrutiyeti tekrar askıya almayacağına dair Kur'an'a el basarak söz bile almıştır. Avrupa hayranlığı da dikkat çeken Cemalettin Efendi'nin "... medeniyet feyzini kendilerinden aldığımız erdemli uluslar ..." şeklindeki ifadeleri çok anlamlı ve dikkate değerdir.

Cemaleddin Efendi sadece şeyhülislâmlığa gelen meselelere cevap vermekle yetinmez, askerî, siyasî, iktisadî vb. her türlü ülke meselesine dair kanaatlerini heyet-i vükelada dile getirir. Öyle ki Sultan Abdülhamid'in Cemaleddin Efendi'nin onayı olmayan hiçbir kararı imzalamayacağını bildirmesi, onun kanaatlerini önemli kılan bir husustur.

Yayınlanmış olan Cemaleddin Efendi'nin hatıratı, II. Meşrutiyet'ten Balkan savaşlarının bitimine kadar geçen süreçteki siyasî olaylara ışık tutmaktadır. İttihat ve Terakki'ye karşı açıkça cephe alan Cemaleddin Efendi bir yandan onların yaptıkları hataları ortaya koyarken, bir yandan da İttihat ve Terakki tarafından, gelinen kötü noktanın yegâne sorumlusu olarak görülen ve bundan dolayı yargılanmalarına karar verilen dönemin sadrazamları Gazi Ahmed Muhtar Paşa ve Kamil Paşa'yı aklamaya çalışır.<sup>3</sup>

Cemaleddin Efendi İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'ye bağlılık hususunda bile samimi olmadığını düşünmüştür. Ona göre, Meşrutiyet ve Kanun-i Esasi'nin koruyucusu olarak görülüp Osmanlı toplumu tarafından yüceltilen İttihat ve Terakki Cemiyeti, Meşrutiyet'in ilanından altı ay sonra Kanun-i Esasi'ye aykırı yollara tevessül ederek sadrazam Kamil Paşa'ya el çektirmiş ve böylece Meşrutiyet'e ilk darbeyi vurmıştır. Üstelik

<sup>3</sup> Geniş bilgi için bkz., *Şeyhülislam Cemaleddin Efendi Siyasî Hatıralarım/Halidefendizade Mehmed Cemaleddin Efendi, 1337/1919; (Haz; Selim Kutsan), Nehir Yayınları, İstanbul 1990.*

cemiyet mensupları birçok konuda kanunların dış biçimini korumakla birlikte aslında kanunların özüne aykırı keyfi uygulamalara imza atmışlardır.

Cemaleddin Efendi Yemen, Havran, Kerek, Arnavutluk gibi bölgelerde çıkan isyanların da İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin hatalarından kaynaklandığını savunur. Trablusgarp'ın kaybedilmesinin yegâne sorumlusu da İttihat ve Terakki'dir. Bölgedeki birliklerin ve mühimmatın başka yerlere kaydırılması bölgenin adeta İtalyan'lara teslim edilmesi anlamına gelir.

Cemaleddin Efendi'ye göre Arapların Osmanlıya karşı cephe almasının arka planında da, Arap bölgelerinde yer alan mahkemeler tarafından verilecek ilamların öncekilerin aksine Türkçe yazılmasına dair emirler verilmesi gibi hatalar vardır. Balkan devletlerinin ittifak yapıp Osmanlı'ya savaş açmasında ve savaşın bozgunla neticelenmesinde de İttihat ve Terakki'nin önemli payı vardır. Cemaleddin Efendi sonuç olarak İttihat ve Terakki Cemiyeti'nin bariz hataları olmasaydı başta Balkanlar olmak üzere birçok yerin kaybedilmeyeceği kanaatini ortaya koymuştur.

Şimdi böylesine önemli bir dönemin kudretli Şeyhulislâmı için Hulûsî<sup>4</sup> mahlasını kullanan bir şair tarafından yazılan kasidenin metnini verelim.

**Semâhatlü Cemâlüddin Efendi Hazretlerinin Üçüncü Def'a Sadr-ı Rûm'u Teşrifleri Sitâyişine Dâir Kasîde-i Muhtasara-i Cakerânemdir.**

Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün Mefâ'ilün

Şereflendi yine sadr-ı celîl-i Rûmun erkânı

Ziyâ-pâş oldu ya'nî mihr-i şer'in nûr-ı tâbânı

Ne demlerdir ki mefkûd olmuş iken cism-i Ankâ-veş

Tecessüm eyledi nâm-ı adâlet buldı nev-cânı

Ne demlerdir ki ol demler hezârân müjdeler olsun

Hakikat üzre icrâ olmada ahkâm-ı Furkânî

O demler geçdi hep eyler sefer yabane oldular ma'dûm

Adâlet istikâmet sıdk u himmet aldı meydânı

Ki oldu makdemiyle Hazret-i Mir Cemâlüddîn

Üçüncü def'a sadr-ı Rûm ilinin zîver-i şânı

Zihi sadr-ı mu'azzam vâkîf-ı esrâr-ı her mübhem

Zihi kân-ı ma'ârif 'ârf-i allâme-i sâinî

<sup>4</sup> Bu kasideyi kaleme almış olan şair hakkında hiçbir kaynaktan bilgi bulamadık. Bu mahlası kullanan şairlerin divanlarında da bu kasideye rastlayamadık.

Zîhi hikmet-şinâs ü nüktedân ü a'kal ü azraf  
Zîhi müşkil-güşâ-yı iftihâr-ı silk-i Nu'mânî

Fakih ü 'âdil ü pür dil-i dakâyık-bîn hakâyık-gû  
Kerîm ü kâm-kâr ü kâm-bahş merhamet-kânî

Selîmü't-tab' ve âlî-menzelet sâhib-i temekkündür  
Ferîd ü mülk ü millet sâlik-i ahkâm-ı Kur'ânî  
Eger gelseydi Kâdı-i 'Iyâz bu asırda keвне  
Görüp hükm-i şerifin kalur idi teng ü hayrânî

Vücûdiyle tefahhur itse çok mudur Rûm ili sadrı  
Ki fetk ü ratkına vabestedir tevfk-i Rabbânî

Melâz-ı derdmendâna kerem-bahşâ-yı Mevlânâ  
Eyâ ihsân-ı cûdun intihâsız bahr-ı 'ummânı

Bi-hakkın vasfın inşâd eylemek emr-i muhâl ammâ  
Bu rütbe ben gibi bir şâirin lâyıık mı noksânı

Ta'âkub itmede darb-ı şütûm sillesi her ân  
Ağız açdırmaz oldu kıl-i temâşâ dest-i devrânı

Nasıl bu hâl ile evsâfını tanzim ide tab'ım  
Zamânın Örfî-i Nef'î'si olsam yokdur imkânı

Yine te'sîr-i şevk-i midhatindir eyleyen gûyâ  
**Hulûsî** gibi dem-beste kalan me'yûs u hayrânı

Hulûs-i kalb ile ancak du'â-yı devletin oldu  
Bu abd-i kemterinin ömrü oldukça hemân şânı  
Hemîşe devr kıldıkça bu çarh-ı laciverdî-fâm  
Huda virsün sana ömr-i füzûn ve zevk-i vicdânî

### **Sonuç ve Değerlendirme:**

Şair Hulûsî Cemâleddin Efendi'ye sunmuş olduğu bu kasidesinde klasik kaside usullerine uymak suretiyle gayet sanatlı bir şekilde şiirini kaleme almıştır. Memduhun gayet mübalağalı bir dille övüldüğü kasidede Cemaleddin Efendi'nin;

1. İyi bir fakih olduğu, onun gelmesiyle makamın nurlandığı,
2. Her türlü mübhem konulara vakıf,
3. Önemli bir âlim olduğu,
4. Nüktedân olduğu, (Zîhi hikmet-şinâs ü nüktedân)
5. Fakih ve adil olduğu, (Fakih ü 'âdil ü pür dil-i dakâyık-bîn hakâyık-gû)
6. İmam-ı Azam'ın önemli temsilcisi olduğu, (iftihâr-ı silk-i Nu'mânî)
7. Kadı İyaz'ın bile gıpta ile bakacağı bir alim olduğu, (Eger gelseydi Kâdı-ı 'İyâz bu asırda kevne//Görüp hükm-i şerifin kalur idi teng ü hayrânî)
8. Cömertlik ve ihsanın sonu olmayan denizi olduğu, (Eyâ ihsân-ı cûdun intihâsız bahr-ı 'ummânî)
9. Eğer kendisi zamanın Örfî ve Nef'î'si gibi bir şairi de olsa onu hakkıyla övemeyeceğini ifade etmektedir.

Yine şair bu kasidede memduhunu yani Cemâleddin Efendiyi sanatlı ve mübalağalı ifadelerle överek onun cömertliğine de vurgular yapmak suretiyle câizeyi haketmeye çalışmaktadır.

ساخته جمال الدین احمدی حضرت بزرگوار <sup>ایچین</sup> دفعه صد و رومی  
تشریفی سابقه دار قصیده مختصره <sup>یا کرام</sup> صد

ضیایه اولی یعنی مدرسه کونولیاغی	تشریفی بنه صد جلیل رومک اراکانی
تجسم الیدی نام عدالت بولدی نوجانی	نه و مدد در که مفعول اوله کبیر عظمی و کرامت
حقیقت اوله اوج اوله اوله اوله حکام فرغانی	نه و مدد در که اول و مدد اوله اوله اوله اوله اوله
عدالت استقامت صدقه و همت الیدی میدانی	اول و مدد کیدی هب ایلر فریبانه اوله اوله اوله

که اولدی مقصدی حضرت میر جمال الدین  
ایچین دفعه صد و روم بیلک زبور شیانی

زهنی کانه معارف عارف علامه تانی	زهن صد معظّم واقف انوار هر مبهم
زهن مشکل کسای افتخار سلاک نعمانی	زهن حکمت شنس و کتّه راه و عقل و اطرف
کریم و کاکار و کاکنجش در رحمت کانی	قبیه و عارل و یردل و قابیه بیه عقابیه کوی
فرید ملک و ملت سالک احکام فرغانی	سلیم الطبع و عالی منزلت صاحب تکندر
کور و ب حکم تریفک فالور ای تیک و هب	اکر کلبی قاضی عیاضیه و عسوده کونه
که قوه و رتفه و اینه در توفیه ربانی	وجودیه تفرایشه هر قوی روم ای صدی

ملادور در دمنانا کر بخشای مولانا  
ایا احسانه جوده نترلا سز جو عمانی



بوردنه به کبی برسا عرك لا بقدر نقصانی	جمود صفك انا و ابلک ارمال اما
آغزا حیدر ز اولی قبل قاشا دست دورانی	تعاقب ابرود خیریتونم سوس هوانه
زمانک عرفی نفعی سن اولسم یوقدر امکانی	فصل برمال ابد اوصافی تنظیم ابع طبعم
خاصی کبی دعبسته فالانه مایوس و غیرانی	ینه تأثیر شوره و سکر ایلیاه کوبا
بوعبد کتربک عمری اولرنجه هسانه شانی	فدوم قلب ایله انجودای دولک اولدی

هسته دور قیلنجه بر جرح لاجوردی نام  
فدوم سوره سکا عرزونه دوزمه و جردانی

## KAYNAKÇA

1. Albayrak, Sadık, Osmanlı Ulemâsı, Medrese Yayınevi, İstanbul 1980, C. III, s. 140-141.
2. Baysun, Cavid, "Djamâl al-Dîn Efendi", Eİ2 (İng.), C. II, s. 420.
3. Ergin, Şükran, Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi (mezuniyet tezi, 1951), İÜ Ed.Fak. Genel Ktp., nr. 1964.
4. Şeyhülislâm Cemâleddin Efendi, Siyasî Hatıralarım (Haz., Selim Kutsan), Nehir Yayınları, İstanbul 1990.
5. Şeyhülislâm Merhum Cemâleddin Efendi Hazretlerinin Hâtırât-ı Siyâsiyesi, İstanbul 1336.
6. Tahsin Paşa, Sultan Abdülhamid: Tahsin Paşa'nın Yıldız Hatıraları, İstanbul 1990,.

---

---

**KÜRESEL SALGIN SÜRECİNDE KURUMSAL DİN VE  
BİREYSEL DİNDARLIK**  
*-İlahiyat Meslek Etiği ve Yeni Bir Din Dili Üzerine Düşünmek-*  
**Prof. Dr. Mevlüt UYANIK**  
Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
mevlutuyanik@hitit.edu.tr

---

---

**INSTITUTIONAL RELIGION AND INDIVIDUAL PIETY IN THE PROCESS  
OF THE GLOBAL EPIDEMIC**

*-Thinking on New Language of Religion and Professional Ethics of  
Theology-*

**ABSTRACT**

*One of the most discussed subjects in the history of philosophy is the "Problem of Theodicy", known as the Epicurean paradox. Despite the difference between the ancient Greek and the divine imagination of God, the problem is still the debate over how to explain the evils in the world to believers with a God who has the attributes of perfect, just, and absolute good. Theology faculties focus on this problem in the disciplines of Kalam/Theology, History of Islamic Philosophy and Philosophy of Religion. The aim of the paper is to emphasize the necessity of working towards creating a new religious language against the integrist (fundamentalist, radicalist) and conservative readings of the organizations (DAESH, FETO) that try to legitimize their terrorist acts with the abuse of concepts and their esoteric interpretations. It also aims to point out possible misuses in the language of religion used in the field of health with the global epidemic of coronavirus. In the first part of the paper, the PKK (ethnic terrorist organization), which we have lived for many years in our country, also has an integrist/conservative language, the Shiite-Salafi conflict in our close regions, the proxy wars that are justified by the Supporters of the Caliphate and Mahdist conceptions, and the Mahdist conception as the "Imam of Universe. It will be emphasized that it has become mandatory to create a new religious language by giving information about the religious language of FETO which attempted a coup in July 2016. In the second part of the research, while national measures were taken against the global epidemic, the reactions of official and civil groups of divine religions in Israel, Europe and the Islamic world show that the institutional understanding of religion was blocked. In this context, the possible problems caused by the*

*religious language used by the Presidency of Religious Affairs in Turkey in the form of Umrah visits, Friday prayers and salaah from minarets, saying salawat and praying will be pointed out. As a result, while the institutional understanding of religion cannot develop a new language of religion, it will weaken and fear to lose its influence on the target audience, while the possibility that individual/primary religiosity can strengthen and increase a person's direct contact with his Lord/God will be emphasized. In addition, it will be emphasized that interdisciplinary work is essential for the re-establishment of the language of religion by re-updating the doctor-scientist-sage relationship in Islamic philosophy in order to "Develop a New Religious Language" and re-establishing the connection between the units aiming to protect human health, philosophy/theology and other human disciplines.*

**Keywords:** *Global Epidemic, Evil/Theodicy Problem, Institutional Religion, Individual Piety/Religiousness, New Religion Language.*

## **Giriş**

Dünya, Çin'den başlayarak kısa bir süre içerisinde tüm dünyada birçok insanı etkileyen "Covid-19" diye isimlendirilen bulaşma yolu olarak en hızlı ve kontrolü en zor olan, solunum yolu ile bulaşan yeni tip koronavirüs ile mücadele ediyor. Resmi kayıtlara göre 20 Aralık 2019 tarihinde Wuhan'da görüldü. 27 Aralık tarihinde bir hastaneye ağır pnömoni tanısıyla üç hasta yatırılmıştı ve ardından önce uzak doğu ülkelerinden itibaren bütün dünya bu salgınla karşı karşıya geldi. Önce bunun da Sars, Domuz Gribi, Ebola veya Zika salgınlarında olduğu gibi kontrol altına alınabileceği sanıldı, ama virüs birkaç hafta içinde hızla Çin sınırlarını aşip dünyaya yayıldı.

Yaşanılan ciddi can kayıpları ve hayatın her alanını kuşatan kısıtlamalar ile bu krizin öncekilerden çok daha derin sonuçlara yol açacağı kısa zaman içinde anlaşıldı. Artık gündemimize pandemi ve epidemiyoloji kavramları da girdi. Pandemi (eski Yunanca'dan pan: tüm + demos: insanlar) küresel salgın, epidemiyoloji ise viral hastalıkların salgınları sırasında hayat çemberini kırmak için kullanılır. Kontrol önlemleri virüsün nasıl bulaştığı sorusunun cevabına göre alınır. Salgının kaynağını veya kaynaklarını bulmak için virüsün tespiti önemlidir. Çünkü epidemiler ve bulaşıcı hastalıklardan kaynaklanan önemli risklerden biri makro-çöküntüdür; hastalıklardan kaynaklanan verimlilik kaybı, ticaretin yavaşlaması veya etkilenen bölgelerde şirket faaliyetlerinin durma noktasına gelmesiyle ortaya çıkan bir ekonomik durgunluk yaşanmaya başlamıştır. Bu noktada pandemiyi ortaya çıkardığı geçici ve kalıcı zararların aza indirgenme çabalarının yanı sıra öğretebileceği hususlar üzerinde de durmak gerekir.

COVID-19 salgını ile Dünya üzerindeki yaşam türlerinin birbiri ile bağlantılı olduğu, çevremiz, bitkiler, hayvanlar ve insanlık birbiri ile sürekli bir etkileşim halinde bulunduğunu yeniden hatırladık. <sup>1</sup>

Bu nedenle küresel sağlık salgını hakkında ulusal ve uluslararası sistem sorgulamalarını hızlandıracak bir mahiyet kazanacağını öngören birçok siyasi, ekonomik teoriler ileri sürülmeye başlandı. Genel ekonomik kriz; “ulusal veya uluslararası ekonomide ortaya çıkan olayların, ülke ekonomisini ve dolayısıyla işyerini ciddi anlamda etkileyip sarstığı durumlar”a dair analizler ve olası suiistimallerin engellenmesi için çalışmaların yanı sıra insanların dini hayat ve din hizmetlerine etkilerine dair araştırmalar yapılmaya başlandı.<sup>2</sup>

Öyle gözüküyor ki, koronavirüs salgınının önümüzdeki yıllarda 1989-1990 SSCB dağılması, bünyesindeki ülkelerin bağımsızlıklarını yeniden kazanmaları, Berlin Duvarı’nın yıkılışı, 11 Eylül 2001 saldırıları ve 2010-2011 Arap Baharı adıyla ortaya çıkan direnişler gibi uluslararası ilişkilerde yeni bir on yılın başlangıcı olarak görülen gelişmelerden birisi olarak görülebilir. Özellikle güvenlik tehditleri ile baş etmek üzere yapılandırılmış uluslararası sistemin ise bu küresel tehdidi doğru zamanda algılamak ve doğru çözümler üretmekte ciddi zafiyet gösterdiği müzakereleri yapılmaktadır. <sup>3</sup>

---

<sup>1</sup> “COVID-19 salgınına sebep olan SARS-CoV-2 gibi korona virüsleri artık çokça duyduğumuz gibi, aslında yeni değiller. İnsan ve hayvanlar bir süredir bu gibi hastalık mikroplarını taşıyor ve bazen de bunlardan etkilenip kimi zaman da ölüyorlar. Bazı durumlarda ise virüs taşıyıcısına zarar bile vermiyor. WHO, insanları etkileyen tüm virüslerin yaklaşık yüzde 60’ının hayvanlardan geldiğini tahmin ediyor. Bu durum zoonoz hastalıklar olarak adlandırılıyor. WHO ayrıca, son on yıldaki salgın hastalıkların ise yüzde 75’inin hayvanlardan insanlara geçtiğini belirtiyor. Bütün bu veriler, bir sonraki salgın için nasıl hazırlık yapılması gerektiği sorusunu akla getiriyor.” Deniz Karagöz, COVID-19 Sonrası Olası Başka Salgın Hastalıklara Hazır mıyız? <https://www.matematiksel.org/covid-19-sonrasi-olasi-baska-salgin-hastalıklara-nasil-hazirlanmaliz/> (Erişim 29.03.2021) How Do We Prevent the Next Outbreak? <https://blogs.scientificamerican.com/>

<sup>2</sup> Mehtap Demir, Pandemi Dönemi Kısa Çalışma ve Sonuçları, Politika Notu:19 (İstanbul: İlke Vakfı Yayın, Mart 2021), 2, 7,

Oktay, F.Tanrısever”,Koronavirüs Salgınından Sonra Uluslararası İlişkiler Kuramlarında da Hiçbir Şey Aynı Kalmayacak Mı?”, Covid-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler, (SAM), Ankara 2020, 5, 9 vd

<sup>3</sup> Ufuk Ulutaş, “Koronavirüs Sonrası Küresel Tedbirler”, Covid-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler, Derleme Türkiye Cumhuriyeti Dışişleri Bakanlığı Stratejik Araştırmalar Merkezi (SAM), Ankara 2020, 10, Mehmet Özay, “Covid 19, Ulus Devlet ve Risk Toplumunu”, Covid-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler, (SAM), Ankara 2020, 64, Meltem Müftüler Baç, “Küresel Salgın Tehdidi Altında Küresel Sistem”, aynı derleme, s.20, Emre Erşen, “Koronavirüs, Küreselleşme ve Uluslararası Sistem” aynı derleme, s.59, Muzaffer Şeker vd, Covid-19 Pandemi Değerlendirme Raporu, Türkiye Bilimler Akademisi, (Tuba) Ankara 2020, s.20-28,50, Selma Metintaş, “Yeni Koronavirüs İnfeksiyonu; Çin ve Ötesi: 21. Yüzyıl Yeni İnfeksiyon Ajanlarıyla Mücadele Yüzyılı mı Olacak?” <http://umkeder.org/makale.aspx?id=11>

Ulusal çapta Devletin her birimi maddi ve manevi en az hasarla krizin atlatılması için çalışırken benzer krizlerin önlenmesi için burada yapılan hataların tekrar yapılmaması için alınacak adımların belirlenmesi önemlidir. Bu açıdan pandemi sırasında ilahiyat alanında olanlardan hareketle olası gelişmeleri değerlendirilmesi önemlidir. Nitekim bize göre Türkiye’de yeni bir din dilini geliştirilmesi ve bunun Diyanet İşleri Başkanlığı ve Millî Eğitim Bakanlığı katkısıyla yaygınlaştırılması artık bir zorunluluk haline gelmiştir.<sup>4</sup>

### 1. Kötülük Sorunu:

Kötülük (teodicy) sorunu, bütün ilahi dinlerin yumuşak karnını oluşturan oldukça hassas bir mesele olmanın yanısıra felsefenin de en girift konularından birisidir. İyi (A), iyidir, B (kötü) olamaz, o halde çelişme mutlak olacak, ama Tanrı’nın mutlak adaleti ve iyiliği göz önünde bulundurulursa bu nasıl çözüme kavuşturulacaktır?<sup>5</sup>

Yeni din dilinin gerekliliğini kötülük sorunu bağlamında iki aşamalı temellendirmek mümkündür: Buna geçmeden önce İslam düşüncesinde ilk dönem kelimeler akımları olan Mutezili öğreti içinde gelişen ama “üç kardeş meselesi” diye bilinen açıklama ile Mutezileye eleştirel yönelten Eşarilik tartışmasını hatırlamak gerekir. “Kişinin inanması gereken şey nedir?” sorusuna “inanılması gereken şeyin delillerle belirlenmesidir” diye cevap verilir. Kişinin inançları kanıtlarına uygunsuzsa o zaman inançlarında haklı çıkar. Sahih/doğru inançlar bunlardır. Beş temel ilkesi buna yöneliktir. Tevhid ilkesi bağlamında “işsel özgürlük ve ahlaki sorumluluk idealini yapmalısın” yerine “yapabilirsin” der. İyi ve kötünün belirlenmesinde aklın yeterli ve insanın fiillerinde hür olduğundan hareketle ilahi adalet kavramını temellendirir. Va’d ve Vaid ilkesi çerçevesinde iyilik yapan mükafatını

<sup>4</sup> Bu noktada radikalizm (köktendincilik) ile fundamentalizm (kökencilik) arasında bir ayrım yaptığımızı belirtmek gerekir. Arapça usulîyye, İngilizce fundamentalist, Fransızca L’interisme, Türkçe köktencilik ve/ya köktendincilik terimleriyle ifade edildiği kavramsallaştırmanın temel özellikleri; donukluk, katılık, değişimi ret, siyasal otoriteyi kabul etmeyip, muhalefet, bütün ilerleme, gelişme hareketlerinin reddi, geri dönüş, taassup ve hoşgörüsüzlüktür. Mevlüt Uyanık, “Batı Fundamentalizmi Üzerine”, Bizim Dergah Dergisi, (64/6), 1993, s. 30-31; “İslami Uyanışın Bilgisel Zemini, Yeni Dergi, 1994/4, s. 70-75; “İslami Hareketler İfadesinin Anlamlılığı Üzerine Bir Deneme” EKEV Akademi Dergisi, 1998, (1/1), s.9-16; “İslam ve Demokrasi ilişkisinin Mahiyeti”, Türkiye Günlüğü 1998, (51), s. 87-295; Abdurrahman Mümin, “ İslam Köktenciligi Üzerine -Basmakalıp Bir İfadenin Soykütüğü-, çev. M.Uyanık, İslami Araştırmalar Dergisi, 1992, (6/3), s. 165-171, İslam, Demokrasi ve Şiddet Bağlamında Kökten(Din)cilik Kavramının Tahlili, <http://www.haberlotus.com/islam-demokrasi-ve-siddet-baglaminda-koktendincilik-kavraminin-tahlili/#.WO872UWLQdU>. Ocak 21, 2012, “Covid-19 Önlemleri Bağlamında Yeni Din Dili”, <https://www.haberlotus.com/covid-19-sonrasi-kurumsal-ve-bireysel-dindarlik/> (Erişim: 22 Mayıs 2020).

<sup>5</sup> Bu hususa dair sunulan temel argümanlar şunlardır: 1. İyilik, kötülük olmadan var olamaz yahut iyiliğin değerinin bilinmesi ancak kötülüğün olmasıyla ve bilinmesiyle mümkün olur. 2. Kötülük iyiliğe neden olan bir araç olarak zorunludur. 3. Kötülük, insanın özgür iradesinden kaynaklanmaktadır. Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, İslam Felsefesi: Giriş, (Ankara: Elis Yayınevi 2020), 648

görecek, kötülük yapansa cezalandırılacaktır. Hür iradeye sahip olmayanlar ise iki konum arasında olur. (el-menzile beyne'l-menziletey) üç kardeş meselesini bu bağlamda düşününüz. <sup>6</sup> Bu noktada Mutezili alimlerin Grek düşüncesinde özellikle de Sokrates öncesinden haberdar olduğunu hatırlayıp Menon Paradoksunu müzakere etmek gerekir. Platon'un "hatırlama" kavramı üzerine kurduğunu Aristoteles İkinci Analitikte tartışır. Farabi'de bunu tartışmaya devam eder. <sup>7</sup>

Bilginin kaynağı, ruhun ölümsüzlüğü ve doğru sorularla bir köleye geometri problemi çözümü üzerinden erdemini öğretilip öğretilmeyeceğine dair bu diyalog ile Mutezili alimlerin "insan (en) iyi olanı yaratmak Allah'a vâciptir" diye bilinen (aslah ve vücûb) görüşüne karşı Tanrı için hiçbir şeyin zorunlu/vâcip olmadığı şeklindeki görüşünü ispat etmek için Eş'arî, "üç kardeş meselesi" tasarımı mukayeseli incelemek gerekir. Burada Cennetin dışında yani arafta olan kişi için Tanrı'nın adaleti ve insan iradesinin özgürlüğüne olan vurgunun mantıksal temeli nedir? Bu İlahi buyruk teorisi diye ilk kez Platon'un Euthyphron (Εὐθύφρων Eftifron) ile diyalogunda din ve dindarlık kavramları merkezli müzakere edilmiş, felsefi ve teolojik problem olup "Sokrates'in Savunması" ve "Kriton" diyalogları ile birlikte okunmalıdır. <sup>8</sup> Yani iyi olan ahlaki bir davranış Tanrı tarafından emredildiği için mi iyi ve ahlakidir, yoksa ahlaki olduğu için mi tanrı tarafından emredilmiştir" şeklinde bir sorudan ibarettir.

Burada Tanrı iyiyi sevmeye yönlendirir demek yeterli midir? Tanrı neden x'i değil de y'yi emrediyor" sorusuna verilen cevap bu seçenekte "Çünkü Tanrı öyle istiyor" olduğu için Tanrının iradesinin gelişigüzel şekilde ortaya çıktığı sonucunu bu da İlahi emirlerin keyfililiği sorunu ortaya çıkarmaz mı? Buna ilaveten eğer Tanrının emirlerinden bağımsız olarak bir takım ahlaki kurallar varsa, Tanrı'nın hakimiyeti sınırsız değil demektir. Burada da Tanrı'nın kudretinin sınırlanması sorunu ortaya çıkmaz mı?<sup>9</sup>

<sup>6</sup> Anthony Robert Booth, *Analitik İslam Felsefesi*, çev. Emel Sünter, Mirpenç Akşit (Konya: Eğitim Yayınevi 2020), 23-29.

<sup>7</sup> Cemre Kadiğ, "Menon Paradoksu: Aristoteles ve Farabi'nin Çözümü", *Pamukkale Üniversitesi SBE, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Pamukkale 2019, 1 vd.* <http://acikerisim.pau.edu.tr:8080/xmlui/bitstream/handle/11499/25992/Cemre%20Kad%C4%B1%C4%9F.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

<sup>8</sup> Platon, *Euthyphron*, çev. Furkan Akderin (İstanbul: Say Yayınları 2016), Muhammet Sait Duran, "Euthyphron-İkilemi: Ahlak ve İlahi İrade İlişkisi", *Temaşa Felsefe Dergisi* 14 (2020): 83-98. <https://tr.wikipedia.org/wiki/Euthyphron>

<sup>9</sup> "Mutlak Kudret Paradoksu" da denilen bu sorunda eğer insanlar gerçekten özgürlerse ve her şeyi yapabilecek güce sahiplerse Tanrı'nın kontrol edemediği bir varlığın ortaya çıkması anlamına gelmez mi? Ya da mutlak kudret sahibi Tanrı, sonuçta kontrol edemediği bir şeyi yaratır mı? Yaratmaz denilirse, özgür irade önermesi yanlışlanır. Yaratır, denilirse, bu Mutlak Kudret sahibi Tanrı'nın kendine aşan kuralları ortaya koyması demektir ki bu Tanrı'nın kendini sınırlaması demektir. Sınırlı bir Tanrı'nın mutlak kudrete sahip olması ise mümkün değildir, zira bu,

Eğer Tanrı'nın emirlerinden bağımsız olarak ahlak kurallarının varlığından söz edilmesi demek, her şeyi yaratanın Tanrı olduğu şeklindeki temel teist argümanla çelişki taşımaz mı? Yahutta aşkın bir varlığa inanmadan temel ahlaki önermelere göre (örneğin kendine yapılmasını istemediğini başkasına yapmamak, bir kişiye yapılan haksızlığı bütün insanlığa yapılmış gibi görmek) yaşanılmaz mı? Nitekim Bertrand Russel "Niçin Hristiyan değilim" (1972) bu argümanı teist ahlak kuramına karşı kullanmıştır.<sup>10</sup>

İlk olarak, fiziksel ve metafiziksel kötülük olup, hem doğrudan insan canına kast edenlere; hem de dini değerleri siyasal ve ekonomik hedeflerine ulaşmak için dini değerleri kullanan örgütlere karşı "yeni bir din dili" oluşturulmalıdır.

İkincisi "covid19" salgınıyla birlikte ortaya çıkan fiziksel kötülükler karşısında klasik din dilinin yetersiz kalması ve manevi/tinsel destek diye sunulanların tam tersi etki yapma ihtimali ve hekim- hakîm irtibatının yeniden kurularak "ruh sağaltımı"nın<sup>11</sup> "yeni bir din dili" ile sağlanabileceğidir.

Türkiye uzun süredir ulusal çapta siyasi-ırki bir söylemle ortaya çıkan PKK, İslam dünyasında hilafeti yeniden getireceğini iddia ederek temelde kavmiyetçi bir dini-siyasi söyleme sahip olan DAES/İŞİD, örgütlerinin terör eylemleriyle ulusal ve uluslararası alanlarda doğrudan ve/ya dolaylı mücadele etmektedir. Bunlara ilaveten 15 Temmuz 2016 tarihinde devlete yönelik darbe girişiminde bulunulmasını da eklersek, hoşgörü, diyalog

---

*Tanrı'nın yapamadığı şeylerin olduğunu söylemektir. Tanrı'yı zamanın dışında tutmak şartıyla mutlak kudret paradoksundan kurtulunacağını, ama kötülük sorununa dair özgür irade çözümünün, bu şekilde olamayacağını söylemektedir. Çünkü mutlak kudret sahibi bir varlık, kendini bağlayacak nedensel veya maddi yasalar ortaya koymaz. Bir de Egemenlik Paradoksunu ortaya çıkmasına izin vermez. Egemenlik paradoksundan kasıt, yasal bir krallığın gelecekte kendi yasal gücünü sınırlayan bir yasa yapmayacağıdır. Mackie, J.L., "Kötülük ve Mutlak Kudret", çev. M.Yasa, Klasik ve Çağdaş Metinlerle Din Felsefesi, Yaran C. Sadık (der), Samsun.1997,Mevlüt Uyanık, Felsefi Düşünceye Çağrı, (Ankara: Elis Yayınevi 2012), 301-305*

<sup>10</sup> *Mutlak Kudret paradoksunu aşmaya yönelik bu çaba, İslam düşüncesindeki tekvini ve teşrii irade ayrımıyla yapılmaktadır. Bütün yaratıkları kapsamına alan tekvini iradedir. Evrendeki her şey, bu irade çerçevesinde Tanrı'nın mutlak kudret ve iradesine göre hemen olur. Teşrii irade'ye "dini irade" de denilir. Allah'ın bir şeyi sevmesi ve hoşnut olması, rıza göstermesi demek olup iyiliklere, güzel işlere yöneliktir. Kötülüklerin yapılmaması istenir. Burada dikkat edilmesii gereken nokta şudur: Teşrii irade de adaleti gerçekleştirmek, insanların dilek ve isteklerine, iradelerine bağlı kılınmıştır. İnsanlar, cüz'î iradeleriyle, seçer, yapar ve Allah da mutlak kudret ve küllî iradesiyle bunları yaratır. Yaptıklarından sorumlu olan insan, kötülüklerden kaçar, iyiliklere yönelir. Böylelikle hem Tanrı'nın bilgisine, mutlak gücüne ve iradesine hem de insanın özgürlüğüne ve sorumluluğuna eksiklik gelmemesine çalışılmaktadır. Müslüman alimlerin (İbn Sina, İbn Arabi ve İbn Haldun) komuyla ilgili görüşleri için bkz Uyanık, Aygün Akyol, İslam Felsefesi: Giriş, 534, 584, 614, 634-650*

<sup>11</sup> *Bkz. Ebu'l-Ferec ibnü'l-Cevzi, Ruhun Sağaltımı (et-Tıbbu'r-Ruhani), telif ve tercüme M.Uyanık, Aygün Akyol, Sema Bolat, (Ankara: Elis Yayınevi 2019), 22-36*



adıyla ülke ve dünya barışı için hizmeti hedeflediğini söyleyen bir Cemaatin terör örgütüne (FETÖ) dönüşmüştür.

## 2. Fiili ve Zihni İşgale Karşı Bilinçliliği İçin Tedbirül-Mütevahhid Okumaları

Dış şartların olumsuz olması durumunda insanın iç huzurunu ve dinginliğini koruyabilmek ve yanlışa evet demeden yaşayabilmek için neler yapabiliriz, nasıl bireysel önlemler alıp bilinçlilik halimizi koruyabiliriz?" sorusu bağlamında İbn Bacce'nin tedbirül-mütevahhid kavramından hareketle okumalar yapıyoruz. <sup>12</sup>Çin'in işgal altında tuttuğu Uyguristan (Doğu Türkistan) baskı ve zulümler göğü delerken, Afganistan (Güney Türkistan) Kabil şehrinde Hazara denilen grubun kız çocukların gittiği okula yönelik patlamada çok sayıda öğrenci ve büyük insan öldü. Afganistan'da Sünni olduğunu söyleyen Taliban, Selefi olduğunu söyleyen Daeş'in Şii (Caferi) Hazara <sup>13</sup>çocukları katletmesi zihni işgalin boyutlarını gösteren en son katliam oldu. Irak-Suriye çatışmalarda Şii-Selefilik üzerinden yapılan meşruiyet arayışları Karabağ'da net bir şekilde görüldü, Ermenistan ve Azerbaycan çatışmasında İran,<sup>14</sup> Suudi Arabistan ve Mısır ile diğer Arap devletlerinin dini tutumu fiili ve zihni işgal bağlamında ayrıca okunabilir. Batı Türkistan'da fiilen özgür olan kardeş devletlerin nötr tutumları da zihni işgallerinin boyutunu gösteriyordu.

- Çin, Doğu Türkistan'ı işgalini bütün dünyanın gözü önünde perçinleştirirken Tacikistan-Kırgızistan üzerinden Batı Türkistan'a yayılmaya çalışması 29 Nisan 2021 tarihinde sıcak çatışmalar olması, Musevi geleneği Siyonizm ile özdeşleştiren İsrail ise Mescid-i Aksa üzerinden bütün Müslümanların bayram öncesi (7 Mayıs 2021) hayatı zehir etmeye devam ediyor.

Bu gelişmeler bakınca İlahiyat alanının aynı zamanda bir "güvenlik meselesi" ve "etkin bir tehdit" olabildiği iyice netleşmiştir. Dolayısıyla ekonomi-politik gücün (riyaset ve din tacirliği) bir aygıtı olmaması için sahih kaynaklardan resmi birimler olan İHL ve İlahiyat fakültelerinde

<sup>12</sup> İbn Bacce, *Tedbirül-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları, telif ve tercüme, Uyanık Mevlüt-Akyol, Aygün, (Ankara: Elis Yay., 2017), 90-91,141 vd*

<sup>13</sup> *Afganistan birçok etnik yapıdan oluşmaktadır. Bu etnik gruplar uzun yıllar bir arada yaşadığı için birbirleriyle karışmışlar, iç içe geçmişlerdir. Bundan dolayı etnik yapıların kökenleri üzerinde birçok farklı yaklaşım söz konusudur. Hazaralar, Aşşarlar, Halaçlar gibi etnik gruplar dillerini kaybedip Farsça'nın bir kolu olan Darice ve Peştunca konuşmaya başlamışlardır. <https://afganistanhazaralaridermegi.org.tr/2020/05/19/hazara-turklerinin-gecmisi-ve-bugunu/> (Erişim:19 Mayıs 2020), <https://afganistanhazaralaridermegi.org.tr/2012/05/11/hazara-turkleri-kim/> (Erişim 11 Mayıs 2020)*

<sup>14</sup> <https://fikirturu.com/jeo-strateji/iranin-karabag-siyasetinin-5-yuzu/> (Erişim: 12 Ekim 2020), <https://orsam.org.tr/tr/azerbaycan-ermenistan-catismasi-iran-icin-stratejik-firsatlar/> [https://orsam.org.tr/d\\_hbanaliz/6cem.pdf](https://orsam.org.tr/d_hbanaliz/6cem.pdf) (Erişim 02.10.2020)

üretileen bilginin DİB tarafından halka ulaştırılması ve uygulanılmasına yardımcı olmasının önemi gittikçe artmaktadır.

Bu noktada PKK'nın "dini değerlerle ne alakası var, temelde Marksist söylemlerden hareketle oluşturulmuş etnik bir örgüttür?" sorusu akla gelebilir. "Bir cana kıymaya veya yeryüzünde fesat çıkarmaya karşılık olması dışında, kim bir kimseyi öldürürse bütün insanları öldürmüş gibi olur" (K.K, Maide 5/32) ilkesine rağmen bölgede dini değerlerin nasıl kullanıldığı üzerine ayrı bir yazı kaleme alınıp, ayrıca Arap dünyasında BAAS sosyalist partilerin yeri de müzakere edilebilir; böylece PKK'nin eylemlerinde kullandığı argümanları bölgesel siyaset açısından tahlili yapılabilir. Nitekim çağdaş Müslüman düşünürlerden Roger Garaudy'e göre Marksizm ve Stalinizm, teorik açıdan iktisat ve siyasası İngiliz, felsefesi Alman; sosyalizmi Fransız menşeli bir dogmatizm ve kökencilik olup, Batı köktencilığının bir ürünüdür. Dolayısıyla dini/teolojik kavramlar ile siyasal terminoloji arasındaki patolojik ilişkinin tahlilini yapmak gerekmektedir. Garaudy'e göre, adı her ne olursa olsun entegrist (tutucu) öğretiler; dini veya siyasal herhangi bir inancı, tarihin bir önceki döneminde sahip olduğu kültür yapısı veya kurumlarıyla özdeşleştirdiği için mutlak bir doğruya sahip olduğu öğretisi üzerine kuruludur. Bu özelliğinden dolayı, ister teknokratik veya Stalinci olsun, ister Hıristiyan, Yahudi veya İslam kökenli olsun, günümüzde gelecek için büyük tehlikeyi oluşturma riski vardır. O halde, ilk olarak ister beşerî, ister ilahî kaynaklı olsun bütün sistemler, ideolojiler de kökenci ve köktenci yapılara dönüşme riski vardır. Marksizm, Stalinizm, Vatikan kökten(din)ciliği ve Yahudilerin seçilmiş kavim ideolojilerini ve/ya köktencilliğini mukayeseli incelemek şarttır. Din ve şiddet arasında kurulmaya çalışılan ilişkinin uluslararası boyutu ve uygulanan politikalara meşruiyet sağlaması arasındaki irtibat ancak bu şekilde sağlanabilir.<sup>15</sup>

Buna ilaveten Orta Doğu için Hristiyan Mehdiciliği ve köktencilüğinden bahsetmek gerekir. Çünkü fundamentalist terimini ilk kullananlar Selefi Protestanlar olup, lafızcı, Mesihçi, evangelist ve partikülaristtirler. Protestan gruplarının hepsi aynı özelliklere sahip olmadığına belirtmek gerekir. Amişler Selefi, lafızcı/zahiri ve partikülaristtir, ama Mesihçi milenyum öğretisini ve misyonerlik faaliyetlerini (evangelizm) reddederler. Protestan fundamentalistinin kutsal metni birebir lafızcı olarak okuyan ABD'deki Protestan gruplardan biri New Orleans Baptist Kilisesi'dir. Mormonlar, Presbiteryenler ve Baptistler, Filistin'de Yahudilerin yeniden dirilişi için İsa'nın ikinci kez geleceğine inanırlar. Burada özellikle vurgulamak istediğimiz husus, Irak'ın işgalinin Mesihçi bir tavırda temellendirilerek eko-

<sup>15</sup> Roger Garaudy, *Entegrizm: Kültürel İntihar*, çev. K.B. Çileçöp, İstanbul 1995, 9, 15-38.

politik uygulamalara dini meşruiyet sağlanmasıdır. Çünkü Mormonlar, Presbiteryenler ve Baptistler, Filistin’de Yahudilerin yeniden dirilişi için İsa’nın ikinci kez geleceğine inanırlar.<sup>16</sup>

Ülkemizde ve İran, Irak ve Suriye merkezli olayları değerlendirirken Mehdi tasavvurların etkin bir meşruiyet aracı olarak kullanıldığı hususuna tekrar dönerek yeni bir din dilinin oluşturma gerekçemizi biraz daha açıklayalım: Ulusal açıdan darbe teşebbüsünde bulunmak ve 250 yakın insanın hayatını kaybetmesine sebep olan dini/siyasi yapılanmanın (FETÖ) Şiiliğin Mehdi öğretisine karşı gibi durup Sünnî olduğunu iddia ederken “Kainat İmamı” nitelemesiyle benzer öğreti olduğunu bu anlamda Şiilik-Sünnilik üzerinden kurulan gerilimden istifade edildiği ama benzer tasavvurlara sahip olduklarını gözlemledik.

Burada önemli olan İslam düşünce tarihindeki İhvanu’s-Safa akımındaki aşamalara oldukça benzer adanmış insan yetiştirildiğinin uzun süre gözden kaçmasıdır. Çünkü İhvanu’s-Safa gizli cemiyetine alınma sürecine dikkat ettiğimiz zaman bu sürecin tarihsel temellerine vakıf olabiliriz. Bunlara göre yaşları on beşe ulaşan keskin anlayış ve kalp temizliği gösteren kişi, çıraklık/aday mertebesindedir. Otuz yaşlarına geldiği zaman, şefkati, kurnazlığı ve halkın yönetim işlerinde pratik düşünmeyi öğrenmiş olanların ulaştığı liderlik mertebesi ikinci aşamadır. Hakîmlik veyahut meliklik mertebesine kırk yaşında ulaşılabilir. İtaat etmek için çağrılan ve ilahi yasa tarafından yardım edilen kimseler üçüncü mertebededir. Son aşama peygamber veyahut melek mertebesidir. Bütün ihvan, elli yaşında ona ulaşmaya davet edilir. Hakikatin idraki ve melekut âlemine yükselme imtiyazları ve Allah’a yakınlık hâsil olur. Bu yaşananlardan sonra oluşan kanaatime göre İslam düşünce tarihinde önemli oranda yine Şii/İsmailî öğretiye dayanan İhvanu’s-Safa örneğinde görüldüğü üzere etkinliklerini gizlilik içerisinde sürdüren yapılanmalar Sünnî (olduğunu iddia eden) birimlerde olduğu ortaya çıktı.<sup>17</sup>

<sup>16</sup> Garaudy, *Entegrizm*, 38-59. Griessman, Eugene, “Philo-Semitism and Protestant Fundamentalism” *Phylon*, The Atlanta University, c.37, No:3, 1976, s.200-204; Gordon F.De Jong, “Religious Fundamentalism, Socio-Economic Status and Fertility Attitudes in the Southern Appalachias” *Demography, Population Association of America*, c.2.1968, s.543, Bruce, Steve, “Modernity and Fundamentalism: The New Christian Right in America” *The British Journal of Sociology*, The London School of Economic and Political Science, c.41, No.4. 1990, s.486-487.

<sup>17</sup> Bayram Ali Çetinkaya, “10.Yüzyılda Felsefi Bir Topluluk Olarak İhvan-ı Safa”, *İslam Felsefesi Tarihi*, ed. B.A.Çetinkaya, Grafik yay. Ankara.2012, cilt.1, s.245-246, Mevlüt Uyanık, “Sivil Anaya, Sivil Toplum ve Demokratik Bir Türkiye İçin Darbelere Karşı Muhsini Tavrı”, *Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye*, Araştırma yay. Ankara 2016, s.281; 292, a.mlf, 15 Temmuz 2016 Darbe Girişiminin Teolojik Tahlihi-Felsefe, Kelam ve Tasavvuf Disiplinlerinin Eşgüdümünü Sağlayarak Yeni Bir Din Dili Oluşturmak-Uluslararası Darbe Sempozyumu, 26-28 Mayıs 2017, Adnan Menderes Üniversitesi yayını, Aydın 2017, c.2, ss.885-906.

Bu hususu biraz daha açmak gerekir, çünkü “Arap ve Fars Akılları”nın ortaya koyduğu dini tasavvurları Şîlik-Seleflilik şeklindeki çatışmanın dışında kaldığımızı ve bunun tarihsel temellerinin “Türk Aklı”nın Selçuklu Devletinin sultanı Tuğrul Beyin ferasetli politikalarına kadar gittiğini düşünüyorduk. Fatimî Devleti gerek Abbasi gerekse Selçuklu Devletine karşı verdiği mücadelenin meşruiyetini Şîî fıkhı ve İsmailî öğretisi üzerine temellenmişti. Tuğrul Bey ve Nizâmülmülk’ün temel kaygısı, Hasan el-Sabbah’ın (v.1054-1124) liderliğini yaptığı İsmailîlik mezhebinin Rafizî, Karmatî ve Batinî isimleri altında maddî ve manevî zararlarını engelleyecek, Sünnî akideyi merkeze alan bir eğitim sistemi oluşturmaktı. Oysa 15 Temmuz 2016 sonrasında kendisini Ehl-i Sünnet ve İnan-Şîî karşıtı gösteren ama temelde ezoterik okumalara benzer bir Mehdici söyleme sahip bir terör örgütü daha eklenince, artık mevcut din diline dair söylemleri yeniden gözden geçirmemiz ve yeni bir din dili üzerine düşünmemiz şart oldu.

Bu Mehdici söyleme bir de Türkiye Cumhurbaşkanlığı Başdanışmanı ile Güvenlik ve Dış Politika Kurul Üyesi aynı zamanda Uluslararası Savunma Danışmanlığı’nın (SADAT) kurucusu Emekli General Adnan Tanrıverdi’nin Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş’ında katıldığı bir toplantıda “İslam Birliği olacak mı olacak. Nasıl olacak Mehdi Hz. geldiği zaman. Peki Mehdi ne zaman gelecek? Allah bilir. Peki bizim bir işimiz yok mu, ortamı hazırlamamız gerekmez mi? İşte ASSAM bunu yapıyor” açıklamalarını ilave ettiğimiz zaman mevcut dini söylemdeki durum daha da giriftleşmektedir.

Adnan Tanrıverdi resmi kimliğiyle “Kürtçe dilinin geliştirilmesi devletin kültür programlarında yer almalıdır. Devletin resmi okullarında isteyen Kürt vatandaşlarımıza kendi dilinde eğitim hakkı sağlanmalı, ikinci dil olarak da Türkçe öğretilmelidir. Türkçe eğitim yapan devlet okullarında da ikinci dil olarak Kürtçe dili tedrisata dahil edilmelidir... Eyalet sistemi getirilmelidir. Türkiye Cumhuriyeti’nin taşra teşkilatı ve devletin yönetim şekli yeniden düzenlenmelidir. Eyalet valileri seçimle işbaşına gelmeli. (...) Cumhurbaşkanlığı forsuna bir yıldız daha eklenmelidir. Türkiye Cumhuriyeti Devleti’nin Türklerden sonraki en büyük ve asli etnik gurubu Kürtlerdir. Cumhurbaşkanlığı forsunda tarihte kurulmuş 16 Türk Devleti’nin simgesi bulunmaktadır. Eyyübî Hanedanlığı Devleti Kürtler kadar, Sünnî Müslümanların da iftiharla ve hayırla yad ettikleri bir devlettir.”<sup>18</sup> şeklindeki açıklamalarının tutarlılığı hem Eyyübî devletinin

<sup>18</sup> <https://www.kamuilanlari.com/gundem-cumhurbaskani-erdoganin-askeri-basdanismanindan-skandal-mehdi-h17303-16005/>, <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/erdoganin-danismanindan-mehdi-cikisi-262386h.htm> (Erişim 30.12.2019), <https://www.yenicaggazetesi.com.tr/adnan-tanriverdinin-turkce-ve-ozerklik-sozleri-tekrar-gundemde-263370h.htm> (Erişim 07.01.2020). Zengiler’in bir devamı olan Eyyübîler devletinin Türk-Kürt-Arap karışımı yapısı için bkz.

yapısına baktığımız zaman da, günümüz pandemi sırasında yaşananlardan sonra da tutarlılığı olmadığı açıktır.

Bize göre koronavirus (COVID-19) küresel salgınına karşı ulusal tedbirleri görünce, federasyon şeklindeki devletlerin tekrar ulus devletlerine döneceği ihtimali güçlenecektir. Örneğin dünyanın süper gücü olduğunu iddia eden ABD’de Texas eyaletinin halk oylamasıyla ayrılma hakkı bulunduğunu, bunun temellerinin ABD iç savaşına kadar gittiğini, Coloroda, Indiana ve Michigan dışındaki diğer bütün güney eyaletlerinin 1861-1865 yılları arasında Kuzey Eyaletlerine karşı iç savaşı yaptıklarını, en zengin eyaletlerinin kuzeybatıda yer aldığını, düşük eğitim seviyesi, en yüksek obez oranı, en yüksek işsiz oranı ve en az sağlık sigortası olan eyaletleri ne kadar sırtlayacağını düşünmek gerekir. Kaliforniya eyaleti ayrılırsa dünyanın beşinci büyük ihracat ülkesi olma durumu varken daha ne kadar diğerlerinin yükünü taşıyacaktı? “Bir yanda çok kültürlülük, demokrasi ve farklılıkların içinde kaynadığı bir toplum görüntüsü verirken diğer yandan da şiddetin, eşitsizliğin, sömürünün, Hıristiyan-Evanjelik fundamentalizminin öne çıktığı bir Amerika”da pandemiyle birlikte olaylar artmaya başladı.<sup>19</sup>

Almanya’da işsizlik oranının en düşük olduğu Baviera’nın sahip olduğu zenginliğin paylaşılmasına karşı çıktıkları ve Federal Almanya Cumhuriyeti’nden ayrılmayı sürekli düşündükleri, İspanya’nın en zengin eyaleti Katalonya’nın ayrılmak istediği bilinmektedir. Öyle gözüküyor ki, Türkiye’de federasyon hayalleri kuranların hevesleri bu kez de salgın nedeniyle kursaklarında kalacak, çünkü devlet ülkenin her yerinde eş değer uygulamalarla salgının etkisini kırmaya çalışıyor. Öyle gözüküyor ki, ulus devletler küresel sorunla mücadele ederken halk nezdinde hakîmiyetini de pekiştirmektedir.

Öyle gözüküyor ki, COVID-19 sonrası yeni dönemin, toplumların bir anlamda yeniden inşa dönemi olacak, bu bağlamda, “mücadele sürecini iyi yönetebilen ülkeler, ulus devletlerin yenilenmiş gücü olarak bölgesel ve uluslararası yapılanmada öncü rol oynayacak avantajlara sahip olacaklardır. Bu ülkelerde siyasi liderler, rasyonel temeller üzerine inşa edilmiş veya süreçte yeniden yapılandırılmak suretiyle gündeme gelecek politika önerilerine, başta kendi kamuoyları olmak üzere bölgesel ve hatta küresel toplumun desteğini almaya çalışacaktır. Ayrıca geniş halk kitlelerinin bu süreçte aktif ya da pasif oynadıkları rol ile kendi yaşam alanlarını ve

---

*Ramazan Şeşen, Salâhaddîn Devrinde Eyyübîler Devleti, İstanbul 1983, a.mlf, “Eyyübîler” maddesi, TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 1995, c 2, s. 20-31.*

<sup>19</sup> Özcan Hıdır, “ABD’de Etnik-kültürel İrkçılık” <https://www.aa.com.tr/tr/analiz/abd-de-etnik-kulturel-irkcilik/1870540> (Erişim:09.06.2020)’

rollerini tanımlamaları sivil toplum olgusunun da yeniden yapılanarak güçlenmesine yol açacaktır. Sivil toplum evreninin çeşitli kategorilerinde yer alan unsurlar ulus devleti karşılığında almayı değil, onun unsurlarıyla birlikte ortak iyi için yeniden yapılanmayı tercih edeceklerdir. Bu noktada, geniş toplum kesimlerinin seslerini duyurmada kendi ulusal siyasal yapılarını harekete geçirme konusunda başarılı olmaları sivil toplumun gücünü ortaya koyacaktır.”<sup>20</sup>

Bizim bu bağlamda gerekli önlemleri alarak bu salgın sonunda oldukça değişikliklere karşı hazırlıklı olmamız lazım, İlahiyat fakültelerine düşen de bu bağlamda diğer beşerî ve pozitif ilim alanlarında çalışan akademisyenlerle birlikte ortak çalışmalar yaparak yeni bir din dili oluşturmaktır. Çünkü ABD’de Nixon ve Ford yönetimlerinde Dış İşleri Bakanı ve Ulusal Güvenlik Danışmanı olarak görev yapan Henry Kissenger’in 03 Nisan 2020’de WSJ’deki makalesinde dediği üzere, COVID-19 sonrasında dünya asla aynı dünya olmayacaktır.<sup>21</sup> Nitekim Avrupa Komisyonu Başkanı Ursula von der Leyen ve Avrupa Birliği Konseyi Başkanı Charles Michel “Koronavirüs, herhangi bir kıta ile sınırlı olmayan küresel bir krizdir ve tek taraflı eylemden ziyade işbirliği gerektirir” ifadelerine rağmen Kuzey Avrupa ülkeleri İspanya ve İtalya’ya gerekli ilgiyi göstermemesi ve dayanışmanın ne kadar kırılğan olduğu görüldü.<sup>22</sup> Bunlara ilaveten Singapur, Avustralya, Güney Kore, Japonya gibi hayat standartları oldukça yüksek ülkelerde ekonomik açıdan durgunlaşmaya olacağına dair yazıları görünce, federasyonla yönetilen devletlerde, maddî durumu iyi olan eyaletlerin diğerlerinin sıkıntılarını üstlenmede ne kadar devam edebilecek sorusu önem kazandı.

Görüldüğü üzere sorunun küresel, çözüm önerisinin öncelikle ulusal olduğu açıktır. Bunun için de öncelikle özgür ve özgüvenli bireyin tedbirleriyle başlayacağı ortadadır. İşte bu nedenle bize göre, kolektif hak talebinde bulunan, ehliyet ve liyakat ilkesine göre hareket etmeyen yapılanmaları artık cemaat ve/ya tarikat yerine “siyasî ve iktisadî birim” diye nitelemek daha tutarlıdır. Bireysel hak ve özgürlükleri, ehliyet ve liyakate göre görev dağıtımını öngören felsefi duruşun ve (personalizm

<sup>20</sup> Mehmet Özacı, “Covid 19, Ulus Devlet ve Risk Toplumu”, Covid-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler, (SAM), Ankara 2020, 64

<sup>21</sup> “Koronavirüs Pandemisi Dünya Düzenini Ebediyen Değiştirecek” COVID-19 pandemisinin dünya düzenini ebediyen değiştireceğini, ABD’nin acilen yeni bir çağ için planlama çalışmalarına başlayıp yurttaşlarını hastalıktan koruması gerekir. Milletler, kurumlarının felaketi öngörebileceği, etkisini sınırlandırabileceği ve istikrarı tekrar sağlayabileceği inancıyla kaynaşır ve gelişir. Salgın sona erdiğinde, birçok ülkede kurumlarının başarısız olduğu düşünülecektir. Bu yargının nesnel olarak adil olup olmadığı önemsizdir. Gerçek şu ki, koronavirüsten sonra dünya asla aynı olmayacak” <https://disesacademy.org/?p=1087> (Erişim 16 Nisan 2020)

<sup>22</sup> Baç, Küresel Salgın, s.21

anlamında) şahsiyetli bir tutumun gerçekleşmesi, ancak bireysel yönetimle olabilir.<sup>23</sup>

Bu nedenle “Felsefeyi Anadolu’da Yeniden Yurtlandırmak” projesi bağlamında İbn Bacce’nin bireysel yönetime (tedbiru’l-mütevahhid) dair tespitlerini güncelliyoruz. Öyle gözüküyor ki, dini kurumlar ve gruplar son dönemlerde yaşanan ve salgın ile birlikte zirveye ulaşılan güven sorununu aşmak ancak yeni bir din dili geliştirebilirsek “bireysel varoluşçu dindarlık” üzerine düşünmekten geçmektedir. Böylece özellikle devlet yönetiminde herhangi bir kolektif yapıya (cemaat ve gruba) ait olmadan başarılı olma imkânı tekrar gündeme gelebilir. Arap-Fars iktidar savaşları ve bunlara meşruiyet arama yorumları dışında oluşan fıkıh/Hanefi, itikad/Maturidi perspektifini Ahmet Yesevi ve Yunus Emre ve Hacı Bektaş-ı Veli gibi alperenlerinin halka taşıdığı bireysel ahlak merkezli sevgi dilini güncellemeliyiz. Böylece Şîî-Selefi çatışmaya Sünnilik adıyla dolaylı olarak da olsa katkıda bulunan Sünnî görünümlü tarikat/cematların grup ahlakı yerine bireysel ahlak ve zühdü önceleyen, sivil bir dini tavır üzerine kurulu yeni bir farkındalık oluşturmak önemlidir. Çünkü mevcut dini söylem yaşanan olguları açıklamada yetersiz kalmıştır.<sup>24</sup> Bununla birlikte “Diyanet Sen” toplam 153 din görevlisinin katıldığı bir anket çalışmasında farklı bir sonuç ortaya çıkmaktadır. Pandemi döneminde “dini inanç ve yönelimlerinde köklü bir değişimin yaşanmadığını belirtmekle birlikte, dini konularda bilgilenmeye yönelik bir farkındalık artışından söz etmişler. Bu katılımcılar ülke gençleri arasında yaşanan deizm ve ateizm sorunlarından haberdar oldukları kesin ama yaşanan “din yorgunluğu”nun pandemi ile birlikte farklı bir boyut alması üzerine düşünmek ve gerekçelerini araştırıp yeni bir din dili oluşturmak yerine<sup>25</sup> “Cami minarelerinden yayılan moral ve

<sup>23</sup> İbn Bacce, *Tedbiru’l-Mütevahhid: Bireysel Yönetim Okumaları*, telif ve tercüme, Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, (Ankara: Elis yayınevi 2017), Önsöz, 7-13, 141-216, a.mlf, Milli Birlik ve Toplumsal Barışın Tesisinde Din ve Felsefesinin Rolü -Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliği Üzerine’, Milli Birlik ve Beraberlik Sempozyumu, İlesam Dergisi, 2/8, (Ankara: 2017), 38-52.

<sup>24</sup> Mevlüt Uyanık, *Din Yorgunluğu Ve Deizm Tartışmalarına Dair Bir “Derkenar” İlesam*. Yıl:3, Sayı.11, 2018, S.14-19, “Yeni Bir Din Dili Kurmak Bağlamında Deizmi Tartışmak” Maturidi-Yesevi Otağı, Erişim 30 Nisan 2020, <https://disesacademy.org/pages/gor.php?id=14> (Erişim:25 Temmuz 2020), <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/5153-covid-19-sonrasi-kurumsal-ve-bireysel-dindarlik> (Erişim 07 Haziran 2020), <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/3488-din-yorgunlugu-ve-deizm-tartismalarina-dair-bir-derkenar> (Erişim 11 Haziran 2018)

<sup>25</sup> Mevlüt Uyanık, *Gençliğinin Zihin Problemleri ve Felsefe Karşıtlığı - Yeni Bir Din Dili Kurmak Bağlamında Deizmi Tartışmak- Günümüz Gençliğinin Zihin Problemleri*, İbrahim Maraş –İsmail Erdoğan (Edit), (İstanbul: Kitap Dünyası Yayınevi 2019, 65-107, <https://mevlutuyanik.wordpress.com/2020/04/30/yeni-bir-din-dili-kurmak-baglaminda-deizmi-tartismak-tashihli-metin-gencliginin-zihin-problemleri-ve-felsefe-karsitligi-yeni-bir-din-dili-kurmak-baglaminda-deizmi-tartismak-gunumuz-gencliginin-z/>

motivasyon yükseltici sosyal mesajlar, insanları namaza çağıran ezan sesi gibi manevi duyguları harekete geçirerek, hedeflenen toplumsal davranışlara yönlendirmede çok önemli bir işleve aracılık ettiğini belirtmekte.

Zorunlu kapanmanın ortaya çıkaracağı olası sorunlardan yerine katılımcıların eşiyile cemaatle namaz kılmaya başladıklarını, “Aile ile olan bağların zayıflığını idrak ederek evde çocuklarla ilgilenmenin de ibadet olduğunu hatırladıklarını belirtmişler. Pandeminin genel bir mutsuzluk, stres ve gerginlik hali yaratsa da, evde karantina süreci, mutluluk, iyimserlik ve memnuniyet düzeyini artırdığına dair bir yazıya atfen pekiştirme yapılmış. Bununla birlikte sonuç kısmında “ aile çözümlerinde ve boşanmalarda artış, izolasyon çağrılarıyla birlikte bireysellik ve nemelazımcılıkta artıştan söz edilmiş. Dolayısıyla pandemi süresince resmi görevli olarak mesai mefhumu olmaksızın ve asıl görevlerini aksatmaksızın fiyasyon ekiplerinde, vefa sosyal destek guruplarında, cenaze defin işlemlerinde, seyahat izni verilen noktalarda görevlendirilelerinden hiç etkilenmemişe benziyor ya da sendika'nın görevlilerin sorunları hakkında ve bunların olası çözümlerine dair öneri üretip ilgili kuruma sunma derdi yok.<sup>26</sup> AK Parti Konya Milletvekili Ahmet SORGUN Pandemi süresinde yaşanan “intiharlar yalnızca ekonomik değil, bunlara psikolojik etkenler de dahil” deyip, yüzde 90'ının nedeni eşle yaşanan sorun olduğunu, Mersin'de AKP'li Akdeniz Belediye Başkanı “Mustafa Gültak ekonomi kaynaklı intiharları kabul etmeyerek, yurttaş psikoloğa gitme tavsiyesi verdi. Ekonomik nedenli intiharın olmayacağını savunan Gültak, "O zaman memleketin yarısı intihar etsin” demesinden belirtmesinden hareketle<sup>27</sup> ne

<sup>26</sup> *Ankete katılanların bazıları dindarlığın azaldığını söyleyerek bunun gerekçelerinin de “dünya hayatına yönelme, camilerin, Kur'an kurslarının kapatılması, ibadethanelerde toplu ibadetlerin salgını tetikleyeceği düşüncesi, yeni normal ile birlikte cami cemaatinin sayısının azalması, insanların bu süreçte yaşananlardan ders çıkarmaması ve zamanla pandeminin etkilerinden uzaklaşması” olduğunu düşünmüşler. Bazıları ise dindarlığın arttığını belirtmiş, Covid-19'un ölümleri sıklaştırması, ölüm korkusu, insanın fitratı gereği zor zamanlarda (karantina sürecinde) ibadetlere ve Allah'a yönelmesi, hastalık karşısında kendisini aciz ve çaresiz hissederek maneviyatını geliştirmesi dindarlığın artmasını sağladığını belirtmişler. Kendileri veya yakınları arasında bu hastalığa yakalanan olmadığından doğrudan gözlem yapamadıklarını, ama diğer hastalar arasında ibadete yönelen, namaza başlayan ya da namaza daha fazla önem veren, tövbe istiğfar eden, helallik isteyen, maneviyatını güçlendiren ve Allah'a bağlılıklarını dile getirenler olduğu din görevlilerince gözlemlenmiştir” Çapcıoğlu - Kaya, Din Görevlileri, 22-24, 40-42,44-46, 55, 57, 72.132*

<sup>27</sup> *Vekilin ifadeleri için bkz. <https://twitter.com/Kanal42/status/1391038820695650305?s=20> (Erişim 08 Mayıs 2021), <https://www.gazeteduvar.com.tr/ak-partili-sorguna-gore-intiharlarin-sebebi-ekonomik-degil-ailevi-haber-1521749> (Erişim 08 Mayıs 2021) <https://tr.sputniknews.com/turkiye/202105081044453840-ak-partili-sorgun-intiharlar-yalnizca-ekonomik-degil-yuzde-90inin-esiyle-problemi-oldugu-ortaya/> (Erişim: 08.05.2021) Belediye Başkanının ifadesi için bkz. <https://www.birgun.net/haber/intiharlara-aciklama-getirmek-isteven-akp-li-belediye-baskani-sebep-ekonomik-olsa-ulkenin-varisinin-intihar-etmesi-gerekirdi->*



katılımcıların ne kendisi ne de çevresinde kovid illetini yaşamamış 153 katılımcı din görevlisinden hareketle bu tür genel söylemlerle sorunu tahlil ettirip rapor hazırlaması hususuna sendika ve meslek etiği kısmında ayrıntılı olarak değineceğimizi belirtelim.

Çünkü küresel bir sağlık sorununun ortaya çıkardığı ekonomik-politik, psikolojik travmalara dair verileri tek nedenlere indirgeyen ya da kriz ve karantınayı mutluluğa çevirmeyi yaşam severlik olarak sunarken, bu vesileyle ölümün kol gezdiği dönemde sürekli ahireti ve ölümü hatırlamamıza vesile olma fırsatı olarak gördüklerini söylemek, raporda Covid-19 kaynaklı ölüm olaylarının katılımcıların sosyal hayatını olumsuz,

dini hayatını ise genellikle olumlu yönde etkilediği söylenebilir” diyerek teyit etmek sendika ve meslek etiği açısından nasıl değerlendirilebilir? <sup>28</sup>

“İnsanlar söylenen ile uygulanan ve yaşanan arasındaki farkın gittikçe açılmaya başlamasıyla inançlarını yitirmeye başlarsa; paradigmatik kuramsal yaklaşımların büyük ölçüde revizyonu ya da başat konularını başka kuramlara devretmeleri söz konusu olabilmektedir.<sup>29</sup>

Bunu yapmak şarttır, çünkü tarihin belirli zamanda belirli sorunları çözmek için üretilmiş sonuçları (fetva) mutlaklaştırarak günümüze necasetten ve hadesten taharet diye sunmak yeterli olmadığı artık iyice açığa çıkmıştır. Modern Dünyanın meydan okumalarına karşı geleneksel bilgilerimizi yeniden nasıl okuyabileceğimizi, hükümlerin ve içtihatların

---

*346940?fbclid=IwARILNSdrKzN9bE45hW0ku\_jUbHV4ObWflg00\_SHMBPC3aP5ITwGdzA5toy* g (Erişim:02.06.2021). Teyit.org editörü Nilgün Yılmaz'ın verdiği bilgiler ise şunlar: “İntihar hakkındaki gerçekler görünenden daha karmaşık ve çok boyutlu olup Türkiye’de intiharların istatistikleri bir analizini Türkiye’de intiharların “görünen” sebepleri dahi çoğu zaman istatistiklere geçmediği için çok zor. Çünkü uygulamada, herhangi bir intihar vakasından sonra yapılan soruşturmada hekimlerin dahil kasıtlı. Psikiyatrist hekimler ancak kriminal bir şüphe oluşursa, ya da bilimsel araştırmalar gerektirirse “psikiyatrik otopsi” denen bir süreç işliyor ve sebep raporlanıyor. Aksi halde ailenin ya da çevrenin verdiği yanıt doğru kabul ediliyor ve intihar sebebi halihazırda TÜİK’in tanımladığı kategorilerden birine yazılıyor. Bu kategorilerse, hastalık, aile geçimsizliği, ticari başarısızlık, öğrenim başarısızlığı, hissi ilişki ve istediğiyle evlenememe, geçim zorluğu, bilinmeyen ve diğer. Bilinmeyen kategorisi tek başına toplam intiharların 21 binini, yani yüzde 40’undan fazlasını oluşturuyor. TÜİK üzerinden 2012’den itibaren erişebildiğimiz intihar istatistikleri, intihar oranında belirgin bir artış ya da azalış olmadığını ortaya koyuyor. TÜİK rakamları ile Dünya Sağlık Örgütü’nün rakamları birbirini tutmuyor. Teyit’in ulaştığı TÜİK yetkilisi, bunun kurumun kendine has hesaplama yöntemlerinden kaynaklandığını söyledi. Ancak hangi rakam esas alınrsa alınsın, Türkiye’de intihar hızının diğer ülkelere oranla çok yüksek olmadığı ve belirgin bir artış da sergilemediği söylenebilir. Nilgün Yılmaz, İntihar dosyası II: Türkiye’de intiharlar <https://teyit.org/intihar-dosyasi-ii-turkiyede-intiharlar> (Erişim:26.02.2020)

<sup>28</sup> Ancak katılımcı görüşlerinden hareketle dini motivasyonlardaki değişimin nasıl, ne yönde ve hangi boyutlarda gerçekleştiği yeterince aydınlatılamamıştır. Çapcıoğlu - Kaya, Din Göre, 105-

<sup>29</sup> Oktay, F. Tanrısever”, “Koronavirüs Salgınından Sonra Uluslararası İlişkiler Kuramlarında da Hiçbir Şey Aynı Kalmayacak Mı?”, “Covid-19 Sonrası Küresel Sistem: Eski Sorunlar, Yeni Trendler, (SAM), Ankara 2020, s.72

değişmesine dair ilkeleri Hz. Ömer ve Ömer b. Abdülaziz'in uygulamalarına bakarak disiplinler arası çalışmalarla değerlendirmek gerekir.<sup>30</sup> Özellikle sağlık uzmanların da katılacağı çalışmalarla yeni bir din dili geliştirebilirsek, koronavirus sorunu gibi küresel boyutta salgınlar gibi diğer sorunlarla yüzleşmek için günümüz şartlarına yönelik bir hazır bulunuşluk temini de sağlanabilir.

## I. İslam Kültürünün ve Müslüman Aklının Eleştirisi

Yeni bir din dili oluşturmak bir nevi "İslam Aklının Eleştirisi"ni yapmakla mümkün olabilir. Bundan kasıt Makasidu'l-Kur'an yani Allah'ın erdemli bir toplum için neler yapılmasını istediğine dair temel hedefler ile Makasidu'-Şeria yani bu ilkelerin hayata geçiriliş tarzları arasındaki farka dikkat ederek İslam kültürünü/geleneğini eleştirel okumalara tabii tutmak gerekir. Bu bir nevi Müslüman aklının farklı zaman ve mekânlarda işleyiş tarzını incelemek demektir.

Müslüman coğrafyada ilk dönemden itibaren Emevî-Abbâsî siyasal erk kavgasıyla başlayan savaşlarda dinin meşruiyet aracı olarak kullanım sürecini incelemek, burada gömülü Müslüman aklının siyasal otoriteler ve iktidarları tarafından yüzyıllarca nasıl kullanıldığını, Peygamberimizin (s.a.s) Veda Hutbesi ile dünya kamuoyuna açıkladığı cahili sistemin yeniden güncellendiğini ve nasıl dönüştürüldüğünü görmektir. Bunu yapmak demek, Makasidu'l-Kuran yani gönderilen metnin temel ilkelerini farklı zaman ve mekânlarda, farklı dillerde, farklı soru ve sorunlara çözüm üretmek için kullanılan yol ve yöntemlerini yani Makasidu's-Şeria'yı mukayeseli bir şekilde incelemek, günümüze neyi nasıl söylediği ve söyleyeceği üzerinde düşündürmektir.

Bu farklı zaman ve mekânlarda farklı kültür ve dillerde temel metinlerin okunmasıyla ortaya çıkan çözüm önerilerini (hukuk diliyle fetva) bilmek ve temel ilkeleri yani Makasidu'l-Kur'an'ı derinlemesine anlamak (fıkh) arasındaki farkı bilerek geleneği bütüncül okumaya çalışmak demektir. Buradaki eleştirinin aynı zamanda "bir imkân dili" oluşturmaya çalışması önemlidir. Çünkü İslam tarihine gömülü olan aklın hangi dönem, neye hizmet ettiğini gösteren kavram ve teorilere yüklenen anlamları analiz ettiği gibi aynı zamanda yeni anlam ufuklarına da işaret eder.<sup>31</sup>

<sup>30</sup> Subhi Mahmasani, "Hükümlerin Değişmesi Meselesi", çev.K.H.Okur, Kur'an'ın Tarihsel ve Evren Okunuşu, edit:M.Uyanık, Fecr Yayınevi, Ankara 2017, s.125-144. Mevlüt Uyanık, Bilginin İslamileştirilmesi ve İslam Düşüncesi, Ankara Okulu Yayınevi 2016, s. 5872, a.mfl, Çağdaş İslam Düşüncesinde Tarihsellik ve Evrensellik Sorunu, aynı eser, 175/234, "İslam Aklının Eleştirisi ve İçtihad: Muhammed Arkun Örneği", aynı eser, s. 235-286

<sup>31</sup> Uyanık, "İslam Aklının Eleştirisi, s.181 vd, a.mfl, "Türkiye'nin Son 15 Yılında Siyasal ve Sosyal Kimlik Teşekkülü Süreci Analizi: Muhafazakâr Demokrat; "Müslüman Demokrat" ve "Dindar

Bu, Batı felsefesinde Rönesans-Reform gelişmelerinin sonucunda geliştirilen Din Felsefesi Anabilim Dalının verilerini Türkiye’de okutulmasının ötesine geçilmesi ve temel üç disiplin olan Felsefe, Kalam ve Tasavvufun Anabilim Dallarında çalışılan verilerinin mukayeseli değerlendirilmesiyle mümkün olacaktır. İlahiyat Fakültelerinde Tanrı’nın adil, iyi olması ve dünyada yaşanan fiziksel ve metafiziksel kötülükler (husn-kubh ve/ya teodise) sorunu bağlamında okutuluyordu ama coronavirus bu yeni din dili çalışmalarına sağlık meselesini acilen ilave etmemiz gerektiğini gösterdi. Özetleyecek olursak, yeni bir din dili oluşturmak, “kaygıları paylaşmak ve seçenekleri artırmak” için gereklidir. “Tahsilu’s-Saade” yani mutluluğu elde etmek şeklindeki genel felsefe tanımının nihai amacı olan ‘saadetü’l-kusva’ yani ‘nihai esenliğe ulaşma’ kaygısını paylaşmak için de gereklidir. Bu dünyada refah ve mutluluk, huzur, ahirette de En Yüce İyî’nin bilgisine ulaşmak, Rabbimizin rızasını kazanmak, yani mutlak kurtuluşa, felaha ulaşmaktır. Din, bu anlamda nihai kaygımızın hali/nesnesidir.

Bu yeni din dilinde, Anadolu’da/Türkiye’de işe başlama ve yol alma, Hanefî fıkhı, Maturidî Akaidi, Yesevî tasavvufî zihniyeti ve Yusuf Has Hacip gibi âlimlerimizin yol ve yöntemini, bunun temel kodlarını anlayıp güncellenmesiyle mümkün olabilir. Bu açıdan öncelikle mevcut politik söylemlere meşruiyet sağlayan ve mutlak hakikat tezleri gibi sunulan, 73 fırka sözüyle meşruiyet sağlanmaya çalışılan zihniyetten, yani ‘yalnızca beni mezhebim ve tarikatım kurtuluşa erdirendir, diğerleri sapkındır’ diyen cedeli/diyalektik yöntemden kaçınmak gerekir.<sup>32</sup>

Bu konuları kendisiyle istişare ettiğim Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Hadis öğretim üyesi Nuri Tuğlu hocamın da dediği üzere “Hadis âlimlerinin bazılarıncı zayıf, bazılarına göre de uydurma olan bu mottunun ümmet arasındaki ihtilafları bitirme adına söylemden atılması gerekir. Ya da bunun bir sosyolojik vakaya delalet ettiğini, bu yetmiş üç fırkadan her birinin farklı konularda doğru tespitinin olabileceğine işaret eden yorumun gündeme taşınmasının önemli bir aşama olacağı da akıllarda tutulmalıdır. Kanaatimizce bütünüyle bu sözün gündemden düşürülmesi elzemdir. Çünkü kavgalarımıza, ötekileştirmelerimize meşruiyet zemini oluşturmaktadır.”

---

*Demokrat” Tasavvurları-Yeni Bir Din Dili Oluşturmanın Gerekliliği-, Hukuka Felsefi ve Sosyolojik Bakışlar Dergisi, İstanbul: İstanbul Barosu yayınları, 2019), 28. Kitap, 379-403. Ahmet Cevizci, Felsefe, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir 2012, s.16*

<sup>32</sup> Uyanık, Selefî Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye, s. 47 vd

## 1. İslam Düşüncesinin Metafiziksel ve Epistemolojik Boyutu

Siyaset felsefesinin metafiziksel ve epistemolojik boyutu bağlamında politik rasyonalizmin karşıtı, muhafazakarlık diye de bilinen politik irrasyonalizmdir. Burada bir grup ya da kültüre rasyonel ve haklı görünen çözümlerin başka bir grup (ya da kültür için) geçerli ya da doğru bir çözüm olarak kabul edilmeyeceği vurgusu vardır. Bu anlamda muhafazakârlık insani sosyal ve politik alanda veya siyaset felsefesinde soyut, a priori akıl yürütme ve devrimlere güvenmediği, geleneği ve insanoğlunun yıllardır çeşitli vesilelerle test edilmiş deneyim ve düzenlemelerini temele alması, ilk dönemde olanları anlamak ve yorumlamakta bir ölçüt olabilir. Çünkü politik irrasyonalizm bireyi bir grubun, bir cemaat ya da topluluğun üyesi olarak görüp, en yüce değerli grup ya da topluluğun kendileri olduğunu iddia eder.

33

Günümüz siyaset felsefesi açısından söyleyecek olursak, 1980 yılından itibaren yeniden ortaya çıkmaya başlayan bu bakış açısının iki boyutu vardır. Negatif kozmoteryanizm ya da cemaatçilik, esas itibarıyla bireycilik ya da liberalizm karşıtlığıyla belirlenir. Dostluk, sadakat ve görev bağları ile kendini gösteren cemaat, en genel anlamıyla belli bir mekândaki insan topluluğunu ifade eder. Bu salt cemaatlerde değil sosyalistlerin kardeşlik ve iş birliği iddialarında, Marksistlerin komünist toplum ihtiyacında, toplumu karşılıklı sorumluların bir arada tuttuğu bir bütün olarak gören muhafazakârlıkta ve hatta faşizmin milli topluluğun bölünmezliğine yaptığı vurguda da görülebilir.<sup>34</sup>

Metafiziksel boyutu yani birey ve grup (fırka/cemaat/tarikat) merkezli okumaları ilk dönem İslam tarihi için deneyecek olursak, Peygamberimizin döneminde birey ve kişinin yetenekleri merkezli bir yönetim belirlenirken yani politik açıda gerçekten var olanın birey iken; vefatıyla birlikte yöneticinin belirli bir aile (Ehl-i Beyt) ve belirli bir kabile (Kureyş)den olacağı tartışmalarının müzakeresini yapabiliriz. Çünkü bireyi merkeze almak, ırk, kabile, cinsiyet, toplumsal statüsü ne olursa olsun ona yapılan haksızlığı bütün insanlığa karşı yapılmasını istemek, kendine yapılmasını istemediğini başkasına da yapılmaması için toplum sözleşmesine katılmak, bireyi etik ve politik açıdan en temel gerçeklik, en yüce değer olarak almak demektir. Batı felsefesinde bu liberalizm olarak geçer. Özellikle Hz. Osman döneminde ailesi/kabilesinin (grup,/cemaat) öncelenmesi, tepkilerin artması ve şehit edilme süreciyle başlayan olayların eko-politik tahlilleridir. Hz. Ali'nin seçimi ve Hz. Osman'nın kanını

<sup>33</sup> Ahmet Cevizci, *Felsefe, Anadolu Üniversitesi Yayını, Eskişehir, 2012, 150,*

<sup>34</sup> Cevizci, *Felsefe, 151-152*

bahanesiyle Muaviye'nin tekrar kabilesini öne çıkarmasını, buna karşılık Hz. Ali ve taraftarlarının (Şia) Ehl-i Beyt'ten yönetici olma iddialarını incelediğimiz zaman İslam siyaset felsefesinin metafiziksel boyutunu müzakere etmek önem taşır.

İlk dönem siyasal gelişmelerin metafiziksel ve epistemolojik boyutlarını politik rasyonalizm ve irrasyonalizm kavramları bağlamında ayrıntılı incelemek bu yazının amacını aşar, burada kısaca değinmemizin nedeni şudur: Günümüz Arap dünyasında kabilevi-ebevi nizam, Türkiye'de ise grupçuluk-cemaatçılık (komütaryanizm) baskındır. Her grup-cemaat ürettiği değerlere her şeye rağmen bağlılığı sağlamaya çalışmakta, her durumda yapılan yanlışlıklara meşruiyet sağlayacak bir (din) dili oluşturmaktadır.<sup>35</sup>

## **2.1. Politik Rasyonalizm ve İrrasyonalizm Bağlamında Türkiye'de Grupçuluk ve Cemaatçilik**

Türkiye açısından 1970'li yıllardan itibaren kendi içine kapalı cemaatler şeklinde yaşayan cemaat ve tarikatların 1980 yılı itibarıyla "küresel kapitalizme entegre olup Cemaat kapitalizmi'nin oluşturduğunu ve bunlardan en fazla sivil toplum kuruluşu olmakla, okulları, üniversiteleri, dershaneleri, fabrikaları, hastaneleri olan bir cemaatin terör örgütüne dönüşerek 15 Temmuz 2016 darbe girişiminde bulunduğunu düşünürsek, siyaset felsefesinin metafiziksel boyutunun tahlilinin önemi iyice netleşir.

Felsefi açıdan söyleyecek olursak, cedel/diyalektik yöntemi kullanıldığı için öğretilerinin mutlak doğru olduğunu, karşıtlarının hatalı olduğunu söylemeye devam ederler. "Nerede hata yapmış olabiliriz?" diye sorgulamak yerine her durumda yapılan yanlışlara karşı savunma geliştirilir. Böyle bir "akıl tutulması"ndan kurtulup, burhani yani yakini bilgiyi aramak, hakikate dair getirilen bilgileri ve doğruluk tasavvurlarını (epistemolojik açıdan) eleştirel analize tabi tutan politik rasyonalizm ile mümkündür. Çünkü politik rasyonalizm, toplumsal düzenin tesisi ve politik hayatın kuruluşunda akli çıkarımları önceleyip, bireylerin ve içinde kullandıkları grup veya cemaatlerin öznel veya kültürel ön yargıları yerine aklın evrensel mantığına tabii olmaları gerektiğini öne sürer.

Bunun karşıtı olan politik irrasyonalizm denilen komütaryanizm, yani cemaatçilik ve/ya grupçuluk komünal iynin sosyal değerlerin bireysel haklardan önce geldiğini söyler. Adaletin sadece gelenekte ve herkes

---

<sup>35</sup> Mevlüt Uyanık-Aygün Akyol, *İslam Felsefesi: Giriş*, (Ankara: Elis Yayınevi 2020), 692-702, Mevlüt Uyanık, "Günümüz Müslüman Toplumlarında Grupçuluk ve Tarihsel Temelleri", <https://Kafkassam.Com/Gunumuz-Musluman-Toplumlarindaki-Grupculuk-Ve-Tarihsel-Temeleri.Html>, (Erişim: 23.06.2020)

tarafından paylaşıldığı iddia edilen iyi-doğru tasavvuruyla ilişki içinde meşrulaştırılabileceğini savunurlar. Bireyi bir grubun, bir cemaat ya da topluluğun üyesi olarak görenler en yüce değeri grup ya da topluluğa verirler. Liberalizmin bireysel hakları temel alıp onu değerlerin nihai kaynağı ve dayanağı olarak görmek yerine, kamusal ve komünal (cemaat/grup) iyiliğin değeri vurgulanır. Değerlerin cemaat hayatının veya topluluğun pratiklerinde kökleştiğini savunur. Bu noktada pozitif yönüyle komüniteryanizm ortaya çıkaran iki farklı tez vardır. Bunlardan değer biçici veya kural koyucu (normatik) olan birincisine göre insan hayatı cemaatin değerleri, kolektif ve kamusal değerler tarafında inşa edildiği ve yönlendirildiği zaman kesinlikle daha iyi ve daha sağlam ve daha nitelikli bir hayat olacağını iddiası unutulmamalıdır. <sup>36</sup>

### 3. İlahiyat Meslek Etiği ve Yeni Bir Din Dili Üzerine Düşünmek

Yaşadığımız küresel salgın ve bunun sosyo-politik yansımaları, tabielerin yanı sıra diğer beşerî/tinsel disiplinler üzerinde çalışan akademisyenler, siyasal uygulayıcılarla birlikte toplumu oluşturan bireyler olarak davranışlarımızın hukuki ve etik/ahlaki sonuçlarına dikkat etmemiz şart olduğunu gösterdi. Bu bağlamda İlahiyat fakülteleri açısından yeni bir din dili geliştirilmesi “meslek etiği” açısından zorunlu oldu.

Önceden siyaset felsefesiyle ilgili sıkça kullanılan Benjamin Franklin’in “Kısa vadeli güvenliği özgürlüğe tercih edenler; ne güvenliği ne de özgürlüğü hak ederler” sözü günümüzde geçerliliği (kısmen) kaybetti. Çünkü sağlık güvenliğimiz için özgürlüklerimizi gönüllü olarak kısıtlıyoruz. Öyle gösteriyor ki, hekimiyle, bilim insanıyla, politikacısıyla tüm toplumları oluşturan bireylerin davranışlarında hukuk-etik/ahlak irtibatının yeniden kurulması gerekiyor. Diğer bir ifadeyle bireysel etikten, toplumsal etiğe, mesleki etikten siyasal etiğe kadar koronavirus (Covid-19) salgını bize değerlerimizi yeniden gözden geçirmek için bir fırsat sunmaktadır. <sup>37</sup>

Bildirinin girişinde Pandemi sürecini Din görevlileri bağlamında araştıran bir sendikanın hazırladığı raporda oldukça iyimser bir tutum ve teorik hususlardaki aksaklıkları bu vesileyle gördüğünü ve giderdiğini söyleyen doğrudan kovid virüsü ile tanışmamış 153 din görevlisi ile yapılan anket sonuçlarından bahsetmiştik. Özellikle aile ile olan bağların zayıflığını idrak edip, bunları giderdiklerini, genel mutsuzluk, stres halinin evde mutluluk ve iyimserliği artırdığını vurgulamışlardı. Bu noktada sendika ve

<sup>36</sup> Cevizci, *Felsefe*, 152-153

<sup>37</sup> Nesrin Çobanoğlu, “Covid-19 Pandemisinde Etik”, [https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/5009-covid-19-pandemisinde-etik?fbclid=IwAR2jLRNidoPoMscUgVg2Cw1g1YCD3vrP1ZpRIsbNb--fa8ODEc\\_io4LTLms](https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar3/5009-covid-19-pandemisinde-etik?fbclid=IwAR2jLRNidoPoMscUgVg2Cw1g1YCD3vrP1ZpRIsbNb--fa8ODEc_io4LTLms), (Erişim 19 Nisan 2010)

meslek etiği üzerinde biraz durmak gerekir. Toplumsal sözleşme ile kurulan soyut bir yapılanma devlet ile kamuyou/halk ile irtibatını sağlayan birimler ise muhalif siyasal partiler, sendikalar, ticaret ve sanayi odaları gibi kuruluşlardır. Sendika bağlamında söyleyecek olursak, insanların bir takım ortak amaçlarının gerçekleşmesi için bir araya gelmeleriyle oluştuğu için umutlarının ve yükümlülüklerinin birlikteliğidir. Burada soru şu; sendikalar, kamuda mensuplarının görev yaptığı kurumun uygulamalarına meşruiyet sağlanmasında bir aracı olabilir mi, yahutta böyle bir durumda görülmesinin önüne nasıl geçilebilir?

Diyanet İşleri Başkanlığının uygulamalarında olası yanlış uygulamalara yönelik hiç bir tutum olmamış mı? Özellikle ezan ve salalar, tekbirlerin bazı durumlarda eleştirilere neden olduğu tesbitinden sonar bunu daha farklı bir şekilde sunabiliriz diye araştırmak ne anlama gelir? İlgili kurumda hakim sendika olması kurumun her yaptığıının tutarlı olduğunu pekiştirmek midir.? Diğer bir ifadeyle sendikanın temel işlevi “anlam üretme”midir? Temel amaç sorun-çözme üzerine kurulu olması ve belirsizliklerin kurumu tarafından ortadan kaldırılmasını önceleme değil midir? Bu bağlamda fakültede öğrenci olan ve tanıdığım din görevlilerine pandemi sürecinde yaşadıklarını sorunca, mesai mefhumu olmaksızın ve asıl görevlerini aksatmaksızın fiyasyon ekiplerinde, vefa sosyal destek guruplarında, cenaze defin işlemlerinde, seyahat izni verilen noktalarda hiçbir aşı önceliği olmaksızın görevlendirildiklerini, üstelik bu görevlerini tamamen kendi imkan ve kendi araçlarıyla hiç bir ücret almadan yerine getirdiklerini söylediler. Valilik ve Kaymakamlık aracılığı ile İmam Hatip ve Kuran kursu öğreticilerimiz covitli cenazeleri tıkamak için hastanelerde (erkek-kadın din görevlisi) gassal olarak görevlendirildiklerin ve bu görevlendirmeler gönül esasına dayalı olmayıp bir dayatmayla olduğunu, belirtmişlerdir. Gassal olarak görevlendirilenler ailelerinden ve çocuklarından uzak kalmışlar ama araştırmaya katılan din görevlileri sanki bu arkadaşlarından hiç haberleri yokmuş gibi mutlu ve mesut bir aile tablosu çizmekte bir sakınca görmemişler. Covit hastalığına yakalan bir çok din görevlisi olup, yüzden fazla vefat eden olduğu halde onlar ve ailelerin sorunları hakkında hiçbir bilgi ve/ya öneri yoktur. Dindarlığın arttığını kutsal kitapların daha fazla satıldığını ve okunduğunu Avrupa’dan örnekler vermek gösterir mi, yoksa bir din görevlisinin dediği gibi “koranaya iyi geliyor diye sayı ile Hucurat suresi ve İnşirah surelerini okumaktan mı ibaret? DİB sosyal medya ile bunun hurafe olduğunu bildiren açıklamaları ve bunların karşılığı olup olmadığına dair bir sunum da yok. Neticede sendikanın meslek etiği gereği pandemi de ek görevler yapan üyelerinin özlük haklarını, sağlığıyla ilgili aşı

önceliğini, görev yaparken yaptıkları masrafların en azından vakıf tarafından karşılanması, bazen günde bir görevliye 40 üzerinde filiasyon takibi verilmesinin ne anlama geldiğini, hane halkına dair bilgilerin sisteme girilmesi süresi ve kurumlar arasında denge politikasının yürütülmesine dair öneriler olması gerekmez mi?

Devlet ve çalışanları ile halk arasında yaşanan sorunları çözmeye katkı sağlamak için kurumun ifadelerini savunan bir araştırmada rasyonel seçimler yapma ihtimali nedir, diğer bir ifadeyle farklı yorumlara sahip olanlara karşı tutum ve davranışlarında değişiklik olma ihtimali nedir?

Burada etik hiyerarşi gündeme gelmektedir. Kamu hizmeti veren ve hizmeti alan görevlinin etik hiyerarşisinde ilk aşama “bireysel ahlak”, yani görevlinin kendi öznel geçmişi tarafından biçimlendirilmektedir. Aile etkisi, dini inancı, kültürel ve toplumsal değerler etkisi ve bireysel tecrübeler kamu görevlisinin ahlaki yapısını belirleyen parametrelerdir. Burada hakim paradigma siyasal bir öğreti ve/ya inanç olunca, farklı yorumlara sahip olanlara karşı tutum ve davranışlarında değişiklik olma ihtimali nedir? Hiyerarşinin ikinci basamağında “mesleki etik” bulunmaktadır. Mesleki etik ise, kamu görevlisinin görevini yaparken, mesleğin gerektirdiği normlar çerçevesinde davranmasıdır. Bunda bir sorun yok, çünkü bu normlar bellidir. Üçüncü basamakta ise “örgütsel etik” bulunmaktadır. Örgütsel etik, kamu görevlilerinin eylemlerini örgütsel amacın gerçekleşmesi doğrultusunda belirlenmiş bulunan kurallara göre yapmasıdır. İşte burada örgütsel amaç, genelde din görevlilerinin özelde sendika üyelerinin pandemi sürecinde sürekli farklı alanlarda istihdam edilmesinde yaşanan sorunlara karşı önerileri var mı yoksa DİB uygulamalarına meşruiyet sağlamak mı? Çalışanların yaşadıkları sorunlar ve ekonomik hak ve talepleri, emeklerinin karşılıklarını birebir almaları mı olacak, yoksa kurumun öncelikleri mi olacaktır? <sup>38</sup>

Bu noktada tekrar Franklin’in dediği üzere güvenlik ve özgürlük alanlarımızdan herhangi birinde kısmen de olsa kısıtlamaya ve/ya tercihe gitmeden güvenliğimizi tehdit eden terör örgütlerinin şiddet eylemlerine karşı demokratik hak ve özgürlüklerimizi kısıtlamadan önlem almak için din dilinin analizinin önemine geçelim. Bunun içinde özellikle şiddet ve terörle özdeşleştirilen ve dini terimlerle alt yapısı oluşturulmaya çalışan “İslamfobia, radikalizm ve fundamentalizm” kavramları arasındaki patolojik ilişkinin tahlilini gerekir.

<sup>38</sup> Mevlüt Uyanık, Mustafa Güçlü, *Sivil Toplum ve Sendika -Bir Hak Ve Hakikat Arayışı Olarak Sivil İtaatsizlik*, (Ankara: Anadolu-Sen Konfederasyonu Yayını 2015), 32-37 Mevlüt Uyanık, Mustafa Güçlü, *Sivil Toplum ve Sendika -Bir Hak Ve Hakikat Arayışı Olarak Sivil İtaatsizlik*, (Ankara: Anadolu-Sen Konfederasyonu Yayını 2015), 32-37



Bu bağlamda Orta Doğu merkezli Şîi-Selefi adıyla örgütler vasıtasıyla yürütülen vekâlet savaşlarının temelde enerji için yapıldığını, bunun Şîi Hilaline karşı Sünnî Cephe adıyla Türkiye'nin de bu savaşa sürülmesinin tutarlı olmadığı üzerinde durulmalıdır.<sup>39</sup> Çünkü burada Sünnî diye sunulan yapının Körfez ülkeleri merkezli kavmiyetçi-Hilafetçi Arap Aklının Osmanlı devletinin yıkılmasında önemli tetikleyici işlevi olan Vahhabiliğin Seleflik şeklindeki modern sürümüdür.

Orta Doğu'da Peygamber efendimizin cahiliye dönemi adetlerinden olarak görüp ortadan kaldırdığı aşiret yapısı (patrimonyal sistem) Emevilerin ön alması ve ardından Abbasi idare yöntemiyle tekrar ihdas edilmiştir. Orta Doğu yönetimlerinin temel amacı, riyasettir, bunu temin için de din meşruiyet aracısı olarak kullanılmakta, tabir-i caizse, Kindî'nin yüzyıllar önce (v.873) söylediği gibi<sup>40</sup> "din tacirliği" yapılmaktadır.

Buna rağmen özellikle Türkiye'de son dönemlerde dini grupların yaz tatillerinde Arapça için Orta Doğu ülkelerine öğrenci göndermelerinin yanı sıra akademisyen adaylarının yüksek lisans için buralara gönderilmesi, ilahiyat fakültelerinde felsefe grubunun kaldırılması ve/ya azaltılmasına yönelik çabaların da katkısıyla "Sünnî görünümlü Selefi" zihniyetin yaygınlaştığı gözlemlenmektedir. Suriye'deki iç karışıklık sebebiyle Türkiye'ye gelip Sufi çevrelerin mektep, yurt ve medreselerinde yer tutan bazı kişilerin de bu selefi söylem ve zihniyetin yer tutmasına zemin hazırlamaktadır. Bunu risklerini incelerken çatışmanın gerekli bir ötesi olmamaya dikkat edilmesi gerekir.

Şöyle ki; Türkiye'de Selefilğin kendi içlerinde birbirlerini de sürekli tekfir ettiklerini de dikkate alarak, Suriye ve Irak'daki hilafetçi radikal örgütlerin paradoksal bir şekilde gençlere yönelik propagandasını yapma ihtimalini dikkate almak gerekir. Daha da önemlisi, küresel güçlerin bölgedeki Şîi hilaline karşı Sünnî cephe kurulmalı derken, dolaylı olarak Sünnî öğretiyi Selefi zihniyetin bir parçası haline gelme ihtimali güçlenmektedir.<sup>41</sup>

<sup>39</sup> Mevlüt Uyanık, "Dünyada İslamfobia'yı Besleyen Unsur Olarak Neo-Selefi Öğreti – Bir Zihniyet Analizi-", 21.Yüzyılda Sosyal Bilimler Dergisi, 11/2015, s.319-343

<sup>40</sup> Ebu Yusuf Yakub bin İshak el-Sebbah el-Kindî, Felsefi Risaleler, çev: Mahmut Kaya, İz yay. İstanbul 1994, s.3-4.

<sup>41</sup> Uyanık, Selefi Zihniyet, Arap Baharı ve Türkiye, s. 47 vd, a.mlf, Arap Dünyasında Dönüşümler: Yemen, Kamu'da Sosyal Politika Dergisi, yıl 5, sayı.18, 2011/3, Ankara. Memur Sen, s. 28-42, Gabriel Baer, "Islam and Politics in Modern Middle Eastern Histroy" Islam and Politics in the Modern Middle East. Ed. Metin Heper, R.İsraeli. London.1984. s.13-14.  
<https://www.hurriyet.com.tr/gundem/iste-emniyetin-Selefi-raporu-turkiye-tabanlari-20-bine-ulasi-bu-bir-tehdit-40094417> (Erişim 26.04.2016),  
<https://tr.sputniknews.com/turkiye/201806161033886274-Selefi-dernekler-demokrasive->

Görüldüğü üzere günümüzde toplumsal dinî duyarlılık oldukça giriftleşti; “Sünnî görünümlü Selefi zihniyeti” incelerken, Selefilerin geleneksel Sufi yapıları müşrik olarak görüp, tarikatların da kendilerini Selefliliğin panzehiri olarak sunup, her birinin diğerini gerekli bir öteki olarak görüp, varoluşlarını bir diğeri üzerine temellendirdikleri görülmektedir. İlginç olan nokta her iki cephenin de Türkiye İlahiyat Fakültelerindeki felsefe öğretimi karşıtlığında birleşmeleridir.

Özetleyecek olursak, sürekli Selefi tehlikeye vurgu yaparken paradoksal bir şekilde Şîî-Selefi çatışmasına Sünnîlik adına katkı yapma riski artmaya başladı. Bundan kaçınmak için felsefeyi küfür, kelam/teoloji zındıklık, tasavvufu şirk olarak görmenin riskini bu üç disiplinin eş güdümlü okunmasıyla yeni bir din dilinin oluşturulmalıdır. Öyle görünüyor ki, 15 Temmuz 2016 tarihindeki terörist saldırı ve darbe girişiminde dini değerleri içerden sömüren, dönüştüren bir cemaatin (FETÖ) ezoterik dil oluşturmasının tehlikesinin farkına varmak yetmedi. Nitekim artık her biri ekonomi-politik birim gibi etkinlik gösteren diğer cemaatler (tarikatlara) ve gruplar da benzer ezoterik ve Mehdici yorumları kullanmaya devam etmektedir.

Bu yazı hazırlanırken (24 Nisan 2020 Cuma günü) Ramazan ayının da başlangıcı olması nedeniyle Mehdinin geleceğine dair videoların ve konuşmaların iyice artması durumun vahametini göstermektedir. Başta Mehdilik hususu olmak üzere, dinin günlük politik uygulamalara yönelik kullanımı karşısında Diyanet İşleri Başkanlığından açıklamalar yapılmaması toplumdaki kafa karışıklığını iyice artırmaktadır. Hâlbuki bu noktada Bilge Yönetici Aliya İzetbegoviç'in dediği üzere kamuoyu psikolojisinde mutlak bir kurtarıcı yani mehdi bekleyen mucizevi tavırlar ile yabancılarından yardım beklemek artık bırakılmalıdır. Ona göre, “mehdi bizim tembelliğimizin hatta imkânlarımız ve mücadele vasıtalarımıza nispeten zorluk ve problemlerin orantısız derecede büyük olduğu durumda içimizde büyüyen güçsüzlük hissinin doğurduğu sahte umudun adıdır.”<sup>42</sup>

Bu gerçekten hareketle Batınî (İbahî) yorum ve Sufi yorum arasındaki farklara dikkat etmek gerekir. Bu aşamada özellikle ülkemizde günümüz Sufî/irfanî yorumunun batını yorumuna doğru evrilme süreci diğer beşerî disiplinlerin (sosyoloji, psikoloji, felsefe, siyaset bilimi ve kamu yönetimi gibi) katkısıyla incelenmelidir. Diğer bir ifadeyle artık politik rasyonalizm

---

[inanmıyoruz-ama-oylar-erdogana/](https://www.youtube.com/watch?v=3vJBgU6u8ks)

(Erişim

1/06.2018),

<https://www.youtube.com/watch?v=3vJBgU6u8ks> (Erişim 17.01.2020)

<sup>42</sup> Aliya İzetbegoviç, *İslam Deklarasyonu ve Tarihi Savunma*, çev.: Az.Blekiç Aydoğan, İb.H.Adoğan, Ketebe yay., İstanbul 2019, s. 60. Mevlüt Uyanık, “Aliya İzetbegoviç'in İslâmî Rönesans, Din İstisarı Ve Türkiye Tasavvuru” *Türk Yurdu*, (108/387), Kasım 2019, 12-14

egemen olduğu disiplinlerin öğretildiği birimler olan “Siyaset ve Kamu Yönetimi ile Uluslararası İlişkiler Bölümleri” de politik irrasyonelizm açısından tarikatlar cemaatler ve gruplar üzerinde çalışmalar yapılmalıdır. Çünkü salt İlahiyat fakültelerinin Tasavvuf Anabilim dalın yapılan araştırmalarla sınırlı kalmaz. Özellikle bir zamanlar Felsefe ve Kelam bölümü içinde olan sonra Temel İslam Bilimleri diye bir bölüm oluşturarak kelam, mezhepler tarihi ve tasavvufu buraya alarak felsefe ile olan irtibatını azami oranda kesen bölümler bünyesinde üretilen çalışmalarla politik rasyonelizm ve politik irrasyonelizm arasındaki fark anlaşılabilir. O halde bu konuların siyaset bilimi ve kamu yönetimi bölümlerinde de araştırılması, yönetici yetiştirilen yerlerde, dinin bu boyutunun tarihsel temelleri, değişim ve dönüşümleri, uluslararası etkilere açık olması gibi hususların akademik olarak yapılması, ilahiyat fakültelerindeki çalışmalarla paralel götürülmesi daha verimli olacaktır.<sup>43</sup>

### 3.1. COVID-19 Önlemleri Bağlamında Yeni Din Dili

Covid-19 küresel salgını bağlamında bizi ilgilendiren Diyanet İşleri Başkanlığının ne yaptığı ve nasıl bir dil kullandığıdır. Bunları Umre ziyaretleri, Cuma namazı kılınması ve minarelerden akşam ve/ya yatsı namazı ezanlarıyla birlikte salâ verilmesi ve dualar okunmasıdır. Bunları ayrı ayrı kısaca değerlendirelim.

#### 3.1.1. Umre Ziyaretleri

Çin’de ilk vaka tespitinden kısa bir süre sonra (10.01.2020)Türkiye Sağlık Bakanlığınca Coronavirüs Bilim Kurulu oluşturuldu.11.01.2020 tarihinde Çin’de ilk ölüm gerçekleştikten üç gün sonra 2019-n CoV Hastalığı Rehberi hazırlandı. Bundan bir hafta sonrada Wuhan-İstanbul uçuşları durduruldu.<sup>44</sup> Devletin en fazla personeline sahip kurumlardan birisi olan Diyanet İşleri Başkanlığın dünyanın her yerine ulaşma potansiyeline sahip olduğunu yaptığı dini kültürel etkinliklerinden dolayı biliyoruz. Türkiye Diyanet Vakfı’nın da yöneticileri olan DİB yetkilileri Devletin sağlık biriminin yukarıda aldığı önlemlere rağmen niçin Umre gidişlerini ertelememişlerdir? Pandemi de dünyanın her yerinden Umre için Mekke ve Medine’ye Müslümanların geleceği ve oradaki ortamın nasıl olduğunu bilen herkes bunun ne kadar önemli ve acil bir karar olduğunu bilir.

Türkiye’de ilk 10 Mart 2020 bu tanıyla hasta yatırıldıktan dört gün sonra Diyanet İşleri Başkanı Ali Erbaş, umre için Suudi Arabistan’da bulunan

<sup>43</sup> Mevlüt Uyanık, *Türkistan İzlenimleri*, <https://www.kirmizilar.com/tr/index.php/guncel-yazilar/4256-turki-stan-i-zleni-mleri-iii-i-bn-i-si-na-ve-sah-i-naksi-bend-i-n-sehri-buhara> (Erişim:20.5.2019)

<sup>44</sup> Tuba, Covid 19, *Pandemi Değerlendirme Raporu*, s.29

21 bin kişinin 15 Mart'a kadar yurda dönmüş olacağını açıkladı. Erbaş, umrecilere koronavirüse karşı 14 gün boyunca evden çıkmamaları tavsiyesinde bulundu. Dünyayı kasıp kavuran korona virüsü ile ilgili olarak Türkiye'de umre ve yurt dışından gelen 10. 300 kişinin karantina altına alındığı açıklamasını 17. Mart 2020 tarihinde yaptı.<sup>45</sup> DİB Suudi Arabistan'ın yasaklama kararından önce gelen bu küresel salgına karşı umre ziyaretlerini askıya alabilirdi, ama almadı, ekonomi-politik gerekçeler ne olursa olsun, küresel salgının karabulutlarını herkes görürken umre ziyaretlerine izin verildi. Buna izin verdikten sonra umreden dönenlere evden çıkmama tavsiye bulunmasının bir geçerliliği olmadığını herkes gördü.

Umre ve Hac ziyaretlerinin sadece dini vecibe olmadığını Mekke ve Medine'nin kadim ticaret merkezi olarak işlevini bölgenin ekonomi-politik tarihiyle ilgilenen herkes bilir. Bunun için İslam tarihi ve ilahiyat okumak şart değil, Peygamberimizin Medine'ye davet edilmesi, orada Yahudi ve Arap kabileler arasındaki ekonomik çekişmeyi ve Yahudilerin Musevi geleceğe dair söylemlerine karşı Medinelilerin Hanif öğretiyeye gören yaşayan ve İbrahimî geleneğin son halini getirdiğini söyleyen Peygamberimizin Medine'ye davet edilmesini bu bağlamda düşünmemiz okumalar yapmamız da mümkündür.<sup>46</sup>

### 3.1.2. Cuma Namazı

İkinci büyük hata salgın ülkemize geldi ve doğrudan etkisini hissettiğimiz zaman Cemaatle namaz kılınmaması yönünde hemen karar alınması gerekiyordu. Çünkü 12.03.2020 tarihinde okulların tatil edildi, bir gün sonra da kamuya açık toplu etkinliklerin kısıtlandı.<sup>47</sup> Ama buna rağmen toplu ibadetlerin ertelenmesine gerek görülmedi ve milletin aklıyla alay eder gibi, hutbede yaşlıların kalabalık ortamlarda bulunulmaması tavsiyesinde bulunuldu. Hastalığın karantina süresi malum olduğu ve doğrudan devletin en üst düzey sağlık birimleriyle doğrudan görüşme imkânı olan kurum bütün uyarılara rağmen Cuma Namazı kılınmasına karar verdi. 6 Mart 2020 tarihli hutbede<sup>48</sup> "Geçmişte olduğu gibi bugün de salgın

<sup>45</sup> Çapcıoğlu - Kaya, *Din Görevlileri Örneğinde*, 13

<sup>46</sup> Mevlüt Uyanık, *Hiz. Muhammed Ve Sosyal Adalet Tasavvuru - Hilfu'l-Fudul'u "Çatışma Çözüm Merkezi ve Bir Sivil Toplum Kuruluşu" Olarak Okuma Denemesi- Türk Medeniyeti Dergisi, 1 2020/1, 14-32, Taciser Sivas vd, 2011, Uygurluk Tarihi, Anadolu Üniversitesi yayını, Eskişehir 2011, s.263.*

<sup>47</sup> Tuba, *Covid 19, Pandemi Değerlendirme Raporu*, s.29

<sup>48</sup> *Diyanet Sen yaptırdığı raporda bu durum pozitif bir husus olarak vurgulanıyor. Türkiye'de henüz Covid-19 vakası görülmeye başlamadan önce Diyanet İşleri Başkanlığı, 6 Martta Cuma hutbesinde koronavirüse atf yapmıştır (Hutbe, 2020)" Çapcıoğlu - Kaya, Din Görevlileri Örneğinde, 13*

hastalıklar, yeryüzünü dolaşmaya devam ediyor. Dünyanın dört bir köşesini tehdit eden virüsler, toplu kayıplara sebep oluyor. Rabbimize şükürler olsun ülkemizde bir vakaya rastlanmadı. Ama kendimizi ve sevdiklerimizi korumak için hepimize sorumluluk düşüyor” diyerek binlerce insanı yan yana oturttu. Ayrıca cemaate çeşitli virüs salgınlarından etkilenmemek için gerekli tedbirleri anlattı. Ardından bütün dünyada alınan önlemlere kısmen uyarak “..dinimizin insan sağlığını ve can güvenliğini korumaya yönelik emirleri gereği, Din İşleri Yüksek Kurulu kararıyla 16 Mart tarihinden itibaren Cuma Namazlarına ve camilerde cemaatle namaza ara verildiği” açıklandı.

Bu gecikmeli de olsa uygun bir karardı, çünkü artık hijyen konusu aşağıda ayrıntılı olarak vereceğim üzere doğrudan klasik fıkıh okumalarıyla ve hutbelerde verildiği üzere zahiri (hadasten ve necasetten taharet) ile yetinilmeyeceğini gösterdi.<sup>49</sup> Doğrudan virüs gibi teknik ve sağlıkla ilgili meselelerde öncelikle ilgili alan uzmanları doktorların tavsiyesine yer verilerek önlemler alınması gerekirdi, ama olmadı. Daha sonra şöyle bir açıklama yapıldı: “Yaşadığımız mahzun cumanın ardından 27 Mart Cuma günü ise, İslam medeniyetinin en önemli coğrafyalarından olan cennet vatanımızda, İslam toplumunun şiarlarından biri olan cuma namazının temsilen de olsa devam etmesi gayesiyle, gerekli sağlık tedbirleri alınarak, Türkiye’de tek bir camide de olsa kılınmasının uygun olacağı düşünülmüş ve Ankara il ve ilçe müftülerimizin katılımıyla Ankara Millet Camii’nde, bugün ise Ankara Ahmet Hamdi Akseki Camii’nde kılınmıştır.”

Böylece Cuma namazının tek camide kılınmasıyla cuma hutbelerinin devamlılığının sağlandığı vurgulanan açıklamada, "Bu zor süreçte hutbelerimiz, musibetler karşısında mümince bir duruşu tavsiye etmekte, tedbir, tevekkül, dua ve yardımlaşma ile milletimize sabır ve kararlılığı öğütlemektedir. Cuma hutbelerinin Diyanet TV ve sosyal medya hesapları üzerinden canlı olarak yayınlanmasına devam edilmesi, milletimizin hissiyatını paylaşmaya ve maneviyatını güçlendirmeye yöneliktir." ifadesi kullanıldı. Devamla “son iki cumadır yapılan uygulamanın devam edeceğine işaret edilerek, "Zikredilen gayelerle, salgın tehlikesi sona erinceye kadar, her hafta ülkemizin farklı yerlerinde tek bir camiinde asgari düzeyde katılımı, gerekli tüm sağlık tedbirleri alınarak temsilen cuma namazı kılınacak, en kısa zamanda bu musibetten kurtulmamız için dua ve niyazda

---

<sup>49</sup> Hz.Peygamberin: “Temizlik imanın yarısıdır, Namazın anahtarı temizliktir” hadisleri, tıbbi tavsiyeleri ve tedavi usulleri de İslam’ın sağlığa verdiği önem ve değeri göstermektedir Çapcıoğlu - Kaya, Din Görevlileri Örneğinde, 59. Ürdün ve Yemen’de uzun süreli, diğer Arap ülkeleri, Hindistan kısa sürelerle bulundum ama hijyen açısından Müslümanların söylenen ilkelere pek de uymadığını rahatlıkla söyleyebilirim.

bulunulacaktır." "İslam toplumun şiarlarından biri olan bu ibadetin devam etmesi ve Cuma namazına gidemediği için milletimizin yaşadığı üzüntünün bir nebze giderilebilmesi adına; Türkiye'de sadece Ankara'da Beştepe Millet Camii'nde, çok az sayıda katılımı ve salgına karşı gerekli tedbirler alınarak Cuma namazı eda edilecektir."<sup>50</sup>

Eğer Cumanın kılınmayışı doğru yani bireysel ve kamusal özgürlüklerin kısıtlanması bağlamında anlatılsaydı, sağlık bakanlığı yetkililerinin de bulunduğu bir ortamda alınan kararlar açıklansaydı, insanlar tedbirlere daha sıkı tutunacaktı, toplumsal yapıyı zedeleyen tartışmalarda olmayacaktı.

### 3.1.3. Akşam ve/ya Yatsı Ezanlarıyla Birlikte Salâ Okumak

Cuma namazlarına katılım şartlarının neler olduğunu burada yeniden yazmak gereksiz. "Millet Camii"nde kılınanlara Ankara ilçe müftüleri, görevliler ile yaklaşık 40 kişi katılmış, şimdi isteyenin katılmadığı veya katılanların isteyerek mi katıldığı belli olmayan bir namazın hukuki/dini durumu hakkında yazmanın bir anlamı kalmadı. Buna ilaveten geleneksel anlamda artık Salâ'nın vefat haberi olduğunu bilen millete her gün akşam veya yatsı ezanı sonrasında okunması ne anlama gelir?

Malum olduğu üzere "dua" ve "namaz" anlamlarına gelen salâ (salât) Hz. Peygamber'e Allah'tan rahmet ve selâm temenni eden, onu metheden, onun şefaatinin dileyen, aile fertlerine ve yakınlarına dua ifadeleri içeren, çeşitli şekillerde tertiplenmiş hürmet ve dua cümlelerini içermektedir. Belirli bir beste veya serbest şekilde okunan güftelerin genel adı olan salâlar okudukları yere ve zamana göre sabah salâsı, cuma ve bayram salâsı, cenaze salâsı, salât-ı ümmiyye, salâtüselâm gibi adlarla anılmıştır. Salâ tekkelerde "çağırma, davet etme" anlamında da kullanılmıştır. Mevlevî dergâhında yemek vakti geldiğinde somatçılık hizmetini yapan can mevlevîhânenin orta yerinde "lokmaya salâ!" diye bağırır, mukabele vakti geldiğinde dış meydancı her hücrenin kapısını vurup "destûr, tennûreye salâ yâ hû!" diyerek mukabeleyi haber verirdi.<sup>51</sup>

Günümüzde salâ daha ziyade cuma, pazartesi ve kandil geceleriyle cenazelerde verilirken Diyanet İşleri Başkanlığının uygulama gerekçesi bunların hangisine girmektedir. Bir de 15 Temmuz 2016 menfur terörist saldırıya karşı toplumsal bilinçlilik simgesi haline gelen sala'yı her gün

<sup>50</sup> <https://www.cnnturk.com/turkiye/son-dakika-diyantten-cuma-namazi-aciklamasi>,  
<https://www.yenicaggazetesi.com.tr/diyantet-isleri-baskanligi-cuma-namazi-kilinacak-273905h.htm> (Erişim 03.04.2020)

<sup>51</sup> Nuri Özcan, "Salâ" TDV İslâm Ansiklopedisi, İstanbul 2009. C. 36, s. 15-16,  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/sala>

akşam veya yatsı namazından sonra okumak, bu anlamda içeriğini boşaltılmasına yol açmaz mı?

Eğer bu salalarla ölüm korkusundan kurtulmanın en uygun yolu, ölümden sonra bu dünyada olduğundan daha mutlu bir hayatın olacağını yani ahireti hatırlatmak<sup>52</sup> ise bunun tam tersi bir kanaat oluşturma ihtimali daha güçlüdür. Bu kararı verenlerin Ebu Zekeriya er-Razi'den hareket edecek yani Müslüman hekim ve hakîm alimlerin fikirlerini fetva verirken değerlendirdiklerini sanmıyorum, ama öyle olsa bile salâ vermenin doğrudan ölümü hatırlattığını ve vefat edene rahmet dilenilmesi istenildiğinin anlaşıldığı bir ortamda pek uygun bir yöntem olmadığı açıktır. Ardından okunan dua ile musibetlerden kurtulunacağına dair manevi destek mi veriyor? Koronavirüs gibi doğrudan nefes almakla ilgili ölümcül sorunla uğraşanlar ve yakınlarına moral mi veriyor, moral mi bozuyor?

Diyanet-Sen hazırladığı araştırmada “yeterince etkili olmadığını düşünenler” bahsediyor.<sup>53</sup> Kovide yakalanmış birisi olarak özellikle ilk günlerde yoğun ilaç kullanımı sırasında minarelerden okunan dua ve salaların tam tersi etki yaptığını söyleyebilirim, solunum yetmezliği çeken korono hastalarının durumunu ise hiç düşünmüyorum. Ama kendileri bu illeti yaşamamış görevlilerle konuşan “İnancı ve itikadı güçlü bireylerin Allah'a yöneldikleri, daha teslimiyetçi oldukları, maneviyatın hastalık karşısında bireyleri hayata bağladığı, teselli ettiği, moral ve motivasyonlarını yükselttiği; dua, tövbe ve diğer ibadetleri daha özenle yerine getirdikleri belirtilmişler Daha ilginç ise küresel salgını engellemeye yönelik çalışmalar sürecinde “Salgın karşısında bilimin çaresiz kaldığı durumlarda din bir ortak bilinç, dayanak ya da sığınak olabilir mi?” şeklide bir soru yöneltilmiş. Tabiki bu soruya verilen cevaplar, genel olarak, dinin her koşulda güvenli bir liman olabileceği şeklinde olmuş.<sup>54</sup>

Milli Şairimiz, Kur'an çevirisi yapması istenilen Mehmed Âkif aynı zamanda veteriner olarak doğrudan tıp ilmi uzmanı olduğu bilinir. Günümüzde karantina günlerindeki uygulamalara örnek bir davranış ilkesini Sırat-ı Müstakîm Dergisinin Hasbihal Köşesinde bizlere

<sup>52</sup> Mevlüt Uyanık, Aygün Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, Elis Yayınları, Ankara 2018, 370

<sup>53</sup> Nitekim raporda “dini telkin ve anonsların toplumun her kesiminde aynı etkiye yol açmadığı anlaşılmaktadır” denildikten sonra bunun bırakılması yerine şu öneri de bulunmaktadır: “Bu nedenle tüm camilerden aynı anons yerine insani ve sosyo-kültürel çevre koşulları dikkate alınarak birbirinden az ya da çok farklı metin, dil ve üsluplarla zenginleştirilmiş içerik ve formların denemesinin anonsların etkisini arttırabileceği değerlendirilmektedir. Cami minarelerinden yayılan moral ve motivasyon yükseltici sosyal mesajlar, insanları namaza çağırın ezan sesi gibi manevi duyguları harekete geçirerek, hedeflenen toplumsal davranışlara yönlendirmede çok önemli bir işleve aracılık etmektedir.” Çapcıoğlu - Kaya, *Din Görevlileri Örneğinde*, 67-70

<sup>54</sup> Çapcıoğlu - Kaya, *Din Görevlileri Örneğinde*, 25-28, 40-48, 56, 64, 72, 131

vermektedir. “Eskiden salgın hastalıklar zamanında para ile hafızlar tutulur, ülkenin her tarafında Kur’an okurlardı. Niçin şimdi yapılmıyor, bu dindarene yöntemi ihya etmek için tavsiyede bulunulsa büyük bir iyilik yapılmış olur” şeklindeki soruya Mehmed Âkif şöyle cevap veriyor:

“Evet böyle eski bir usul vardı. Lâkin hiçbir vakit dindarâne değil idi. Hükümet-i sabıka mevkiini tahkim için millete savlet eden felaketlerden bile istifade etmek isterdi yoksa, sâri hastalıklara karşı nizamât-ı sıhhiyeyi tamamıyla tatbikten başka bir tedbir olmayacağını pekala bilirdi. Yıldız’da yüksek sesle tilavet edilen Buhariler hastalığı def etmek için değil, sade dil halkın hissiyatı diniyesini okşayarak huluskâr bir padişaha ihlas celbetmek içindi... iyice bilmeliyiz ki gerek münferit gerek sâri ne kadar hastalık varsa izalesi için tebabetin tavsiye edeceği tahaffuzî şifâî tedâbirlerden başka yapılacak bir şey yoktur. Nitekim N. Bonapart, Mısır’ı işgal edemesin diye yapılan Buhari hatimleri ve Şifa okumaları bir netice vermemiştir.”<sup>55</sup>

Lütfü Şehsuvaroğlu’nun ifadeleriyle söyleyecek olursak, “Türkiye Mart ayından itibaren aldığı tedbirleri aslında Şubat ayında almalı ve sınırları kapattığı gibi, sosyal mesafeyi koruyacak kararlılığı göstermeliydi. Sırat-ı Müstakim okuyucusu gibi yapamazdık. <sup>56</sup> Ama yaptık, Umre ile ilgili önlemleri almayan Diyanet her akşam minarelerden dua ettirip, salâ verdirerek ve salavat getirterek manevi ortamı güçlendirdiğini iddia etti.

### 3.2. Hekim-Hakîm Birlikteliğiyle Ruh-Beden Sağlığı

Felsefenin amacı Sokrates ve Platon’dan itibaren mutluluğun elde edilmesi ve faziletli/erdemli bir hayatın temini olarak tarif edilir. Bunun temeli de bilgidir. Kadim kültür geleneğinin Helenistik felsefe adıyla sistemleşmiş halini İslam düşüncesinin temel verileriyle yeniden okuyan Meşşai öğretiyi oluşturan Farabi’den itibaren de felsefeyi, Tahsilu’s-Saada, yani mutluluğun elde edilmesi olarak görmüştür. Felsefe tarihinde “ikinci öğretmen” olarak bilinen Farabi bir sistem kurar ve burada birey-aile ve devlet ilişkisini bir bütün olarak varlık, bilgi ve değer açısından ele alır. Yazdığı eserlerin bütününe bakıldığında ahlak ve siyasetin işin içinde olduğu görülecektir. Bu bağlamda Farabi, ahlak ve siyaset felsefesi ile ilgili Tahsilu’s-Saâde, et-Tenbih alâ Sebili’s-Saade, Fusûlu’l-Medeni, es-Siyasetü’l-Medeniyye ve el-Medinetü’l-Fazıla adlı eserleri yazmıştır. Farabi’ye göre, dünyada yaşarken mutlu olmak (tahsilu’s-saade) ve ahirette ise en yüce iyi

<sup>55</sup> Lütfü Şehsuvaroğlu, *Mehmet Âkif Belgeleriyle Milli Şairin Portresi*, (Hasret Yayınları, Ankara 2017) adlı eserinde “Mehmed Âkif Hasbıhal, Koleraya dair, Sırat-ı Müstakim C 5, S 115, s 178 4 Teşrinisâni 1326 bölümü.

<sup>56</sup> Lütfü Şahsuvaroğlu, “Sürdürülebilir gıda ve tarım”, [https://m.karar.com/surdurulebilir-gida-ve-tarim-1557331?fbclid=IwAR3\\_kiEG11Ho4-yabOYtNwDTedeWofXuwZ\\_Nl-fyDIOJlyR7xXQA5VuuApc](https://m.karar.com/surdurulebilir-gida-ve-tarim-1557331?fbclid=IwAR3_kiEG11Ho4-yabOYtNwDTedeWofXuwZ_Nl-fyDIOJlyR7xXQA5VuuApc) (erişim 18.04.2020)



olan saadetu'l-kusva'ya ulaşmak, hikmet ilimlerinin elde edilmesiyle mümkün olur. Bu anlamda tabip/hekim bedenin sağlığını korurken hem "hekim" hem "Hakîm" yani fizik ve metafizik bilgiyi sağlayan filozof olmak, yani onun ruhbeden sağlığının ikisini birden temin etmek önemlidir.

İslam Felsefesinde buna Tıbbu'r-Ruhani (Ruhun Sağaltımı) denilir. Çünkü hakîm yani bilge kişi, belirli bir zihinsel olgunluğa sahip olma, sorgulayıcı bir tutumun sonucunda elde edilen bilgileri anlamlı ve ilkeli bir hayat doğrultusunda sağlıklı kullanan, hayatı iyi okuyup doğru ve anlamlı bir şekilde yorumlayandır. Farabi İbn Sina, İbn Bacce, İbn Tufeyl ve İbn Rüşd'ün bu anlamda hem tabip hem de hakîm yani bilge olması onların aldığı pozitif/teknik ilimler ile ilahiyat/felsefeyi bir arada gerçekleştirmeleridir. Özellikle Razi ile birlikte gündeme gelen Tıp ilmiyle doğrudan irtibatlı olarak İlmü'n-Nefs çerçevesinde bizim "ruhun sağaltımı" diye çevirdiğimiz "Tıbbu'r-Ruhanî" disiplini beden ve ruh sağlığının önemini ortaya koymasından dolayı son derece önemlidir.<sup>57</sup>

Bunun örneğini Uluslararası Medikal Kurtarma Ekibi Dernekleri (UMKEDER) Bilim Kurulu Başkanı Dr. Hilmi Özden, Cumhurbaşkanlığı Makamına ve Diyanet İşleri Başkanına 16 Mart 2020 tarihinde yaptığı müracaatta görebiliriz. Olağanüstü zamanlarda farklı uygulamalar gerektiğini, bunun örneği tarihimizde görülmüş bulaşıcı hastalıklar sırasında devletimizin camiler için uyguladığı acil durumlardan haberdar ederek başlamış. 1877-1878 Osmanlı-Rus Savaşı mültecileri arasında salgın hastalıklarından ölenlerinin sayısı, Ruslar veya Bulgarlar tarafından öldürülenlerin sayısından fazla olunca câmiler mültecilere ayrıldığını ve câmilerde ibadete ara verildiğini tarihsel kaynağı ile vermiş. Şeyhülislam'ın onayıyla Ayasofya, Sultanahmet ve Şehzadebaşı câmileri başta olmak üzere şehirdeki tüm câmilere de bu uygulama yapıldığını hasta sayılarıyla vermiş. Câmilerde ise ne kadar dikkat edilirse edilsin secde anında virüsün alınması daima risk oluşturacaktır. İki veya üç ay sonra her toplumda bağışıklığın gelişmesi ve vücudun antikor oluşturması söz konusu olacağı hatta ilgili uzmanların söylediği üzere antikor oluşturma veya virüsün 2020 yılında başka bir virüse dönüşebileceğini düşünerek tekrar cemaatle namazın kılınıp kılınmayacağı Sağlık Bakanlığı Bilim Kurulunun ve akademisyenlerin görüşleri alınarak değerlendirilmelidir.<sup>58</sup>

Yine aynı bilimsel kurul 06 Nisan 2020 tarihinde Diyanet İşleri Başkanlığına yazarak, namaz kılının, vücudunu, elbisesini ve namaz kılacağı

<sup>57</sup> Ebu'l-Ferec İbnü'l-Cevzi, *et-Tıbbu'r-Ruhani (Ruhun Sağaltımı)* çev. M.Uyanık, A.Akyol, S.Bolat, Elis Yayınevi, Ankara 2019, s.22/23, Uyanık, Akyol, *İslam Ahlak Felsefesi*, s. 53,6469130-135, Cevizci, *Felsefe*, s. 6.

<sup>58</sup> Hilmi Özden, <http://umkeder.org/makale.aspx?id=13>, <http://umkeder.org/makale.aspx?id=14>

yeri, necasetten yani dinimizde pis sayılan şeylerden arındırması” elektron mikroskopla görülen korona virüsten korunmak için klasik hukuk kurallarının yetmeyeceği uyarısında bulunmuşlar. “Necasetten taharete bahsi geçen pisliğin gözle görülme hükmü için 21. asırda kullanılan teknolojik imkânlar bunu bize sağlamaktadır. Yani salt duyularla görülmeyen virüs elektron mikroskop görüntüsüne bir bilim adamının bakması (gözü) ile değerlendirmesi sayesinde bulaşıcı ve öldürücü bir hastalığın etkeni olduğu tespit edilerek anlaşılmaktadır. Virüsü bilmeyen bir insan ben gözümle görmedim dolayısıyla hadesten ve necasetten taharete uydum diyemez. Çünkü bir işin (burada söz konusu olan salgın hastalık etkeni bir kirliliktir) ehline, ilim sahiplerine sorulması bilinen Kur’an hükümleridir. İslâm dininin bu hükümleri özellikle salgın hastalıklar döneminde asla unutulmamalıdır.” Bu konuda fıkhi hükümlere ve peygamberimizin hadislerine de yer verilen metinde “Evlerde kılınan namaz sırasında müminler secde mahalline vardığında Sağlık Bakanlığımızın COVID-19 Rehberinde (Bilim Kurulu Çalışması) belirtilen tedbirlere çok dikkat ederlerse pratik uygulaması zor olmak üzere korona virüse karşı korunma sağlanabilir” deniliyor ve konuyla ilgili tıbbi uyarılarda bulunuluyor.

### **SONUÇ:**

Öyle gözüküyor ki, DİB ve Din İşleri Yüksek Kurulu koronavirus (COVID-19) küresel salgınında devletin diğer kurumlarının aldığı önlemlerle aynı tarihlerde hareket etseydi, konunun uzmanı doktor ve psikologlarla müzakere edip karar verselerdi, umre izinlerini pandemi ilk görüldüğü andan itibaren askıya alabilirdi. 15 Mart 2020 tarihinde fakültelerini tatil edilmesiyle birlikte Kredi ve Yurtlar Kurumuna ait yerlerde karantina alınmasından önceki dönemler DİB gerek kendi misafirhaneleri ve eğitim merkezleri, gerekse diğer kurumların misafirhanelerinde veya o dönemde kış ve sempozyum sezonu olduğu için müsait olan otellerde karantinaya alabilirdi.

Cuma namazı kılınıp kılınmama kararındaki gecikmeler, minarelerden özellikle dakikanın bir yıl gibi olduğu gecelerde okunmasının istenilen morali vereceği mümkün gözüküyor. Diyanet ve diğer dini gruplar bu tür söylemlerle devam ederlerse, dini değerlerin aşınması iyice ivme kazanacaktır. Benzer durumların Batı ülkelerinde ve İsrail’de görülmesi dini kurumların hedef kitleleri olan cemaatlerini kaybetme tehlikesiyle yönetimleri zorlayacak uygulamalara girmeye başladıklarından hareketle kurumsal dindarlığın gittikçe zayıflayacağı öngörülmektedir. Buna karşılık Peygamberimizin belirttiği üzere “İslam’da ruhbanlık yoktur” sözünden ve

Ebu Hanife'nin "fıkıh kişinin lehine ve aleyhine olmasını bilmesidir" ilkesinden hareketle her Müslüman Rabbi ile olan irtibatının hukuki ve ahlaki boyutlarına dair temel bilgilendirmelerini artıracak ve "bireysel dindarlık" bilinci güçleneceği varsayılmaktadır.

"Salgın küresel, çözüm ulusal, tedbir bireysel" diyerek karantina önlemleri bağlamında münzevi yaşadığımız bu günler, dış şartların olumsuzluğuna karşı iç şartlarımızı, bilgi birikimimizi, Rabbimizle olan irtibatımıza dair tefekkür ve tezekkürümüzü artırmamıza vesile olabilir. Nurettin Topçu'dan hareketle dini suiistimallerden koruyacak "varoluşçu dindarlık" dediğimiz budur.

Bu nedenle bireysel yönetimin (Tedbirü'l-mütevahhid) zorunlu olarak aile (tedbirü'l-men zil) ve topluma (tedbirü'l-müdün) yansması için "Yeni Bir Din Dili" için İlahiyat fakültelerinin diğer disiplinlerle işbirliği içinde çalışmalar yapması şarttır. Çünkü bu salgın gösterdi ki, ruh ve beden sağlığını koruyacak (Tıbbu'r-Ruhani-Ruhun Sağaltımı) fizik ve metafizik irtibatını doğru bir şekilde sağlayacak yeni din dilinin hekim/tabip ve beşerî ilimler (ilahiyat/tinsel, felsefe) uzmanlığıyla olacaktır.

---

---

**KÜRESEL SALGIN DÖNEMİNDE UZAKTAN EĞİTİMLE  
ARAPÇA ÖĞRETİMİ  
-NEÜ İLAHİYAT FAKÜLTESİ HAZIRLIK SINIFI ÖRNEĞİ-**

**Prof. Dr. Muhammet Vehbi Dereli**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

mvdereli@gmail.com

---

---

**TEACHING ARABIC THROUGH ONLINE COURSES DURING THE  
GLOBAL PANDEMIC:  
THE CASE OF NEU FACULTY OF THEOLOGY PREP CLASS**

**ABSTRACT**

*The world has been struggling to cope with a global epidemic for about two years. In this process, there have been many important changes in the lifestyles of people and societies; Education, which is an indispensable need, has also been greatly affected by this. The fact that schools and universities are closed to face-to-face education has brought with it the compulsory transition to distance education in our country and in the world. Distance education in primary and secondary education via television and Educational Information Network (EBA) continues in universities through different software packages suitable for web conferencing, presentations and desktop sharing, within the framework of infrastructure and opportunities. Recently, we see that the hybrid education model, which expresses some of the lessons face-to-face and some of them online, has started to be implemented in some universities.*

*Foreign language learning largely depends on the interaction and communication of the student and the teacher, requires practice and has a practice-based nature. In face-to-face education, different methods such as lecture method, visual and auditory presentations, question-answer technique and student participation in sample exercises are mostly preferred by the lecturer; It is not easy to apply the last two of these methods in the distance education process. Also, when it is taken into account that the course is aimed at teaching a foreign language, it is inevitable to make a greater effort for both the teacher and the student. Because the interaction between the teacher and the student decreases considerably in distance education. Adding to this that some students lack the materials and equipment that will enable them to actively participate in the lesson, it will be more difficult for the recipient and*

donor parties to have a lively interaction. Related to this, it is observed that attention and motivation losses are experienced for both parties. Some field studies and surveys also contain results that support this issue.

In the light of these researches, when the Arabic teaching in NEU AKIF Preparatory Class is examined, it is seen that the education applied is no different from face-to-face education in terms of course hours and curriculum. There was no restriction due to distance education in the content that students were expected to take, and live lessons of forty minutes were placed in an intensive program of thirty hours per week. Only the distance education element was taken into account in the distribution of the course contents. In addition, in order to eliminate the negative effects of technical and hardware problems that each student may experience in the distance education environment, it has been ensured that each course is recorded on the system and students are allowed to participate in the course at different time (asynchronous).

Assessments in distance education are usually carried out through homework or online-offline exams. The web-based test and classical online exams held every fortnight in the preparatory class are important in terms of keeping students' interest in the lessons alive. In addition, different project assignments such as text reading and writing, writing pad application, text translations, autobiography, dictionary assignment and video analysis given to students each semester include practical exercises and performances for them to learn Arabic in many aspects.

Although distance education has advantages such as being independent from the location, being available for phone access and being able to watch every content again; When students do not have to attend, it is seen that the success in distance education is negatively affected. Having the obligation to attend live classes in the preparatory class makes a significant contribution to the student's staying in the classes and achieving the targeted success.

**Keywords:** Arabic Teaching, Distance Education, Foreign Language

## Giriş

Dünya yaklaşık iki yıldan bu yana belki de uzun süredir yaşamadığı kitlesel bir sorunla baş etmenin mücadelesini vermektedir. İlk kez Çin'in Wuhan kentinde 2019 yılının Aralık ayı sonunda ortaya çıkan yeni bir hastalık, yalnızca çıkış noktasıyla sınırlı kalmamış; zamanla yayılmasını sürdürmüştür. 30 Ocak 2020'ye gelindiğinde Dünya Sağlık Örgütü tarafından uluslararası halk sağlığı için acil durum ilan edilmiştir. Covid-19 olarak adlandırılan bu hastalık, 11 Mart 2020 tarihinde artık bir pandemi

olarak kabul edilmiş ve küresel bir salgın halini almıştır.<sup>1</sup> Ülkeler bu süreçten sağlık, ekonomi, sanayi, ticaret ve turizm başta olmak üzere birçok açıdan olumsuz etkilenmiştir. Dünyadaki insanların ve toplumların yaşam şekillerinde birçok önemli değişiklikler olmuş; vazgeçilmez bir ihtiyaç olan eğitim de bu etkiden payını fazlasıyla almıştır. Okulların ve üniversitelerin yüz yüze eğitime kapalı olması, zorunlu olarak ülkemizde ve dünyada uzaktan eğitim sürecine geçilmesini zorunlu kılmıştır. Hatta yeni süreçte uzaktan erişim yalnızca eğitim ile sınırlı kalmamış, uzaktan çalışmayı ve online toplantılar düzenlemeyi de beraberinde getirmiştir.

Bu çalışmanın konusu, sürecin eğitimle ilgili tarafı olduğundan; eğitim açısından bakıldığında karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Salgının Mart 2020'de ülkemizde de görülmeye başlamasıyla birlikte okullar ve üniversiteler kapanmış, önceleri yalnızca uzaktan eğitim devam etmiş, sonraki aylarda ise uzaktan eğitim kısmen ve kademeli olarak başlayan yüz yüze eğitim ile birlikte uygulanır olmuştur. İlk ve ortaöğretimde televizyon ve Eğitim Bilişim Ağı (Eba) aracılığı ile verilen uzaktan eğitim, üniversitelerde de altyapı ve imkânlar nispetinde web konferansı, sunum ve masaüstü paylaşımlara elverişli farklı yazılım paketleri aracılığıyla devam etmiştir. Son dönemde bazı üniversitelerde derslerin bir kısmının yüz yüze, bazılarının ise çevrimiçi yapılmasını ifade eden hibrit eğitim modelinin de uygulanmaya başladığını görmekteyiz.

Çalışmanın bu bölümünde NEÜ İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfında uygulanan Arapça öğretimi örneğine geçmeden önce, uzaktan eğitimi oluşturan unsurlara ve bunların önemine değinmek uygun olacaktır. Bu arada uzaktan eğitimin güçlü ve zayıf yönlerini ortaya koyan bazı çalışmalara, analizlere ve anket sonuçlarına da işaret edilecektir.

### **1. Bir Yabancı Dil Olarak Arapça ve Öğretimi**

İnsanı yaratan Allah (c.c.), ona konuşulani anlamayı ve meramını anlatmayı (beyanı) öğretmiştir.<sup>2</sup> Tarihin her döneminde toplumların siyasî, askerî, ekonomik ve kültürel açılardan birbirleriyle iletişimde dil, hep önemli bir yere sahip olmuştur. Farklı dili konuşan toplumlarla sağlıklı bir iletişim kurabilmek için insanlar, yabancı dil öğrenmek zorunda kalmışlardır. Hz. Peygamber'in (s.a.v.) Zeyd b. Sâbit'ten (r.a.) Yahûdilerin

---

<sup>1</sup> Krş. Özcan Eken vd., "Covid-19 Salgını ile Acil ve Zorunlu Uzaktan Eğitime Geçiş: Genel Bir Değerlendirme", *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (2020), 114-115.

<sup>2</sup> Bk. *er-Rahman* 55/3-4.

dillerini öğrenmesini istemesi ve onun da on yedi (17) gün gibi kısa bir sürede bu dili öğrenmesi,<sup>3</sup> bunun en güzel örneğidir.<sup>4</sup>

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler sonucu hızla gelişen dünyamızda, her geçen gün yabancı dil bilmenin önemi artmaktadır. Bu bağlamda bilgiye ulaşma, ulusal ve uluslararası düzlemde kültür birikimini tanıma, anlama, bu tecrübeye katkıda bulunma, tarihi ve sosyo-kültürel mirasımızı, bölgesel sorunları kavrama ve muhakeme etme, bölge dillerini bilmekle mümkün olabilir. Çünkü dil, toplumda insanların duygu ve düşüncelerini aktarmada, birbirlerini ve sosyal çevreyi tanımada, anlamada, birlikte yaşamalarını sağlamada etkili olan sözlü ve yazılı iletişim aracı olmakla birlikte, bir anda düşünemeyeceğimiz kadar çok yönlü, değişik açılardan bakıldığında farklı nitelikleri beliren, kimi özellikleri bugün de çözülemeyen etkili bir yapıya sahiptir. O, hem insan ve toplum ile hem de insan ve toplumdaki ayrı düşünemeyecek olan bilim, kültür, sanat, teknik gibi bütün alanlarla ilgili olan, aynı zamanda onları oluşturan bir kurumdur. Bu yönüyle insanoğlu için öteden beri hep bir ilgi ve cazibe merkezi olmuştur. Bu ilginin sonucu olarak da öğrenilmesi/anlaşılması ve öğretilmesi/anlatılması sürekli üzerinde durulan bir konu olmuş ve bu konuda birçok çalışma yapılmıştır.<sup>5</sup>

Küreselleşen dünyada iletişim ve ulaşım araçlarının gelişmesinin de etkisiyle milletlerin birbiriyle iletişimi bir zorunluluk halini aldığı için, devletlerin fertlerine yönelik temel vazifeleri arasına yabancı dil öğrenilmesine olanak sağlama da eklenmiştir. Günümüzde yabancı dil öğrenme ihtiyacı geçmiş dönemlere kıyasla oldukça artmıştır. Ülkemizde yabancı dil eğitiminde yoğunluklu olarak Arapça ve İngilizce eğitimi verilse de, İngilizcenin uluslararası bir özellik kazanması, ticarî, kültürel ve sanatsal faaliyetlerde yoğun olarak kullanılması gibi nedenlerle bu dile ilginin diğer dillerden fazla olduğu bir gerçektir. Arapçayı Müslümanların nazarında zaman ve mekân üstü özel bir konuma yerleştiren en önemli sebep ise onun vahyin dili oluşudur. Arapça yüzyıllar boyu süregelen İslâm kültür ve medeniyetinin ortak dili olmuştur. Bu nedenle İslâmî ilimlerde söz sahibi olmak isteyenlerin bu dili öğrenmeleri bir zorunluluk haline gelmiştir. Dinî eserlerin tercümelerinden de dinî bilgiler öğrenilebilir. Ancak tüm tercümeler asıl değil birer yorum hüviyetine sahip oldukları için bu alanda

<sup>3</sup> *Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî Ahmed b. Hanbel, el-Musned, nşr. Ebû Hâcîr Muhammed Saîd Besyûnî (Beyrut: y.y., 1405/1985), 5/182 (No. 21587).*

<sup>4</sup> *Ahmet Yıldız, "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri", Yükseköğretimde Arapça Eğitimi 1, ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany (Konya: Palet, 2020), 39.*

<sup>5</sup> *Ahmet Ali Çanakçı, "Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminde Arapça Eğitiminin Tarihi Gelişimi", Yükseköğretimde Arapça Eğitimi 1, ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany (Konya: Palet, 2020), 8-9.*

araştırma yapan kişiler, yorumların ötesine geçip bilgiye kaynağından ulaşmak zorundadırlar. Temel kaynaklara ulaşamayan ve onların içeriğine nüfuz edemeyen bir araştırma, başkalarını taklitten öteye geçemeyecektir.<sup>6</sup>

Arapça Kur'an'ın, Hz. Peygamber'in (s.a.v.) hadislerinin ve temel İslami kaynakların dili olmasının yanında, aynı zamanda dünya dilleri arasında en çok kullanılan beşinci dildir.<sup>7</sup> Günümüzde 60 civarında ülkede konuşulmakta ve yaygınlığı itibariyle sırasıyla Çince, İngilizce, Hintçe ve İspanyolca'yı takip etmektedir.<sup>8</sup> Birleşmiş Milletler Teşkilatı 8 Aralık 1973 tarihinde Arapçayı altıncı resmî dil olarak kabul etmiştir. Aslen Arap olmayan birçok Müslüman ulus, öncelikle Kur'an'ın dili olması sebebiyle Arapça öğrenmekte, Arap diliyle yazılan eserleri okuyup okutmakta ve dininin mensupları ile iletişim kurabilmek için de Arapça konuşma ve iletişim kurma becerisi kazanmaya çalışmaktadır.<sup>9</sup>

Arapçanın taşıdığı dil özellikleri, onun morfolojik (sarffî) bakımdan zengin bir yapıda olmasına katkı sağlamıştır. Aynı şekilde Arapçanın dilbilgisel (gramatik) ve sözlüksel (leksikrofik) zenginliği, onun modern dünyadaki varlığını kültürel ve bilimsel ihtiyaçları en yüksek düzeyde karşılayacak şekilde sürdürmesine imkân tanımıştır. Dolayısıyla modern dünyada sadece günlük olarak değil, bilimsel, sosyal, kültürel alanda kullanılan ve çok geniş bir coğrafyada konuşulan Arapçanın, hem dinî çalışmaları ve kültürel mirası anlamak hem de bir iletişim dili olarak kullanılmak üzere hızlı ve etkin bir şekilde öğrenilmesi günümüzde çok daha fazla önem kazanmıştır.<sup>10</sup> Arapçanın aynı zamanda köklü bir kültür ve medeniyet dili olması da bu dili ülkemiz bilim ve kültür çalışmaları açısından vazgeçilmez kılmaktadır. Bu nedenle Arapça öğretimi İlahiyat Fakültelerinde meslekî eğitimin ayrılmaz bir parçası sayılır. Ayrıca genel itibariyle, Arapçanın kullanıldığı Ortadoğu'da ortaya çıkan siyasî, kültürel ve ekonomik gelişmelerin ardından bu coğrafyanın anlaşılıp yeterli ve doğru şekilde değerlendirilebilmesi için de Arapça öğretimi ülkemiz açısından büyük önem taşımaktadır.<sup>11</sup>

<sup>6</sup> Bk. Yıldız, "Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar", 39-40.

<sup>7</sup> Yakup Civelek, "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler –Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-", *Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Aralık 1998), 227-228.

<sup>8</sup> İstanbul İşletme Enstitüsü (İİE), "Dünyada En Çok Konuşulan Diller" (Erişim tarihi: 06 Mart 2020).

<sup>9</sup> Muhammet Vehbi Dereli, "Arap Dili ve Edebiyatının İslam Medeniyeti için Önemi". *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 49/49 (June 2020), 68.

<sup>10</sup> Çanakçı, "Arapça Eğitiminin Tarihi Gelişimi", 9-10.

<sup>11</sup> Krş. Yıldız, "Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar", 40.



## 2. Uzaktan Eğitimin Tarihi, Mahiyeti ve Unsurları

Bilindiği gibi okul eğitimi deyince genellikle eğitim programı, öğrenci, öğretmen, yönetici, bina ve araç-gereçler, çevre olmak üzere altı temel öğe akla gelir. Eğitim, birçok unsurun birbiriyle etkileşim içinde olduğu bir süreçtir. Öğretimin amaçlarına ulaşmasında tüm unsurların göz önünde bulundurulması önem taşımaktadır. Dolayısıyla öğretim faaliyetleri düzenlenirken, bu unsurlar gerek tek tek gerekse birbiriyle ilişkileri yönünden incelenmelidir. Bu öğretim sürecini oluşturan temel unsurlar da öğretim hedefleri, giriş davranışları, kapsam, öğretim stratejisi, öğretim yöntemleri, öğretim araç-gereçleri ve değerlendirmedir.<sup>12</sup>

Uzaktan eğitim ise yukarıda belirtilen temel öğelerden bina ve çevre gibi bazılarını içermez. Dolayısıyla uzaktan eğitimi kaynaktan uzakta, zaman ve mekândan bağımsız bir eğitim modeli olarak tanımlamak mümkündür.

“Uzaktan eğitim” (Distance Education) terimi ilk olarak Wisconsin Üniversitesi'nin 1892 Yılı Kataloğunda geçmiştir ve yine ilk kez aynı üniversitenin yöneticisi William Lighty tarafından 1906 yılında kaleme alınan bir yazıda kullanılmıştır. Daha sonra bu terim (Fernunterricht), Alman eğitimci Otto Peters tarafından 1960 ve 1970'lerde Almanya'da tanıtılmış ve Fransa'da uzaktan eğitim kurumlarına isim (Teleenseignement) olarak uygulanmıştır. Uzaktan eğitim, mektupla haberleşme, evde çalışma, bağımsız çalışma, dış çalışma, uzaktan öğretim ve uzaktan öğrenim gibi farklı birçok terimi içermektedir. Türkiye'deki uzaktan eğitim uygulamasını ise 1956 yılında Ankara Üniversitesi Hukuk Fakültesi Banka ve Ticaret Hukuku Araştırma Enstitüsü başlatmıştır. Bu uygulamada, bankalarda çalışanlar, mektupla öğrenim görmüşlerdir. Milli Eğitim Bakanlığı bünyesinde uzaktan eğitim uygulamaları da ilk kez 07.11.1960 tarihinde “Mektupla Öğretim” adı altında ve deneme öğretimi olarak başlamıştır.<sup>13</sup>

Uzaktan eğitimi genel anlamda öğrenme-öğretme süreci, uzaktan eğitimin avantajları ve dezavantajları, derslerin değerlendirilme süreci, öğrenci ile öğretmen arasındaki iletişim ve uzaktan eğitime yönelik öneriler şeklinde birtakım başlıklar çerçevesinde değerlendirmek uygun olacaktır.<sup>14</sup>

Uzaktan eğitimin olanakları arasında şunlar sayılabilir:

- İnsanlara farklı bir eğitim seçeneği sunma,
- Fırsat eşitsizliğini en aza indirme,

<sup>12</sup> Recai Doğan, “Şâtibi’de Eğitimin Unsurları”, *Diyanet İlmî Dergi* 34/1 (1998), 73.

<sup>13</sup> Zeki Kaya, *Uzaktan Eğitim* (Ankara: Pegem, 2002), 9, 30.

<sup>14</sup> Serap Nur Duman, “Salgın Döneminde Gerçekleştirilen Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi”, *Millî Eğitim Dergisi* 49/1 (2020), 108.

- Kitle eğitimini kolaylaştırma,
- Eğitim programlarında standart sağlama,
- Eğitimde maliyeti düşürme ve niteliği artırma,
- Öğrenciye serbesti sağlama,
- Öğrenci için zengin bir eğitim ortamı sunma,
- Bireysel ve bağımsız öğrenmeyi destekleme,
- Bireye öğrenme sorumluluğu kazandırma,
- İlk kaynaktan bilgiye ulaşma imkânı sunma,
- Uzmanlardan daha fazla kişinin yararlanmasına imkân verme,
- Başarının aynı koşullarda belirlenmesini sağlama,
- Belli bir zamanda ve kapalı bir alanda bulunma zorunluluğunu ortadan kaldırma vb.

Ancak birçok yönden önemli olanaklar sağlayan uzaktan eğitimin bazı yönlerden de çeşitli sınırlılıkları bulunmaktadır. Bunlar arasında yüz yüze eğitimdeki ilişkilerin kolay sağlanamaması, öğrencilerin sosyalleşmelerini engelleme, yardımsız ve kendi kendine öğrenme alışkanlığı olmayan öğrencilere yeterince yardım sağlamaya olanak tanımaması, çalışan öğrencilerin dinlenme zamanını alması, uygulamaya dönük derslerden yeterince yararlanamama, beceri ve tutuma yönelik davranışların gerçekleştirilmesinde etkili olamama, ulaşım olanaklarına ve iletişim teknolojilerine bağımlı olma gibi bazı hususlar sayılabilir.<sup>15</sup>

Şurası bir gerçektir ki yabancı dil öğretimi büyük ölçüde öğrenci ve öğretmenin karşılıklı etkileşim ve iletişimine bağlıdır ve daha çok uygulamaya dayalı bir mahiyet arz eder. Yüz yüze eğitimde derslerde çoğunlukla öğretim elemanı tarafından anlatım yöntemi (takrir), soru-cevap tekniği ve öğrencinin örnek alıştırmalara katılımı gibi farklı yöntemler tercih edilirken; bu yöntemlerden son ikisini uzaktan eğitim sürecinde uygulamak daha zor bir hal almaktadır. Burada bir de dersin yabancı bir dilin öğretilmesine yönelik olduğu göz önüne alındığında hem öğretici hem de öğrenci açısından daha büyük bir çaba içerisine girilmesi elzem olmaktadır. Zira öğretici ile öğrenciler arasındaki etkileşim, uzaktan eğitimde oldukça azalmaktadır. Bununla ilişkili olarak her iki taraf açısından dikkat ve motivasyon kaybı yaşandığı da gözlemlenmektedir.

Yapılan bazı araştırmalarda da destekleyici sonuçlara ulaşıldığı görülmüştür. Üniversite öğrencileri ile gerçekleştirilen bir araştırmada,

---

<sup>15</sup> Kaya, *Uzaktan Eğitim*, 19-20.

öğretici ile öğrenci arasında yüz yüze iletişim olmamasından kaynaklanan bazı sorunların derse olan ilgiyi azalttığını gösteren öğrenci görüşlerine ulaşılmıştır.<sup>16</sup> Bir başka çalışmada da uzaktan eğitimin dezavantajları arasında derse motivasyonu sağlamanın uzaktan eğitimde zor olduğu ve öğretim yöntemleri açısından da bu modelin son derece sınırlı olduğu ifade edilmiştir.<sup>17</sup> Bir diğer çalışmada<sup>18</sup> ise eş zamanlı uzaktan eğitim yöntemi ile ders alan öğretmen adaylarının uzaktan eğitimi sıkıcı, etkileşimden uzak, duygusuz bir eğitim şekli olarak vurguladıkları belirtilmiştir. Konuyla ilgili yapılan bir tez çalışması ise öğrencilerin uzaktan eğitimi kendilerine sağlanan dönütler konusunda yetersiz bulduklarını ortaya koymuştur.<sup>19</sup> Yapılan bu araştırmalar ışığında uzaktan eğitimin öğrenme-öğretme sürecini daha etkili ve verimli hale dönüştürmek için uzaktan eğitimde öğrenci konumunda yer alan katılımcıların görüşlerine dayalı olarak iyileştirmeler yapmak gerektiği söylenebilir. Ayrıca öğretici rolündeki öğretim elemanlarının öğrencilerle kurduğu iletişim ve etkileşim de uzaktan eğitimde oldukça önemlidir.<sup>20</sup>

Uzaktan eğitimin niteliği açısından bakıldığında, bir araştırmaya göre tüm paydaşlar, uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim kadar verimli olmadığını belirtmişlerdir. Özellikle öğrenci ve veliler, uzaktan eğitimde öğrenme sürecinin olumsuz etkilendiği görüşündedirler.<sup>21</sup> Bir başka araştırma, uzaktan eğitimin etkileşim, zorunluluk, yetersizlik, dijital bölünme ve iletişim metaforlarında olumsuz etkilerini ortaya koymuştur.<sup>22</sup> Ayrıca araştırmaya katılan öğrencilerin büyük çoğunluğu, uzaktan eğitimin öğrenme ihtiyaçlarını karşılamadığını belirtmişlerdir.<sup>23</sup>

Aslında bu eleştirileri haklı kılan belki de en önemli husus, uzaktan eğitimin uygulanma şekli ile ilgilidir. Maalesef uzaktan eğitim denildiğinde şimdiye kadar daha çok öğretim elemanının dersinin videoya kaydedilip

<sup>16</sup> Salih Birişçi, "Video Konferans Tabanlı Uzaktan Eğitime İlişkin Öğrenci Tutumları ve Görüşleri". *Journal of Instructional Technologies & Teacher Education* 1/2 (2013), 24-40.

<sup>17</sup> Seyhan Paydar - Adem Doğan, "Öğretmen Adaylarının Açık ve Uzaktan Öğrenme Ortamlarına Yönelik Görüşleri". *Education & Technology* 1/2 (2019), 154-162.

<sup>18</sup> Gül Kaleli Yılmaz - Bülent Güven, "Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Algılarının Metaforlar Yoluyla Belirlenmesi". *Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT)* 6/2 (Eylül 2015), 299-322.

<sup>19</sup> Gülistan Yadiğar, *Uzaktan Eğitim Programlarının Etkinliğinin Değerlendirilmesi (G.Ü. Bilişim Sistemleri Uzaktan Eğitim Tezsiz Yüksek Lisans Programı Örneği)* (Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010), 86.

<sup>20</sup> Duman, "Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi", 109.

<sup>21</sup> Safiye Çiğdem Gören vd., "Küresel Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitimin Değerlendirilmesi: Ankara Örneği", *Milli Eğitim Dergisi* 49/1 (2020), 89-90.

<sup>22</sup> Aras Bozkurt, "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Süreci ve Pandemi Sonrası Dünyada Eğitime Yönelik Değerlendirmeler: Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması". *Açık Öğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAD)*, 6/3 (2020), 112-142.

<sup>23</sup> Bk. Bozkurt, "Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması", 122.

yıllarca öğrencilere izletilmesi akla gelmekteydi. Bu aslında bir eğitim değil, olsa olsa bir tür arşivleme sayılmalıdır. Zira çağdaş uzaktan eğitimde, öğrenciyi merkeze alan ve aktif öğrenmeyi destekleyen öğelerin kullanılması esastır. Hatta çevrimiçi eğitimin birçok programda yüz yüze eğitimden daha etkili olma potansiyeli bile vardır.<sup>24</sup>

Öğrenme sürecinin en önemli aşamalarından biri olan ölçme ve değerlendirme ise öğrenmenin istenilen şekliyle gerçekleşip gerçekleşmediğini kontrol etmenin yanı sıra, öğretim sürecinde meydana gelen olası sorunların çözülebilmesi konusunda da pek çok imkân sunmaktadır. Kuşkusuz, bu durum ölçme ve değerlendirmeyi özellikle yabancı dil öğretiminde çok önemli bir işlevsel konuma yerleştirmektedir. Dolayısıyla ölçme ve değerlendirme sadece öğrencinin ders başarısını tespit amacıyla değil, aynı zamanda eğitim sürecinin sağlıklı bir şekilde sürdürülmesi için de kullanılan ve öğretici ile öğrencinin performanslarını arttırmaya yönelik bir araç olarak görülmelidir. Bununla beraber, her disiplinin kendisine has yapısı nedeniyle, kullanılan ölçme değerlendirme sistemleri farklılıklar gösterebilmektedir. Bu durum dil öğretiminde çok daha belirgindir.<sup>25</sup>

Yukarıda sözü edilen öğretmen adayları üzerinde yapılan bir araştırmaya göre öğretmen adaylarının, derslerin değerlendirme sürecine yönelik görüşleri arasında dönütlerin yetersiz olması ve grup çalışmasının az olması şeklindeki kanaatleri son derece önemlidir. Öğretmen adaylarına göre, uzaktan eğitim sürecinde derslerin ödevlere dayalı olarak değerlendirilmesi olumludur. Öğretmen eğitimi boyunca genellikle vize ve final notlarını sınavlarla aldıklarını belirten öğretmen adayları, ödevler hazırlamaktan ve bu şekilde değerlendirilmekten mutlu olduklarını belirtmişlerdir. Bunun yanında hem ödevlerle ilgili olarak hem de genel anlamda ders süreçlerine ilişkin öğretim elemanlarından aldıkları dönütler, öğretmen adayları tarafından yetersiz bulunmuştur. Bu durumun öğrenme-öğretme süreçlerinde belirtildiği gibi öğrenci-öğretim elemanı etkileşiminin azalması ile ilişkili olduğu söylenebilir. Ancak yaptıkları çalışmalarda, araştırmalarda ya da hazırladıkları raporlarda neleri eksik ya da hatalı yaptıklarını merak eden öğretmen adayları, değerlendirme sürecinde öğretim elemanlarının daha şeffaf olması gerektiğini belirtmektedirler. Uzaktan eğitim sürecinde yaptıkları ödevlerin büyük bir bölümünde bireysel çalıştıklarını belirten öğretmen adayları, değerlendirme sürecinde

<sup>24</sup> Erhan Erkut, "Covid-19 Sonrası Yükseköğretim", *Yükseköğretim Dergisi*, 10/2 (2020), 127.

<sup>25</sup> Muhammet Tasa-Ayşe Zişan Furat, "Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi", *Marife* 12/1 (Bahar 2012), 9.

grup çalışmasına yönelik ödevlerin de verilmesi gerektiğini belirtmişlerdir. Öğretmen adaylarına göre grup çalışmasının artması, arkadaşlık ilişkilerinin gelişmesine ve uzaktan eğitim sürecinde öğretmen adaylarının sosyalleşmesine katkıda bulunmaktadır. Bu nedenle bireysel ödevler kadar grup ödevlerinin de verilmesi öğretmen adaylarının derse yönelik motivasyonunu olumlu etkilemektedir.<sup>26</sup>

Öğrenciyi merkeze alan ve aktif öğrenmeyi destekleyen öğelerin kullanılması, uzaktan eğitimin daha etkili olma potansiyelini artırma bakımından önemlidir. Paydaşların uzaktan eğitim sürecinde karşılaştıkları güçlükler kapsamında öğrenci ve velilerin en çok sorun yaşadığı iki durumun internet bağlantısı sorunu ve bireysel çalışmaktan kaynaklanan odaklanma problemi olduğu belirlenmiştir. Yapılan başka bir araştırmada<sup>27</sup> da öğrencilerin öğrenme sorumluluklarını alamadıkları, öz yönetimli öğrenme becerilerinin gelişmediği için uzaktan eğitim sürecinde başarılı olamadıkları belirtilmiştir. Benzer şekilde öğretmen ve okul yöneticileri de öğrencilerinin teknolojiye erişimini sağlamada ve ilgisiz öğrencileri motive etmek konusunda zorluk yaşadıklarını belirtmişlerdir. Yapılan benzer çalışmalarda<sup>28</sup> teknolojiye erişimin sağlanması konusunda yükseköğretimden daha alt dönemlere kadar öğrencilerin sıkıntılar yaşadıkları belirtilmiştir. Ayrıca öğretmenler, uzaktan eğitim sürecinde öğrencileri ile duygusal bağ kurmakta zorlandıklarını; yöneticiler ise öğretmenlerin yeterli teknolojik bilgiye sahip olmadıklarını belirtmişlerdir. Bunların yanı sıra öğrencilerin büyük çoğunluğu aslında uzaktan eğitim derslerine sevecek katıldıklarını belirtmişlerdir. Benzer durum yukarıda bahsi geçen ve uzaktan eğitimin olumlu ve olumsuz metaforlarını belirleyen çalışmada<sup>29</sup> da ortaya konmuştur. Buna göre öğrenciler bir taraftan uzaktan eğitimi eğlenceli bulurken; diğer yandan öğretmenleri ile duygusal yakınlık kuramadıklarından yakınmışlardır.<sup>30</sup>

2013 yılında yapılan bir çalışmada elde edilen sonuçlara göre araştırmaya katılan öğretmen adayı konumundaki öğrencilerin % 58, 29'u derslerini hem örgün öğretimle hem de uzaktan eğitimle almak istediklerini

<sup>26</sup> Duman, "Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi", 104-105.

<sup>27</sup> Bozkurt, "Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması", 122.

<sup>28</sup> Bk. Engin Karadağ - Cemil Yücel, "Yeni tip Koronavirüs Pandemisi Döneminde Üniversitelerde Uzaktan Eğitim: Lisans Öğrencileri Kapsamında Bir Değerlendirme Çalışması", *Yükseköğretim Dergisi* 10/2 (Ağustos 2020), 181-192.

<sup>29</sup> Bozkurt, "Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması", 112-142.

<sup>30</sup> Gören vd., "Küresel Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitimin Değerlendirilmesi", 90.

belirtmiştir. Bir tez çalışmasında ise<sup>31</sup> öğretim elemanları uzaktan eğitime yönelik önerilerinde uzaktan eğitimin yüz yüze eğitim ile karma eğitim şeklinde yapılmasının uygun olacağı görüşünü belirtmişlerdir. Aynı çalışmada öğreticilere eğitim verilmesi gerektiği ve teknik alt yapının da geliştirilmesinin gerekli olduğu önerilmiştir.<sup>32</sup>

Teknolojinin hızla ilerlemesi sayesinde zaman ve mekândan bağımsız eğitim olanaklarının kullanılmaya başlanması, bireylerin hayat boyu öğrenmeyi etkin bir şekilde yaşamlarına dâhil etmeleri için iyi bir gerekçedir. Açık ve uzaktan öğrenme uygulamalarının bu anlamda aktif kullanılması, sertifikasyon ve alan uzmanlığı şeklinde eğitimler verilmesi, bireylerin hem kendi iş alanlarında daha etkin ve güncel olmalarını hem de merak ettikleri ama zaman bulamadıkları alanlarda kişisel gelişimlerine katkılar sağlayacaktır.<sup>33</sup>

### **3. Küresel Salgın Döneminde NEÜ İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfında Uzaktan Eğitim Yoluyla Arapça Öğretimi**

Çalışmanın bundan sonraki bölümünde Konya Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfında uzaktan eğitimle verilen Arapça dersleri, yukarıda bazılarına işaret edilen araştırmalar ışığında değerlendirilmiştir.

NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfındaki Arapça derslerine bakıldığında, yapılan uzaktan eğitimin ders saati ve müfredat açısından yüz yüze eğitimden farksız olduğu görülmektedir. Bu husus, içerik kaybının yaşanmaması yönüyle son derece önemlidir. Önceki yıllarda uygulanan programa büyük ölçüde bağlı kalınmış, öğrencilerin almaları öngörülen içerikte herhangi bir kısıtlamaya gidilmemiştir. Sadece ders içeriklerinin verilmesinde eğitim modelinin uzaktan oluşu hesaba katılmış ve konuların haftalara dağılımı çok daha titizlikle planlanmıştır. 40 (kırk) dakikalık canlı dersler, yine haftalık otuz saatlik yoğun bir program içerisinde yerleştirilmiştir.

Bütün sınıflarda ortak olarak uygulanacak müfredatın, derslerde takip edilecek kitapların ve ders materyallerinin dönem başlamadan belirlenmesi, hangi gün hangi konuların işleneceğinin dönem başında gerek öğrencilerle gerekse öğreticilerle paylaşılması, öğretimde birliği sağlama adına son derece önemli bir çaba olarak değerlendirilmelidir. Çok sayıda sınıfın ve bir

<sup>31</sup> Ali Erfidan, *Derslerin Uzaktan Eğitim Yoluyla Verilmesiyle İlgili Öğretim Elemanı ve Öğrenci Görüşleri: Balıkesir Üniversitesi Örneği* (Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 62-63.

<sup>32</sup> Bk. Duman, "Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi", 111.

<sup>33</sup> Paydar - Doğan, "Öğretmen Adaylarının Açık ve Uzaktan Öğrenme Ortamlarına Yönelik Görüşleri", 161.

o kadar da öğreticinin bulunduğu bir eğitim-öğretim ortamında sınıflar arasında ortak müfredatın takip edilmesi son derece zor bir husustur. Hazırlık Sınıfında dönem başında hazırlanan müfredat, hem öğretim elemanları hem de öğrencilere iletilmekte ve bu hususta tüm sınıflar için birlikte hareket etme imkânı oluşturulmaktadır. İlgili haftanın yoklama kayıtları yine dijital ortamda kayıt altına alınırken, hangi sınıfın o haftaya ait müfredatın neresinde kaldığının belirtiliyor olması da sınıflar arasındaki uyumu sağlama açısından önemlidir. Bu uygulamanın, iki haftaya bir yapılan sınavlarda öğrencilere yöneltilecek soruların hangi konularla sınırlı olduğunu tespit açısından da son derece faydalı olduğu açıktır.

Hazırlık Sınıfı'ndaki öğrenci sayısının ortalama 500 (beş yüz), birinci ve ikinci öğretim sınıflarının sayısının 20 (yirmi), ders veren öğretim elemanı sayısının da otuzdan fazla olduğu düşünüldüğünde her sınıfın özellikle öğretim elemanlarının birikimi ve tecrübesi açısından aynı koşullara sahip olduğunu söylemek çok mümkün olmayacaktır. Diğer yandan, bu öğretim elemanlarının 12 (on iki) kadarının Arap asıllı olması da Hazırlık Sınıfındaki Arapça eğitimi açısından önemli bir avantajdır. Yine sanal sınıflarda en fazla 25 (yirmi beş) öğrencinin bulunuyor olması da öğrencilerin derse aktif katılımlarını artırmaya yönelik önemli bir adım olarak görülebilir.

Derslerin uzaktan eğitim yoluyla yapılması, yüz yüze eğitimde teneffüslere çıkışlarda ve derse dönüşlerde yaşanan zaman kaybını ortadan kaldırmış; bu da öğretmenler tarafından derslerin içeriğinin daha rahat bir şekilde sunulmasına imkân tanımıştır. Hatta bu şekilde konuların daha çok tekrar edildiği, ders sonunda içeriğin özetlenmesine dahi vakit kaldığı gözlenmiştir. Derslerin işlenmesinde öğrencilerin öğrenme hızları ve kapasiteleri, konuların zorluk düzeyleri dikkate alındığı için, uzaktan eğitimin olanaklarından büyük ölçüde yararlandığı söylenebilir.

Şurası bir gerçektir ki öğrencilerin bilgisayar ve internete erişememeleri, mikrofon ve kamera tedarik etmede sorunlar yaşayabilmeleri ve derslerde yeterince uygulama yapılamıyor olması, uzaktan eğitimi dezavantajlı bir hale getirebilmektedir. Uzaktan eğitim modelinde her öğrencinin ayrı ayrı yaşayabileceği teknik ve donanımsal sorunlar, canlı performansları da olumsuz etkileyebilmektedir. Yaşadıkları bölgenin içinde bulunduğu teknik alt yapı veya sahip oldukları internet sağlayıcısının yeterli olmaması gibi nedenlerle bağlantı sorunu yaşayan öğrenciler, derslere aktif katılım imkânından yoksun kalabilmektedirler. Bir araştırmada da öğreticilerin uzaktan eğitimin dezavantajlarını, uygulamalı çalışmaların gerçekleştirilememesi ve elektrik/internet kesintilerinde erişim

sağlanamaması olarak belirttiklerine işaret edilmiştir.<sup>34</sup> Ancak İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfındaki her dersin mutlaka sistem üzerinde kayıt altına alınıyor olması, öğrencilerin derslere erişimini kolaylaştıran önemli bir uygulama olarak dikkat çekmektedir. Derslerin kaydının yapılması ve tekrar izleme olanağının bulunması, uzaktan eğitimde yaşanan teknik sıkıntıları (elektrik, internet kesintisi gibi sorunları) asgari düzeye indirmektedir. Ders saatinde eşzamanlı olarak derse erişemeyen öğrenciler, günün her saatinde asenkron olarak ders içeriklerini baştan sona izleme olanağına sahiptirler. Bu da uzaktan eğitimin önemli bir dezavantajının giderilmiş olması yönüyle son derece önemlidir.

Bir yabancı dil öğrenilmesinde temel hedefler konuşma, konuşulanı anlama, yazma ve okumadır. Bu alanda hazırlanacak ve tüm bu becerileri kontrol edebilecek ölçme ve değerlendirme sistemleri dil eğitiminin en temel parçalarından birini oluşturmaktadır. Klasik ve açık uçlu sorulardan oluşan sınav sistemleri bahsedilen bu becerileri tam olarak ölçememe, öğrenme kapsamını ve amaçlarına hizmet edememe ve subjektif değerlendirme gibi pek çok açıdan eleştirilere maruz kalmaktadır. Bununla beraber, sadece çoktan seçmeli sorulardan oluşan sınavlar ise, ancak klasik sınavlarla ölçülebilecek yetenek gelişimini ölçmekten mahrum kalabilmektedir. Hem test hem de klasik sistemin birlikte kullanıldığı ölçme ve değerlendirme sistemleri ise, bilgi teknolojileri desteği olmadan uygulama zorlukları, emek ve mesainin verimli kullanılamaması ve öğrenciye gerekli ve yeterli geribildirim sağlanamaması gibi sorunlar doğurmaktadır. Bu nedenlerle test ve klasik sınavın avantajlarını birlikte kullanan, öğrenme alanlarının tamamını kapsayan ve öğrencilere bireysel eksikliklerini telafi fırsatını tanıyacak geribildirimi sağlayan web tabanlı bir ölçme ve değerlendirme sistemi geliştirmenin, hem öğrenme çıktılarının belirlenmesine hem de öğrencilerin başarısına katkı sağlayacağı düşünülmektedir. Özellikle böyle bir sistemin yükseköğretim programlarında uygulanmasının, öğrenci performansı üzerinde olumlu etkilerde bulunduğu, yapılan araştırmalarda dile getirilmektedir.<sup>35</sup>

“Yabancı dil öğretiminde karşılaşılan ölçme değerlendirme sistemi kaynaklı güçlüklerin giderilebileceği fikrinden yola çıkılarak, klasik ve test usulü ölçme değerlendirmenin sorunlarına çözüm üretebilecek ve üniversite düzeyinde Arapça öğretiminde kullanılacak web tabanlı bir ölçme-değerlendirme sistemi geliştirilmesine karar verilmiştir. Necmettin

<sup>34</sup> Krş. Duman, “Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi”, 110.

<sup>35</sup> Tasa-Furat, “Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi”, 11.



Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi'nde uygulanmak üzere tasarlanan bu sistemin, ölçme değerlendirilmede objektiflik düzeyini artırarak öğrenci ve öğretmen başarı oranlarının istatistiksel olarak izlenmesine olanak sağlayacağı düşünülmektedir.”<sup>36</sup>

Uzaktan eğitimde değerlendirmeler genellikle ödevlere dayalı olarak yapılmakta veya çevrim içi (online) ve çevrim dışı sınavlar yoluyla gerçekleştirilmektedir. NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı'nda ise öğrenci başarısı, NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi Zorunlu Arapça Hazırlık Sınıfı Sınav Yönergesinin 13. maddesinin 1. bendine göre yıl içinde yapılan ara sınavlar, yoklama sınavları, öğrencinin derse devamı, projeler ve genel sınav sonuçlarına göre belirlenir:

“Yıl içinde yapılan ara sınavlar, yoklama sınavları ve projeler sonucu; aldığı not ortalamasının % 60'ı ile genel sınav sonucu aldığı notun % 40'nın toplamı 60 olan öğrenciler başarılı kabul edilir. Yıl içi sınavları ortalaması 80 ve üzeri olan öğrenciler, final sınavından 3 gün öncesine kadar öğrenci işlerine dilekçe vererek final sınavına girmeyebilirler. Bu takdirde yıl içi ortalaması başarı notu olarak kabul edilir.”<sup>37</sup>

Buna göre yaklaşık on yıldır uygulanan ve sürekli geliştirilen web tabanlı bu sistem sayesinde her iki dönemde yapılan sekizer online sınav sonucu ile beşer proje ödevinin oluşturduğu iki değerlendirme puanının % 60'ı (yüzde altmış) dikkate alınmakta; genel sınav ise lisans eğitiminden farklı olarak % 40 (kırk) oranında etkili olmaktadır. Öğrencilerin yıl içindeki sınav ve ödev performanslarının tek bir sınav olan genel sınavdan daha etkili olması, onların başarılı olmalarını kolaylaştıran faydalı bir uygulama olarak değerlendirilebilir. On yılı aşkın süredir web tabanlı sınavların hazırlık sınıfında zaten yapılıyor olması, özellikle sınav ve değerlendirme açısından uzaktan eğitime intibak sorununun yaşanmamasını da beraberinde getirmiştir. On beş günde bir yapılan uzaktan web tabanlı çoktan seçmeli ve açık uçlu çevrim içi sınavlarla öğrencilerin derslere ilgisi daima canlı tutulmaktadır. Sınav güvenliğini sağlamaya yönelik birtakım önlemler de dikkat çekmektedir. Bu bağlamda her soru orta düzey, zor ve çok zor kategorilerinden birine dâhil edilmiş ve zorluk düzeylerine göre her soruya özel süre tayin edilmiştir. Yine sınav güvenliğini sağlama adına aynı soruya ikinci kez girme imkânı da sunulmamıştır. Ayrıca öğrenciler, sınavların ardından kendi şifreleri ile girdikleri özel sayfalarında, yanlış yaptıkları sorularla ilgili düzeltmelere, dikkatlerini çekmeye yönelik uyarı ve tavsiyelere ulaşma imkânına da sahiptirler.

<sup>36</sup> Tasa-Furat, a.y.

<sup>37</sup> Necmettin Erbakan Üniversitesi (NEÜ), “Yönergeler” (Erişim 13 Temmuz 2021).

İlahiyat Fakültesinde uygulanan web tabanlı bu sistem, sağdan sola yazım ve hareke özelliği bulunan Arapça dil desteğini de sağlamakta, aynı zamanda Server üzerinde harici veya dâhili bir hard diske otomatik olarak verileri yedekleme özelliğini de barındırmaktadır. Sistemin en temel özelliklerinden biri, dil öğreniminde ön plana çıkan dört temel beceriyi (dinleme, okuma, konuşma ve yazma) sağlıklı bir şekilde ölçmeyi sağlayacak farklı türden soruları içermesidir. Bu bağlamda, sistemde test, klasik, paragraf ve doğru/yanlış tipli soru seçenekleri bulunmaktadır. Hazırlanan her tip sorunun programı, dersi, ünitesi ve haftası seçilebilmektedir. Sorular resim/ses/görüntü dosyası eklenebilecek ve açık uçlu yanıtlar verilebilecek bir şekilde tasarlanmıştır. Diğer taraftan soruların ölçmeyi amaçladıkları genel ve özel amaçlar ve kazanımlar hakkında bilgiler sunulurken, yanlış cevap veren öğrencilere de geribildirim sağlamaktadır. Sistem aynı zamanda sınavların sıklıklarının belirlenmesi, gerektiğinde ek ve telafi sınavı uygulamalarının yapılması açısından zaman ve finansman açısından ekonomiklik sağlamaktadır. Sistem, öğretim elemanları tarafından dönem süresince üretilen sorular arasından (şu anda çoktan seçmeli soru sayısı 21.000, açık uçlu soru sayısı ise 7000 civarındadır) sınav içerisinde ölçme değerlendirmesi yapılmak istenen konu ve üniteye göre zorluk derecesine göre seçim imkânı sunmaktadır. Sistemin veri tabanındaki soruların adeti sınavın güvenilirliğini arttırmaktadır. Web tabanlı sınavın uygulanması sırasında, aynı kullanıcı hesabıyla sisteme tek giriş hakkının verilmesi ve girişlerin tutulması sistemin güvenilirliğinin artmasını sağlamaktadır. Sınav esnasında öğrencinin seçtiği doğru cevap şıklarının sisteme kayıt edildiği döngüsü ekrana yansıtılmakta ve öğrencilerin onayı alınmaktadır. Sınav bitiminde, öğrencinin verdiği cevaplar sistemdeki soru sıra numarası ile takip edilebilmekte ve böylece herhangi bir itiraz durumunda kullanılabilir. <sup>38</sup>

Dil öğrenimi bir bütündür ve yazma, okuma, dinleme ve konuşma gibi birçok beceri ile ilgilidir. İlahiyat fakültesi Hazırlık Sınıfında her dönem öğrencilere verilen metin okuma ve yazma, yazı defteri uygulaması, metin çevirisi, otobiyografi yazma ve sunma, Arapça sözlüklerden bir madde yazma, video çözümlemesi ve bunun bir özetinin sınıf ortamında sunumu gibi dilin farklı yönlerine dair proje ödevleri, onların dili yazılı ve görsel birçok açıdan öğrenmelerine yönelik pratik alıştırmaya ve performanslar içermesi bakımından dikkate şayandır. Bu ödevlerin öğrencilerin başarı notlarına doğrudan etki ediyor olması da onların ödevlere ilgisini arttırmaktadır.

---

<sup>38</sup> Krş. Tasa-Furat, “Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi”, 22-23.

Öğrenciler açısından bakıldığında uzaktan eğitimin birçok olumlu özelliğinden söz edilebilir. Uzaktan eğitimin belli bir sınıf ortamından/mekândan bağımsız olması, telefonla uzaktan eğitime erişim sağlanabilmesi ve uzaktan eğitimdeki her içeriğin tekrar izlenebilir olması, bu avantajlar arasındadır. Ancak öğrencilerden derslere devam etmeleri istenmediğinde -özellikle yeterli altyapısı olmayan öğrenciler açısından- uzaktan eğitim modelinin başarıya ulaşması pek olası değildir. Öğrencinin derse devamlılığı her ders için önem arz etse de yabancı dil öğretimine yönelik derslere düzenli katılım sağlamak, birbiriyle ilgili konuları doğru bir şekilde kavrama ve başarıyı yakalama açısından çok daha önemlidir. Hazırlık sınıfında canlı derslere devam etme mecburiyetinin bulunması, öğrencinin derslerden kopmaması açısından faydalı bir uygulamadır. Hatta dönem sonundaki genel sınava girebilmesi için bir öğrencinin devam etmeyebileceği derslerin oranı lisansta en fazla % 30 (otuz) iken, hazırlık sınıfında % 15 (on beş) gibi çok küçük bir orana tekabül etmektedir. Bu da öğrencilere canlı derslere büyük ölçüde eş zamanlı (senkron) olarak katılma alışkanlığı kazandırmakta, dolayısıyla da öğrenci başarısı için önemli bir hazırbulunuşluk sağlamaktadır.

İlahiyat Fakültesi'nin bu husustaki bir diğer kayda değer uygulaması ise dijital yoklama sistemidir. Öğretim elemanlarının her haftanın sonunda o hafta içindeki öğrenci devamsızlıklarını sisteme girme yükümlülüklerinin bulunması, hem kişiye özel davranma gibi bazı suiistimallerin önüne geçmekte hem de öğrencinin derslere daha düzenli katılma alışkanlığı kazanmalarına katkı sağlamaktadır.

Hazırlık sınıfındaki öğretiler, ders sunumlarını yaptıkları yazılım paketleri dışında uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerle genellikle e-posta, telefon, WhatsApp ve diğer internet araçlarıyla iletişim kurmaktadır. Uzaktan eğitimdeki iletişimin yüz yüze eğitimdeki kadar canlı olmadığı görülse de yine de bu hususta herhangi bir iletişim sorunu ile karşılaşmadığı görülür. Ayrıca NEÜ İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfında derslere giren her öğretim elemanının ortalama 10 (on) civarında hazırlık sınıfı öğrencisine danışmanlık yaptıkları bilinmektedir. Bu sebeple öğrenciler, hem derslerde anlamakta zorlandıkları konuların anlaşılmasında hem de kendilerine verilen proje ödevlerinde bire bir rehberlik ve danışmanlık hizmetine ulaşabilmektedir. Hatta zaman zaman başarı düzeylerini etkileyen ailevi konularda dahi hocalarına danışabilmektedirler. Bu uygulama -şehir ve ülke dışındaki öğrenciler için yüz yüze görüşme imkânı olmasa da- uzaktan eğitim sürecinde de devam etmektedir. Hatta bu danışmanlık alanlarına, uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerin derse erişim

açısından yaşadıkları sorunlar da eklenmiştir. Öğrenciler, dersleri takip etmelerine imkân tanımayan fiziksel ve maddi yetersizlikler ile ilgili olarak da danışman hocalarından rehberlik hizmeti almışlardır.

Uzaktan eğitim ile ilgili olarak yapılan araştırmalara bağlı olarak uzaktan eğitimin, eğitimin her kademesinde olduğu gibi yükseköğretimde de kullanılması gereken bir eğitim şekli olduğu açıktır. Uzaktan eğitimin avantajlarını ve güçlü yönlerini desteklemek, dezavantajlarını ve eleştirilen yönlerini yeniden ele almak gereklidir. Diğer derslerde olduğu gibi yabancı dil öğretiminde de sanal sınıflarda öğrenci ile etkileşim kurmak isteyen öğretim elemanları zaman zaman öğrencilerden bir karşılık bulamamakta ve bu sebeple derslerini daha çok öğretici merkezli işleme yoluna gidebilmektedirler. Bunu azaltmak ve öğrencileri daha aktif hale getirmek için öğreticiler arasında tecrübe paylaşımlarına imkân sağlanması önemlidir. Ayrıca öğreticilerin dersin konusunu öğrencilere bir ihtiyaç olarak gösterme, küçük hikâye veya esprilerle onların dikkatleri çekme gibi sınıf yönetiminin gerektirdiği hususlarda kendilerini geliştirmeleri de uzaktan eğitimi öğrenciler açısından çok daha cazip hale getirecektir. Öğreticinin -şartlar ne olursa olsun- her ortamda öğrenci ile iletişimi canlı tutma yolları arayışında olması ve kendini yenilemesi esastır.

Öğrencilerin yaş düzeyleri, eğitimin mahiyeti ve öğreticilerin formasyon düzeyleri, eğitimin bütününde olduğu gibi uzaktan eğitim sürecinde de son derece önemlidir. Yabancı dil öğretimi, süreklilik arz eden etkin ve canlı bir eğitim ister. Uzaktan eğitimle yüz yüze eğitimdeki başarıyı ve devamlılığı yakalamak ise kolay değildir. Burada öğreticilerin büyük özverisi yanında öğrenci velilerinin ilgi ve gayretleri ile evlatlarına evlerinde en uygun ortamı sağlama hususundaki fedakârlıkları da başarıyı doğrudan etkileyen önemli hususlar arasındadır.

Yaş grubu ve öğretim kademeleri yükseldikçe (sosyoekonomik, kültürel değişkenlerden bağımsız olarak) uzaktan eğitimden yararlanma olanağı artsa da<sup>39</sup> uygulamalı ve karşılıklı etkileşime yönelik eğitimlerde önemli kayıplar yaşandığı söylenebilir. Bu sebeple uzaktan eğitimde öğrencilerin derse motive edilmesi büyük önem arz etmektedir. Öğrencilerin yaşları ve dikkatlerini toplama süreleri iyi hesap edilmeli ve bunun için en uygun ortamları hazırlama çabasında olmalıdır. Üniversite öğrencileri zaten genellikle dijital platformlara yakın olduklarından, uzaktan eğitim sürecini en iyi şekilde değerlendirmeye müsait gruplardır. Ancak bu yaş grubu da sanal sınıf ortamında canlı derslere aktif katılım sağlama konusunda kişisel

<sup>39</sup> *Yelkin Diker Coşkun, Eğitim İzleme Raporu 2020, s. 21. Bk. Eğitim Reformu Girişimi (Erg), "Eğitim İzleme Raporu-2020" (Erişim tarihi: 21.03.2021).*

birtakım sorunlar yaşayabilmektedir. Burada öğretmenlerin öğrencilere yaklaşım şekli son derece belirleyicidir. Yapıcı ve rahatlatıcı bir tavır içerisinde olmaları, öğrencilerin gerçek kabiliyetlerini ortaya koymaları açısından oldukça önemlidir.

Öğrencilerin ve öğretmenlerin uzaktan eğitim sürecindeki deneyimleri ve düşünceleri dikkate alınarak uzaktan eğitim uygulamalarının düzenlenmesi, öğretim elemanlarına rehberlik edilmesi sağlanabilir. Bu çerçevede öğretim elemanlarının görüşlerine yer veren yeni araştırmalarla uzaktan eğitim sürecinin öğretici gözüyle değerlendirmesi de yapılmalıdır.

İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfındaki Arapça derslerine bakıldığında genel anlamda öğrencilerin derslere devam etmelerinde sorun olmasa da öğretim elemanı ile bire bir etkileşime girerek derse aktif katılım sağlamaları yönüyle istenilen düzeyde olmadıkları söylenebilir. Öğrencilerin canlı derslerdeki etkinliklere katılımlarının sağlanmasında öğretim elemanlarının genel tavır ve yaklaşımları ile öğreticilik tecrübelerinin tesiri de büyüktür. Bu sebeple öğretim elemanları arasındaki iletişimin yanı sıra tecrübe paylaşımının da güçlenmesi, öğrencilerin derslere olan ilgisini aynı oranda artıracaktır.

### **Sonuç**

Dünyamızın yaklaşık iki yıldan bu yana içinde bulunduğu kitlesel bir salgın, beklenenden çok daha hızlı ve ani bir şekilde uzaktan eğitimin hayatımızı kuşatmasına neden olmuştur. Üniversitelerde yürütülen yabancı dil öğretimi de bundan nasibini almıştır. Bu duruma daha hazırlıklı yakalanan fakültelerden birinin Konya NEÜ Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi olduğu söylenebilir.

İlahiyat Fakültesi hazırlık sınıfındaki Arapça eğitim ve öğretiminin hâlihazırdaki küresel salgından olumsuz anlamda çok fazla etkilenmediği söylenebilir. İlahiyat Fakültesindeki ilgili yönerge uyarınca dersler, sınavlar ve ödevler eksiksiz icra edilmiştir. TÜBİTAK destekli dijital yoklama ve sınav sisteminin getirdiği on yıllık birikimin bunda tesiri büyüktür. Eğitim, ders saati ve müfredat açısından yüz yüze eğitimden farksız olarak yoğun bir içerikle devam etmiştir. Derslerin haftada otuz saatlik bir müfredata bağlı olarak kırkar dakikalık canlı dersler şeklinde işleniyor olması ve bu derslerin sistem üzerinde kayıtlarına her an ulaşılabilir olmasının, uzaktan eğitimin olumsuz yönlerini asgari düzeye indirdiği söylenebilir. Sınav güvenliğini sağlama adına zorluk derecesine göre her soruya ayrı sürenin tayin edilmesi ve öğrenciye aynı soruyu tekrar açma imkânının verilmemesi gibi birtakım ilave tedbirler alınması da ölçme ve değerlendirmenin sağlıklı

olması açısından oldukça önemlidir. Ayrıca sistem tasarımının programlama sürecinde kısmi geliştirmeye açık olarak kurgulanması ve eğitim-öğretim sürecinde ortaya çıkan yeniliklere uyum sağlama olanağının bulunması bir başka avantaj olarak görülebilir.

Uzaktan eğitim -birçok avantajlı yönüne rağmen- yine de yüz yüze eğitimle birlikte kullanılması gereken takviye edici bir sistem olarak düşünülmelidir. Uzaktan eğitimdeki etkileşim azlığı, yüz yüze eğitimle desteklendiği takdirde daha anlamlı olacaktır. Bunun yanında yüz yüze eğitimdeki zaman ve mekân kısıtlamasının uzaktan eğitimde bulunmaması da eğitim sürecini çok daha kolay, verimli ve esnek bir hale dönüştürecektir. Uzaktan eğitim sürecinin geliştirilmesi ve işlevinin artırılması Arapça eğitim ve öğretimine de önemli katkılar sağlayacaktır. NEÜ İlahiyat Fakültesi Hazırlık Sınıfı, Arapça öğretimi yönünden birçok avantaja sahip olsa da, uzaktan eğitimde uygulamalı çalışmaların yapılmasına olanak sağlayan yeni düzenlemeler ve öğrenci motivasyonunu artırmaya yönelik arayışlar ile bu hususta daha yararlı bir sürecin oluşması mümkün olacaktır.

#### **KAYNAKÇA**

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, el-Musned, nşr. Ebû Hâcir Muhammed Saîd Besyûnî 5. Cilt, Beyrut: y.y., 1405/1985.

Birişçi, Salih. "Video Konferans Tabanlı Uzaktan Eğitime İlişkin Öğrenci Tutumları ve Görüşleri". Journal of Instructional Technologies and Teacher Education 2/1 (Mayıs 2013), 24-40.

Bozkurt, Aras. "Koronavirüs (Covid-19) Pandemi Süreci ve Pandemi Sonrası Dünyada Eğitime Yönelik Değerlendirmeler: Yeni Normal ve Yeni Eğitim Paradigması". Açık Öğretim Uygulamaları ve Araştırmaları Dergisi (AUAD). 6/3 (2020), 112-142.

Civelek, Yakup. "Türkiye'de Arapça Öğretimine Dair Bazı Teklifler -Riyad Arap Dil Enstitüsü Örneği-". Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (Aralık 1998), 225-283.

Çanakçı, Ahmet Ali. "Türkiye'de Yüksek Din Öğretiminde Arapça Eğitiminin Tarihi Gelişimi". Yükseköğretimde Arapça Eğitimi 1. ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany. 8-38. Konya: Palet, 2020.

Dereli, Muhammet Vehbi. "Arap Dili ve Edebiyatının İslam Medeniyeti için Önemi". Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 49/49 (June 2020), 65-88.

Diker Coşkun, Yelkin. Eğitim İzleme Raporu 2020. Erg, Eğitim Reformu Girişimi. Erişim tarihi: 21.03.2021. <https://www.egitimreformugirisimi.org/egitim-izleme-raporu-2020-egitimin-icerigi/>.

Doğan, Recai. “Şâtibî’de Eğitimin Unsurları”. Diyanet İlmî Dergi 34/1 (1998), 71-98.

Duman, Serap Nur. “Salgın Döneminde Gerçekleştirilen Uzaktan Eğitim Sürecinin Değerlendirilmesi”. Milli Eğitim Dergisi 49/1 (2020), 95-112.

Erfidan, Ali. Derslerin Uzaktan Eğitim Yoluyla Verilmesiyle İlgili Öğretim Elemanı ve Öğrenci Görüşleri: Balıkesir Üniversitesi Örneği. Balıkesir: Balıkesir Üniversitesi, Fen Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Erkut, Erhan. “Covid-19 Sonrası Yükseköğretim”. Yükseköğretim Dergisi 10/2 (2020), 125-133.

Gören, Safiye Çiğdem vd. “Küresel Salgın Sürecinde Uzaktan Eğitimin Değerlendirilmesi: Ankara Örneği”. Milli Eğitim Dergisi 49/1 (2020), 69-94.

İİE, İstanbul İşletme Enstitüsü. Dünyada En Çok Konuşulan Diller. Erişim tarihi: 06 Mart 2020. <https://www.iienstitu.com/blog/dunyada-en-cok-konusulandiller>.

Kaleli Yılmaz, Gül - Güven, Bülent. “Öğretmen Adaylarının Uzaktan Eğitime Yönelik Algularının Metaforlar Yoluyla Belirlenmesi”. Turkish Journal of Computer and Mathematics Education (TURCOMAT) 6/2 (Eylül 2015), 299-322.

Karadağ, Engin - Yücel, Cemil. “Yeni Tıp Koronavirüs Pandemisi Döneminde Üniversitelerde Uzaktan Eğitim: Lisans Öğrencileri Kapsamında Bir Değerlendirme Çalışması”. Yükseköğretim Dergisi 10/2 (Ağustos 2020), 181-192.

Kaya, Zeki. Uzaktan Eğitim. Ankara: Pegem, 1. Basım, 2002.

NEÜ, Necmettin Erbakan Üniversitesi. Yönergeler. Erişim tarihi: 13 Temmuz 2021. <https://erbakan.edu.tr/s/yonergeler>.

Paydar, Seyhan - Doğan, Adem. “Öğretmen Adaylarının Açık ve Uzaktan Öğrenme Ortamlarına Yönelik Görüşleri”. Education & Technology 1/2 (2019), 154-162.

Tasa, Muhammet - Furat, Ayşe Zişan. “Arapça Öğretiminde Web Tabanlı Bir Ölçme Değerlendirme Sistemi Geliştirilmesi”. Marife 12/1 (Bahar 2012), 9-24.

Yadigar, Gülistan. Uzaktan Eğitim Programlarının Etkinliğinin Değerlendirilmesi (G.Ü. Bilişim Sistemleri Uzaktan Eğitim Tezsiz Yüksek

Lisans Programı Örneği). Ankara: Gazi Üniversitesi, Eğitim Bilimleri Enstitüsü, Yüksek Lisans Tezi, 2010.

Yıldız, Ahmet. "Türkiye'de Arapça Öğretiminde Yaşanan Sorunlar ve Çözüm Önerileri". Yükseköğretimde Arapça Eğitimi 1. ed. Ahmet Ali Çanakçı-Asem Hamdy Ahmed Abdelghany. 39-53. Konya: Palet, 2020.



---

---

**KUDÜS MÜFTÜSÜ MAHMUD EL-BEYLÛNÎ'NİN (V.1085/1675)  
“HULÂSATU MÂ YAHSULU ALEYHÎ'S-SÂ'ÛN FÎ EDVİYETİ  
DEF'İ-VEBÂ'İ VE'T-TÂÛN” İSİMLİ ESERİNİN TANITIMI VE  
İÇERİĞİ**

**Doç. Dr. Abdullah ACAR**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

abacar42@hotmail.com

---

---

**INTRODUCTION AND CONTENT OF THE MUFTI OF JERUSALEM  
MAHMÛD B. BÂİLUNÎ'S (d.1085/1675) MANUSCRIPT TITLED  
HULÂSATU MÂ YAHSULU 'ALEYHÎ'S-SÂ'ÛN FÎ EDVİYETİ DEF'İ-VEBÂ'İ  
VE'T-TÂÛN**

**ABSTRACT**

*Written by Mahmud el-Beylûnî, one of the mufti of Jerusalem, under the name of **Hulâsatu Mâ Yahsulu 'aleyhi's-Sâ'ûn fî Edviyeti Defi-Vebâ'i ve't-Tâûn (Summary of the Experiences of People Dealing with Plague and Epidemic Disease)**. The manuscript is a work that reflects the experiences in the religious and medical fields until its time in the fight against epidemic diseases and is still registered in the "Manuscripts-Mahtutat" department of King Saud University.*

*Being physically and mentally healthy is a prerequisite for the validity of the worship and treatment of taxpayers. For this reason, it is possible that the work was written in order for the people of that period to stay healthy.*

*Considering that muftis meet the needs of the society in matters of belief, worship and treatment, it is natural for the author to write works on creed, tafsir, hadith, Islamic History and health. When historical sources are examined, almost all of the 17th century was spent with epidemic diseases, and since the author lived in these years, he was naturally affected by the problems of the century he lived in. Starting his work on health with the hadith-i sharif, "Allah has not created any incurable disease" and pointing out that he should not fall into despair, the author wrote about the plague, plague, etc., as much as when he lived. He enriched his work by giving examples of the spiritual and material treatments of scholars and physicians for epidemic diseases.*

*In this paper, after giving brief information about the life of the author of the aforementioned work, the content of the work will be*

briefly introduced under two separate headings: "What Should be done During an Epidemic According to Islamic Scholars" and "What to do During an Epidemic According to Doctors". Thus, the efforts of muftis not only to give fatwas, but also to try to deal with every problem in the society and to enlighten the society by writing works will be explained with examples. The subject will be tried to be justified with partial explanations, analyzes or comments when needed.

**Keywords:** Epidemic, History of struggle against epidemics, Beylûnî, Prayer, Traditional Medicine and Treatment.

## 1. Giriş

İslam hukukuna göre "din, can, akıl, nesil ve mal"dan oluşan beş temel şey; dinin ana gayesini oluşturan ve mutlak korunması gereken "zarûriyyât-ı hamse" olarak isimlendirilir.<sup>1</sup> Bu beş şeyin korunması kişinin beden ve ruhen sağlıklı olması ile irtibatlıdır. Çünkü sağlıklı olmak, mükelleflerin ibadet ve muamelelerinin geçerliliği için ön şarttır. Hangi sebeple olursa olsun akıl ve beden sağlığı yerinde olmayan kişinin dine, ırzına ve malına sahip çıkması ve tasarrufta bulunması da mümkün değildir. Bu itibarla sağlığı korumak hem beden emanetine sahip çıkılması hem de tasarrufların kesinlik arzemesi bakımından fikhın alt başlığı altında yer alır. Bu konuda helal ve sağlıklı beslenerek sağlığını koruma, tedavi olma gibi konular günümüz sorunlarının başında yer almaktadır.

Eserini tanıtmaya çalışacağımız Kudüs Müftüsü Mahmut el-Beylûnî de bütün hayatını salgın hastalıkların uzun yıllar etkisini gösterdiği XVII. yüzyılda yaşamış olmasından ötürü belki bu amaçla bir eser kaleme alarak yaşadığı dönemdeki insanların sağlıklı olmalarına, dolayısıyla da ibadet ve muamelata dair tasarruflarının muteber olmasına katkıda bulunmayı hedeflemiştir.

Tarihin her döneminde salgın hastalıklar olagelmıştır. İslam tarihine dair temel eserlerde de İslâm beldelerinin bazı bölgelerinde salgın hastalıklarının varlığından bahsedildiği görülür. Bu salgın hastalıkların belirli şehirde kalmayıp zaman zaman İslam coğrafyasının büyük bir kısmını etkilediği de tarihî kaynaklarda zikredilir. Öyle ki, Emevî Devleti'nin yıkılmasının liyakatsiz idareciler ve adaletsiz uygulamalar olduğu kadar o dönemdeki salgın hastalıkların da etkisinin olduğundan bahsedilir.<sup>2</sup> Her türlü hastalık hayatın değişmez bir gerçeği olduğundan hastalanmazdan

<sup>1</sup> Ertuğrul Boymukalın, "Makâsîdü'ş-Şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2003), 27/423-427.

<sup>2</sup> Ebû'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf b. Tağrîberdî (ö. 874/1470), en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire, 16 cilt (Mısır: Vezarâtiis-Sekafe, 1963), 1/313.

önce sağlıklı olmanın kıymetinin bilinmesinin tavsiye eden Hz. Peygamber, hadislerinde salgın hastalıklara dikkat çekerek, böyle olağanüstü zamanlarda ne yapılması gerektiği konusunda işaretler vermiştir. Bu tavsiyeler doğrultusunda salgın dönemlerinde maddî olarak alınacak basit önlemler yanında manevî olarak da yapılması gerekenleri ihmal etmemişlerdir.

"...XVII. yüzyılda da birçok salgın görülmüştür. Bunların en önemlileri 1603, 1611-1613, 1620-1624, 1627, 1636-1637, 1647-1649, 1653-1656, 1659-1666, 1671-1680, 1685-1695 yıllarında meydana gelmiş, 1697-1702'de devam eden hastalıklardan sonra XVIII. yüzyılda ortaya çıkan salgınlar daha hafif geçmiş, ancak 1713, 1719, 1728-1729, 1739-1743, 1759-1765, 1784-1786, 1791-1792 tarihlerinde yine etkili olmuştur. XIX. yüzyıl boyunca giderek etkisini kaybeden salgınların en önemlileri 1812-1819 ve 1835-1838 yıllarında görülmüştür."<sup>3</sup> Zikredilen tarihlere bakarak müellif Beylûnî'nin de 1675 yılında 62 yaşında vefat ettiği dikkate alındığında hayatının 35 yıla yakınına salgın hastalıklar zamanında geçirmiştir denilebilir.

Dirayet tefsiri kabul edilen Kadı Beyzavî tefsirine şerh yazacak kadar iyi bir tefsir, yazdığı bu eserde sayfadan tasarruf etmek için zikrettiği hadislerin râvisini yazmayacak kadar hadis âlimi, siyer ve tarih üstadı olarak Kudüs müftülüğü de yapan Beylûnî'nin fakihlik tecrübesi de dikkate alındığında, dinin sağlıklı kişileri muhatap aldığına bilincinde olarak böyle bir eser kaleme alması onun toplumun bütün meseleleriyle ilgilendiğini göstermesi bakımından önemlidir. İşte bu salgın gerçeğinin farkında olan Müslüman âlimler de salgın hastalık dönemlerinde alınması gereken maddi ve manevî önlemler hakkında irili ufaklı eserler meydana getirmişlerdir. Müstakil olarak kaleme alınan bazı risalelerde de; bu salgın hastalıkla mücadelenin "dinî" ve tıbbî" boyutlarından bahsedildiğine müşahede olunur.

Biz de bu tebliğimizde XVII. y.y. da yaşamış Beylûnî'nin kendi yaşadığı zamana kadar bu hastalıklarla mücadelede başarılı olmuş bazı uygulamaları kayıt altına aldığı risalesi hakkında bilgi aktarmaya gayret edeceğiz. Aslında, Diyanet İşleri Başkanlığı günümüzde nasıl hem yazılı ve görsel yayınlarıyla hem hutbe ve vaazlarıyla hem de imam, müezzin gibi görevlileri aracılığıyla bu salgın hastalıkla "manevî irşad" faaliyetlerini yürütüyorsa, modern anlamda sağlık personeli de her türlü "maddî çabaları"yla bu salgınla mücadele ediyorsa tarihte de her iki meslek erbabının aynı hassasiyetle meseleye yaklaştıklarını görmek mümkündür.

<sup>3</sup> *Nükheth Varlık, "Tâun", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2011), 40/175.*

Öte yandan, müellifin bu kitapta özellikle maddî tedaviler bağlamında kaydettiklerini günümüz diliyle ferdî "Önleyici Sağlık Hizmetleri" ya da "Geleneksel Tıp Yöntemleri" şeklinde anlaşılması daha uygundur. Dolayısıyla burada yazılanların kesin şifa kaynağı olarak görülmemesi gerektiği kanaatindeyiz. Yoksa müellifin yaşadığı ve tebaası olduğu Osmanlı Devletinde hastaneler ve hekimler eliyle de sağlık hizmetlerinin verildiği unutulmamalı ve tanıtımını yapacağımız kitap bu minvalde anlaşılmalıdır.

## 2. Eserin Müellifi Hakkında Kısa Bilgi

XVII. y.y. da vefat eden **Mahmud el-Beylûnî** (v.1085/1675) hakkında terâcim, tabakât, siyer ve vefeyât türü kitaplarda çok fazla bilgi bulunmamakta, çok kısa bilgiyle yetinildiğine ve birbirinin tekrarı bilgilere müşahede olunmaktadır.

Müellifin tam adı; Fethullah b. Mahmud b. Muhammed b. el-Hasen el-Beylûnî el-Halebî'dir. Dolayısıyla müellifin Halep bölgesinden oluşu ve ismi konusunda herhangi bir ihtilaf olmamakla birlikte doğum ve vefat tarihleri tabakât kitaplarında farklılık arz etmektedir.<sup>4</sup> İslam âlimi olmasının yanında edîp ve şair olduğu, akaide dair bir eseri ile tanıtmaya çalıştığımız eserin de bulunduğu kaydedilen bilgilerde, müellifin Ramazan ayında dünyaya geldiği ve Halep'te vefat ettiği belirtilir. Müellifin künyesi olan "Beylûnî" nispetinin, yaygın olduğu şekliyle bir şehir ya da yerleşim yeri değil, Halep yakınlarında çıkan kil benzeri bir toprak cinsi olduğu ve hamamlarda temizlik aracı ve saçların gürleşmesinde kullanıldığı belirtilmektedir. Dolayısıyla da müellifin ya kil işiyle uğraşan bir sülaleye mensup olduğu ya da bu kil bölgesindeki bir mıntıkada yaşaması sebebiyle bu isimle müsemma olduğu anlaşılmalıdır.<sup>5</sup> Şafî mezhebine müntesip olarak Kudüs müftülüğü yaptığı, Osmanlı coğrafyasında birçok şehre seyahat yaptığı da kaydedilir.<sup>6</sup>

### Beylûnî'nin Eserleri:

- a. منتقى ملخص رحلة ابن بطوطة
- b. حاشية على أنوار التنزيل للبيضاوي

<sup>4</sup> Bazı kaynaklarda müellifin doğum-vefat tarihleri (977-1042/1570-1632) olarak zikredilmektedir. Bk. Ömer Rıza Kehhâle (1905-1987), *Mu'cemu'l-Müellifin* 4 cilt, (Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993), 2/614. Kehhale, bu eserinde kendisinden önce te'lif edilen, *Siyeru A'lâmu'n-nübelâ, Hediyetü'l-ârifin, Kettânî ile Brockelmann'ın eserleri gibi kaynaklara atfen bu bilgileri aktarır. Buna rağmen çoğu eserde vefat tarihi (v.1085/1675) olarak zikredilmiştir. DİA'da bu tarihi esas almıştır. Bk. A. Said Aykut, "İbn Batuta", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1999), 19/361-368; Kehhâle'nin tarihi esas alırsa Beylûnî'nin salgın hastalığın yaygın olduğu senelerde çok az yaşamış olması gerçeği dikkate alındığında bu tarihin doğru olmadığı söylenebilir.*

<sup>5</sup> Hayreddin Zirikli (1893-1976), *el-A'lâm*, 8 cilt ( Beyrut: Dâru'l-ulûmu'l-Melâyîn, 2002), 6/327; [Ki hakkında bilgi için bk. https://www.youtube.com/watch?v=uRK\\_Nyw9LHE](https://www.youtube.com/watch?v=uRK_Nyw9LHE)

<sup>6</sup> <https://www.noor-book.com/tag/فتح-الله-البيروني>

- c. خلاصة ما تحصل عليه الساعون في أدوية دفع الوباء والطاعون
- d. الفتح المسوي في شرح عقيدة علوان الحموي
- a. Müntekâ mülahas Rihletü İbn-i Batuta.
- b. Haşiyetü alâ envâri't-tenzîl li'l-Beyzâvî.
- c. Hulâsatu Mâ Yahsulü Aleyhi's-Sâ'ûn fî Edviyeti Def'i-Vebâ'i ve't-Tâûn.
- d. el-Fethu'l-müsevâ fî şerhi akîdet-i Alvân el-Hamevî.

Te'lif ettiği eserlerden müellifin, Kudüs müftülüğü yapacak derecede temel İslâmî ilimleri haiz olduğu, itikad, ibadet, siyer ve tefsir konularında eser kaleme alacak kadar velûd olduğu anlaşılmaktadır.

Baylûnî'nin aynı zamanda şair olduğu belirtilmişti. Salgın hastalıklar döneminde yaşaması sebebiyle bu müessif durum yazdığı şiirlere de yansımıştır. O, tanıttığımız kitapta yer almayan ve kıt'alarının son harfleri genellikle "lam" harfiyle bittiği için **"Kasîde-i Lâmiyye"** diye meşhûr olan uzunca bir şiirinin başlangıcında dahi vebanın olumsuz etkilerinden bahsederek şunları terennüm eder:

غير وفاء الحسان يحتمل ... وفي سوى الصبر يحسن الأمل  
فخل ما القلب فيه مطرب ... لبعده والمزاج منفعل  
فغير جرح اللحاظ بندمل ... وعدّ عن نظرة رميت بها

-Muhtemel hiçbir güzellikte vefa kalmadı, en güzel şifa sabırdan başka.

-Hüzünlü gönlüm sürekli karma karışık, çünkü ortalıkta neşe verecek bir şaka bile yok.

-Şöyle etrafa bir baktım da, yaraları iyileşmeye başlayan birkaç şanslı bari var...<sup>7</sup>

### 3. Eserin Fizikî Durumu ve İçeriği Hakkında Bilgi

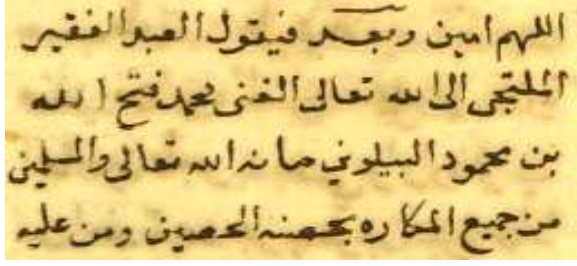
Halen Kral Suud Üniversitesi "El yazmaları-Mahtûât" bölümü arşivinde el yazma halindeki bu eser, 38 varaktan (toplam 71 sayfa) oluşmakta, 11x16 cm boyutlarında ve her sayfada 15 satır bulunmaktadır. Risaleden biraz büyükçe olduğu için kitap denilebilir. Eserin yazılış tarihi ve müstensihi hakkında bir bilgi olmadığından, eserin



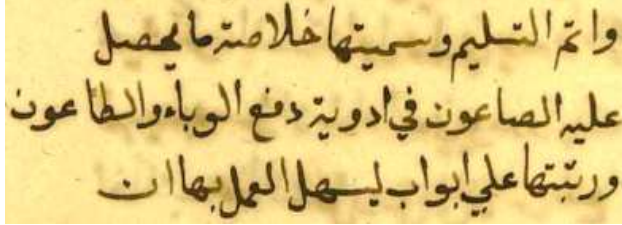
<sup>7</sup> [https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=الفتح\\_المسوي&action=edit&section=3](https://ar.wikipedia.org/w/index.php?title=الفتح_المسوي&action=edit&section=3)

müellifin kendi el yazısı olup olmadığı da anlaşılamamaktadır.

Eser, Arapça ya da Osmanlıca her İslâmî eserde olduğu gibi **besmele-hamdele ve salvele** ile başlamakta, Allah'ın insanları türlü nimetle donattığı, bazı dönemlerde de insanlığın imtihanlara tabi tutulduğuna dair bilgiler ve dua cümleleriyle devam etmektedir. Resimde de görüleceği üzere her İslam âlimi gibi o da eserine "abd-i fakîr mülteci' illallah" şeklindeki tevazu cümleleriyle devam etmiş ve eserinin faydalı olması niyazıyla da başlangıç kısmını sona erdirmiştir.



Müellif, "Allah'ın şifası olmayan hiçbir hastalığı yaratmadığına" dair hadis-i şerif <sup>8</sup> ile sözlerine devam etmekte ve kendi yaşadığı zaman kadar taûn, veba vb. hastalıklar için âlimlerin hangi duaları yapmaları gerektiği ya da hangi manevi tedavileri uygulamaları gerektiğini izah ettikten sonra salgın zamanlarında hekimlerin hangi yiyecek ve içeceklerle ve hangi temizlik malzemelerinin kullanılmasının gerektiğine dair tavsiye niteliğindeki bilgileri "**özetle**" anlatacağını beyan ederek cümlelerine devam eder. Kitabının adındaki "**Hulâsatu**" kelimesi zaten kitabın "özet" olduğuna dair işaretler vermektedir. Müellif, ilk 36 sayfada İslam âlimlerinin tavsiyelerini sıralayarak "dinî/manevî" tedbirler denilebilecek dua, tevekkül, rukye, muska, sadaka verme ve şifa ayetleri ile duaları gibi konuları öncelediği görülür.



Öte yandan Kur'an'da Hz. İbrahim'in ağzından dökülen dua mahiyetindeki "Hastalandığım zaman bana şifa veren O'dur" ayeti<sup>9</sup> ile diğer şifa ayetlerine de<sup>10</sup> dolaylı şekilde vurgu yaptığı söylenebilir. Geriye kalan 35 sayfada ise hekimlerin tavsiyelerini özetleyerek "maddî" tedavi yöntemlerini ikinci plana attığı görülür.

Biz bu tebliğde eserin tamamının tercümesine yer vermenin mümkün

<sup>8</sup> Buhari, Tıb, I; İbn Mâce, Tıb, I.

<sup>9</sup> Şu'ara, 26/80.

<sup>10</sup> Tevbe, 9/14; Yunus, 10/57; Nahl, 16/99; İsrâ, 17/82; Fussilet, 41/44.

olmadığından hareketle kitaptaki sıralamaya da itina göstererek önce âlimlerin manevi tavsiyelerini ardından da hekimlerin tavsiyelerini iki ayrı başlık altında sıralamak ve ihtiyaç duyulan bazı yerlerde kısmî izah ya da yorumlar yapmaya gayret edeceğiz. Şimdi bu sıraya göre devam etmek istiyoruz:

### 3. İslam Âlimlerine Göre Salgın Hastalık Zamanında Yapılması Gerekenler

Müellif Beylûnî eserinde tavsiye ettiği bazı manevi yöntemler anahatlarıyla şunlardır:

- a. Müellif, bu konuya ilk olarak hadis-i şerifle başlar ve hadislerin ravilerini kitaptan tasarruf etmek için zikretmeyeceğini belirtir. Ardından, "**Kim yakuttan bir yüzük takarsa tâûn'dan korunur**"<sup>11</sup> hadis-i şerifi gereği sağ elin yüzük parmağına kırmızı yakuttan bir yüzük takıldığı zaman bu hastalığa şifa olacağını nakleder.<sup>12</sup> Her ne kadar böyle bir hadis rivayet edilmemiş ise de Hz. Peygamber'in yüzüğünün akikten olduğu<sup>13</sup> düşünüldüğünde ve onun da faydasız bir işinin olamayacağı takdir edildiğinde ümmet, onun bu âdetini de sünnet haline getirerek teberrüken şifa umdukları söylenebilir.
- b. "**Kim sürekli olarak abdestli olursa Allah'ın izniyle tâûndan muhafaza edilir.**" Müellif, özet yazdığı için abdestin hikmetine ve faydalarına hiç temas etmez. Ancak, sürekli abdestli olmanın temizliği koruduğu ve sürekli olarak el-yüz temizlendiği için abdestli olmanın genel hijyene katkı sağladığı söylenebilir. Nitekim T.C. Sağlık Bakanlığı coronavirüs'e karşı alınacak önlemler kitapçığında; "...El temizliğine dikkat edilmeli, eller en az 20 saniye boyunca sabun ve suyla yıkanmalı, sabun ve suyun olmadığı durumlarda alkol bazlı el antiseptiği kullanılmalı, eller yıkanmadan ağız, burun ve gözlerle temas edilmemeli, özellikle hasta insanlarla veya çevreleriyle doğrudan temas ettikten sonra eller sık sık temizlenmelidir..." gibi tedbirlerine <sup>14</sup> dikkat edilirse bütün bu önleyici tedbirler abdestin içinde yer almaktadır. Nitekim İslam, beden temizliğinin yanında çevre temizliğine de

<sup>11</sup> Kaynaklarda böyle bir hadise rastlanılmamıştır. DİA'da da "...bunların güvenilemeyecek ölçüde zayıf hatta mevzû oldukları kabul edilmektedir. Ünlü hadis mütehasısı Ukaylî ise daha kesin bir ifadeyle, Hz. Peygamber'den bu konuda herhangi bir hadis rivayet edilmediğini bildirmektedir." Bk. Sargon Erdem, "Akik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/262-263.

<sup>12</sup> Beylûnî, Hulâsa, 4.

<sup>13</sup> Ebû Dâvûd, "Hâtem", 4; Tirmizî, "Libâs", 43

<sup>14</sup> <https://covid19bilgi.saglik.gov.tr/tr/covid-19-yeni-koronavirus-hastaligi-nedir.html> (15.02.2021).

önem vermiş, kolera, tifo ve Hepatit gibi su vasıtasıyla yayılan salgın hastalıkların önlenmesi açısından da su birikintilerine bevtlemeyi yasaklamış ve bütün bunlar hıfzu's-sıhha kapsamında değerlendirilmiştir.<sup>15</sup>

- c. **"Kimin sabah ilk işi sadaka vermek olursa ve akşamın sonunda da bunu tekrar ederse ona o gününü gecesi ve gündüzünde veba ulaşmaz."** Müslüman'ın farz olarak vermesi gereken zekât ibadeti yanında nafil olarak da sadaka vermesi tavsiye edilir. Sadakanın çok belayı def ettiğine dair rivayetler<sup>16</sup> dikkate alındığından burada da sadakaya ve yardımlaşmaya bir teşvik olduğu söylenebilir. Zekât ve sadakanın malı temizlediği ayet<sup>17</sup> ve hadislerle<sup>18</sup> kesin olarak beyan edilmişse, müellif buradan hareketle bedeni ve o dönemde henüz aletle dahi görülemeyen bir nevi manevi hastalığı da temizleyeceğini vurgulanmış olabilir ki, nasllara aykırı değildir.
- d. **"Her kim başındaki sarığın içine besmeleyle ve harfleri ayırmaksızın "Yâ Rakîbu, Yâ muktediru, Yâ Hallâku, Ya alîmu" ism-i şeriflerini yazar ve sürekli taşır, o kişiye salgın hastalık ulaşmaz."**

Müellifin, Kur'an'da Allah'ın isimleri ile dua edilmesini tavsiye eden "En güzel isimler Allah'ındır; bu güzel isimlerle O'na dua edin..."<sup>19</sup> ayetinden mülhem bir tavsiye bulunduğu söylenebilir. Bu sebeple esmâul-hüsnâ arasında "Gözetici, Herşeye gücü yeten, Yoktan Yaratan ve Her şeyi eksiksiz bilen" manalarına gelen bu isimlerle insanların Allah'tan yardım istimdadında bulunmakta da bir sakınca görülmez. Müellif, bu isimlere ilaveten **şekillerle** neler yapılması gerektiğini uzun uzadıya izah eder. Ardından da her gün sabah akşam 28'er defa Fatiha suresinin okunmasını ve günün çeşitli vakitlerinde bin defa tevhid çekilmesini ve huruf-u mukatta'a ile "senin kapına geldik, senin semanın altındayız, sana sığındık" manalarına gelen Arapça ifadeleri sıralar.

<sup>15</sup> İbrâhîm b. Muhammed el- Halebî, *Halebî Sağîr (Dersâadet: Sahâfiye-i Osmaniye 1312)*, 20.

<sup>16</sup> Bk. Ali b. Ebî Bekr el-Heysemî(ö.807/1404), *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, 10 cilt (Beyrut: Dâru'l-fîkr, 1992), 3/63.

<sup>17</sup> *Tevbe*, 9/103.

<sup>18</sup> Buharî, "Zekât", 8; Müslim, "Zekât", 68.

<sup>19</sup> *el-A'râf*, 6/180.





Müellifin bu bilgilerin kaynağını açıklamaması nedeniyle herhangi bir değerlendirmede bulunmak imkânsızdır.

- e. "Saf Suresinin tamamı bir kâğıda yazılıp kırmızı bakır bir kapta kaynayan suda o kâğıt eritildikten sonra, soğuyan su evin her tarafına serpilirse o eve biiznillah cinler ve hastalıklar giremez." Müellif, Saf suresinin yazıldığı kâğıdın az bir suda eritilip mürekkebi sebebiyle suyun rengindeki değişiklik olsa bile bir zarar gelmez diye de izahta bulunur.

Saf suresinin maddi ya da manevi hastalar için şifa olacağına dair herhangi bir muteber kaynak bulunmamaktadır. En eski kaynak, Zemahşeri'nin Keşşaf tefsirinde kaydettiği "Her kim Saf Suresini okursa, dünyada yaşadığı sürece Hz. İsa o kişiye duacı olur, kıyamet gününde de o kişinin arkadaşı olur," mealindeki hadistir.<sup>20</sup> Fakat aynı tefsirin tahkikini yapanlar, bu ve benzeri surelerin faziletinden bahseden pek çok hadisin mevzu (uydurma) olduğunu belirtmişler ve Kur'an'a olan rağbetin azalması sebebiyle insanların tekrar ona ilgisini artırmak maksatlı bu tür hadislerin uydurulduğunu delilleriyle kaydetmişlerdir.<sup>21</sup> Nitekim muhaddis Süyûtî (911/1505), Hamâilü'z-züher isimli bir eserinde haklarında "sahih hadis" bulunan surelerin; Fatiha, Bakara, Âli İmrân, En'âm, Fatiha'dan sonraki ilk yedi sûre ile Kehf, Yâsîn, Duhân, Mülk, Zilzâl, Nasr, Kâfirûn, İhlâs, Felak ve

<sup>20</sup> Cârullah Mahmûd b. Ömer ez-Zemahşerî (ö. 538/1144), *el-Keşşaf an Hakâiki't- Tenzil ve Uyu'ni'l-Ekâvil fi Vucûhi't-Te'vil*, thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, 6 cilt (Beyrut: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998), 6/109. Zemahşerî vb. bazı âlimler bu sebeple tenkid edilmişlerdir. Bk. Babanzâde Ahmed Nâim, *Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrid-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi*, 12 cilt, (Ankara: DİB Yayınları, 1987), 1/293.

<sup>21</sup> Zemahşerî, *el-Keşşâf*, 1/684.

Nâs sureleri olduğunu kaydeder.<sup>22</sup>

Saf suresinin çeşitli hastalıklar için okunma gerekçesi belki şöyle yorumlanabilir: Bu surede Hz. İsa'dan ve onun havarilerinden bahsedilir. Kur'an-ı Kerim'de Hz. İsa'nın bazı mucizelerine de temas edilerek, onun, Allah'ın izni ile ölüleri diriltmesi, hastalara şifa vermesi, balçıktan kuşlar yaparak onlara can vermesi, anadan doğma körü, alaca hastalığına tutulmuş kişiyi iyileştirmesi gibi bazı mucizeleri sebebiyle Hz. İsa'dan bahseden ayetlerden<sup>23</sup> şifa umulduğu söylenebilir. Hatta Anadolu'da "koca-karı doktoru" denilen bazı kişilerin tedavi başlangıcında "el benim değil külcü kocanın, Meryem karının ve Fatma anamızın eli" cümlesinin mırıldandıkları duyulur. Buradaki "külcü koca"dan maksadın; kurban edilen sığırdan alınan bir et parçasıyla ölüyü diriltten ve ailesine uzaktan gördüğü ateşten bir kor parçası getiren Hz. Musa; "Meryem karı"nın ise Hz. İsa'nın annesi Hz. Meryem; "Fatma anamız" ise yetim Muhammed(as)'a şefkat eliyle annelik yapan yani onu manevi açıdan şifa veren Ebu Talib'in hanımı ya da kızı Fatıma(r.a.) olabilir.

Özetle, hasta olan kişiye "yalan dahi söylenmesi" caiz görülürken,<sup>24</sup> burada da hastalığın şiddeti ya da müddeti konusunda ümitsizliğe düşen birine Kur'an'dan bir sure okutmakta bir beis olmasa gerektir, demekten başka bir söz bulunmamaktadır.

f. **"...Allah, inkâra sapanların gücünü kıracaktır. Allah'ın gücü daha çetin, cezası daha şiddetlidir."** <sup>25</sup> ayeti ile **"İnkâr edenlere de ki: Yakında mağlûp olacaksınız ve cehenneme sürükleneceksiniz. Orası ne kötü bir kalma yeri !"**<sup>26</sup> ayetinin Arapça harfleri ayrılmaksızın bir kâğıda yazılıp bir kaptan eritildikten sonra evin girişine veya uğrak yerlerine serpilirse o eve hiçbir şey zarar veremez." Müellifin bu ayetlerden şifa ummasının arkasında, Müslüman olmayan cinlerin salgın hastalıklar vb. şekillerle müslümanlara musallat olabilecekleri, onlara zarar verebileceklerine olan inancı sebebiyle bu durumda da bu ayetlerin okunmasının faydalı olacağını düşünmesine sevkemiş olabilir. Yine, salgın hastalığa maruz kalanlara günde **3 defa Haşr suresinin** sonundaki ayetler okunursa biiznillah şifa

<sup>22</sup> Celâleddin Abdurrahman b. Ebîbekir es- Süyûtî (911/1505) *el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân*, thk. Şuayb el-Arnâvûd, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008), 712-722.

<sup>23</sup> *el-Maide*, 5/110. عَسَى اللَّهُ أَنْ يَكْفِتَ بِأَسَنِ الدِّينِ كَفْرُوا وَاللَّهُ أَشَدُّ بِأَسَا وَأَشَدُّ تَنْكِيلًا.

<sup>24</sup> Buhârî, Sulh 2; Müslim, Birr 101. Bu hadislerin şerhlerine bakılabilir.

<sup>25</sup> *en-Nisa*, 4/84.

<sup>26</sup> *Al-i İmran*, 3/12.

bulur.<sup>27</sup>

- g. Haşr suresinin sonundaki ayetler abdestli bir şekilde bir küçükbaş hayvana, ya da davara okunur ve okunduktan sonra meshedilir ve o hayvan kurban edilip kesilirse, onun etinden yiyenler şifa bulur. Müellifin zikrettiği bu madde ile alakalı kaynaklarda herhangi bir bilgi kıvrıntısı bulunmamaktadır.
- h. Cuma gününün ilk saatlerinde evin giriş kapısının üzerine 18 ya da 28 defa "**Ya Hayy**" ve "**Ya Allah**" yazar ve bunu yazan kişi yazmakla kalmaz bunları yazarken kendisinin de okumasını tavsiye eder. Müellifin bu kanaatinin kaynağı hakkında da bir şey söylemek oldukça zordur. Fakat yukarıda da zikredildiği gibi "esmâu'l-husnâ" ile dua talebinde bulunmak ayetlerde tavsiye edilen bir husustur.
- i. Müellif, Kur'an'da, içerisinde "selam" lafzı bulunan bazı ayetlerin evlerin dört duvarına asılmasının faydalı olacağını zikreder. Bunlardan bir kaç şunlardır:

سَلَامٌ هِيَ حَتَّىٰ مَطْلَعِ الْفَجْرِ 29 ; سَلَامٌ عَلَيْكُمْ كَتَبَ رَبُّكُمْ عَلَىٰ نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ 28  
سَلَامٌ عَلَيْكُمْ بِمَا صَبَرْتُمْ فَنِعْمَ عُقْبَىٰ الدَّارِ 31 ; سَلَامٌ قَوْلًا مِنْ رَبِّ رَجِيمٍ 30

Müellife göre, bu tür ayetlerin salgın hastalıklar zamanında neden okunacağına dair bir deliline rastlanılmamıştır. Fakat Allah'ın kendi kendini rahmet etmekle vacip kılacağına dair beyanı ile inananların ahirette selamette olacakları hakkındaki ayetlerden, âlimler bu ayetlerin şifa ve rahatlama amaçlı okunması yönünde bir teamül geliştirdikleri görülür.

- j. Müellif, başta ayetü'l-kürsî olmak üzere içerisinde "**hıfz**" ya da "**muhafaza**" kelimelerinin geçtiği ayetler ile **felak** ve **nâs** surelerinin okunmasının faydalı olacağını uzun uzun anlatır.<sup>32</sup> Bazı hadislerde ayetü'l-kürsî ile felak ve nâs surelerinin fazileti hakkında; yatağına girerken onu okuyan kimseyi Allah'ın koruyacağını ve şeytanın ona yaklaşamayacağına<sup>33</sup> dair haber verilmesi sebebiyle müellifin bunların okunmasının şifa olacağını

<sup>27</sup> Buhârî, "Vekâle", 10; Tirmizî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 2, 3. Bu hadislerde Hz. Peygamber(sas), cinlerin insanlar üzerindeki etkilerinden kurtulmak ve onları tesirsiz hale getirmek için Felak ve Nâs surelerinin, ayrıca ayetü'l-kürsî'nin ve Bakara suresinden bazı ayetlerin okunmasını tavsiye etmektedir.

<sup>28</sup> el-En'âm, 7/54.

<sup>29</sup> Kadir suresi, 97/5.

<sup>30</sup> Yasin, 36/58.

<sup>31</sup> Ra'd suresi

<sup>32</sup> Beylûnî, Hulâsa, 22.

<sup>33</sup> Buhârî, Fedâilu'l-Kur'an 14, Vekâlet 10; Müslim, Selâm 10, 51; Ebû Dâvud, Tıb 19; İbn Mâce Tıb 38;

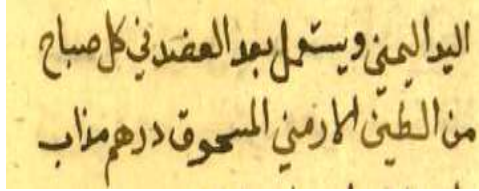
yazması kabul edilebilir gözükmektedir.

- k. Kur'an'da zikredilen peygamber duaları ile Hz. Peygamber'den rivayet edilen bazı **dua hadislerinin** her gün 3-5-7 defa okunmasının da şifa olacağından bahsedilir. Kendisinin gençliğinde başına gelen taûn hastalığından bütün bu dualarla kurtulduğunu ve Hz. Peygamber'e bolca salavat getirince rüyasında Hz. Peygamber'i(sas) gördüğünü ve kendisine salavât okumaya devam etmesini tavsiye ettiğini ve kendisindeki salgın hastalık alameti olan aşırı hararetin azaldığını ve şifa bulunduğunu da tecrübe ile sabittir diye örnek verir.<sup>34</sup>
- l. Müellif, pek çok dua ve zikirleri sıraladıktan sonra; "Ey bu hastalıklara dûçar olan kişi: Allah'tan ümit kesmeden, naklettiğim bu duaları ve zikirleri her gün tekrar eder ve Allah ile irtibatını koparmadan ona tevessül edersen o da sana şifasını ihsan eder. Aman ha bunları yapmaktan tembellik yapma" şeklinde nasihatte bulunur ve bu bölümü bitirir.<sup>35</sup>

Böylece müellif, ilk 36 sayfada İslam âlimlerinin manevi tavsiyelerini sıralar. Geriye kalan 35 sayfada ise hekimlerin tavsiyelerini özetler. Şimdi bu konudaki tecrübelerini aktarmak istiyorum:

#### 4. Hekimlere Göre Salgın Hastalık Zamanında Yapılması Gerekenler

- a. Müellif, "ermenî kili" denilen topraktan bir avuç kadarının un haline gelinceye kadar ezilerek içine 5 dirhem zağferan, 2 dirhem kâfur konulur ve hamur gibi yoğrulur iki gün boyunca ellere, kolların açık kısımları ile diz altındaki bölgelere, kısaca elbise giyilmeyen bölgelere sürülürse salgın hastalıklara şifa olacağını nakleder. Zağferan ve kâfur bulamayanlar bu işi gülyağı ile yapabilirler. Eski yeni tüm hukema bu işin çok şifalı bir işlem olduğunu belirttiler, demektedir.<sup>36</sup> Günümüzde hala güncelliğini koruyan kilin faydalarını, müellifin öncelikle İbn Sina'nın (ö.1037) "el-kânûn fi't-tıp" eseri ile Anadolu'da yazılmış ilk Türkçe tıp kitaplarından olan Abdülvehâb bin Yûsuf İbn-i Ahmed el-Mârdânî'nin 1420 yılında Çelebi Mehmet'e ithaf ettiği



<sup>34</sup> Beylûnî, Hulâsa, 26.

<sup>35</sup> Beylûnî, Hulâsa, 36.

<sup>36</sup> Beylûnî, Hulâsa, 38.

“Kitâbu’l-Müntehab Fî’t-Tıb” adlı eserindeki “tîn-i mahtûm ya da kil-i ermeninin kaşınıtıya, ishale, kasmaya ve akciğer iltihabına karşı kullanılabileceği şeklindeki” tavsiyelerinden almış olabilir. Beylûnî’nin bu eserindeki hekimlere ait bu ve devamındaki çoğu tecrübî bilgiyi aşağıda künyesi verilen eserlerde bulmak mümkündür.<sup>37</sup>

- b. Beylûnî, meskenlerin önce **sirke** ile temizlenmesini, eğer çok koku olacak olursa, elma kabuğu, ayva,<sup>38</sup> salatalık vb. meyvelerle evin havası değiştirilirse bu işlemin salgın hastalıklar için faydalı olacağını nakleder.<sup>39</sup> Sirkenin şifa maksatlı kullanıldığı insanlık tarihi kadar eskidir. Selçuklular ve Osmanlılar’da da gıda olarak tüketildiği kadar yiyecek olarak da tüketildiği kaydedilir.<sup>40</sup> Günümüzde ise sirkenin antimikrobiyel etkisinin olduğu bilimsel olarak ispatlanmıştır. Dolayısıyla müellifin sirke tavsiyesinde bulunması tarihî bir tecrübenin aktarılmasıdır.
- c. Müellif, kişinin kendi ağırlığına göre günde bir kâse ya da iki kâse **elma suyu** içmenin faydalı olacağından bahseder. Elmanın çok çeşitli hastalıklara şifa olduğu eskiden beri bilinmekte ve günümüzde de halen tüketilmesi tavsiye edilmektedir.<sup>41</sup>
- d. Kişinin az hareket ettiği yani uyku ve istirahat zamanlarında **koltuk altına, kulak arkalarına gül yaprakları konulursa** ya da zağferan, elma, ayva gibi meyveler koklanırsa hastalık biiznillah o kişiye isabet etmez, şeklinde nakilde bulunur.<sup>42</sup>
- e. Sabah, akşam ve gece yarısında hava akımı/sirkülasyonu çok fazla olduğundan bu saatlerde **sirke** ya da **amber koklamak**, ya da bunların kaynatılmış olanının buharını içine çekmenin de şifalı olacağını kaydeder.
- f. Müellif, bu salgın hastalığa yakalananların **tatlı-soğuk su ile boy**

<sup>37</sup> Abdülvehab b. Yusuf b. Ahmed el-Mardanî. Kitabu’l-Müntehab Fi’t-Tıb. trc. Ali Haydar Bayat (İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005). Elyazması varak 94A; Ayrıca bk. Meriç Güven, Abdulvehhâb bin Yusuf’un Müntahab-I Fi’t-Tıbb’i, Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili Ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2005.

<sup>38</sup> Merfû bir hadiste; “Ayva yişin. Çünkü o kalbi cilalandırır ve göğüsteki hüznü, kederi giderir.” (Kenzü’l-’ummâl, 10/28258) buyurulmaktadır. Bir başka hadiste de “Ebû Muhammed! O elindeki (ayva) kalbi güçlendirir, ağız kokusunu güzelleştirir ve göğüs kirini (hüznü) iyileştirir” (İbn Mâce, “Et’ime”, 61) ve “Aç karna ayva yişin. Çünkü o göğüsteki harareti (yanmayı) giderir.” (Kenzü’l-’ummâl, 10/28259).

<sup>39</sup> Beylûnî, Hulâsa, 39.

<sup>40</sup> Furkan Demirgöl, “Çadırdan Saraya Türk Mutfağı”, Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi 1, (2018), 105-125.

<sup>41</sup> <https://isparta.tarimorman.gov.tr/Belgeler/Bas%C4%B1l%C4%B1%20Yay%C4%B1nlar%C4%B1m%C4%B1z/Lifletler/G%C3%BCnde%201%20Elma%20Obez%20Olma.pdf>

<sup>42</sup> Beylûnî, Hulâsa, 39.

**abdesti** almalarının şifa vereceğini nakleder.<sup>43</sup>

- g.** Salgın hastalık zamanlarında dava ve sığır gibi dört ayaklı hayvan eti yenmesinden uzak durulmasını, eğer yenilecekse bile sirke ile birlikte tüketilmesini, bunların yerine balık ve tavuk etinin tercih edilmesini ve özellikle eskimiş şekerden yapılan hamurlu tatlılardan uzak durulmasından bahseder.<sup>44</sup>
- h.** Salgın hastalık dönemlerinde kadı daha çok harekete geçirmesi ve vücuttaki akışkanlığı artırması sebebiyle hamama gitmek, güneş altında dolaşmak gibi yüksek hararetili ortamlardan uzak durulmasını tavsiye eder.<sup>45</sup>
- i.** Vücutta harareti yükseltebilecek her türlü tatlı gıdadan uzak durmayı, bunların yerine daha çok ekşisi fazla olan meyvelerin tüketilmesini tavsiye eder. Mideyi çok fazla doyurmak ve aç bırakmak da şifa için alınan ilaç mahiyetindeki gıdaların etkisini azaltabilir, şeklinde nakilde bulunarak, midenin aşırı dolu olmasının hastalığın kaynağı olabileceğine vurgu yapar.<sup>46</sup>
- j.** Gündüzleri fazla uyumak ya da güreşmek veya ata binmek gibi yüksek enerji gerektiren tehlikeli işlerden uzak durulmasının faydalarından bahseder ve bu tür aktivitelerde kişinin ciğerlerine kirli havanın girebileceği tehlikesine dikkatleri çeker.<sup>47</sup>
- k.** Müellif, mercimek gibi kabuklu bakliyat ürünlerini sirke ile birlikte tüketmenin ve kandaki akışkanlığı artırmak için limon, ekşi nar suyu ve her renkteki üzümün tüketilmesinin salgın hastalık zamanında oldukça faydalı olacağını nakleder.<sup>48</sup>
- l.** Müellif, bütün bu işler yapılırken akraba, komşu ve fakirlerin de gözetilmesi gerektiğini, bu yiyeceklerle birlikte bolca sadaka verilmesini, hatta kusursuz bir hayvanın kurban edilerek, bu hayvanın 60 parçaya ayrılarak fakirlere dağıtılmasını, bu yapılamıyorsa en kalitelisinden olmak üzere 60 fakirin doyurulmasını, böylece onların dualarıyla Allaha yalvarmanın faydalı olacağını nakleder.<sup>49</sup>

Müellif Beylûnî, önce manevî daha sonra da maddî tedavi yöntemlerini izah ettikten sonra yine bütün bunları ihlas ve samimiyetle ve Hz.

<sup>43</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 40.*

<sup>44</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 40, 41.*

<sup>45</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 45.*

<sup>46</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 41.*

<sup>47</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 45.*

<sup>48</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 46, 47.*

<sup>49</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 49.*

Peygamber'e(sas) salavatla yapılmasının öneminden bahseder. Bunları yapamayacak olanlara dua okumasını bilenlerin ellerini hasta olanların ağrıyan yerlerine ellerini koyarak, meshederek okuyacakları duaları da sıralar ve usulünden bahseder.<sup>50</sup>

Müellif, "Hatime" bölümünde ise; "Bütün bunlar iki dünya saadeti için çarelerdir" der ve devamla salgın hastalıklar zamanlarında "fazla konuşmamayı, fazla insanla beraber olmamayı(izolasyon), kişinin kendi yaşadığı ve vücudunun havasına alıştığı şehirden/bölgeden başka yabancı bölgelere gitmemesini, çünkü yabancı hava bile insanın teneffüs organlarına zarar verebileceğine dikkatleri çeker ve bütün bu saydığı şeylerin çoğunun eşref-i mahlûkât olan Hz. Peygamber'in bazı uygulamalarının özeti olduğunu zikreder.<sup>51</sup> Müellif, sadece salgın zamanlarında değil her zaman temizliğe dikkat etmeye, sürekli abdestli olmaya, kul hakkı yememeye, mazlumun duasını almaya yönelik bazı ilave tembihlerde bulunarak yine Hz. Peygamber'den gelen bazı me'sûr dualarla" risalesini tamamlar.

## 5. Değerlendirme

Kur'an-ı Kerim'de "... O, hanginizin daha güzel amel yapacağını sınamak için ölümü ve hayatı yaratandır..." ayeti<sup>52</sup> gereği insanlık her zaman imtihan halindedir. Tarihin her döneminde İslam âlimleri musibet gibi görülen olaylara hep bu açıdan bakmaya çalışmışlar; dünyevî imtihanlar onları daha çok ibadete, zühd hayatına, sadaka vermeye, fakiri gözetmeye, dua etmeye vb. birçok hayırlı işler yapmaya sevketmiştir.

Kitabını tanıtmaya çalıştığımız müellif Beylûnî, eserleri kısmında da belirtildiği üzere Kudüs müftülüğü ve Kadı Beyzavî tefsirine şerh yazacak kadar âlim ve fakîh; şiirler yazacak kadar edîp, akaide dair şerh yazacak kadar kelamcı, İbn Batuta'nın eserlerine şerh yazacak kadar da tarihçi ve seyyah olmasına rağmen, içinde yaşadığı asırdaki olaylardan etkilenmiş ve yaklaşık yüzyıl süren salgın hastalıklar karşısında maddî ve manevî olarak neler yapılabileceği konusunda kısa sayılamayacak bir kitap te'lif etmiştir.

Müellifin böyle bir eser kaleme alması, olağanüstü zamanlarda öteden beri dinî ve dünyevî çabaların eşzamanlı yürütüldüğünü ve bundan sonra da devam ettirilmesinin önemine dikkatleri çekmektedir. Nitekim kaleme aldığı bu eserde sıralanan manevî ve maddî tavsiyelerin çoğunun "tıbb-ı nebevi"de de kullanıldığı söylenebilir. Yani, Hz. Peygamber(sas) de hem dua vb. yöntemlerle Allah'tan şifa niyazında bulunuyor hem de günün şartlarına göre maddî imkânlarla tedavi olmayı tavsiye ediyordu.

<sup>50</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 55.*

<sup>51</sup> *Beylûnî, Hulâsa, 61.*

<sup>52</sup> *Tebareke, 67/2.*

Beylûnî'nin te'lif ettiği bu eser, yaşadığı dönemde idarecilerin aldığı tedbirleri değil, ferdî plandaki alternatif tıp ya da geleneksel tıp olarak zikredilebilecek şeyler olarak anlaşılmalıdır. Dinî bağlamda söylediklerinin ise bir kısmının senedi ve kaynağı olmamakla birlikte kendi yaşadığı döneme kadar oluşan sözlü kültürün yansımaları olduğunu söylemek mümkündür. Kaldı ki insan hastalanınca ve bu hastalığın süresi de Beylûnî'nini yaşadığı asırda olduğu gibi uzun senelere yayıldıkça hasta, psikolojisi gereği bir şeyin aslının olup olmadığından ziyade onun fayda yönüyle ilgilenir. Bu sebeple temel kaynaklarda şifa maksatlı okunup okunamayacağı konusunda o ayetin sebab-i nüzûlu ya da hadisin sebab-i vürûdu farklı dahi olsa hasta psikolojisinin göz önüne alınarak değerlendirilmesi gerektiği kanaatindeyiz.

Tanıtmaya çalıştığımız el yazması bu eserin geniş tahkikli tercümesinin yapılmasının uzun yıllar süren ve salgın hastalık asrı olarak da isimlendirilmesi mümkün olan 17. asrın kültürü ile o güne kadar ki İslam dünyasındaki tedavi yöntemleri kültürünü yansıtmaya kadar geleneksel tıbbın günümüze olan etkilerinin de fıkıh sosyolojisi bağlamında değerlendirilmesinin mümkün olacağı kanaatindeyiz.

### **KAYNAKÇA**

Aykut, Said. "İbn Batuta", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 19/361-368. İstanbul: TDV Yayınları, 1999.

Babanzâde Ahmed Nâim, Sahih-i Buhârî Muhtasarı Tecrîd-i Sarîh Tercemesi ve Şerhi, 12 cilt, Ankara: DİB Yayınları, 1987.

Boynukalın, Ertuğrul. "Makâsidü's-Şerîa", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 27/423-427. İstanbul: TDV Yayınları, 2003.

Demirgöl, Furkan. "Çadırdan Saraya Türk Mutfağı", Uluslararası Türk Dünyası Turizm Araştırmaları Dergisi 1, 2018.

Erdem, Sargon. "Akik", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 2/262-263. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Güven, Meriç. Abdulvehhâb bin Yusuf'un Müntahab-I Fi't-Tıbb'ı. Doktora Tezi, Pamukkale Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Türk Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı, 2005.

Halebî, İbrâhim b. Muhammed(ö. 956/1549). Halebî Sağır. Dersaadet: Sahâfiyeyi Osmaniye 1312.

Heysemî, Ali b. Ebî Bekr(ö.807/1404). Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid. 10 cilt. Beyrut: Dâru'l-fikr, 1992.



Kehhâle, Ömer Rıza(1905-1987). Mu'cemu'l-Müellifin. 4 cilt. Beyrut: Müessesetü'r-risale, 1993.

Mardanî, Abdülvehab b. Yusuf b. Ahmed (ö.823/1420). Kitabu'l-Müntehab Fi't-Tıb. trc. Ali Haydar Bayat. İstanbul: Merkezefendi Geleneksel Tıp Derneği, 2005.

Süyûtî, Celâleddin Abdurrahman b. Ebîbekir (911/1505). el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân. thk. Şuayb el-Arnâvûd, Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 2008.

Tagrîberdî, Ebü'l-Mehâsin Cemâlüddîn Yûsuf (ö. 874/1470). en-Nücümü'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Ûhûd. 16 cilt. Mısır: Vezarâtü's-Sekafe, 1963.

Varlık, Nûkhet. "Tâun". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 40/175. İstanbul: TDV Yayınları, 2011.

Zemahşerî, Cârullah Mahmûd b. Ömer (ö. 538/1144). el-Keşşâf an Hakâiki't- Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fî Vucûhi't-Te'vîl. thk. Adil Ahmed Abdulmevcud, Ali Muhammed Muavviz, 6 cilt. Beyrut: Mektebetü'l-Ubeykân, 1998.

Ziriklî, Hayreddin(ö.1893-1976). el-A'lâm, 8 cilt. Beyrut: Dâru'l-ulûmu'l-Melâyîn, 2002.

---

---

**KOÇI BEY RİSALESİNİN DÖNEMİN DİN-AHLAK-HUKUK  
İLİŞKİSİ ÇERÇEVESİNDE VAKIF HUKUKU PENCERESİNDEN  
GÜNÜMÜZE SUNDUĞU PERSPEKTİF**

**Doç. Dr. Ahmet AKMAN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Hukuk Fakültesi

aakman@erbakan.edu.tr

---

---

**THE PERSPECTIVE PRESENTED BY THE KOÇI BEY TREATISE FROM  
THE ASPECT OF FOUNDATION LAW WITHIN THE FRAMEWORK OF  
THE RELATIONSHIP BETWEEN RELIGION-MORALITY-LAW OF THE  
PERIOD**

**ABSTRACT**

*The relations between the religion-morality-law triad, especially in Islamic societies, have been strong and balanced in the course of history. However, in Islamic societies, there were also periods when the relationship between these three was problematic. These problems mostly increased during the periods when the last two had a weakened connection with the divine source. In these periods, social internal dynamics intervened at the point of rebuilding the disturbed balance, and they mostly succeeded in keeping the social order alive. Koçi Bey is also wrote treatises emphasizing the deteriorated balances in the state administration for Murad IV and Sultan Ibrahim and became one of the Ottoman thinkers who made a note of history in this direction.*

*Koçi Bey who could the opportunity to personally observe the problems during the state's stagnation period sent to Sultan Murad IV the report in 1631 is important. In this report, the causes of deterioration in foundations since Kanuni are discussed and they are based on five main reasons. In the report, Koçi Bey criticizes the public administration from an institutional point of view and shows the ways of improvement. Criticisms that will shed light on the present are also included in this document. These criticisms; It can be summarized as the fact that the Sultan stopped directly collecting the divan, the increase in assignments and foundations, the decrease in state revenues, the ostentatiousness of public administrators, the increase the tax burden on the people and failure to comply with merit in the appointment of public officials.*

*It is seen that Murat IV took a more prudent attitude in state affairs after the treatise presented to him by Koçi Bey. The situation of the*

foundation institution has been the subject of criticism in many ways in the report. Koçi Bey complained in his treatise that the relatives of the Sultan had owned the villages and fields for them and turned them into a foundation. It has been stated that the foundation institution successfully fulfilled its religious and charitable duties during the rise of the Ottoman civilization, but the decline of the state in political and economic aspects regressed the institution in question.

Koçi Bey's treatises do not only include the subject of foundations. At the same time, in most of his criticisms, the consequences of the deterioration of social morality in public administration were discussed and solutions were presented to the administration of the period. With these determinations, Koçi Bey has set forth principles that will shed light on every period.

**Keywords:** Koçi Bey, Foundation, Public Administration, Merit, Morality

## I. Koçi Bey ve Yaşadığı Döneme Genel Bakış

İnsanlığın Aslen Arnavut olan Koçi Bey, Rumeli'den devşirme yoluyla İstanbul'a getirilmiş ve Osmanlı Sarayına girmiştir. Osmanlı'da askeri ve idari kadronun yetiştirilmesi için oluşturulmuş saray eğitim kurumu olan Enderun'da<sup>1</sup> çeşitli hizmetlerde bulunduğu bilinmektedir. Padişah IV. Murat (1623-1640) ve sonrasındaki Sultan İbrahim döneminde (1640-1648) sarayda musâhiplik yapmıştır. *Musâhip*, Osmanlı sarayında padişahın yanında bulunan ve bir nevi danışmanlık yapan görevliye denmektedir.<sup>2</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı musâhibi "malumatlı sözünden sohbetinden istifade edilen" kişi olarak tanımlar.<sup>3</sup> IV. Murat döneminde Evliya Çelebi de, dört sene sarayda yaşayarak padişahın musâhipliğini yapmıştır.<sup>4</sup> Koçi Bey Padişah IV. Murat ile Bağdat seferine katılmıştır. Bahse konu Risâleyi de bu seferde yazdığı kaynaklarda yer alır. Koçi Bey Sultan İbrahim'in son günlerinde veya IV. Mehmet'in ilk yıllarında emekliye ayrılmış ve doğum yeri olan bugün Arnavutluk sınırları içerisinde yer alan ve adı Korçe olan Görice'ye yerleşmiş ve bu bölgede vefat etmiştir. Doğum ölüm tarihleri net değildir.<sup>5</sup>

<sup>1</sup> Mehmet İpşirli, "Enderun", *DİA*, c. 11, s. 185.

<sup>2</sup> Mehmet İpşirli, "Musâhip", *DİA*, c. 31, s. 230.

<sup>3</sup> İsmail Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı*, TTK, Ankara 1984, s. 75.

<sup>4</sup> Ayşe Çamkara, "Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi Üzerine Notlar", *Evliya Çelebinin Sözlü Kaynakları*, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, s. 23. (17-26)

<sup>5</sup> Ömer Faruk Aktün, "Koçi Bey", *DİA*, c. 26, s. 143; Fatma Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", *Toplum Bilimleri Dergisi*, Temmuz 2013, 7 (14), s. 240; Marinos Sariyannis, *A History of Ottoman political thought up to the early nineteenth century*, Leiden: Brill, 2019, s. 197-199.

Toplumların sosyal ve siyasi hayatlarında değişim hep var olmuştur. Bu değişimlerin ekonomik ve hukuki sonuçları da kaçınılmaz olmuştur. Koçi Bey'in içinde yaşadığı 17. Yüzyıl, Osmanlı Devleti'nde bu değişimlerin yoğun yaşandığı bir dönemdir. Bu yüzyılın sonlarına doğru içeride nüfus artışı yanında işsizlik de artmıştır. Dışarıdaki değişimlerden ekonomik sonuçları olan bazıları arasında transit ticaret yollarının kaybedilişi, Amerikan gümüşünün yol açtığı enflasyon ve ateşli silahların üstünlük kazanması sayılabilir. Bu değişimler aynı zamanda askeri ve mali sistemin değişmesine de yol açmış, bütün bunlar nihayetinde Osmanlı devlet ve toplum düzenini derinden etkileyerek, klasik yapıda değişmelerin meydana gelmesine sebebiyet vermiştir. Nihayetinde bu değişmeler konumuzla ilgisi yönünden kamu yönetimi ve bürokratik yapıyı da etkisi altına almıştır.<sup>6</sup> Bu da devletin kendi iç bünyesine uygun bazı reform çalışmaları gündeme getirmiştir. Bu reform çalışmaları içinde yazılı ilk belgelerden olmasının yanı sıra, doğrudan padişaha öneriler sunmasıyla Koçi Bey Risâlesi özel bir önemi hâizdir. Koçi Bey'in temas edeceğimiz üzere iki ayrı padişaha risâlesi var, biz bu bildiride IV. Murat'a sunduğu ilk risâlesinden bahsediyor olacağız.

Koçi Bey'in yaşadığı dönemde idari reformu gerektiren birçok sebepten bahsetmek mümkündür. Bundan dolayı olmalıdır ki, Osmanlı Devletinde bu yüzyıldan itibaren bu türden çeşitli reform çalışmalarına sürekli tanık olmak mümkün olmuştur. Dönemler itibariyle bu tür çalışmalar için farklı terimler de kullanılmıştır. 18. yüzyıla gelinceye kadar "*devlet adamlarına nasihatler*" şeklinde ortaya çıkan telifat, bu tarihten itibaren reform, ıslahat, inkılâp, idari reform olarak adlandırılmıştır. Aslında bu gelenek isim değiştirerek sürekli var olmuştur. Gelenekte siyasetname ve nasihatnameler de daha eski olarak yerlerini almışlardır. Sultanların hizmetindeki bazı bürokratlar '*nasihatü's-selâtîn*' edebiyatı içerisinde eserler vererek hem sultanları aydınlatmış ve hem de bürokrat ve devlet ricaline kamu yönetiminde yol göstermişlerdir. <sup>7</sup>Siyasetname, genellikle devlet yönetimini ele alan, hükümdarlara ve yöneticilere yönetim ile ilgili çeşitli önerilerde bulunmayı gaye edinen eserlerdir.<sup>8</sup> Gazali'nin (ö. 505) "*Nasihatül-Mülûk*" ve Nizamülmülk'ün (ö. 1092) "*Siyasetnâme*" isimli eserleri bu meyanda zikredilebilir.<sup>9</sup> Padişahların kanunname hükümlerinin teyidi mahiyetinde ilan ettiği ve devlet otoritesini temsil edenlerle asker ve bürokrat kesimin halka karşı bu otoriteyi kötüye kullanmalarını çeşitli tedbirlerle yasaklayan umumi mahiyetteki ferman şeklindeki Adaletnameleri de konunun geniş

<sup>6</sup> Odabaşı, "*Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi*", s. 234.

<sup>7</sup> Halil İnalçık, "*Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet*", *İslamiyat 1 (1998)*, sy. 4, s. 142.

<sup>8</sup> Odabaşı, "*Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi*", s. 237.

<sup>9</sup> Casım Avcı, "*Nasihatü'l-Mülûk*", *DİA*, c. 32, s. 411.

çerçevesine dâhil etmek gerekir.<sup>10</sup> Bunların her birinin genel kamu hukuku, kamu yönetimi, idare hukuku ve ceza hukuku ile alakalı boyutları vardır.

Bu meyanda ilgili dönemde bazı benzer çalışmalardan bahsedilebilir. Örneğin Sadrazam Lütü Paşa'nın (ö. 1564) Âsafnâmesi<sup>11</sup>, Defterdar Sarı Mehmet Paşa'nın (ö. 1717) Devlet Adamlarına Öğütler (*Nesâyih'ül Vüzera ve'l-Ümera*)<sup>12</sup>, Kınalızâde Ali'nin (ö. 1572) Ahlâk-ı Alâi'si<sup>13</sup> ve Kâtip Çelebi'nin 1652 tarihli, "*Düstûru'l-amel li-İslâhi'l-halel - Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar*" isimli eserler benzer çalışmalardır.<sup>14</sup> Bunlardan Kâtip Çelebi ya da Hacı Halife (1609-1657), tarih, coğrafya, bibliyografya ve biyografya ile ilgili farklı çalışmalar da yapmış önemli bir bilim insanıdır. Dünya bilim edebiyatında bilinen bibliyografik, İslam dünyasının en değerli eserlerini içeren 15.000'e yakın kitabı ve 10.000'e yakın müellifi alfabetik dizin sistemine göre tanıtan Keşfü'z-zunûn an esâmî'l-kütüb ve'l-fünûn eser oldukça önemlidir. Kendisi ayrıca daha sonra İbrahim Müteferrika tarafından basılan meşhur coğrafya ansiklopedisi mahiyetinde olan Cihannümâ ile de tanınır. Kâtip Çelebi ilim ve telifatla yoğun ilgisi dolayısıyla Koçi Bey gibi musahipler arasında yer almasına rağmen IV. Murad'ın Bağdat seferine katılmamıştır. Koçi Bey'in bahse konu Risâlesini karıdığı bu seferde yazdığı da ileri sürülür.<sup>15</sup>

## II. Koçi Bey Risâlesinin Önemi ve Özellikleri

Koçi Bey'in 1631 tarihli IV. Murat için yazdığı risâle, o tarihe kadar padişaha sunulan ilk yazılı rapor özelliğini taşımaktadır. Bu risâlenin değişik zamanlarda yapılmış birçok yazma ve matbu nüshaları ile tercümeleri vardır. Risâleler, Osmanlı tarihçiliği açısından Hammer'in etkisiyle ilgi çekmiş ve zaman içerisinde Almanca, Macarca ve Rusça'ya tercüme edilmiştir.<sup>16</sup> Bu tür risâlelerin yazımı III. Selim döneminden itibaren tekrar

<sup>10</sup> Halil İnalçık, "Adâletnâme", *DİA*, c. 1, s. 346-347.

<sup>11</sup> Mehmet İpsirli, "Âsafnâme", *DİA*, c. 3, s. 456; Ayrıca bkz. Mübahat S. Kütikoğlu, Lütü Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1991, s. 3 vd.

<sup>12</sup> Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Devlet Adamlarına Nasihatler, Hazırlayanlar: Dr. Yaşar Aydemir / Dr. Güray Kurpık, 2. Basım, Hece Yayınlar, Ankara 2021, s. 17 vd.

<sup>13</sup> Ahmet Kahraman, "Ahlâk-ı Alâi", *DİA*, c. 2, s. 15-16; Bkz. Fatih Unan, "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", Adâlet Kitabı, Ed: Halil İnalçık / Bülent Arı / Selim Aslantaş, Kadim Tarih, Ankara 2012, s. 108. vd.

<sup>14</sup> Kâtip Çelebi, *Düstûru'l-amel li-İslâhi'l-halel (Bozuklukların Düzeltilmesinde Tutulacak Yollar)* (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982, s. 20 vd.; Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, Ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998, c.2, s. 164.

<sup>15</sup> Orhan Şaik Gökyay, "Kâtip Çelebi", *DİA*, c. 25, s. 37.

<sup>16</sup> Risâlelerin yurt içi ve yurt dışındaki eski ve latin harflerle yapılmış baskıları için bkz. Akün, "Koçi Bey", *DİA*, c. 26, s.146-148; M. Çağatay Uluçay, "Koçi Bey", İslam Ansiklopedisi (MEB), İstanbul 1977, c. 6, s. 834; Bursalı Mehmed Tahir Bey, Osmanlı Müellifleri, Haz: İsmail Özen, İstanbul 1975, c. 3, s. 80; Sariyannis, *A History of Ottoman political thought*, s. 197; Koçi Bey,

görülür. Koçi Bey risâleleri, birisi Sultan IV. Murat'a, diğeri de Sultan İbrahim'e sunulan iki risâleden oluşmaktadır. İlk risâle kısa kısa yazılmış yirmi iki bölümden oluşur. Koçi Bey sarayın içinde yaşaması sebebiyle devlet çarkının nasıl işlediğini, yapılan yönetim hatalarını, padişah ve üst kademe yöneticilerinin bazı kesimler tarafından nasıl yönlendirildiğini gözleme fırsatı bulmuştur. Bu risâlede devlet teşkilatında ve özellikle kamu yönetimindeki bozuklukları ve çözüm yollarını ortaya koymaya çalışmıştır. Bunları yaparken yer yer padişahı da tenkit edebilmiştir. Risâlede ayrıca alınması gereken tedbirlere de yer verilmiştir. Burada daha çok kamu hukukunun çeşitli alanlarına dair hususlara yer verdiği söylenebilir.<sup>17</sup>

İkinci risâle Sultan İbrahim'e sunulan risâledir. Sultan İbrahim iktidar öncesi hayatını kafeste geçirmiştir. Koçi Bey'den kendisine Osmanlı Devleti'nin sosyal ve ekonomik durumuna ilişkin bir risâle yazmasını ister. 18 bölümden oluşan risâle, 1640 tarihinde Sultan İbrahim'e sunulmuştur. Burada Koçi Bey, Padişaha öğretici tarzda ve ders verir gibi meseleleri dile getirmektedir.<sup>18</sup> Devlet teşkilatı ve erkânına nasıl hitap ve muamele edileceği, fermanların nasıl yazılacağı, mülki taksimat, vergi ve para işleri ile elçi kabulüne dair bilgilere yer verilir. Bunun mahiyeti biraz da günümüzdeki '*Devlet Teşkilat ve Protokol Rehberi*'ne benzemektedir. Sultan İbrahim'e sunulan risâle Joseph Freiherr von Hammer-Purgstall isimli Avusturyalı bir tarihçi tarafından Almanca'ya çevrilmiştir. Sultan İbrahim'e arz edilen bu risâlenin Avrupa'nın Paris, Berlin, Viyana ve Petersburg gibi başlıca devlet merkezlerinin kraliyet ve akademi kütüphanelerinde yazma nüshaları yer almaktadır.<sup>19</sup>

Koçi Bey'in yaşadığı 17. Yüzyıl devletin sınırlarının büyüklüğü göz önünde bulundurulduğunda, dünyanın en büyük imparatorluğu olsa da, devlet idaresinde ortaya çıkan bazı aksaklıkların, isyanların, devlet adamlarının yetersizliklerinin ve hukuki esaslara riayetsizliklerin ve ekonomik sıkıntıların görülmeye başladığı, yani kısaca Osmanlı için zor zamanların başladığı bir dönemdir. Koçi Bey sıkıntılarının gerçekte

---

*Koçi Bey Risâlesi : günümüz Türkçesi ile, çeviriyazı, eski harfli metin / hazırlayan Prof. Dr. Yılmaz Kurt, 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2018.*

<sup>17</sup> Akün, "Koçi Bey", *DİA*, c. 26, s. 145.

<sup>18</sup> Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", s. 241; Ali Fuat Gökçe, "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risâlesi", *Yasama Dergisi*, sy. 14, 2010, s. 68.

<sup>19</sup> Akün, "Koçi Bey", *DİA*, c. 26, s. 147-148; Zuhuri Danişman, *Koçi Bey Risâlesi*, MEB Kitapları, İstanbul 1972, s. XI; İhsan Cora, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", *İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:15 Sayı:29, Bahar 2016/2*, s. 223.

Kanuni'den itibaren başladığını ancak devlet o dönemde güçlü olduğu için sonuçların tam olarak ortaya çıkmadığını söyler.<sup>20</sup>

### III. Koçi Bey Risâlesinin İrdelenmesi

Koçi Bey risâleyi yazış gayesinin, ülkede bozulmayla birlikte fitne ve fesadın, kötülük ve kavganın, haddinden fazla artmasının nedenlerini ele alarak bunu padişaha bildirmek olduğunu söyler. Yaşanılan bozulmaların hesabının padişahın ceza gününde sorulacağını, bu sebeple durumdan haberdar olup tedbirler alması gerektiğini ifade eder.<sup>21</sup> Koçi Bey'in eserinin, yaklaşık yüzyıl daha önce yaşamış ve farklı kültür ortamında yetişmiş Machiavelli'nin (ö. 1527) "Hükümdar" isimli eseri ile benzer yönleri dikkat çekicidir.<sup>22</sup>

Koçi Bey Sultan IV. Murat'a verdiği risâlesinde, Kanuni'den beri devlet yönetiminde ve vakıflarda gördüğü aksaklıkları ve toplumsal sıkıntıları ve sebeplerini ele alır ve bunları beş temel üzerine dayandırır. Bunlar; Padişahın doğrudan divanı toplamayı bırakması (Koçi Bey, Kanunî dönemine kadar padişahların Divan-ı Humayun toplantılarına bizzat katıldıklarını ve bunun önemli olduğunu düşünür),<sup>23</sup> temlik ve vakıfların çoğalması sebebiyle devlet gelirlerinin azalması, yöneticilerin gösteriş tutkunluğu, halkın üzerindeki vergi yüklerini artıracak uygulamaların artması ve kamu görevlileri tayininde liyakatten uzaklaşılması şeklinde özetlenebilir.<sup>24</sup> Risâlede tımar ve zeametın bozulma sebeplerini anlatılarak, ulemanın ahlakla olan ilişkisine, yeniçerilik sisteminde oluşan problemlere,<sup>25</sup> ülkede meydana gelen diğer bozulma sebeplerine ve halkın bunlardan ne ölçüde etkilendiğine temas ile bir anlamda hem durum tespiti

<sup>20</sup> Cora, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", s. 229; Akün, "Koçi Bey", DİA, c. 26, s. 145; Gökçe, "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risâlesi", s. 67.

<sup>21</sup> Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", s. 242.

<sup>22</sup> Gülbende Kuray, "Türkiye'de Bir Machiavelli; Koçi Bey", TTK, sy. 205, Belleten, 1988, s. 1657; Hüseyin Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD), Yıl 2008, Cilt, Sayı 9, s. 81 vd.

<sup>23</sup> M. Fuad Köprülü, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, 2. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2005, s. 331; Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", s. 88.

<sup>24</sup> Mustafa Alkan, "Osmanlı Vakıf Sisteminde Bozulma Üzerine Bazı Düşünceler", Türk Dünyası Araştırmaları Sayı: 166 Şubat 2007, s.72; Nazif Öztürk, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Diyanet Yay., Ankara 1995, s. 248; Bahaeddin Yediyıldız, XVIII. Yüzyılda Türkiye'de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi, TTK, Ankara 2003, s. 132.

<sup>25</sup> Miyase Koyuncu Kaya, "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler", History Studies, Volume 5 Issue 4, Special Issue on Lausanne, July 2013, s. 192; Ahmet Elibol, "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü", Akademik Bakış, C. 3, sy. 5, Kış 2009, s. 27.

yapılmış ve hem de aksayan hususların düzeltilmesi amacıyla alınması gereken tedbirleri içeren öneriler yer verilmiştir.<sup>26</sup>

Bunlardan vakıflardaki bozulmalar sebebiyle bir dönem Sultan Fatih de vakıflarla ilgili bazı tedbirler almış idi. Risâlede miri arazi sistemini bozucu bir unsur olarak, bu arazilerin aslında istisnai bir yol olan Padişah iradesiyle mülk arazi haline getirilerek bazı kişilere ihsanda bulunulduğunu, bunların da bu kişiler tarafından zürri (*evlâdî*) vakıf haline getirildiğine işaret edilerek, bu durum eleştirilir. Esas sorun bunların istisna olmaktan çıkmasıdır.<sup>27</sup> Bu uygulamalar fazlalaşınca Sultan Fatih tedbir alarak bunları iptal ettirmiş, ancak sonraki padişah döneminde yine eski hâline dönülmüştür. Bu durum da sonuçta devlet arazisi ve gelirinin azalmasına yol açan bir uygulama olmuştur. Timar sistemi, imparatorluğun sadece askerî-idarî teşkilatlanmasının temel direği olmakla kalmamış, aynı zamanda mîrî arazi sisteminin işleyişinde, köylü-çiftçilerin statüleri ve ödeyecekleri verginin belirlenmesinde ve imparatorluğun klasik çağında (1300-1600) tarımsal ekonominin yönetiminde esas belirleyici faktör olmuştur. Timar sistemindeki bozulma genellikle kul sistemindeki bozulmayla birlikte ele alınır. Koçi Bey de Risâlede bu hususa temas etmiştir. Klasik dönem Osmanlı Devleti'nin kul ve timar sistemi iki temel kurumu idi. Bunlar, devletin askeri, politik düzenini, vergi ve toprak kullanma şekillerini ortaya koyarak, devletin toplumsal ve politik yapısını belirlemekteydi.<sup>28</sup> Timar sistemi askeri hazır bulundurma ve getirme yükümlüğü ile Osmanlı'nın asıl savaş gücünü oluşturmaktaydı. Burada olması gereken hukuki sistem bozulunca ücretli/ulufeli asker ve saray görevlisi sayısı timar aleyhine artmıştır. Tımarlı asker sayısı azalmış, ulufeli asker sayısı artmıştır. Hatta tımarlar devlet büyüklerinin bir nevi arpalığı haline (*me'kel*) gelmiş olduğu görülür.<sup>29</sup>

Koçi Bey timar ve zeamet sahiplerinin önceleri din ve devlet uğruna can ve baş veren, seçme ve aynı zamanda cesur, benzerlerinden üstün kişiler olduklarını belirtir. Timar ve zeametın bölge halkı dışında bir kimseye verilmesi, yönetimin bölge halkı üzerindeki etkinliğini kaybetmesine sebep olmuştur. Önceden halk şikâyetini İstanbul'a yaparken, sonraları

<sup>26</sup> Danışman, *Koçi Bey*, s. 148; Aslı Yılmaz Uçar, "Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi", *Memleket Siyaset Yönetim (MSY)*, C.7 S.17 2012/17, s. 19; Köprülü, *Vakıf Müessesesi*, s. 332; Ekmeleddin İhsanoğlu, *Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi*, Ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, c 2, s. 168.

<sup>27</sup> Alkan, "Osmanlı Vakıf Sisteminde Bozulma Üzerine Bazı Düşünceler", s. 74; Öztürk, *Vakıf Müessesesi*, s. 276; İrem Karakoç, *Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi*, Yetkin, Ankara 2017, s. 460-462.

<sup>28</sup> Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", s. 256-257.

<sup>29</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, s. 33, 47; Alkan, "Osmanlı Vakıf Sisteminde Bozulma Üzerine Bazı Düşünceler", s. 71.



İstanbul'dan hak etmeyen kişilere tımar verilmesi, haksızlığa uğrayan kişilerin, şikayet edeceği bir makamın artık kalmaması anlamındaydı.<sup>30</sup> Rüşvetle dağıtılan tımar ve zeametlerin devlet hazinesini zarara uğrattığını, hak sahibi olmayan kişilere verilen tımar ve zeametler sonucu emektar, yararlı ve şecaatli kişilerin fakirlik içinde bir köşede kaldıklarını belirtmektedir.<sup>31</sup> Koçi Bey rüşvetle dağıtılan tımar ve zeametle ilgili olarak kendi ifadesiyle şunları anlatmaktadır; "...sonra gelen vezirler...kan pahasına nice yüz yıl evvel fetholunmuş köyleri, tarlaları birer yolunu bulup, kimini arpalık ve kimini mülk olarak verdirip, kendileri tamamen doyduktan sonra her biri adamlarına nice tımar ve zeametler verdirip, kılıç erbabının dirliklerini kestiler".<sup>32</sup>

Koçi Bey önceden bölgeden seçilen sipahilerinin görev yerlerinde bulunduğunu, izinsiz başka yerlere gitmediklerini, böylece bölgelerinde olup biten her şeyden haberlerinin olduğunu ve bunların kimseye zulüm yapmadıklarını anlatmaktadır.<sup>33</sup> Payitahttan atanmış olanlarda bu özelliğin de kaybolduğunu ifade eder. Bu meyanda sipahilerden boşalan yerlere dikkat edilmesi ve defterlerin son derece dikkatli tutulması tavsiye olunur.<sup>34</sup> Eleştiriler sadece vakıf ve toprak sistemindeki bozulmaya ilişkin değildir. Bir bütün olarak devlet ve idari yapıdaki birçok husus eleştirilerden nasibini almıştır.<sup>35</sup>

#### IV. Koçi Bey Risâlesinde Tespit Edilen Aksaklıklar

Koçi Bey risâlesinde, devlet yönetimi ile ilgili olarak öncelikle, yönetim kadrosu içinde önemli bir yeri olan beyler, vezirler ve beylerbeylerinin seçilme ölçütleri, görev ve yetkileri konusunda bilgiler vererek, bunlardaki bozulma sebeplerini açıklamış ve sonrasında ise önerilerde bulunmuştur.<sup>36</sup> Bu noktada; yüksek rütbeli devlet adamlarının seçimleri ile ilgili olarak, evvelce beylik ve beylerbeylik ve diğer padişah memurlukları memleket idaresinde iş görmüş, kıdemli, tecrübeli, emektar, doğru ve dindar kimselere verilip, karşılığında bir akçe ve bir habbe rüşvet ve bahşış alınmazdı, demektedir.<sup>37</sup> Koçi Bey bunu açıklarken Divan-ı Hümayun'da görevli

<sup>30</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, s. 57, 72; Mustafa Hatipler, *Osmanlı Toprak Rejimi ve Tarihsel Süreç İçinde Kooperatifçiliğimiz*, Basılmamış Doktora Tezi, Tekirdağ, 2020, s. 62 vd.

<sup>31</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, s. 33; Kaan Kocaman, *XVII. Yüzyıl'da Osmanlı Devletinde Rüşvet*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019, s. 6, 18.

<sup>32</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, s. 22.

<sup>33</sup> Koçi Bey, *Koçi Bey Risâlesi*, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, Kostantîniyye 1303, s. 27.

<sup>34</sup> Danışman, *Koçi Bey Risalesi*, s. 13, 107.

<sup>35</sup> Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", s. 89.

<sup>36</sup> Hasan Tahsin Fendoğlu / Merve Ünal Açıkgöz / Samet Güller, "Osmanlı Anayasal Düzeninin Bozulması Ve Modernleşme", *Adalet Dergisi*, 2020/1 64. Sayı, s. 211.

<sup>37</sup> Danışman, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 7-8.

memurların önceden sahip oldukları nitelikleri örnek gösterir.<sup>38</sup> “Şanı yüksek divan katipleri, eli kalem tutan yazı erbabı, kanun bilir maharetli ve etraftaki hükümdarlara mektup yazmaya muktedir kimselerdi. Defter-i hakani ve maliye katipleri bilgili, doğru, şuurlu ve sadık olanlardı. Dergâh-ı âli çavuşları tecrübeli iş bilir, etraftaki hükümdarlar yanında elçilik yapmaya kudretli olan kimselerdi”<sup>39</sup>

Koçi Bey, devlet yönetiminde meydana gelen bozuklukların esas sebeplerinden birinin “rüşvet” olduğunu,<sup>40</sup> “Bu kadar karışıklık, fitne ve fesada, reayanın ve memleketlerin harap olmasına, hazinelerin ve malların azalmasına sebep, rüşvet şeytanı olmuştur.” şeklinde belirtmiştir.<sup>41</sup> Ayrıca Padişahın yakınında bulunanların devlet işlerine karışması birçok vezir-i azam ve vezirlerin sebepsiz yere öldürülmelerine vesile olmuştur, der ve buna Risâlede örnek de verir. Koçi Bey’in devlet yönetimi ile ilgili tespit ettiği aksaklıklar;<sup>42</sup>

-Yüksek dereceli memurluklara yapılan atamaların kişilerin liyakatlerine bakılmaksızın yapılması,

-Atamaların padişaha yakın çevrelerin ön plana çıkarak veya rüşvet karşılığı yapılması,

-Memurların görevdeki başarılarının göz ardı edilerek, çekememezlik ve kıskançlıklar sonucu çıkarılan dedikodular ile haksız yere görevden alınmaları,

-Rüşvetin devletin tüm kademelerinde yaygınlaşması, olarak ifade edilir.<sup>43</sup>

Önceden devlet hiyerarşisindeki görevler, işinin ehli olan insanlara verilir ve bu kişiler görevlerini ihmal ve suiistimal etmedikleri müddetçe yerlerinde kalırlardı. Bundan dolayı her bir yönetici, görevinde uzmanlaşır, tecrübe sahibi olurdu.<sup>44</sup> Görev başındaki devlet adamları devletin çıkarlarına öncelik verirler ve menfaatlerini ön plâna çıkarmazlardı. Sistemin işlerliğini devam ettirmesi için, devlet görevlerine ait kadrolar ve

<sup>38</sup> Cora, “Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma”, s. 231.

<sup>39</sup> Danışman, Koçi Bey Risâlesi, s. 9.

<sup>40</sup> Cora, “Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma”, s. 231.

<sup>41</sup> Danışman, Koçi Bey Risâlesi, s. 63.

<sup>42</sup> Ahmet Kolbaşı, “Koçi Bey Risâlesi’ne Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu’nda Devlet-Halk Münasebetlerini Etkileyen Faktörler”, Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: VI Sayı: 12, Eylül 2008, s. 124; Ömer Dinçer, “Çağdaş Yönetim Düşünceleri Açısından Koçi Bey Risâleleri”, Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, sy. 1-2, C. 7, 1990, s. 356; Yedyıldız, Vakıf Müessesesi, s. 132.

<sup>43</sup> Danışman, Koçi Bey Risâlesi, s. 65, 86.

<sup>44</sup> Danışman, Koçi Bey Risâlesi, s. 9, 66.

toprak sahipliği yedi yılda bir kontrol edilir, boş kadroların ve boş olan toprakların sahibi gözden geçirilir ve belirlenirdi. Ayrıca devlet yöneticilerinin ve memurlarının sayısı belli idi ve gelişigüzel artırılamazdı.<sup>45</sup>

Koçi Bey yeniçeriler konusunda devletin önceki dönemlerdeki uygulama ve yeni dönem eleştirilerini de anlatır.<sup>46</sup> Ulufeli asker sayısının artması ile vergi miktarının artması arasında ilişki bulunduğunu, artan masrafları karşılayabilmek amacıyla vergi miktarlarının artırıldığını belirtmektedir. Artan vergi miktarları karşısında halkın zor durumda kaldığını, vergisini veremeyen halk üzerinde baskılar uygulandığını, halkın zulme uğradığını, harap ve bitap olduğunu belirtmektedir.<sup>47</sup> Koçi Bey ayrıca 1582 yılına kadar halktan vergilerin alınma yöntemini anlatarak, giderek yeni ve fazla vergi almanın ortaya çıkardığı olumsuzluklara temas eder. Koçi Bey bu durumu kendi ifadesiyle şöyle anlatmaktadır; "...*vergi artınca reayaya zulüm ziyade olup, alem harap olmuştur. Evvelce ev başına kırkar, ellişer akçe alınırken şimdi yalnız miri için her neferden ikişer yüz kırkar akçe ve her ev halkından üçer yüz akçe, her koyun başına bir akçe tayin olundu*".<sup>48</sup>

Koçi Bey ulemaya önceki padişahlar döneminde büyük değerler verildiğini ve bu değerın meyvesi olarak nice güzel eserlerin meydana getirildiğini belirtir. Ulema içinde en bilgili ve faziletli ve dindar olanın şeyhülislam olduğunu, Şeyhülislamdan sonra kazaskerlerin geldiğini, bunların da faziletli, bilgili insanlardan seçildiğini ve uzun süre görevde kaldıklarını anlatmaktadır. Bu kimselerin görevlerinin bitiminde ise belirli bir miktar para ile emekli olduklarını ve emekliliklerini ilmi çalışmalara adanarak güzel eserler verdiklerini belirtmektedir.<sup>49</sup> Ancak 1594 tarihinden itibaren düzenin bozulduğunu, şeyhülislam Sunullah Efendi örneğini verir (ö. 1612) ve birkaç kez sebepsiz şekilde görevden alındığını anlatır. Şu minvalde devam eder: Giderek her işe hatır karıştı, her şeye göz yumuldu ve hak etmeyenlere birçok mevkiler verildi, eski kanun bozuldu ve mülâzemetler satılmaya başlandı.<sup>50</sup> Sık sık görevden almalar karşısında şeyhülislam ve kazasker, kadı gibi görevlilerin devlet büyüklerine karşı dalkavukluk yapmaya mecbur kaldıklarını, padişah huzurunda doğruları anlatmaktan çekindiklerini ve herkesin hatırını güzel tutmaya çalıştıklarını

<sup>45</sup> Danişman, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 76.

<sup>46</sup> Bal, "*Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem*", s. 89.

<sup>47</sup> Cora, "*Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma*", s. 232; Gökçe, "*Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risâlesi*", s. 71-72.

<sup>48</sup> Danişman, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 46.

<sup>49</sup> Odabaşı, "*Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi*", s. 254; Gökçe, "*Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risâlesi*", s. 74.

<sup>50</sup> İ. Hakkı Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, TTK, Ankara 1988, s. 248; Bal, "*Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem*", s. 90.

belirtmektedir.<sup>51</sup> Halil İnalçık da kadıların görev şartları ile sistemden kaynaklanan sorunlarını irdelerken Koçi Bey'e referansla benzer sonuçlara ulaşır.<sup>52</sup> Koçi Bey'in ilim adamları ve yargı sınıfı ile ilgili tespit ettiği aksaklıklar;<sup>53</sup>

-Şeyhülislam ve kazaskerlerin faziletli, bilgili insanlardan seçilmemesi,

-Şeyhülislam, kazasker, kadı ve mülazımların sebepsiz yere görevden alınması,

-Kazaskerlik, kadılık ve mülazımlık görevlerinin para karşılığı satılması,

-Cahil ve yetersiz kişilerin hatır gönül ilişkisi içinde bu görevlere gelmesi, olarak ifade edilir.<sup>54</sup>

### **V. Koçi Bey Risâlesinde Sunulan Çözüm Önerileri**

Koçi Bey'in sunduğu önerilerin en başında rüşvetin önlenmesi gelmektedir. Rüşveti önlemek için Vezir-i Âzamların görevlerine karışılmaması, beylerbeyi ve sancak beylerinin liyakatli, işini bilen, devlet hizmetlerinde tecrübeli kişilerden seçilmesi, bunların çeşitli oyunlar ile kısa sürede görevden alınmamasını olarak belirtmiştir. Tımar ve zeamet sisteminin düzeltilmesi ile ilgili olarak, öncelikle dağıtımda adil olunmasını, "din ve devlete layık" hizmetlerde bulunanlara ve savaşta yararlık gösterenlere yani hak edene verilmesini önermektedir. Yeniçeri ocağının düzeltilmesi ile ilgili olarak da ocağa ihtiyaçtan fazla kişinin alınmamasını, ocak içinde eğitim ve disiplinden taviz verilmemesini, yeniçeri ağası ve çavuşları ile kethüdaların sebepsiz yere süresi dolmadan görevden alınmalarını ve kadim kanunların aynen uygulanmasını önerilmektedir.<sup>55</sup> Halkın durumunun düzeltilmesi için halka adaletli davranılması ve gereksiz yere vergilerin arttırılmaması önerilmektedir.<sup>56</sup> Koçi Bey'in kadıların atanmasını ile ilgili ölçütleri de şöyledir; ilmiyeye ait yüksek makamların şunun bunun aracılığı ile verilmesi doğru olmayıp, en bilgilisi hangisi ise ona verilmek gerekir. Kadılık yolunda vasıta bilgi olup, yaş ve sene ile soy ve sop değildir.<sup>57</sup> Koçi Bey sultanlara anahatlarıyla şöyle telkinde bulunmaktadır:

<sup>51</sup> Danişman, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 27.

<sup>52</sup> Halil İnalçık, "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", *Adalet Kitabı*, Ed: Halil İnalçık / Bülent Arı / Selim Aslantaş, *Kadim Tarih*, Ankara 2012, s. 139.

<sup>53</sup> Uzunçarşılı, *Osmanlı Devletinin İlmiye Teşkilatı*, s. 157; Ali Durmuş, *Osmanlı'da Dinî-Siyasi Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi*, *Basılmamış Doktora Tezi*, İstanbul 2020, s. 55.

<sup>54</sup> Danişman, *Koçi Bey Risâlesi*, s. 28, 64.

<sup>55</sup> Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", s. 255; Elibol, "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü", s. 27.

<sup>56</sup> Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", s. 96-97.

<sup>57</sup> Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", s. 90-91.

- Din ve devlet işlerinde kararlı ve adil olunuz,
- İşleri hak edene veriniz,
- İltimas ve rüşveti kaldırınız,
- Halkı ezmeyin ve ezdirmeyiniz,
- Süs ve şöhretten kaçınız,
- İyileri koruyup, kötülere karşı çıkınız.<sup>58</sup>

## **VI. Koçi Bey Risâlesinin Etkileri**

Koçi Bey, dönemin düşünce geleneğinin vârisi olarak, gözlemini yaptığı olayları geleneksel İslâm-Osmanlı devlet ve toplum anlayışı çerçevesinde analiz etmiştir. Bunun yanında Koçi Bey, problemlerin çözüme kavuşturulup düzenin yeniden sağlanmasında, padişaha önemli görevler düştüğünü ifade etmiş, eleştiri ve önerilerini daha çok sultana yöneltmiştir. Bu durum padişahın otoritesinin mahiyeti ile mutlak yetki ve sorumluluğunun doğal bir sonucu olarak kabul edilebilir. Koçi Bey Risâlede, devlet yönetiminde rüşvetin engellenmesi, hak edene rütbe ve görevlerin verilmesi, tımar ve zeamet sisteminin ile yeniçeri ocağının düzeltilerek ordunun sağlam temeller üzerine oturtulmasını, vergi sisteminde adil olunmasını istemektedir.<sup>59</sup>

Risâle, sonuçları itibarıyla IV. Murat'ın risâle sonrası icraatlarının fikri yapısına temel oluşturmuş ve mevcut Osmanlı devlet yapısı ve işleyişi hakkında uyarıcı net önerilerde bulunmuştur. Koçi Bey tahlilleriyle önemli bir kamu yönetim teorik alt yapısı da oluşturmuştur. Bu teorik altyapıyı sahadaki uygulamalarla birleştirerek devletin yapısı, işleyişi, kamusal yönetim ve kamu hizmeti sağlayan kurumları ele alıp tenkitçi ve öğretici bir yaklaşımla doğrudan padişaha görüşlerini sunmuştur. Padişah IV. Murat, Koçi Bey risâlesinden aldığı ilhamla tımar sistemini ıslah etmek istemiş, resmi kayıtları iki kere yoklama yaptırarak defterleri yeniden gözden geçirtmiş ve haksız olarak dirlik alanların beraatlarını ellerinden almıştır.<sup>60</sup> IV. Murat ayrıca hükümdarlığı süresince devlet kurumlarında rüşveti önlemeye ve yeniçerileri disiplin altına almaya çalışmıştır. Padişahın tedbirler konusunda sert ve tavizsiz tutumu ile bozulmalara karşı gösterilen müsamahalar ve devlet işlerine olumsuz müdahaleler bir ölçüde ortadan kalkmıştır.<sup>61</sup>

<sup>58</sup> Bal, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", s. 97.

<sup>59</sup> Cora, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", s. 233, 242.

<sup>60</sup> Mihraban Artan, *Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Devleti'nde Eşkiyalık Hareketleri (1626-1631)*, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin 2016, s. 28.

<sup>61</sup> Odabaşı, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", s. 252 vd.

## Genel Değerlendirme ve Sonuç

Eserin genelinde, kamu yönetimine dâir meseleler ele alındığı için, mevcut işlerin yürütülüş biçimlerindeki bozulmalara vurgu ve temel ilkelere geri dönmeyi teşvik etme, kamu yönetimi kurumların düzgün işlemlerini ve adaleti temin, rüşveti önleme, padişah ve diğer devlet adamlarının sorumluluk ve yetki oranındaki dengeyi sağlama ve kanun ihlallerini açıkça ortaya koyarak eleştirilmesi gibi günümüze de ışık tutacak yaklaşımlar söz konusudur. Adaletin sağlanmasının Türk-İslâm geleneğinde önemli yeri bulunmaktadır. Gelenekte adalet çemberi; hükümdarın gücü askeri güce, askeri güç hazineye, hazine reayanın ödediği vergilere, vergilerin artışı adalete bağlıdır, şeklinde ifade edilmiştir.<sup>62</sup>

Risâlenin pratik ve gerçekçi tarafı felsefi ve teorik yönüne ağır basmaktadır. Bu pratik yaklaşım ile kamu yönetiminde görülen problemler bakımından; başta sadrazamın bağımsızlığının korunması, ilmiye sınıfı ile tımar, merkez-taşra teşkilatı, ordu ve yönetimdeki aksaklıklar, rüşvet, idari ve yargısal uygulamalarda adaletin hâkim kılınamaması gibi toplum hayatını derinden sarsan idari, sosyal ve hukuki problemler gerçekçi misallerle anlatılmakta ve birçok çözüm önerileri sunulmaktadır. Bu çerçevede devlet adamlarının keyfi yönetimi, askeri düzendeki bozulmalar, vezir ve devlet memurlarının atamalarında oluşan haksız rekabet ve liyakat eksikliği ve bütün bunların yol açtığı çeşitli sorunlar, yöneticilerin halkla ilişkisinin azalması, ağır vergiler ve toprak düzeninde adil olmayan dağıtım sonucu bozulmalara da vurgu yapılmaktadır.

Koçi Bey'in başka dillere de tercüme edilmiş yaklaşık 400 sene önceki Risâlede bulunan çeşitli eleştirilerin, içinde bulunduğumuz çağımıza da ışık tutabilecek ve ders alınması gereken hususlar olduğu anlaşılmaktadır. Gerek Koçi Bey'in içinde yaşadığı yüzyıl ve öncesi ıslahat çalışmaları ve gerekse bu dönemden Cumhuriyete kadar olan ve Cumhuriyet sonrası dönem kamu politikaları ve akademik çevrelerde kamu yönetimi ve bu alana ilişkin hukuki reform çalışmalarının ana temaları neredeyse esasta hep benzer konular olmuştur.

## KAYNAKÇA

Akün, Ömer Faruk, "Koçi Bey", *DİA*, c. 26, s. 143-148.

Alkan, Mustafa, "Osmanlı Vakıf Sisteminde Bozulma Üzerine Bazı Düşünceler", *Türk Dünyası Araştırmaları Sayı: 166 Şubat 2007*, s. 67-83.

<sup>62</sup> İnalçık, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", s. 142.

Artan, Mihtiban, Mühimme Defterlerine Göre Osmanlı Devleti'nde Eşkiyalık Hareketleri (1626-1631), Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Mardin 2016.

Avcı, Casim, "Nasfhatü'l-Mülûk", DİA, c. 32, s. 411.

Bal, Hüseyin, "Machiavelli Ve Koçi Bey'de Siyaset, Adalet Ve Erdem", Hacettepe Üniversitesi Türkiyat Araştırmaları (HÜTAD), Yıl 2008, Cilt, Sayı 9, s. 75-99.

Bursalı Mehmed Tahir Bey, Osmanlı Müellifleri, C. 3, Haz: İsmail Özen, İstanbul 1975.

Cora, İhsan, "Yönetim Ve Organizasyon Bilimi Açısından Koçi Bey Risâlelerinin Analizi: Tarihsel Bir Araştırma", İstanbul Ticaret Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi Yıl:15 Sayı:29, Bahar 2016/2, s. 221-244.

Çamkara, Ayşe, "Müntahabât-ı Evliyâ Çelebi Üzerine Notlar", Evliya Çelebinin Sözlü Kaynakları, Unesco Türkiye Milli Komisyonu Yayınları, s.17-26.

Danışman, Zuhuri, Koçi Bey Risâlesi, MEB Kitapları, İstanbul 1972.

Defterdar Sarı Mehmet Paşa, Devlet Adamlarına Nasihatler, Hazırlayanlar: Dr. Yaşar Aydemir / Dr. Güray Kırpık, 2. Basım, Hece Yayınlar, Ankara 2021.

Dinçer, Ömer, "Çağdaş Yönetim Düşünceleri Açısından Koçi Bey Risâleleri", Marmara Üniversitesi İktisadi ve İdari Bilimler Fakültesi Dergisi, sy. 1-2, C. 7, 1990, s. 351-360.

Durmuş, Ali, Osmanlı'da Dinî-Siyasî Bir Yapılanma Olarak Kadızâdeliler Hareketi, Basılmamış Doktora Tezi, İstanbul 2020.

Elibol, Ahmet, "Yeniçeriler ve İktidar Bağlamında Osmanlı Sisteminin Dönüşümü", Akademik Bakış, C. 3, sy. 5, Kış 2009, s. 21-40.

Fendoğlu, Hasan Tahsin / Açıköz, Merve Ünal / Güller, Samet, "Osmanlı Anayasal Düzeninin Bozulması Ve Modernleşme", Adalet Dergisi, 2020/1 sy. 64, s. 207-238.

Gökçe, Ali Fuat, "Osmanlı Klasik Döneminde İdari Reform Hareketleri: Koçi Bey Risâlesi", Yasama Dergisi, sy. 14, 2010, s. 59-78.

Gökyay, Orhan Şâik, "Kâtip Çelebi", DİA, c. 25, s. 36-40.

Hatipler, Mustafa, Osmanlı Toprak Rejimi ve Tarihsel Süreç İçinde Kooperatifçiliğimiz, Basılmamış Doktora Tezi, Tekirdağ, 2020.

İnalçık, Halil, "Şeriat ve Kanun, Din ve Devlet", İslamiyat 1 (1998), sy. 4, s. 135-142.

İnalçık, H., "Adâletnâme", DİA, c. 1, s. 346-347.

İnalçık, H., "Kazasker Ruznamçe Defterine Göre Kadılık", Adâlet Kitabı, Ed: Halil İnalçık / Bülent Arı / Selim Aslantaş, Kadim Tarih, Ankara 2012.

İpşirli, M., "Âsafnâme", DİA, c. 3, s. 456.

- İpşirli, M., "Musâhip", DİA, c. 31, s. 230-231.
- İpşirli, Mehmet, "Enderun", DİA, c. 11, s. 185-187.
- Kahraman, Ahmet, "Ahlâk-ı Alâî", DİA, c. 2, s. 15-16.
- Karakoç, İrem, Türk Hukuk Tarihinde Vakıf Müessesesi, Yetkin, Ankara 2017.
- Kâtip Çelebi, Düstûr'l-amel li-ıslâhi'l-halel (Bozuklukların Düzeltmesinde Tutulacak Yollar) (haz. Ali Can), Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 1982.
- Kaya, Miyase Koyuncu, "Esnaf Loncalarında Yeniçeriler", History Studies, Volume 5 Issue 4, Special Issue on Lausanne, July 2013, s. 189-205.
- Kocaman, Kaan, XVII. Yüzyıl'da Osmanlı Devletinde Rüşvet, Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Ankara 2019.
- Koçi Bey, Koçi Bey Risâlesi, Matbaa-i Ebu'z-Ziya, Kostantîniyye 1303.
- Koçi Bey, Koçi Bey Risâlesi : Günümüz Türkçesi ile, Çeviriyazı, Eski harfli metin / Hazırlayan Prof. Dr. Yılmaz Kurt, 4. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2018.
- Kolbaşı, Ahmet, "Koçi Bey Risâlesi'ne Göre XVII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nda Devlet- Halk Münasebetlerini Etkileyen Faktörler", Sosyal Bilimler Araştırma Dergisi, Yıl: VI Sayı: 12, Eylül 2008, s. 119-129.
- Köprülü, M. Fuad, İslâm ve Türk Hukuk Tarihi Araştırmaları ve Vakıf Müessesesi, 2. Baskı, Akçağ Yay., Ankara 2005.
- Kuray, Gülbende, "Türkiye'de Bir Machiavelli; Koçi Bey", TTK, sy. 205, Belleten, 1988.
- Kütükoğlu, Mübahat S., Lütfi Paşa Âsafnâmesi (Yeni Bir Metin Tesisi Denemesi), Edebiyat Fakültesi Basımevi, İstanbul 1991.
- Odabaşı, Fatma, "Koçi Bey Risâlesi'nin Sosyolojik Analizi", Toplum Bilimleri Dergisi, Temmuz 2013, 7 (14), s. 233-272.
- Osmanlı Devleti ve Medeniyeti Tarihi, C. 2, Ed: Ekmeleddin İhsanoğlu, İslâm Tarih, Sanat ve Kültür Araştırma Merkezi (IRCICA), İstanbul 1998.
- Öztürk, Nazif, Türk Yenileşme Tarihi Çerçevesinde Vakıf Müessesesi, Diyanet Yay., Ankara 1995.
- Sariyannis, Marinos, A History of Ottoman political thought up to the early nineteenth century, Leiden: Brill, 2019.
- Uçar, Aslı Yılmaz, "Osmanlı Siyaset-Yönetim Düşün Geleneği: Daire-i Adalet'in Yönetimi", Memleket Siyaset Yönetim (MSY), C.7 S.17 2012/17, s. 1-33.
- Uluçay, M. Çağatay, "Koçi Bey", İslam Ansiklopedisi (MEB), İstanbul 1977, c. 6, s. 832-836.
- Unan, Fatih, "Osmanlı İdare Felsefesinde Adâlet", Adâlet Kitabı, Ed: Halil İnalçık / Bülent Arı / Selim Aslantaş, Kadim Tarih, Ankara 2012.



Uzunçarşılı, İ. Hakkı, Osmanlı Devletinin İلميye Teşkilatı, TTK, Ankara 1988.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı, Osmanlı Devletinin Saray Teşkilatı, 2. Baskı, TTK, Ankara 1984.

Yediyıldız, Bahaeddin, XVIII. Yüzyılda Türkiye’de Vakıf Müessesesi Bir Sosyal Tarih İncelemesi, TTK, Ankara 2003.

---

---

**FETRET DÖNEMİNİN OSMANLI TEZYİNATINA YANSIMALARI**

**Doç. Dr. Ali Fuat BAYSAL**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Güzel Sanatlar ve Mimarlık Fakültesi  
afbaysal@gmail.com

**Öğr. Gör. Naciye DETSELİ**

Selçuk Üniversitesi Geleneksel Türk Sanatları Fakültesi  
[naciyedetseli@hotmail.com](mailto:naciyedetseli@hotmail.com)

---

---

**REFLECTIONS OF THE INTERREGNUM (FETRET) PERIOD ON  
OTTOMAN DECORATION**

**ABSTRACT**

*The interregnum period, which started with Timur's occupation of Anatolia a while after the establishment of the Ottoman Empire, is a troubled period in terms of our history. As a result of the death of Yıldırım Bayezid after his captivity, the struggle for the throne broke out between his sons, and the state was almost in danger of collapse. This event was a process of evolution towards a different direction in the field of Ottoman decoration.*

*When Timur came to Bursa, he discovered the nakkash Ali bin İlyas Ali and took him with him to the embroidery house he had established in Samarkand. Embroidery houses, which were among the important institutions of the states in this period, created and managed the cultural policies of the state in the context of decoration. In addition, Embroidery Houses also served as an institution that designed the architectural and decoration programs of the special buildings built by the administrators of the period. As a matter of fact, it is usual for talented artists to relocate, regardless of region or geography, because they are respected in management levels and it is a historical fact that the transfers of artists are also important in interstate relations.*

*Nakkash Ali, who was taken to Samarkand, received training in the Timurid decoration style in this center. Although there is no clear information about whether other masters went with Nakkash Ali, it was not possible for Timur to take a single person with him, according to the conditions of the day.*

*In the process when Çelebi Mehmet took over the administration by eliminating his brothers and re-established the state authority, the Yeşil*

*Kulliye was started to be built in Bursa under the control of Hacı İvaz Pasha. Nakkash Ali's experience was also utilized for the decoration program of the complex. Together with a group of masters from Tabriz, they designed and applied the hand-drawn embroidery of the Green Mosque, the tiles and the embroidery of the pieces that can be decorated such as wood in the Timurid style.*

*The names and signatures of the craftsmen are located in different units of the building. These new designs and decoration understanding that emerged with the Green Mosque were referred to as the Bursa style and also influenced the century-old decoration culture of the Ottomans. When the designs are examined carefully, the intensity of the decoration and the detailing in the motifs attract the attention. Undoubtedly, we can consider it as a reflection of the Samarkand style that the muralists present these fine and detailed works in their practices.*

*In our paper, the design and writing analyzes of the surviving examples of the ornamentation concept in question, which emerged in this period, will be conveyed to the audience through visuals.*

**Keywords:** *Ottoman Interregnum Period, Decoration, Nakkash Ali, Timurid Decorations, Green Mosque.*

## **1-) Giriş**

Osmanlı Devleti'ni parçalanmanın eşiğine getiren Fetret devri Osmanlı devlet teşkilâtı, saltanat anlayışı ve verâset usulüne tesir edecek önemli gelişmelerin yaşandığı bir dönemin başlangıcıdır. Yıldırım Bayezid ve Timur arasında cereyan eden hadiseler neticesinde 804/1402 yılında Ankara Savaşında yenilgiye uğrayan Osmanlılar devlet reisini ve mühim bir savaşı kaybetmiş olmakla sarsılmıştır. Timur Anadolu beylerine ait toprakları Osmanlılardan alarak sahiplerine geri iade etmiş geri kalanları da Bayezid'in 6 oğlu arasında paylaşmıştır<sup>1</sup>. 804/1402-815/1413 yılları Bayezid'in oğullarının taht mücadeleleri ile geçmiş ve bu süreç Çelebi Mehmet'in tüm kardeşlerini ortadan kaldırarak kendisini hükümdar ilan etmesi ile son bulmuştur. Taht mücadelelerinin son bulması ile Osmanlı toparlanmaya başlamış ve yeniden imar ve inşa faaliyetlerine girişilmiştir. Çalışmamızda bu süreç öncesi ve sonrası özellikle mimari yapıların bezemeleri aracılığıyla tezyini karşılaştırmalar yapılarak fetret döneminin Osmanlı tezyinatı üzerinde etkileri değerlendirilecektir. Ortaçağlardan itibaren mimar, çini ustası, katip, musavvir veya müzehhip sanatçıların bazen yöneticilerin bazen de kendi istekleriyle sanat hamileri için çalışmak üzere farklı

<sup>1</sup>Fahameddin Başar, "Fetret Devri", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (Erişim 8 Temmuz 2021)*.

coğrafyalara göç ettikleri bilinir. Bu göçler vasıtasıyla sanatkarların kendine has üslupları da bir yerden diğer bir yere taşınır<sup>2</sup>. Benzer şekilde Timur'un sefere çıktığı bölgelerden başkent Semerkant'a dönerken fethettiği topraklarda bulunan bilim adamı ve sanatçıları da maiyetinde götürdüğü bilinmektedir<sup>3</sup>. Aynı uygulama Anadolu seferinin ardından da gerçekleştirilmiş ve Timur Bursa'dan bazı sanatçıları da beraberinde götürmüştür. Bir müddet sonra Anavatana dönen bu sanatçılar Osmanlı tezyinat üslubunda farklı uygulamalar başlatmışlardır.

Fetret Dönemi öncesinde Osmanlı mimarisi ve tezyinatında Selçuklu ve Bizans etkileri gözlemlenmektedir. Beylik devri için en önemli iki şehir olan Bursa ve Edirne yapılarında mimari alanda Bizans yapı tesirleri, tezyinatı ise coğrafyaya kendinden önce hâkim olan Selçuklu'nun etkileri mevcut olduğu söylenebilir. Mimari alandaki Bizans tesirinde yapılarda genellikle Rum mimar ve ustaların çalışmasının rolü vardır. Tezyini bağlamda bize ışık tutacak fetret öncesi yapılardan en önemlileri Yıldırım Bayezid tarafından yaptırılan Bursa Ulu Cami (801/ 1399), Yıldırım Külliyesi (793/1391-797/1395), Murad-ı Hüdavendigâr Camii (766/1365), Orhan Gazi Camii (740/1339) gibi eserlerdir. Elbette bu yapılar önemli erken dönem mimarisi olmakla beraber hepsi tezyini açıdan bize fikir verebilecek malzeme ile donanımlı değildir. Deprem gibi doğal afetler veya zaman faktöründen zarar gören malzemelerden biri sıvalar ve yapıların sıva üstü kalemişleri olmaktadır. Genellikle daha sonraki evrelerde yenilenen kalemişleri değerlendirme aşamasında bize fikir verebilecek nitelikte değildir. Bu sebeple ahşap, taş veya çini gibi daha dayanıklı malzemeler üzerinde bulunan süslemeler bu dönem bezemelerini incelemeye kullanacağımız ana materyallerdir. Bazı yapılarda tuğla ve taşların münavebeli dizilimi dış cephelerin yegâne tezyinatı olurken, taş yapılarda mukarnaslar ve nadir bulunan madalyonlar diğer tezyini unsurlar olarak karşımıza çıkar. Fetret öncesi Osmanlı tezyinatı ile ilgili fikir edinebileceğimiz en önemli unsurlardan biri Ulu Camii'nin ahşap minberidir. Geometrik geçmelerle oluşturulmuş yıldız formları ve bu formlar içinde yer alan rumi kompozisyonlar Selçuklu minberlerindeki tezyini programının devamı niteliğindedir. Osmanlı minberlerinde genellikle mermer malzemenin tercih edilmesi hasebiyle malzeme olarak ahşabın kullanılması da bu minberi

<sup>2</sup> Zeren Tanındı, "Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı", Ed. Ali Rıza Özcan, *Hat Ve Tezhip Sanatı* (Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 253.

<sup>3</sup> Hayrunnisa Akbıyık, "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları", *Bilgi*, 30, (Haziran 2004), 153.; M. Engin Beksac, "Timurlu Sanatı", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2012 ), 41/183.

Selçuklu geleneğinin en önemli temsilcisi konumuna getirir. Kalemışleri tamiratlar esnasında bir takım değişikliklere uğradığından günümüzde zikrolunan yapılardaki üslup sonraki dönemleri işaret etmektedir. Değerlendirmede bize ışık tutacak sınırlı sayıda Fetret öncesi eserin, bize tezyinatıta Selçuklunun etkilerinin yanı sıra çevre coğrafyadan hafif etkileşimleri gösterdiği söylenebilir.

## 2-) Fetret Dönemi Sonrası Osmanlı Mimarisi ve Tezyinatı

Fetret sonrası tezyini unsurları barındıran önemli mimari eserlerden bazıları Bursa' da Yeşil Külliyesi(824-829/1414-1419), Muradiye Külliyesi (828/1425-26), Edirne'de Eski Camii(1414),Muradiye Camii (1436) ve Üç Şerefeli Camii (1437-1447) olarak sıralanabilir. Amasya ili sınırlarında da bu döneme ait parlak eserlerin varlığından kısaca bahsetmek gerekir. Çelebi Mehmet'in muvaffakiyetinde payı olan önemli isimlerden Bayezid Paşa tarafından yaptırılmış Bayezid Paşa Camii (817/1414) bu cümledendir. Ancak bu eserin tezyinatında Anadolu coğrafyasında hâkim tezyinat devam ederken<sup>4</sup> Bursa yapılarında bambaşka bir üslubun geliştiği görülmektedir. Bu dönem özellikle Bursa ve Edirne'de Osmanlı tezyinatına yeni bir anlayışın girişi ve süslemede Timur devri sanat ekolü izlerinin görülmeye başlandığı evredir. Timuri üslup ilkin Yeşil Türbe bezemelerinde başlayıp daha sonra yoğun şekilde Bursa Muradiye türbelerinde tezahür etmiştir. Hatta İstanbul'da Yavuz Sultan Selim Camii gibi bazı klasik dönem eserlerinde bile bu üslubun izleri görülmektedir. Bu dönem tezyinatına baktığımızda geometrik formların Selçukludaki kadar yoğun kullanım sahası bulmasa da tamamen terk edilmemiş olduğunu, daha doğrusu hatayi grubu motiflerin de devreye girişiyle geometri ve ruminin hâkimiyeti başka bir motifle paylaşmak durumunda kaldığını görebiliriz. Ayrıca rumi motifinin şayan-ı hayret formları ve evvelki tezyinatımızda aşına olmadığımız envai çeşidi karşımıza çıkar. Artık eserlerin bezemelerinde bitkisel kaynaklı motiflerin de mevcudiyeti artmış hatayi grubu motifler Osmanlı tezyinatında sevilerek ve çokça kullanılmaya başlanmıştır. Çoğunlukla satırları kartuşlara ayırmak maksadıyla kullanılan yaprak çıkmaları da devrin tezyinatında calib-i dikkat unsurlardan biridir<sup>5</sup>. Hat sanatı ise özellikle kitabelerde, kuşaklarda ve mihrap üstlerinde döneminin yazı gelişimini takip edebilmeye vesile olacak örnekler olarak yerini alır.

Fetret Döneminin sona ermesiyle beraber Çelebi Mehmet artık parlak eserlerin yapılabileceği bir devrin başladığını göstermek üzere, bir güç

<sup>4</sup> Ekrem Hakkı Ayverdi, *Osmanlı Mi'marisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1972)*, 20.

<sup>5</sup> Muammer Semih İrteş - Ali Fuat Baysal, "II. Bayezid Dönemi Kalemışlerinde Bir Üslup: Yaprak Çıkmaları". *İSTEM 37 (2021)*, 127.

göstergesi olarak Mimar Hacı İvaz Paşa'ya Yeşil türbeyi inşa ettirir. Bu arada Timur'un Bursa'dan Semerkant'a giderken yanında götürdüğü sanatkârlardan biri olan Ali bin İlyas Ali Semerkant'ta nakkaşlığın inceliklerini öğrenerek sanatında ilerlemiş, bölgedeki çeşitli eserleri inceleyip bilgisini arttırmış ve Timur'un vefatının (807/1405) ardından Bursa'ya geri dönmüştür. Timur'un Semerkant'a götürdüğü sanatçıların hepsinin kimliğine vakıf olunmamakla beraber Nakkaş Ali gibi başka sanatçıları yanında götürmüş olduğu tahmin edilmektedir. Semerkant'ın yanında devrin önemli şehirleri olan Bağdat, Tebriz ve Şîraz da Timur devri sanatına yön veren merkezlerdir<sup>6</sup>.

Timur coğrafyasında kendini yepyeni bir sanat anlayışıyla donatan Ali bin İlyas Ali ve beraberindeki Tebrizli bir usta grubu Yeşil Camii ve Yeşil Türbe'nin (823/1420) kalemişi, çini, ahşap ve taş yüzey bezemelerinin tümünü yapmakla görevlendirilmiştir. Ali bin İlyas Ali'nin isminin geçtiği iki satırlık Arapça kitabe hünkâr mahfilinin merkez kubbesine bakan Bursa kemeri üzerinde yer alır. Kitabeden nakışların 827/1424 yılında tamamlandığı anlaşılmaktadır. Sanatkârların isimleri ve imzaları yapının farklı birimlerinde yer almaktadır<sup>7</sup>. Tebrizli ustaların varlığı ise çini mihrapta yer alan "*amele-i Üstadânı Tebrizi*" şeklindeki ifadeden öğrenilmektedir. Hünkâr Mahfilî kemer üzenlerinde çini kitabedeki "*amel-i Mehmed el- Mecnun*" ibaresi çini ustasının ismini içermekte, yeşil türbenin ahşap kapısında ise yapının ahşap ustası olduğu tahmin edilen "*Tebrizli Ali bin Hacı Ahmet*" ismi geçmektedir<sup>8</sup> (Şekil 1). Söz konusu ustalar yapıda kendi kişisel yeteneklerinin yanı sıra Timur devrinin yeni teknik ve üslubunu uygulamışlardır. Bu uygulama ile daha önce örneği olmayan ve sonra da tekrar etmeyen erken dönem Osmanlı sanatının en karakteristik eserini ortaya koymuşlardır<sup>9</sup>.

<sup>6</sup>İsmail Aka, "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Temmuz 2021).

<sup>7</sup>Ali Alparlan, "Ali b. İlyâs Ali", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 7 Temmuz 2021).

<sup>8</sup>Doğan Yavaş, "Yeşil Camii Külliyesi", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (Erişim 8 Temmuz 2021).

<sup>9</sup>Seyfi Başkan, "Timurlu Çağı Türbe Mimarisi Hakkında", *Sanat Tarihi Dergisi XXII/1* (Nisan 2013), 37.



Şekil 1: Yeşil Külliyesinde sanatçılara ait kitabeler

Timur yapılarına baktığımızda çininin dış cephede revaçta olduğu dikkat çeker. Yeşil türbede bu tesir dış cephede görülür fakat camiin dış cephesinde taş işçiliği ağır basar. Ancak rumi motiflerde, özellikle farklı formlarıyla dikkat çeken sencide rumilerde Timur etkileri bariz şekilde görülür. Taç kapı, dış mihraplar, pencere kenarlıkları ve alınlıklarda ruminin yoğun kullanımına Ayverdi “Osmanlı eserlerinde daha evvel rumi tezyinat kullanılmışsa da, ilk defa bu binada rumi, adeta sıvama denecek dereceye çıkmıştır” şeklinde yorumda bulunur<sup>10</sup>. Yeşil Camiinin bazı pencerelerinde Timuri tezyinatında çok örneğini gördüğümüz kartuşlar içinde sülüs hat ile yazılmış ibareler yer alır. Alınlık kısımlarında ise bazen örgülü kufi yazı istifleri bazen de simetrik çok dilimli ve dendanlı farklı formlara sahip rumi tasarımlar tezyini unsurlar olarak kullanılmıştır (Şekil 2).

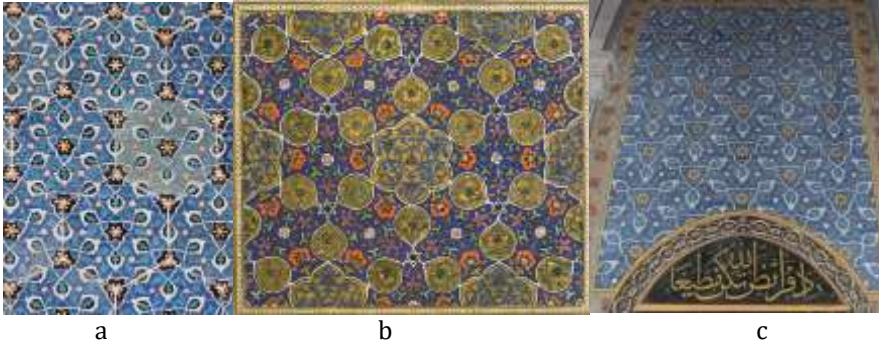


Şekil 2: Yeşil Camii pencere alınlıklarından örnekler

Neredeyse tamamen çinilerle bezeli iç mekânda, desen tasarımına ek olarak çinilerde Selçukludan farklı olarak sarı, yeşil, kırmızı gibi renklerin de kullanımı sebebiyle Timuri üslubun etkisi daha baskın şekilde hissedilir.

<sup>10</sup>Ekrem Hakkı Ayverdi- İ. Aydın Yüksel, İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi (İstanbul: İstanbul Fetih Cemiyeti, 1976), 50.; Ayverdi, Osmanlı Mimarisinde Çelebi ve II. Murad Devri, 20.

Kapı girişinin sağ ve solundaki büyükçe nişler ve özellikle hünkâr mahfili, tavanlar da dâhil olmak üzere çini ile kaplanmıştır. Buradaki kompozisyonlar Timuri örneklerle karşılaştırıldığında birebir benzerlik göstermektedir. Edirne Üç Şerefeli cami mihrap üstü kalemişlerinde de bu kompozisyonlardan çok benzer bir örnek yer alır (Şekil 3). Hünkâr mahfelinde geometrik tezyinat üstünlüğünü korumaktadır. Camiin iç mekânını çevreleyen kuşak yazısı sülüs yazının üstünde kufinin beraber kullanımıyla yine Semerkant yapılarında gördüğümüz örneklerle benzerdir (Şekil 4).



Şekil3: Yeşil Camii çinilerinden (a), Timur dönemi yazma eser TSMK H. 362- v.2a Kelile ve Dimne'den (b) <sup>11</sup>, Edirne Üç Şerefeli Camii mihrap üstü kalemişleri (c)



Şekil4: Yeşil Cami kuşak yazısı (a), Şah-ı Zinde Uluğ Bey Taç kapısından kitabe<sup>12</sup> (b)

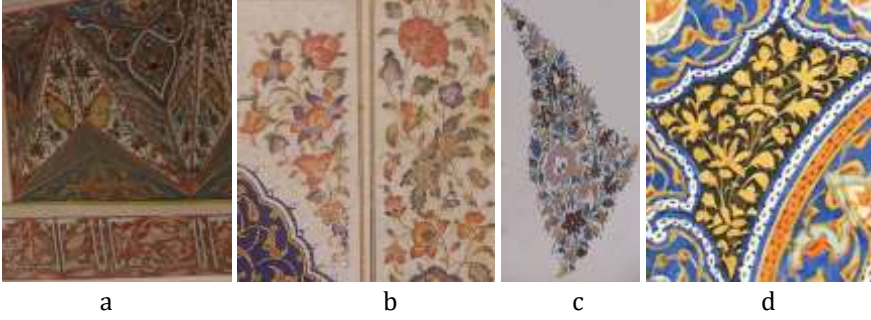
Kubbeye geçişi sağlayan pandantiflerdeki buketler ve hususiyetle hatayi motiflerin formları, kubbe eteğinde dolaşan kalemişi örgülü kufi yazı kuşağı

<sup>11</sup> Şehnaz Biçer, “Tezhip Sanatında İhtişamlı Bir Dönem: Timur Devri Herat Üslubu”, Ed. Ali Rıza Özcan, *Hat Ve Tezhip Sanatı* (Ankara: T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, 2009), 293.

<sup>12</sup> [https://global-geography.org/attach/Geography/Asia/Uzbekistan/Pictures/Samarkand/Shah-i-Zinda\\_2/B047\\_Shah\\_i\\_Zinda\\_Samarkand\\_Shah\\_i\\_Zinda\\_Samarkand.jpg](https://global-geography.org/attach/Geography/Asia/Uzbekistan/Pictures/Samarkand/Shah-i-Zinda_2/B047_Shah_i_Zinda_Samarkand_Shah_i_Zinda_Samarkand.jpg) (Erişim 08 Temmuz 2021).



yine Timuri mimari ve yazma eser tezyinatında kullanılan örnekler ile benzerdir (Şekil 5). Bu dönem hatayi grubu motiflerin buket şeklinde kullanımı yaygındır. Sarmal dallar üzerinde değil de bahçe çiçekleri gibi tek bir noktadan çıkan buketler gerek yazma eserlerde gerekse mimari tezyinata karşımıza çokça çıkmaktadır. Tek noktadan çıkış yapan buketler Timur tezyinatında olduğu gibi Bursa ve Edirne yapılarının çini ve kalemışı tezyinatında ve bu dönem üretilmiş bazı yazma eserlerde kendine kullanım sahası bulmuştur.



Şekil5: Yeşil Camii kalemışleri(a), Timur devri yazma eser tezhibi<sup>13</sup>(b), Edirne Üç Şerefeli Camii kalemışleri (c), Osmanlı 1435 tarihli yazma eser Makasidül-Elhan Zahriye tezhibinden (d)<sup>14</sup>.



Şekil 6: Timur Dönemi Minyatürlü Sayfa(a)<sup>15</sup>, Yeşil Türbe (b)

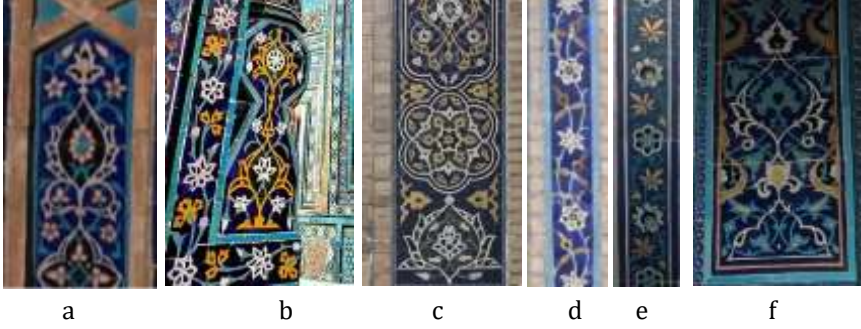
İçinde yazı olmaksızın kullanılan örgülü şeritler de yine hem Timur hem fetret sonrası yapı tezyinatında karşımıza çıkan bir başka tezyini ögedir. Ara pervazlarda yoğunlukla karşılaştığımız bu bezemelerin kitap sanatlarında devrinin bir hususiyeti olarak, özellikle de minyatürlerdeki tekstil öğelerinde fazlaca kullanıldığını müşahade etmekteyiz (Şekil 6).

<sup>13</sup> Mohammad Reza Honarvar, *Golden Twist (Tehran: Yassavoli Publications, 2005), 54.*

<sup>14</sup> Tanındı, "Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı", 261.

<sup>15</sup> Thomas W. Lentz- Gleen D. Lowry, *Timur And The Princely Vision (Los Angeles: County Museum Of Art, 1989), 67.*

Türbenin yeşil olarak anılmasına da vesile olan çiniler türbenin hem dış hem iç mekân tezyinatında kullanılmıştır. Tezyinatta Timur yapılarına kıyasla Osmanlı'nın kendine has sadeliğini görsek de, gerek motiflerde gerek renklerde abartı denecek yoğunluğuyla tanıdığımız Timuri üslup kendini hissettirir(Şekil 7).



Şekil 7: Bibi Hanım Cami<sup>16</sup> (a), Şah-ı Zinde (b)<sup>17</sup>, Gûr-ı Emîr(c,d)<sup>18</sup>, Yeşil Cami ve Türbe (e,f)

Bursa Muradiye Türbelerinin kalemişi nakışlarında ise bu yeni tezyini tesirin çok daha gelişmiş örnekleri ve mevcut kaynaklarda tanımlanan rumilerin dışında kalan rumi motiflere ait numuneler karşımıza çıkar. Bu dönemin tezyinat anlayışı ile ortaya konan nakışlardaki rumi motiflerin anatomik yapılarında ve kullanım biçimlerinde önemli değişikliklerin varlığı dikkat çeker. Bursa Şehzade Mustafa-Cem Sultan Türbesi (1479) kalemişi nakışlarında söz konusu yapılarda yer alan kalemişleri, dönemin tezyînât anlayışını ve motif özelliklerini ifade açısından önem arz eden ender örneklerdir. Çok dilimli ve dendanlı rumi motiflerden başka kartuşları oluşturan yaprak çıkmaları da bu eserlerde dönemsel özellikler hakkında fikir verici unsurlardır. Devrin genel tezyînât anlayışında olduğu gibi motiflerin detaylarında ciddi bir abartı ve yoğunluk söz konusudur. Tüm bu unsurların Timur etkisi taşımak ve benzemekle beraber, birebir aynısıyla Timur süslemelerinde mevcut olmayışı bu tesirin tamamen kopya çalışmalar olmayıp yeni denemeler ile bu devre özgü yeni bir üslubun kendi varlığını oluşturmaya çalıştığının göstergesidir (Şekil 8).

<sup>16</sup> [https://bermudarover.files.wordpress.com/2014/06/img\\_7829.jpg](https://bermudarover.files.wordpress.com/2014/06/img_7829.jpg) (Erişim 09 Temmuz 2021).

<sup>17</sup> <https://www.uludagsozluk.com/k/%C5%9Fah-%C4%B1-zinde/> (Erişim 08 Temmuz 2021).

<sup>18</sup> [https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130\\_2\\_33691797\\_39476748.jpg](https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130_2_33691797_39476748.jpg) (Erişim 08 Temmuz 2021).



Şekil 8: Cem Sultan Türbesi (a), Timur Dönemi yazma “Külliyat-ı Hafız” zahriye (b)<sup>19</sup>, Şirin Hatun Türbesi (c), Üç Şerefeli Camii (d), Şahruh’un oğlunun mezar taşı (e).

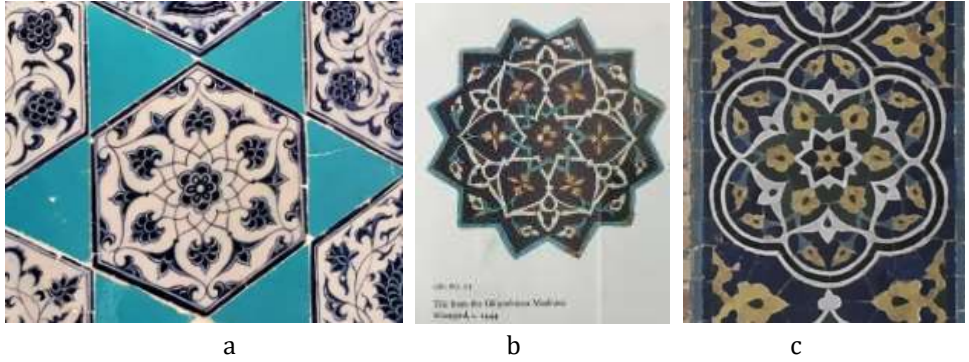
Birkaç farklı rumi motifinin gerek sırtlarından gerek hat ve karın kısımlarından birbirine yapışık şekilde kompoze edilerek tek bir motif oluşturduğu rumiler gerek Edirne Üç Şerefeli Camii gerekse Bursa Muradiye Türbelerinin kalemişi nakışlarındaki ilginç örneklerden bir diğeridir. Bazı tasarımlarda rumi, hatayi ve geometrik hatların arasında tek bir ayrı şerit daha dolaşması da bu dönemde gördüğümüz farklı bir denemedir. Bazen bu şeritlere yapışık rumiler de kullanılmıştır. Bu tarz motifler Bursa’nın yanı sıra Edirne erken dönem yapılarında görüldüğü gibi, devrin bir uzantısı olarak değerlendirilen Konya Mevlana Dergahı Kubbe-i Hadrâ kalemişlerinde de benzer örnekler mevcuttur (Şekil 9).

<sup>19</sup> Biçer, “Timur Devri Herat Üslubu”, 286.



Şekil 9: Şerit motifi, Edirne Eski Cami (a), Kubbe-i Hadrâ (b).

Edirne yapılarına baktığımızda yine Bursa yapılarında incelediğimiz bezemeler ile benzer motifler ve tasarım kurguları görülmektedir. Kalemîşi bezemelerde Bursa ve Edirne yapılarının paralellik arz ettiği müşahede edilmektedir. Gerek tasarım kurgusu gerek motif repertuarı, gerekse de renk kullanımı birliktelik göstermekte olduğundan, her iki şehrin bu dönem eserlerinin tezyinatında Timuri üslubun etkisinden rahatlıkla söz edilebilir. Özellikle çinilerde kullanılan renkler bize Timur esintisini en bariz hissettiren unsurlardandır (Şekil 10).



Şekil 10: Edirne Muradiye Camii (a), Gıyasiye Medresesi (b)<sup>20</sup> Gûr-ı Emîr(c)<sup>21</sup>.

<sup>20</sup> Lentz- Lowry, *Timur And The Princely Vision* , 90.

<sup>21</sup> [https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2F2FKasim3%2F20181130\\_2\\_33691797\\_39476748.jpg](https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2F2FKasim3%2F20181130_2_33691797_39476748.jpg) (Erişim 08 Temmuz 2021).

### 3-) Değerlendirme Sonuç

Fetret döneminde sanatçı göçleri ve tezyinatta yeni denemeler bu dönem sonrası bezemelerinde abartılı, çok detaylı bir süsleme anlayışını beraberinde getirdiği incelenen eserler vasıtasıyla takip edilebilmektedir.

Özellikle Timur'un beraberinde Semerkant'a götürdüğü ve daha sonra Bursa'ya dönen Ali b. İlyas Ali'nin bu dönemin tezyinat anlayışının şekillenmesinde etkisi büyüktür. Zira kendisi Timur üslubunun Anadolu'ya taşınmasını sağlayan kişidir<sup>22</sup>. Bursa'ya beraberinde getirdiği ve Yeşil Külliyesinde kitabeleri bulunan Tebrizli ustaların da bu değişimde büyük emekleri vardır. Yeni bir dönemin başlamasının ardından farklı üretimlere yönelmek tarihin bir gerçeğidir. Dolayısıyla bu dönem içerisinde ortaya konan ve yaklaşık bir asır kadar etkisi süren bu değişimi, tezyinat sanatımız açısından bir zenginlik olarak kabul etmek gerekir.

Nebati üslubun çok fazla kullanılması ve yarı stilize biçiminde tasarlanan buket tarzındaki çiçeklerin veya saksı içerisine yerleştirilmiş ağaç uygulamaları devrin en dikkat çeken özelliğidir. Rumi motiflerinin çok çeşitli biçimlerle kompoze edilmeleri, tasarımlarda sade, hürde, dilimli, dendanlı, sencide türündeki rumilerin kullanılmasının yanında bu motiflerin çok abartılı bir şekle döndürülmesi de yine bu dönemin ayrıcalıklı örnekleridir. Öte yandan dönemin en çok tercih edilen ve çok çeşitli biçimlerde tasarlanan geçme motifleri de dönem özelliği olarak karşımıza çıkmaktadır. Kalemîşi tezyinat içerisinde yer alan yazı şeritleri de yine önceki dönemlerde görülmeyen bir istife sahiptir. Genellikle iki satır halinde kompoze edilen yazılarda alttaki satır celi sülüs, üstteki satır kufi yazı ile istiflenmiştir.

Günümüzde Edirne ve Bursa'da Fetret devrinin bir hatırası olarak gördüğümüz farklı üslubun Nakkaş Ali ve ekibiyle birlikte başladığından bahsedilir. Devlet sisteminin sekteye uğraması, devletin toprak ve otorite kaybının yanında siyasi ve ictimai olarak Timur'un etkisi altına girmek tarihi süreç içerisinde önemli bir noktadır. Dolayısıyla yüzyıllık bir döneme etki eden bu üslubun bilinmesi ve devrin özelliklerini taşıyan bu özgün nakışların korunması tezyinat tarihimiz için önemli vesikalardır.

---

<sup>22</sup>Serpil Bağcı, "Erken Osmanlı Kalem İşleri Üzerine Bazı Gözlemler", *In Memoriam İ. Metin Akyurt ve B. Devam Anı Kitabı*, Ed. Neziha Başgelen (İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1995), 34.

## KAYNAKÇA

Aka, İsmail. "Timur", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul 2012, s. 180-184.

Akbıyık, Hayrunnisa. "Timurluların Bilim ve Sanata Yaklaşımları ve Bazı Son Dönem Sanatkârları". *Bilig Dergisi* 30 (Haziran 2004), s. 151-171.

Alparslan, Ali. "Ali b. İlyâs Ali". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C.2, İstanbul 1989, s. 400.

Ayverdi, Ekrem Hakkı - Yüksel, İ. Aydın. *İlk 250 Senenin Osmanlı Mimarisi*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1976.

Ayverdi, Ekrem Hakkı. *Osmanlı Mi'marisinde Çelebi ve II. Sultan Murad Devri*, İstanbul Fetih Cemiyeti, İstanbul 1972.

Bağcı, Serpil. "Erken Osmanlı Kalem işleri Üzerine Bazı Gözlemler". *In Memoriam İ. Metin Akyurt ve B. Devam Anı Kitabı*. (ed. Nezhil Başgelen), İstanbul: Arkeoloji ve Sanat Yayınları, İstanbul 1995, s. 34-39.

Başar, Fahmeddin "Fetret Devri". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 12, İstanbul 1995, s. 480-482.

Başkan, Seyfi. "Timurlu Çağı Türbe Mimarisi Hakkında". *Sanat Tarihi Dergisi* XXII/I (Nisan 2013), s. 31-52.

Beksaç, M. Engin. "Timurlu Sanatı". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 41, İstanbul 2012, s. 180-184.

Biçer, Şehnaz. "Tezhip Sanatında İhtişamlı Bir Dönem: Timur Devri Herat Üslûbu". *Hat ve Tezhip Sanatı*, (ed. Ali Rıza Özcan), T.C. Kültür ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009, s. 283-300.

Honarvar, Mohammad Reza *Golden Twist*, Yassavoli Publications, Tehran 2005.

İrteş, Muammer Semih - Baysal, Ali Fuat. "II. Bayezid Dönemi Kalem işlerinde Bir Üslûp: Yaprak Çıkıntıları". *İSTEM* 37 (Haziran 2021), s.125-140.

Lentz , Thomas W. - Lowry, Gleen D. *Timur And The Princely Vision*, County Museum Of Art, Los Angeles 1989.

Tanıncı, Zeren. "Başlangıcından Osmanlıya Tezhip Sanatı", *Hat ve Tezhip Sanatı*. (ed. Ali Rıza Özcan) T.C. Kültür Ve Turizm Bakanlığı Yayınları, Ankara 2009, s. 243-282.

Yavaş, Doğan. "Yeşilcami Külliyesi". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, C. 43, İstanbul 2013, s. 492-495.

[https://bermudarover.files.wordpress.com/2014/06/img\\_7829.jpg](https://bermudarover.files.wordpress.com/2014/06/img_7829.jpg)  
(Erişim 09 Temmuz 2021).

<https://www.uludagsozluk.com/k/%C5%9Fah-%C4%B1-zinde/> (Erişim 08 Temmuz 2021).

[https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130\\_2\\_33691797\\_39476748.jpg](https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130_2_33691797_39476748.jpg)  
(Erişim 08 Temmuz 2021).

[https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130\\_2\\_33691797\\_39476748.jpg](https://www.aa.com.tr/uploads/userFiles/82e2c611-519a-471c-8da1-e26f0e4933a0/2018%2FKasim3%2F20181130_2_33691797_39476748.jpg)  
(Erişim 08 Temmuz 2021).

---

---

**UZAKTAN EĞİTİM SÜRECİNİN KUR'AN-I KERİM  
ÖĞRETİMİNE YANSIMALARI**

**Doç. Dr. Ali ÖGE**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi

alican\_042@hotmail.com

---

---

**THE REFLECTIONS OF THE DISTANCE EDUCATION PROCESS ON THE  
EDUCATION OF HOLY QUR'AN**

**ABSTRACT**

*It is possible to evaluate the distance education process within the framework of some titles such as the learning-teaching process in general, the evolution process of the courses, the advantages and disadvantages of distance education, communication between the instructor and the student, and proposals for distance education. The similar titles should be examined separately for the Glorious Qur'an courses.*

*As it is known, the lessons of the Holy Qur'an have a nature based on practice that depends substantially on the mutual interaction and communication of the student and the teacher. While different methods such as lecturing procedure, question-answer technique and mutual one-to-one interaction are mostly preferred by the instructor in the distance education process, the methods which is applied in Holy Qur'an teaching are quite limited. In these lessons, its not possible to perform a different method other than the instructor's own reading and the students' listening or the students being taught one by one. When the effect of distance education conditions is added to this, it becomes more difficult to teach the Holy Qur'an succesfully. Because the interaction between the teacher and the students decreases considerably in distance education. In relation to this, it is observed that there is a lack of attention and motivation for both sides.*

*Evaluation in distance education is carried out as usually based on assignments or through exams. In the Holy Qur'an courses, there are instant performances for just reading, reciting and as practical demonstration of the tajveed rules. But the technical and hardware problems that each student may experience in the distance education environment affect the live performances negatively. In the distance education process, as in the learning-teaching process, it is necessary to give place to the opinions of the participants in the assessment process*



*and to improve the evaluation process with feedback. Thus, it can also contribute to the development of the interaction between students and instructors.*

**Keywords:** *Koran, Pandemic, Distance Learning, Computer.*

## **Giriş**

Uzaktan eğitim sürecini genel anlamda öğrenme-öğretme süreci, derslerin değerlendirilmesi süreci, uzaktan eğitimin avantajları ve dezavantajları, öğretim elemanı ile öğrenci arasındaki iletişim ve uzaktan eğitime yönelik öneriler şeklinde birtakım başlıklar çerçevesinde değerlendirmek mümkündür. Benzer başlıklar Kur'an-ı Kerim dersleri için de ayrı ayrı incelenebilir.

Bilindiği gibi Kur'an-ı Kerim dersleri büyük ölçüde öğrenci ve öğretmenin karşılıklı etkileşim ve iletişimine bağlı, uygulamaya dayalı bir mahiyet arz eder. Uzaktan eğitim sürecinde derslerde yoğunlukla öğretim elemanı tarafından anlatım yöntemi, soru-cevap tekniği ve karşılıklı birebir etkileşim gibi farklı yöntemler tercih edilirken, Kur'an öğretiminde uygulanan yöntemler oldukça sınırlıdır. Bu derslerde öğreticinin kendisinin okuyup öğrencilerin dinlemesi veya öğrencilerin tek tek okutulması dışında farklı bir yöntem uygulanması pek mümkün değildir. Buna bir de uzaktan eğitim şartlarının etkisi ilave edildiğinde Kur'an öğretimini başarılı bir şekilde gerçekleştirmek daha zor bir hal almaktadır. Zira öğretici ile öğrenciler arasındaki etkileşim uzaktan eğitimde oldukça azalmaktadır. Bununla ilişkili olarak her iki taraf açısından dikkat ve motivasyon kaybı yaşandığı da gözlemlenmektedir.

Uzaktan eğitimde değerlendirme genellikle ödevlere dayalı olarak veya sınavlar yoluyla gerçekleştirilmektedir. Kur'an derslerinde ise yüzüne okuma, ezberden okuma ve tecvid kaidelerinin uygulamalı olarak gösterilmesine yönelik anlık performanslar söz konusu olmaktadır. Ancak uzaktan eğitim ortamında her öğrencinin ayrı ayrı yaşayabileceği teknik ve donanımsal sorunlar, canlı performansları da olumsuz etkilemektedir. Uzaktan eğitim sürecinde öğrenme-öğretme sürecinde olduğu gibi değerlendirme sürecinde de öğrenci konumundaki katılımcılarının görüşlerine yer vermek ve değerlendirme sürecini dönütlerle iyileştirmek gereklidir. Bu sayede öğrenci ve öğretim elemanları arasındaki etkileşimin de gelişmesine katkıda bulunulabilir.

Diğer taraftan, Kur'an-ı Kerim derslerine yönelik uzaktan eğitim sürecini, Kur'an kursları, hafızlık eğitimi ve ilahiyat fakülteleri açısından ayrı ayrı ele

almak gerekmektedir. Zira öğrencilerin yaş düzeyleri, eğitimin mahiyeti ve öğretmenlerin formasyon düzeyleri eğitimi etkilemesi bakımından oldukça önemlidir. Örneğin hafızlık eğitimi, süreklilik arz eden etkin bir yüz yüze eğitim ister. Uzaktan eğitimle yüz yüze eğitimdeki başarıyı ve devamlılığı yakalamak kolay değildir. Burada öğretmenlerin büyük özverisi yanında velilerin ilgisi ve çocuklarına evlerde en uygun ortamı sağlama hususundaki fedakarlıkları da başarıyı doğrudan etkileyecektir.

Ortaöğretimdeki Kur'an derslerinde öğrencilerin derse motive edilmesi büyük önem arz etmektedir. Öğrencilerin yaşları ve dikkatlerini toplama süreleri iyi hesap edilmeli ve bunun için en uygun ortamları hazırlama gayreti içerisinde olunmalıdır.

Üniversite öğrencileri ise zaten genellikle dijital platformlara yakın olduklarından, uzaktan eğitim sürecini en iyi şekilde değerlendirmeye müsait gruplardır. Ancak bu yaş grubu da sanal sınıf ortamında canlı Kur'an okuma performansı sergileme konusunda kişisel birtakım sorunlar yaşayabilmektedir. Burada öğreticinin öğrencilere yaklaşım şekli, yapıcı ve rahatlatıcı bir tavır içerisinde olmaları, öğrencilerin gerçek kabiliyetlerini ortaya koymaları ve derslerin daha faydalı bir hal alması konusunda son derece belirleyici bir rol oynayacaktır.

Öğrencilerin ve öğretmenlerin uzaktan eğitim sürecindeki deneyimleri ve düşünceleri dikkate alınarak uzaktan eğitim uygulamalarının düzenlenmesi, öğretim elemanlarına rehberlik edilmesi sağlanabilir. Bu çerçevede öğretim elemanlarının görüşlerine yer veren yeni araştırmalarla uzaktan eğitim sürecinin öğretici gözüyle değerlendirmesi de yapılmalıdır.

### **1.Kur'an-ı Kerim Öğretim Metotları ve Uzaktan Eğitim**

Vahyin başlangıcından günümüze kadar ve hatta kıyamete kadar devam edecek eğitim öğretim faaliyetlerinden biri de hiç şüphesiz İslam Dininin öğretimi olacaktır. Bu öğretimin ilk aşamasını da Kur'an eğitimi oluşturmaktadır. Kur'an eğitimi bütün olarak değerlendirildiğinde lafzın öğretiminden mânânın öğretimine; doğru ve güzel okumadan ileri düzey tefsir ilmine kadar geniş bir kapsama sahiptir.

Kur'an-ı Kerim insanlığın kurtuluşu için ve insanlığın/kulların ihtiyaçlarını karşılamalarında kendilerine yol göstermek için gönderilmiş son ilâhî kitaptır. Hem dünya hem de ahiret mutluluğu için gerekli mesajlarla yüklüdür. Kurtuluş için Kur'an'ı okumak doğru bir şekilde anlamak ve sonra da onun gayesine uygun bir şekilde yaşamak gerekir.<sup>23</sup>

<sup>23</sup> Yılmaz Ali, "Tilâvet Adâbı", Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, sayı 27, Erzurum, 2007, s. 139.

Cebrâil (a.s)'ın, Hz. Peygamber'e onunda en yakınlarından<sup>24</sup> başlamak suretiyle tüm insanlığa okuduğu Kur'an<sup>25</sup>, imtihan için dünyaya gönderilen<sup>26</sup> insanın hayat programını içermektedir. Bu sebeple Peygamberimiz başta olmak üzere Müslümanlar bu kitabın öğrenilmesine ve öğretilmesine önem vermişlerdir. Peygamberimiz bu hususta Kur'an-ı Kerim'in çokça okunmasına önem vermiştir.<sup>27</sup> Müslümanların en hayırlılarının bu kitabı okuyan ve okutanlar olduğunu söylemiş<sup>28</sup>, onu okuyanlara büyük mükâfatların verileceğini bildirmiş<sup>29</sup>, gıpta edilecek iki grup insandan birisinin de Kur'an'la meşgul olan kimse olduğunu<sup>30</sup>, bu kimselerin ahiretteki derecelerinin okuyabildiği kadar artırılacağını<sup>31</sup>, Kur'an'ı gerçek manada okuyanların cennet ehlinin efendileri<sup>32</sup>ve Allah'ın özel dostları olduğunu<sup>33</sup>, "...Onda sizden öncekilerin ve sizden sonrakilerin haberleri vardır. Aranızda nasıl hükmedeceğiniz onda açıklanmıştır. O, oyun ve eğlence değil, hak ile batılı kesin hatlarıyla birbirinden ayırandır. Onu büyüklere terk edenin Allah belini kırar. Ondan başkasıyla hidayet arayana Allah saptırır. O, Allah'ın kopmayan sağlam ipidir. O, hikmet dolu zikirdir. O, dosdoğru yoldur. O, kendisiyle arzuların kayıp sapmadığı, onunla konuşan dillerin yalan yanlışla bulaşmadığı, ilim ehlinin kendisine doyup kanmadığı, çok okunmakla eskimeyen, eşsizliği bitip tükenmeyen bir kitaptır. Onu dinleyen cinler kendilerini "Doğrusu biz, doğru yola ileten eşsiz güzellikte bir Kur'an dinledik ve ona iman ettik"<sup>34</sup> demekten kendilerini alamamışlardır. Onunla konuşan doğru söylemiş olur. Onunla amel eden mükâfatlandırılır. Onunla hüküm

<sup>24</sup> Şuarâ, 26/214.

<sup>25</sup> Huseynî, Hayyat Ali, "el-Müfîd fi İlmî't-Tecvîd", Birinci Baskı, 1417/1997, s.11.

<sup>26</sup> Mülk, 67/2.

<sup>27</sup> İbnü'l Cezerî, Ebü'l-Hayr Muhammed b. Muhammed, "et-Temhîd fi İlmî't-Tecvîd", (tahkik: Ganim Kaddürî), Müessesetü'r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1407/1986, s. 173; Nasr, Atıyye Kabil "Ġayetü'l-Mürîd fi İlmî't-Tecvîd", Dâru't-Takvâ, Yedinci Baskı, Kahire, trs., s.135-36; Sindî, Abdülgayyum b. Abdulğafûr, "et-Teshîl fi Kavâidi't-Tertîl", Mektebetü'l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 1427/2006, s. 67; Karaçam, İsmail, "Kur'ân-ı Kerim'in Faziletleri ve Okunma Kaideleri", İFAV, Onyedinci Baskı, İstanbul, 2010, s.257-258; Çetin, Abdurrahman, "Kur'an Okuma Esasları", Emin Yay., Sekizinci Baskı, Bursa, 2010, s.209-210, Öge, Ali, Dereli, M.Vehbi, "Kur'an Bilgisi Soru Bankası", Kitap Dünyası, Dördüncü Baskı, Konya, 2014, s.157-158.)

<sup>28</sup> Buhârî, Fedâilü'l-Kur'an,21; Ebü Davûd, Vitr, 14; Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'an, 15.

<sup>29</sup> Fâtur, 35/29; İbn Mâce, Mukaddime, 16; Buhârî, Tevhîd, 52; Müslim, Müsafirin, 243.

<sup>30</sup> Buhârî, İlim, 15, Zekat, 5.

<sup>31</sup> Tirmizî, Sevâbü'l-Kur'an,18.(Tertilin faziletlerinden biri de, Kur'an ile birlikte olana şu hitapta bulunulacağıdır: "Oku ve yüksel! Dünyada tertil üzere (ağır ağır, anlayarak) okuduğun gibi oku! Şüphesiz senin ulaşacağı yer, okuduğun son âyette olacaktır.")

<sup>32</sup> Darimî, Fedâilü'l-Kur'an, 33.

<sup>33</sup> Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, III,127.

<sup>34</sup> Cin Süresi, 72/1.

veren adaletle hükmetmiş olur. Ona çağırın doğru yola çağırılmış olur.<sup>35</sup>, “Ben size iki şey bıraktım, onlara tutunduğunuz müddetçe sapmazsınız. Onlar Allah’ın kitabı ve Peygamberinin sünnetidir.”<sup>36</sup> buyurmak sûretiyle teşvik etmiştir. Hz. Peygamber’in Kur’an’a karşı göstermiş olduğu gayreti sadece onun okunmasıyla sınırlandırmak da doğru değildir.<sup>37</sup> Peygamberimizin bu ve benzeri yönlendirmeleri <sup>38</sup>sebebiyle Kur’an öğrenim ve öğretimi günümüze kadar durmaksızın devam etmiştir.

Başlangıçta işitmeye/semâ dayalı olan Kur’an öğretimi daha sonraları yazının da gelişmesine paralel olarak okuma şeklinde de öğretilmeye başlamış ve gerek alfabenin öğretimi için Elif-Bâ cüzleri gerek Kur’an-ı Kerim öğretimi için Mushaflar yazılmaya başlanmıştır. Kulaktan-kulağa şifâhi yolla ve ezbere dayalı öğretim kademe kademe ilerleme sağlamış ve tarihi süreçte değişik materyaller geliştirilmiştir.

Kur’an’ın doğru ve düzgün olarak okunabilmesi için Kur’an’ın dili<sup>39</sup> olan Arap alfabesinin öğrenilmesi gereklidir.<sup>40</sup> Kur’an öğretiminin pratik ve teorik olmak üzere iki yönü bulunmaktadır. Teorik yönünün ilk aşaması da Elif-Bâ cüzünün/alfabenin öğretimidir. İslâmî ilimleri öğrenmek için gerekli olan Arapça öğreniminin de ilk basamağını yine alfabe/Elif-Bâ cüzleri oluşturmaktadır.

### 1.1.Kur’an-ı Kerim Öğretim Teknikleri

Metot kelimesi bir amaca erişmek için izlenen, tutulan yol, usul, sistem, prosedür veya herhangi bir bilimde belli bir sonuca erişmek için bir plana göre izlenen yol anlamlarına gelmektedir.<sup>41</sup>

Kur’an-ı Kerim dersinin öğretiminin kendine has öğretim metotları vardır. Geleneksel yönü de olan bu metotlar asırlardır Kur’an öğretiminde ve eğitiminde kullanılmaktadır. <sup>42</sup> Eğitim-öğretim faaliyetlerinde öğrenci ve öğretmenin önemi hiçbir zaman göz ardı edilmemiştir. Kur’an eğitiminde işin ehli bir hoca/fem-i muhsin önemli bir yere sahiptir. Kaliteli

<sup>35</sup> Tirmizî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 14; Dârimî, *Fedâilü'l-Kur'an*, 1.

<sup>36</sup> Mâlik, *Muvattâ*, *Kader*, 3.

<sup>37</sup> *Ensarî Zekerîyya*, “Şerhu'l-Mukaddimeti'l- Cezeriyye fî Ilmi't- Tecvîd”, (tah. Muhammed Gıyas Sabbağ) *Mektebetü'l- Gazzâli*, Şam 4. baskı, 1412/1992, s.65.

<sup>38</sup> Öge, *Ali, Rivâyet ve Dirâyet*.....

<sup>39</sup> *Yusuf Süresi* 11/3;

<sup>40</sup> Kur’an’ı bu cüzlerden öğrenmeyenlerin okuyuşta mahreç ve sıfat hataları yaptıkları için uzmanları tarafından çokça görülmektedir. Bu her dilin kendine ait fonetik yapıyla da ilgilidir.

<sup>41</sup> *Türk Dil Kurumu*

<sup>42</sup> *Yılmaz, Nazif, Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler*, (İstanbul: 2012), 6.

bir Kur'an eğitimi uzman bir hocanın gözetiminde yüz yüze/müşafehe şeklinde olmalıdır.<sup>43</sup>

Hocadan dinleyerek alma anlamına gelen "semâ", kıraati bizzat hocanın yakınında bulunarak onun ağzından alma ve gerekirse ona okuma ve tashih ettirme anlamına gelen "müşâfehe" ve bir hocanın huzurunda ona ezberden veya mushaftan okuyarak kıraat dinletme anlamına gelen "arz" Kur'an öğretim yöntemleri olarak uygulanmaktadır. Sema ve arzı birlikte gerçekleştirerek Kur'ân'ı tecvid kaidelerine göre itinalı bir şekilde okumaya da "edâ" denmiştir. Bu uygulamalar büyük oranda Hz. Peygamber'in uygulamalarına<sup>44</sup> ve tavsiyelerine dayanır. Resûlu'llah Kur'ân'ı Cebrail'den semâ usulüne göre almış ve ona arz usûlüne göre okumuş,<sup>45</sup> ashâb da Resûli Ekrem'den bu metotlar ile Kur'ân öğrenmiş ve başkalarına öğretmişlerdir.<sup>46</sup>

### 1.1.1.Sema '

Sema': İlim tahsil etmenin önemli yollarından birisi olan sema' metodu, işitme ve duyma yoluyla öğrenme/öğretme metodudur. Bu usulde hocanın okuması ve çocuğun dinlemesi esastır. Peygamberimiz Kur'an'ı ilk defa sema' metodu ile Cebrail (a.s.) den almıştır. Ashabına da bu metotla öğretmiştir. Bu metot hocanın okuyup talebenin dinlemesi ve hocasının okuyuş özelliklerini, tavrını, makamını vb kavraması esasına dayanır.<sup>47</sup>

Bugün hala geçerliliğini koruyan bu metotta hocanın tüm çocuklar tarafından görülebilecek bir yerde oturması, çocukları halka halinde veya "U" düzeninde oturtması, sınıfın durumuna göre sesini ayarlaması, gerektiğinde mikrofon kullanması, tilâveti esnasında çocuklarını gözlemlemesi gerekir. Çocuklar tarafından hatalı okunma ihtimali olan veya telaffuzu zor olan kelimeler birkaç defa tekrar edilmelidir. Zira Kur'an kelimelerinin kendine has fonetiği vardır. Revm, işmâm, imâle, ihtilâs, sekte, ğunne gibi teoriden daha ziyade pratiğe dayalı okuyuş özellikleri işitmeye dayanır. Doğru duyulmayan ve kulak dolmadan bu tilâvet uygulamalarını yapamayız. Kulağa doğru sesler dolmadan ağızdan doğru sesler çıkmaz.

<sup>43</sup> Kılıç, Mustafa, "İmam-Hatip Ortaokul ve LiselerindeKur'an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma" Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 214:47(2014),69 vd.

<sup>44</sup> Her yıl ramazan ayında o zamana kadar gelen âyetleri Peygamberimiz Cebrail'e arz etmesi bu metotun dayanaklarından. Vahiy katiplerinden yazdıklarını okumalarını istemesi de Efendimizin bu metodu kullandığını göstermektedir.(Yılmaz, Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler,6.)

<sup>45</sup> Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 7.

<sup>46</sup> Buhârî, "Fezâ'ilü'l-Kur'ân", 32; Ahmed b. Hanbel, el-Müsned, I, 374, 380, 433; İbn Mücâhid, Kitâbü's-Seb'a, s. 48; Necati Tetik, Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi, İşaret Yayınları, İstanbul 1990, s. 51-35, 91-99,

<sup>47</sup> Yılmaz, Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler, 5.

Ancak sadece duymak yeterli değildir. İşittiğini uzman bir hocanın mutlaka dinlemesi ve kontrol etmesi gerekir.<sup>48</sup>

Kur'an okuma tarzı ve tavrı da oluşturmak için iyi bir dinleyici olmak esastır. Eskilerin söylediği "kulak kırılmadan ağız kırılmaz" ifadesi sema' metodu ile hocadan dersin çok iyi alınması gerektiğine işaret etmektedir. Dinleme esnasında aynı tavır üzerinde yoğunlaşma işi daha da kolaylaştırır. Sürekli farklı okuyuşları dinlemek ise işi daha da zorlaştırır.<sup>49</sup>

### 1.1.2.Arz

"Bir şeyi sunma, bildirme ve gösterme" anlamına gelen arz; Kur'an kıraatinde çocuğun hocasına ders okuması için kullanılan bir kavramdır. Kur'an öğretiminin temel metotlarından olan bu usulün uygulanışı da sema' gibi Peygamberimize kadar uzanır.

Arz metodunda hocanın çocuklarını dikkatle dinlemesi, hatalı okuyuşlarında hatasını düzeltmesi için kendisine fırsat vermesi, düzeltilmediği takdirde kelimenin veya harfin doğrusunun telaffuz edilmesi gerekir. Çocuğun okuyuş esnasında dikkatinin dağılmaması için hataları not edilip okumasını tamamladıktan sonra söylenebilir. Hatta yanlış telaffuz edilen harf ve kelimelerin, tecvitli okuyuşların doğrusu okununcaya kadar çocuktan birkaç defa tekrar etmesi, gerektiğinde doğru ve yanlış birkaç defa tekrar ederek aralarındaki farkı hissetmeleri sağlanabilir.

Kur'an dersinde çocukların okuyuşları dinlenirken onların yaptıkları hatalar kendi Kur'an'larında işaretlenir. Tekrar eden hataları bildirmek için de farklı işaretler kullanılabilir.

### 1.1.3.Edâ

Kıraat taliminde etkin olarak kullanılan edâ metodunu Kur'an öğretiminde hocanın öğrettiği şekliyle tekrar etmek ve harflerin hakkını vererek öğretildiği şekilde okuyabilmek olarak ifade edebiliriz. Kısa fasıllar halinde, âyetlerin bölümlerinin parçacı bir yaklaşımla öğretilip tekrar edilmesi şeklinde gerçekleşen edâ usulü çocuğun derste ilerlemesi ve belli bir mesafe almasından sonra yavaş yavaş azaltılabilir. Burada asıl olan

---

<sup>48</sup> Şenat, F. Asiye, "İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur'an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişine İlgili Kanaatleri Üzerine bir Araştırma" Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 42 (2016), 222.

<sup>49</sup> Tekrar sayıları ve dinleme özellikleriyle ilgili değişik uygulamalar olmakla birlikte şu tarz önerilir: Kur'an hocası her dersi öğrencisine çalıştırırken en az 15 kez okumalıdır. Bu usul ilk 5 keredinde kitapların kapalı bir şekilde, hocasının ağzına bakarak okuyuş esnasında ağız ve dudak hareketlerini inceleme, sonraki 5 keredede parmaklarıyla cüzünden veya Kur'an'dan takip etme, sonraki 5 keredede hocasının söylediklerini tekrar etme şeklinde olmalıdır.

hocanın öğrettiği doğru telaffuzun çocuk tarafından anında kavranılması ve tekrar edilerek pekiştirilmesidir. Müşâfehe yoluyla öğretilen okuma şeklinin öğretildiği gibi alınması gerekmektedir

#### **1.1.4.Koro Çalışması**

Kur'an-ı Kerim'i doğru okuyan bir hocanın gözetiminde gerçekleştirilen bu metot arz- sema' ve edâ yöntemlerinin hepsini bir kişiye değil de bir topluluğa uygulanması sebebiyle zamandan kazanmanın yanında pek çok faydayı da bünyesinde barındırır. Kur'an öğretiminde koro çalışmasının özel bir yeri vardır. Koro çalışması, öğrencileri aktif olarak derse katan ve öğretmenden doğru okuyuşu defalarca yapmasını sağlayan bir sistemdir.<sup>50</sup> Koro çalışmasının önemini vurgulayan Çollak şunları söylemektedir: "Bu uygulamanın sağladığı katkı şudur: Her öğrenci okumaya iştirak eder. Katılım nedeniyle öğrencilerdeki okuyamama heyecanı her geçen gün daha da azalır. Öğrencide kendine güven oluşur. Koro halinde okuyuş esnasında âdeta her öğrenci okunan bölümlerin tamamını öğretmenine okumuş ve ondan dinlemiş olur. Öğretmenden gelen doğru sesler telaffuz edile edile öğrencinin hafızasına yerleşir. Toplu okuma öğrencileri hep ders ile meşgul etmiş olur. Kısa zamanda çok öğrenciye defalarca okuma ve onlardan dinleme imkânını vermek suretiyle öğretmenin işini kolaylaştırır.

Koro çalışmalarında hocanın ayakta olması ya da tüm çocuklar tarafından görülecek bir yerde oturması sınıf veya grup yönetimi/hâkimiyeti açısından önemlidir. Hoca koro okuyuşu ile okutacağı sayfayı veya sûreyi önceden çalışmalı, hangi harf ve kelimeler üzerinde özenle durması gerektiğini belirlemelidir. Koro çalışmasında yeri geldikçe çocuklara tek tek veya küçük gruplar halinde tekrarlar yaptırmalıdır.

Koro çalışmalarının Kur'an öğretiminde zamanı doğru ve verimli kullanma, öğrencilerden bazılarının diğerlerine göre az veya çok okuması, öğrencideki utanma duygusunun onun Kur'an okumasına engel olmasının önüne geçmesi, yanlış okuma hata yapma korkusunu ortadan kaldırması, öğrencileri dersten başka şeylerle meşgul olmalarını engellemesi gibi önemli faydaları vardır. İdeal Kur'an öğretiminde bu usullerin hepsinin kullanılması gereklidir.<sup>51</sup>

#### **1.1.5.Yazma**

Daha çok okul öncesi eğitimde çocuklara boyama noktaları tamamlama gibi etkinlikler altında verilen bu yöntem aslında vahyin Peygamberimiz

<sup>50</sup>Yılmaz, *Kur'an Öğretiminde Temel İlkeler*, 7.

<sup>51</sup> Tetik, Necati, *Kur'an Tilâvetinin veya Kırâat İlminin Öğretilmesi Usulleri*, Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 9,(1990), 240; Benli, Abdullah, "İlahiyat Fakültelerinde Yürütölen Kur'an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi", *Bilimname*, 28:1,(2015), 136-137.

tarafından vahiy katiplerine yazdırılmasına dayanır. Yazarak öğrenmek özellikle dil öğretiminin temel unsurlarından biridir. Okuma, konuşma, dinleme ve yazma dil öğretiminin vazgeçilmezleridir. Diğer uygulanan yöntemler kadar yaygınlık kazanmasa da yazma işlemine de önem verilmelidir. Kur'an'ın kayıt altına alınması için yazı tekniklerine, düzgün ve güzel okunabilmesi için tilâvet tekniklerine, hifzedilmesi için ezberleme tekniklerine ihtiyaç duyulacağı bir gerçektir.<sup>52</sup>

Kur'an-ı Kerim'i yazmak ve yazılan metinden öğrenmek, Kur'an'ın Peygamberimize indirilmeye başlandığı ilk günden itibaren sahabeler tarafından uygulanmıştır. Yazı bilenler işittikleri âyetleri yazıyor ve yazdıklarından ezberliyorlardı.<sup>53</sup> Bu yöntem Kur'an'ı daha kısa bir sürede ve kalıcı olarak öğrenmeyi sağlar. Elif-Bâ cüzleri içinde bu uygulamanın çocuklara yönelik yazılan cüzlerde görülmesi çok yaygın olarak kullanılmayan bir yöntem olduğunu gösterir.

## **2.Kur'an-ı Kerim Öğretiminin Kapsamı**

Kur'an öğretimi sadece lafzın öğretiminden ibaret değildir. Hiç şüphesiz Kur'an'ın hedeflerini gerçekleştirmesinin ilk yolu öncelikle onun okunmasıdır. Ancak sadece okunmasıyla<sup>54</sup> Kur'an'ın yukarıda ifade etmeye çalıştığımız gayelerini gerçekleştirebileceğini söylemek çok zor, hatta imkânsızdır. Onun, yaşam tarzına dönüşmesi için okuduğumuz Kur'an'ın mutlaka anlaşılması ve yaşama geçirilmesi gerekmektedir. Bu açıdan "tilâvetin ve anlamın" öğretimi şeklinde iki başlıkta konuyu değerlendireceğiz.

### **2.1.1.Tilâvetin Öğretimi**

Kur'an Arapça bir kitaptır. Arapça bir metnin okunması da temelde o dilin harflerini doğru seslendirmeyi zorunlu kılar. Hatta bu harflerden oluşan kelimelerin de bir bütün olarak ahenk içinde akıcı bir üslupla okunması gerekir. Özellikle Türkçemizde bulunmayan harflerin doğru okunmasında bir zorluk da vardır. Sesleri doğru telaffuz etme, yerinden seslendirme ve vurgulu bir şekilde okuma da özel bir eğitim işidir. Tilâvetin öğretimi derken Kur'an okumayı öğretme/cüz-alfabe öğretimini, Kur'an-ı doğru ve düzgün okumayı/tecvîd ilmini ve ileri düzeyde gerek belli bazı sûreleri gerekse tamamının ezber/hıfz eğitimini kast ediyoruz.

<sup>52</sup> Aslan, Ömer, *Kur'an Tilâvetinde Tecvidin Gerekliği ve Lahn (okuyuş hataları)*, Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, 7/1,(2003), 358.

<sup>53</sup> Demirci, Muhsin, *Kur'an Tarihi*, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010), 77-78.

<sup>54</sup> Anlamlarını düşünmeden lafız ağırlıklı bir okumayı kast ediyoruz.



### **2.1.1.1.Kur'an Okumayı Öğretme/Cüz öğretimi**

Başlangıç aşamasını oluşturan bu eğitim temelde harfleri tanımayı ve okumayı, sonrasında kelimeleri telaffuz etmeyi içerir. Pratik olarak gerçekleştirilen bu aşama kulağın dolması ve harflerin doğru telaffuzuna odaklanır. Teorik bilgiler daha sonraki aşamalara bırakılır.

Genel olarak Elif-Bâ veya cüz öğretimi olarak adlandırılan bu kısım oldukça önemlidir. Çünkü Kur'an okumanın temelleri bu aşamada atılmaktadır. Bu sebeple hem öğretici hem öğretme tekniği hem de kullanılan materyal son derece önemlidir. Ayrıca cüz öğretimi aşamasında Kur'an-ı Kerim'le ülfet sağlanması ileriki safhalarda Kur'an okumanın kalitesine son derece etki etmektedir.

Bu eğitim süreci harfleri tanımayı, harflerin kelime içinde yazılış özelliklerini, harflerin harekeli (üstün-esre-ötre ve tenvinli) okunuşlarını, med konularını, cezim, şedde, lafzatullah, zamir, elif-lam takılı kelimelerin okunuşlarını ve duaların telaffuz edilmişlerinin öğretilmesini kapsar.

4-6 yaş kreşlerindeki eğitimde bu seviyedeki öğrencilerde daha çok uzaktan eğitim sürecinde telaffuz sıkıntısı gözlemlenmektedir. Harfleri doğru seslendirme temelde doğru duymayı zorunlu kılar. Ancak uzaktan eğitimin bilgisayar vb. iletişim araçlarıyla yapılıyor olması teknik donanım ve kaliteli ses sistemlerine sahip olmayı gerektirir. Ses doğru duyulmazsa doğru seslendirilemez. Ayrıca bu tek taraflı bir süreç de değildir. Aynı zamanda öğreticinin de aynı donanımlara sahip olması gerekir. Çoğu zaman bu sağlanamamaktadır. Kaldı ki ses eğitiminde pratik yapma zorunluluğu yeni öğrenme seviyesinde bazı zorlukları da oluşturur. Yanlış telaffuzu çok tekrar yanlış kökleştirir ve kuvvetlendirir. Bu da ileri de Kur'an eğitimi açısından son derece zararlıdır.

### **2.1.1.2.Kur'an-ı Kerim'i doğru okuma kurallarını öğretme**

Bu aşama artık öğrencinin cüzü geçip Kur'an-ı Kerim'i okumaya geçmesini ifade eder. Daha önce kulak dolgunluğu ve şifahî olarak hocasından harfleri ve kelimeleri okuyabilmeyi öğrenen kimse bu safhada kelime gruplarını birleştirerek âyetleri okumaya geçer. Kelimelerin birleştirilmesinde zorluklar oluşacağı için şöyle bir seyir gözetilmelidir.

Kelimeleri birleştirmede çokça tekrar esas alınmalıdır. Bu seviyede özgüveni sağlama önem arz eder. Bunun için doğru bir okuma taklit ettirilerek okumanın önü açılabilir. Kur'an kelimelerini oluşturan harflerin doğru telaffuzu doğru ve düzgün kıraat açısından çok mühimdir. Harflerin yanlış telaffuzu anlamın değişmesine sebep olur. Bu açıdan mutlaka harf

ta'limi aksatılmadan yapılmalıdır. <sup>55</sup>İlerleyen dönemlerde harflerin mahreç ve sıfatları daha önce pratik olarak verildiği için teorik olarak da anlatılmalıdır. Dolayısıyla İbnü'l-Cezerî'nin tarif ettiği tecvîd ilmine<sup>56</sup> pratik olarak girilmelidir. Bu kısım harflerin tashîh edilmesi ve tecvid ilminin hem pratik hem de teorik açıdan öğretilmesini kapsar.

Tecvîd ilmini öğretmek de bu aşamada olmalıdır. Tecvit, Kur'an-ı Kerim'i kurallarına uygun olarak doğru ve güzel okumayı öğreten bir ilimdir. Bu yönüyle hem nazariyatı hem de tatbikatı içermektedir. Medlerin ölçüsü, gunne ve idgamların miktarı ve yapılışı bilgilerin verilmesi yanı sıra uygulama ile de gösterilmelidir. Kur'an öğretiminde bu dengeye riayet edilmeli her bir tecvit kuralı için olabildiğince fazla örnek verilerek okunuşu gösterilmelidir. Tecvit konulan öncelik ve çok kullanılış sırasına göre öğretilmeli, mesela, tenvin ve sakin nûn'un hükümleri medd bahislerinden önce verilmelidir. Öğrenci med işaretini görerek muttasıl mı, munfasıl mı, lazım mı olduğunu bilmeden de uzatarak okuyabilir. Fakat ihfa, idgam ve iklab için aynı durum söz konusu değildir. Kaidesini bilmeden bunları yeterince uygulayamaz.

Uzaktan eğitim sürecinde bilgisayar destekli eğitimde bu süreçte doğru telaffuzlu hocaların kayıtlarını belge paylaşımı yaparak öğrenciye ulaştırma imkanımız var. Bu çok önemli bir kazanım ve imkan. Ancak aynı şekilde öğrencinin doğru öğrenmesi ve uygulamasını kontrol etmek zor olmaktadır. Ses donanımı burada da gündeme gelmektedir. Kur'an eğitiminin yapısı yüzyüze eğitimi zorunlu kılmaktadır.

### **2.1.1.3.Kur'an-ı Kerim'i Ezberletme/Hıfz**

Ezberleme safhasından önce doğru okuma gelmektedir. Öncelikle Kur'an'ı doğru okumakla yükümlüyüz. Ancak namaz ibadeti için de bir miktar Kur'an ezberimizin olması gerekmektedir. Bu açıdan Kur'an eğitimi sadece yüzünden okumakla sınırlı değildir. Peygamberimizin teşvikleri arasında hafızlığı da görmektediriz. Bu eğitimin kendine özgü yönleri bulunmaktadır.

Uzaktan eğitimde bu noktada da sıkıntılar yaşanmaktadır. Özellikle hafızlık eğitimine bu yansımaktadır. Öğrencilerin tam ve sağlam ezber

<sup>55</sup> Harf talimi yapılırken öncelikle kısa ve öz bir şekilde harflerin mahrecinden ve bu mahreçten çıkarken aldığı sıfattan kısaca bahsedilmelidir. Sonra da bahsedilen harf mahrecinden çıkarılarak okunur ve okutulur. Nazari bilgilerin ayrıntısı verilmeksizin en kolay şekliyle harflerin mahreçlerinden telaffuzu kavratılmaya çalışılır. Sonra da tüm Kur'an harfleri önce üstün, esre ve ötre hareke ile telaffuz edilir. Akabinde sırayla tüm harfler cezimli, şeddeli ve medli olarak okunur. Koro halinde okuyan çocuklar yeri geldikçe tek tek dinlenir.

<sup>56</sup> İbnü'l-Cezerî, "Tayyibetü'n-Neşr fi'l-Kıraâti'l-Aşr", Medine, Üçüncü Baskı, 1426/2005, s.36.

yapmamalarına karşılık kopyeye tevessül etmeleri hocanın ders veren öğrencinin ortamına hakim olamaması bu tür olumsuz davranışlara yansımaktadır. Bu husus hoca veli ve öğrenci koordinesiyle düzene sokulabilir. Özellikle imtihan safhalarında bu durum bariz ortaya çıkmaktadır.

## **2.2.Anlamın Öğretilmesi/Meâl ve Tefsir**

Kur'an öğretimin kapsamı içinde onun anlamını ve tefsirini öğretmek de vardır. Lafzın ifade ettiği anlamlar hiç şüphesiz okuyana belli görevler ve sorumluluklarda yükler. Kur'an eğitiminin bu boyutu daha çok tefsir ilminin öğretimine girmektedir.

Giriş kısmında Kur'an-ı Kerim'in insanlığın kurtuluşu için ve insanlığın/kulların ihtiyaçlarını karşılamalarında kendilerine yol göstermek için gönderilmiş son ilâhî kitap olduğunu ve dünya ve ahiret mutluluğu için gerekli mesajları barındırdığını, kurtuluş için Kur'an'ı okumak doğru bir şekilde anlamak ve sonra da onun gayesine uygun bir şekilde yaşamının gerekliliği üzerinde durmuştuk. Meâl ve tefsir çalışmaları bu gerekliliği karşılayan özel çalışmalardır.

### **Sonuç**

Pandemi döneminde daha belirgin ve zorunlu olarak karşı karşıya kaldığımız uzaktan eğitim süreci bundan sonrada hayatımızda var olmaya devam edecektir. Hatta daha fazla istenilen bir hal bile alabilecektir.

Uzaktan eğitimin avantajları olduğu kadar dezavantajları da söz konusudur. Bazı derslerin ve yeterliliklerinin kazanılmasında daha etkin olabildiği gibi bazı dersler ve uygulamalar için aynı etkiye sahip olamamaktadır. Özellikle hoca- talebe ilişkisini zorunlu kılan ve pratik yönü ağır basan dersler için bu husus daha da öne çıkar. Kur'an-ı Kerim dersleri de bu türlü derslerdendir.

Daha fazla materyale daha hızlı ulaşma ve bunları öğrencilerle paylaşma açısından uzaktan eğitim bir avantaj sağlamaktadır. Okuma esnasında heyecanlanan, özgüven problemi yaşayan öğrencilere kendi odasında, evinde özgüven açısından olumlu katkılar da sunmaktadır. Her bir öğrenciyi sınıf ortamında okutma ve pratik yaptırmada sınıf ortamından kaynaklanan ilgi ve hakimiyet dağınıklığı sebebiyle yeterince değerlendirme yapamayan hocaya daha ciddi ve odaklanmak suretiyle değerlendirme imkanı sunar. Kayıtları daha sonra inceleyebilme özelliği de öğrencinin yanlışlarını kontrol edebilmesine imkan sunar.

Uzaktan eğitimde değerlendirme genellikle ödevlere dayalı olarak veya sınavlar yoluyla gerçekleştirilmektedir. Kur'an derslerinde ise yüzüne

okuma, ezberden okuma ve tecvid kaidelerinin uygulamalı olarak gösterilmesine yönelik anlık performanslar söz konusu olmaktadır. Ancak uzaktan eğitim ortamında her öğrencinin ayrı ayrı yaşayabileceği teknik ve donanımsal sorunlar, canlı performansları da olumsuz etkilemektedir. Uzaktan eğitim sürecinde öğrenme-öğretme sürecinde olduğu gibi değerlendirme sürecinde de öğrenci konumundaki katılımcılarının görüşlerine yer vermek ve değerlendirme sürecini dönütlerle iyileştirmek gereklidir. Bu sayede öğrenci ve öğretim elemanları arasındaki etkileşimin de gelişmesine katkıda bulunulabilir.

Öğrenciler açısından bakıldığında yine de uzaktan eğitimin birçok olumlu özelliği söz konusudur. Uzaktan eğitimin ortamdaki bağımsız olması, telefonla uzaktan eğitime erişim sağlanabilmesi ve uzaktan eğitimdeki her içeriğin tekrar izlenebilir olması, bu avantajlar arasındadır. Ancak öğrencilerin devam zorunluluğunun olmadığı ortamlar ise olumsuz bir durum olarak göze çarpar.

Öğrencilerin bilgisayar ve internete erişememe, mikrofon ve kamera tedarik etmede sorunlar yaşayabilmeleri ve yeterince uygulama yapılamaması da uzaktan eğitimi dezavantajlı hale getirmektedir. Ancak derslerin kaydının yapılması ve tekrar izleme olanağının bulunması uzaktan eğitimde yaşanan teknik sıkıntıları (elektrik, internet kesintisi gibi) en aza indirebilir. Bunun yanında uzaktan eğitimde uygulamalı çalışmaların yapılmasına olanak sağlayan düzenlemeler ile bu hususta daha yararlı bir süreç hazırlamak da mümkün olabilecektir.

Kur'an öğrencileri uzaktan eğitim sürecinde öğrencilerle genellikle e-posta ve WhatsApp gibi internet araçlarıyla iletişim kurmaktadır. Uzaktan eğitimdeki iletişimin yüz yüze eğitimdeki gibi olmadığı ancak bu konuda herhangi bir iletişim sorunu ile karşılaşılması da görülmektedir.

Uzaktan eğitim sürecinin geliştirilmesi ve işlevinin artırılması Kur'an eğitimine katkı sağlayacaktır. Uzaktan eğitim, yine de yüz yüze eğitimle birlikte kullanılması gereken takviye edici bir sistem olarak düşünülmelidir. Uzaktan eğitimde etkileşimin az olması, yüz yüze eğitimle desteklediği takdirde daha anlamlı olacaktır. Bunun yanında yüz yüze eğitimdeki zaman ve mekân kısıtlamasının uzaktan eğitimde bulunmaması ile eğitim süreci daha esnek bir hale gelebilecektir.

## **KAYNAKÇA**

Aslan, Ömer, Kur'an Tilâvetinde Tecvidin Gerekliği ve Lahn (okuyuş hataları), Cumhuriyet Üniversitesi İlahiyat fakültesi Dergisi, 7/1,2003.

Benli, Abdullah, “İlahiyat Fakültelerinde Yürütülen Kur’an Okuma ve Tecvid Dersleri İçin Bir Program Önerisi”, *Bilimname*, 28:1,2015.

Çetin, Abdurrahman, “*Kur’an Okuma Esasları*”, Emin Yay., Sekizinci Baskı, Bursa, 2010.

Demirci, Muhsin, Kur’an Tarihi, (İstanbul: Marmara Üniversitesi İlahiyat Vakfı Yayınları, 2010.

Ensarî Zekeriyya, “*Şerhu’l-Mukaddimeti’l- Cezeriyye fi İlmi’t- Tecvîd*”, (tah. Muhammed Gıyas Sabbağ) Mektebetü’l- Gazzâlî, Şam 4. baskı, 1412/1992.

Huseynî, Hayyat Ali, “*el-Müfîd fi İlmi’t-Tecvîd*”, Birinci Baskı, 1417/1997.

İbnü’l Cezerî, Ebü’l-Hayr Muhammed b. Muhammed, “*et-Temhîd fi İlmi’t-Tecvîd*”, (tahkik: Ğanim Kaddürî), Müessesetü’r-Risâle, Birinci Baskı, Beyrut, 1407/1986.

İbnü’l-Cezeri, “*Tayyibetü’n-Neşr fi’l-Kıraâti’l-Aşr*”, Medine, Üçüncü Baskı, 1426/2005.

Karaçam, İsmail, “*Kur’ân-ı Kerim’in Faziletleri ve Okunma Kaideleri*”, İFAV, Onyedinci Baskı, İstanbul, 2010.

Kılıç, Mustafa, “İmam-Hatip Ortaokul ve Liselerinde Kur’an Eğitimi Üzerine Bir Araştırma” *Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 214:47,2014.

Nasr, Atıyye Kabil “*Ğayetü’l-Mürîd fi İlmi’t-Tecvîd*”, Dâru’t-Takvâ, Yedinci Baskı, Kahire, trs.

Necati Tetik, Başlangıçtan IX. Hicri Asra Kadar Kıraat İlminin Talimi, İşaret Yayınlan, İstanbul 1990.

Öge, Ali, Dereli, M.Vehbi, “*Kur’an Bilgisi Soru Bankası*”, Kitap Dünyası, Dördüncü Baskı, Konya, 2014.

Sindî, Abdülğayyum b. Abdulğafûr, “*et-Teshîl fi Kavâidi’t-Tertîl*”, Mektebetü’l-Esedî, Üçüncü Baskı, Mekke, 1427/2006.

Şenat, F. Asiye, “İlahiyat Fakültesi Öğrencilerinin Kur’an Okuma ve Tecvid Dersinin İşlenişiyile İlgili Kanaatleri Üzerine bir Araştırma” *Necmettin Erbakan Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 42:2016.

Yılmaz Ali, “Tilâvet Adâbı”, *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, sayı 27, Erzurum, 2007.

Yılmaz, Nazif, Kur’an Öğretiminde Temel İlkeler ve Yöntem-Teknikler, İstanbul: 2012.

---

---

**HUKUKÎ NÖRMLARIN AHLÂKÎLİK SÖRÖNÜ VE FIKHİN BUNA  
YAKLAŞIMI**

**Doç. Dr. Fatih ORHAN**

Muğla Sıtkı Koçman Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi  
fatihorhan@mu.edu.tr

---

---

**THE MORALITY PROBLEM OF LEGAL NORMS AND THE  
APPROACH OF FIQH**

**ABSTRACT**

*Law was established to provide two important issues such as social order and justice. However, maintaining justice is not as easy as maintaining social order. Because the norms prepared to ensure stability are not always sufficient in determining the objective reality. Sometimes adherence to the norm itself is an obstacle to achieving objective reality. sometimes the person applying the norm can be an obstacle to the determination of objective reality. All legal systems have taken preventive measures to compensate for these inevitable legal weaknesses and to establish justice. However, these measures to be taken will not offer a real solution unless the person enforcing the norm is considered to be as effective as the norm. For as long as a person does not adopt the supreme purpose of the law he must obey, he will always look for and eventually find a fault that violates it. At this point, fiqh differs from other human legal systems. Fiqh, like other legal systems, regulated the norms, but due to its religious character, it included the person who would apply the norm in the legal system. It did this work, which is very important at the point of establishing justice, by adding two dimensions to the decisions taken by the judiciary in the form of kazaî-dinî. Although the legal decision is taken as the basis, fiqh succeeded in incorporating conscience into law as an autocontrol mechanism by including the thought that this legal decision will not change the truth that the opponents know, and that the person's otherworldly responsibility will not be lifted with this decision, in the judicial process.*

**Keywords:** *Fiqh, Morality, Norm, Legality*

**Giriş**

Hukukî normlar, fert ve toplumun menfaatlerini korumak, kişiler arasındaki ilişkileri düzenlemek, bunu yaparken de adaleti tesis etmek

gayesiyle vaz edilir. Ancak hukukî normların adaleti tesis görevini her zaman hakkıyla yerine getirdiği söylenemez. Bu bağlamda hukukî olan her eylemin aynı zamanda ahlakî olduğu iddia edilmez. Bir tasarrufun hukuki olup ahlaki olmaması ya bizzat hukuk normundan ya da o normu kötü amaçlarına alet eden kişi unsurundan kaynaklanır. Hukukî tasarrufun gayri ahlakî oluşunun normdan kaynaklanması, hukukun adaleti tesis görevinden ziyade toplumsal düzen ve istikrarı sağlama göreviyle doğrudan ilgilidir. Şöyle ki hukuk, düzen ve istikrarı sağlamak adına belli bir usule bağlı kalmak ve objektif ölçütleri kriter almak zorundadır. Bu durum, hukuku şekilselliğe ve biçimselliğe sevk eder. Yargılamada her ne kadar nesnel gerçekliğe ulaşmak asıl gaye olsa da bu her zaman mümkün olmayacağından toplumsal düzeni sağlamak adına şekilsel gerçeklik yeterli bulunur. Ancak bu şekilsel gerçeklik, hükmün hukuki norma uygunluğunu temine hizmet eder, ahlaki normlara uygunluğunu ise garanti etmez. Nitekim bir hâkimin yanılan bir şahidin beyanını dikkate alması, onun hukuki normlara şekilsel açıdan bağlı kaldığını gösterse de nesnel gerçekliğe ulaşamadığı için ahlaki normlara bağlı kaldığını göstermez. Hukukî tasarrufun gayri ahlakî oluşunun kişi unsurundan kaynaklanmasına gelince bu durum normun tanıdığı hak ya da yetkinin suistimal edilmesi ile ilgilidir. Medeni hukukun “dürüstlük kuralı ve hakkın kötüye kullanılması yasağı” şeklinde ifade ettiği bu suistimal İslam hukukunda teassüf kavramı ile ifade edilmiştir. Teassüf olayında norm hem nesnel hem de şekilsel bakımdan gerçekliğe uygundur. Örneğin ölmek üzere olan birisinin karısını boşaması, kullanılan talak lafızları bakımından şekilsel olarak norma uygundur. Karı koca arasındaki ayrılığı sağlaması sebebiyle de normun konuluş gayesine yani nesnel gerçekliğe de uygundur. Ancak normun kendisine verdiği bu yetkiyi kişinin suistimal ederek karısını mirastan mahrum etmek istemesi sebebiyle ahlaki değerlere uygun değildir.

Biz bu tebliğde hukuki bir tasarrufun aynı zamanda ahlaki olmayışının gerekçelerini norm ve kişi unsurlarına bağlı olarak iki başlıkta ele alacağız. Hukukun normatif yapısından kaynaklanan ahlaki meşruiyetsizlik durumlarını ve İslam'ın bu hukuki zafiyete getirdiği çözüm önerisini **Hukuki Boşluklar ve Kazai Dini Ayrımı** başlığı altında; kişilerden kaynaklanan ahlaki meşruiyetsizlik durumları ve İslamın bu durumlara karşı geliştirdiği çözüm önerisini ise **Hakkın kötüye kullanılması/Teassüf** başlığı altında ele alacağız.

### 1. Hukuki Boşluklar ve Kazâî-Dînî Ayrımı

Yargılama süreci temelde iki aşamalı bir faaliyettir. Bunlardan ilki olayla ilgili nesnel gerçekliğin belirlenme sürecidir. Bu süreç fiilin gerçekten icra

edilip edilmediği, icra edilmiş ise ne şekilde, hangi şartlar altında ve kim tarafından icra edildiği gibi konuların araştırılmasını kapsar. Bu süreç muhakeme faaliyetinde “maddi mesele” başlığı altında ele alınır. Yargılama faaliyetinin ikinci aşaması ise olayın ve olayla ilgili kişilerin hukuk kuralları karşısındaki durumunun tespit edilme sürecidir. Bu aşamada yapılan faaliyetler ise genellikle fiilin hangi hukuk normunu ihlal ettiğini ve fiili icra eden kişinin sorumluluğunun ne olduğunu belirleme faaliyetleridir. Bu süreç ise muhakeme faaliyetinde “hukuki mesele” başlığı altında ele alınır. Olayın sübut ve tespitine yönelik ilk aşama yani maddi meselenin gerçeğe (aslına) uygun bir biçimde tespit edilmesi, hukuki mesele hakkında doğru sonuca varılması ve muhakemede isabetli bir karar verilmesi, yani adaletin tecellisi bakımından büyük önem taşır.<sup>1</sup>

Hukuki sistemler, geçmişte yaşanan bir olayın nesnel gerçekliğini belirlemek için yapacağı yargılama faaliyetinde toplumsal düzen ve istikrarı da göz önünde tutmak zorundadır. Bu bağlamda hakimlerin keyfi kararlar vermesini önlemek adına yargılama faaliyetinin bir usule bağlı yürütülmesini ve verilecek kararlarda mümkün olduğu ölçüde objektif kanıtların esas alınmasını sağlar. Uyuşmazlık konusuna bağlı olarak tarafların iddialarının maddi gerçekliğe ne derece uygun olduğunu tespit etmek için farklı delil türlerinin varlığını gerekli görür. Bu delil özellikle idari yargılamalarda belge şeklindedir. Ancak ceza davalarında ise şahit şeklindedir. Günümüz şartlarında bu delil çeşitleri arasına teknolojik kayıt ve görüntüler de dahil olmuştur.

Ancak istikrar adına hukuk sistemlerinin varlığını zorunlu gördükleri bu deliller her zaman nesnel gerçekliği yansıtmada yeterli olmayabilir. Delilin nesnel gerçekliği yansıtmaması iki olasılıktan birisinin varlığına bağlı olarak gerçekleşir. Bunlardan ilki iddia sahibinin haklılığını gösterecek delile sahip olmamasıdır. Böyle bir durumda hukukun istikrar adına zorunlu gördüğü şekilsellik yani haklılığın ispatı için delilin varlığı şartı yerine gelmediği için gerçekten hak sahibi olan tarafın iddiası hukuk nezdinde bir değer taşımayacaktır. Çünkü hâkimin nesnel gerçekliği tespit etmesi her ne kadar şekilsel olsa da delil sayesinde mümkün olabilmektedir. Delilin yokluğu ise hakim gerçeğe ulaşmasına engel olmaktadır.

Delilin nesnel gerçekliği yansıtmada yetersiz kaldığı ikinci olasılık ise mevcut delillerin çarpıtılmasıdır. Böyle bir durumda ise her ne kadar hukukun istediği şekilsel şart delilin varlığı ile yerine gelmiş olsa da evraklar üzerinde yapılacak sahtekarlık ya da şahitlerin yalan söylemesi gibi bazı

---

<sup>1</sup> Neslihan Göktürk, “Yalan Tanıklık Suçu (TCK m. 272)”, *Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi* 20/1 (01 Ocak 2016), 348.



sebeplerle maddi gerçekliğe ulaşmak mümkün olamamaktadır. Pek tabidir ki bu da yargılama faaliyetinin ikinci safhası olan hukuki boyutu ve adaletin yerine gelmesine olumsuz etki eder.

Yargılama faaliyetinde adaletin tesisi noktasında bu kadar kilit bir rol oynaması sebebiyle hukuk sistemleri deliller üzerinde yapılacak oynama ve tahrifleri suç kabul etmiştir. “Belgede sahtecilik” ve “yalancı şahitlik” gibi başlıklar altında düzenlenen bu suçlara öngörülen hukuki yaptırımlar ile adaletin tesisi sürecinde yaşanabilecek zafiyetler bertaraf edilmeye çalışılmıştır. Çünkü insan tabiatı gereği cezadan ve maddi yaptırımdan çekinir. Hz. Ömer’e atfedilen: “Allah, işleri Kur’ân’dan ziyade, idareciler eliyle yönetmektedir; çünkü insanlar âhiretten ziyade bu dünyada cezaya çarptırılmaktan daha fazla korkmaktadırlar” şeklindeki söz bu manada insanların hemen tecrübe etmeleri bakımından maddi olan dünyevi cezaları daha fazla dikkate aldıklarına vurgu yapmaktadır.<sup>2</sup>

Fakat şu da bir gerçektir ki insan cezadan korktuğu kadar menfaatlerine de bir o kadar düşkündür. Bazen kişinin yalancı şahitlik sebebiyle elde edeceği bazı menfaatler, yalancı şahitlik konusunda getirilen yaptırımların önüne geçebilmekte, bu durum ise kişiyi söz konusu cezaların hukuki boşluklarını aramaya ve onlardan yararlanmaya sevk etmektedir. Böyle bir boşluk bulmasa bile bazen elde edeceği menfaatin cazibesıyla alacağı cezayı bile göze alarak yalancı tevessül edebilmektedir.

Beşerî hukuk sistemleri için sözünü ettiğimiz tüm bu olumsuz durumlar İslam yargılama hukuku için de geçerlidir. Ancak bu noktada İslam hukukunu diğer beşerî hukuk sistemlerinden farklı ve ayrıcalıklı kılan bir özellik devreye girmektedir. O da beşerî hukuk sistemlerinde bu tür suçlar için öngörülen maddi nitelikli yaptırımlara ilaveten manevi yaptırımlara da sahip olmasıdır.

İslam inancına göre Müslümanların eylemlerinin hukuki boyutu yanında helal ve haram şeklinde bir de dini boyutu vardır. Bu bağlamda bir Müslüman haram olan bir iş ya da suç işlediğinde dünyevi cezası yanında şayet pişman olup tövbe etmemişse o suçun bir de uhrevi cezasının olduğuna inanır.<sup>3</sup> Bu çift yönlü yaptırım özelliği sayesinde fıkıh insanın

---

<sup>2</sup> Mehmet Ergün, “Kur’ân’a Göre Amellerin Dünyadaki Karşılıkları = The Rewards of Deeds in This World According to the Quran”, *Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* VIII/1 (2021), 147.

<sup>3</sup> Allah’a ve peygamberine karşı savaşanların ve yeryüzünde bozgunculuk çıkarmaya çalışanların cezası ancak ya öldürülmeleri veya asılmaları yahut el ve ayaklarının çapraz olarak kesilmesi ya da buldukları yerden sürgün edilmeleridir. Bu, onların dünyada uğradıkları aşağılayıcı cezadır. Âhirette ise onlar için büyük bir azap vardır. *Ahzâb*, 33/33.

vicdanına hitap ederek diğer hukuk sistemlerinin aciz kaldıkları ve telafi edemedikleri hukuki boşlukların suiistimalinin önüne geçmiş olmaktadır.

Nitekim Hz. Peygamber bu konuda şöyle buyurmuştur: “Siz bana dava açıyorsunuz. Ben de bir beşerim. Belki sizin bazınız, bazınızdan daha düzgün ve belîğ bir şekilde ifadede bulunabilir. Ben de işittiğime göre hüküm veririm. Şunu iyi bilin ki, zahir delillere istinaden kime hakkı olmadığı halde kardeşinin hakkını vermiş olursam, o bunu almasın. Zira bu durumda ben, ona cehennemden bir ateş parçası vermiş olurum.”<sup>4</sup>

Hadisten de anlaşılacağı üzere yargının vereceği karar, hukukun normatif yapısına uygun da olsa gerçekte haram olanı helal, helal olanı da harama dönüştürmez.<sup>5</sup> İmam Şâfiî hâkimin verdiği kazâî kararın dini hükmü etkilemediğini şu şekilde açıklar: Gizli olanlar(in durumunu) Allah’ın velayetindedir. Bir şeyin helal ya da haram olması Allah’ın o gizli olana dair bilgisine göredir. Fakat (bizim nezdimizde) hüküm zahir olana göredir. Bu hüküm ise gizli olan hakikate ya uygun olur ya da olmaz. Fakat bir kimse yalancı şahitlerle bir hak iddia etse ve hâkim de buna göre hüküm verse lehine hükmedilen tarafın, hükmedilenin, verilen kararın gerçeğe aykırı (batıl) olduğunu bildiği halde, hükmedileni alma hakkı yoktur; onu alması haramdır. Hâkim hükmü, kararın lehin ve aleyhine verildiği tarafların bildiği hakikati değiştirmedeği gibi birisine helal olanı haram; diğerine haram olanı da helale dönüştürmez. Hüküm vermek, ancak zahire; helal ve haram ise, lehine ve aleyhine hükmedilen kimselerin bildiklerine göredir.<sup>6</sup>

Gizli olanın zahirde her zaman bilinmiyor olmasından kaynaklı beşerî yargılamada/hukukta oluşan boşluk fıkıhta, inanç temelli bir hukuk sistemi olduğundan vicdan ve inanç yardımıyla aşılmıştır. Müslüman bir toplumda yetişen bir kişi hukuku kandırıp, hakikati gizlese dahi asıl yargılamanın olacağı o günde ilahi adaletin şaşmayacağını, gizli hakikatlerin gün yüzüne çıkacağını ve haksızlıkla elde edilenlerin cezasını göreceğini bilir ve buna göre hareket eder.

Bu hadis hukuki olarak zahiren haklı olsa bile kişinin kazandığı hakkın ona meşru olmadığını, dünyevi olarak kazanç elde etmiş olsa da aslında bunun daha ağır bir cezası olduğunu ümmetine ilan etmektedir. Bu sebeple Hanefî, Şâfiî, Mâlikî ve Hanbelî ve Zâhirî fakihlerin oluşturduğu çoğunluğa göre hüküm konusu olan şeyin neyle ilgili olduğu önem taşımaksızın

<sup>4</sup> Süleymân b. el-Eş’as Ebû Dâvud, Sünenü Ebî Dâvud, thk. Şu’ayb el-Arnaût vdğ. (Dimaşk: Dâru’r-risâleti’l-âlemiyye, 2009), Akdiye, 7.

<sup>5</sup> Talîp Türçan, “İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Dîyânî Hüküm Ayırımı”, İslâmî Araştırmalar (Dergi) XIX/1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-I] (2006), 162.

<sup>6</sup> Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs Şâfiî, el-Ümm (Beyrut: Dâru’l-ma’rife, 1393), 7/40.

haksızlık yapıldığını bile kişinin zahire istinaden verilen hükümle değil de batını olan hükümle amel etmesi gerektiğini söylemişlerdir.<sup>7</sup>

Fıkıhın uhrevi yaptırımı halk dindarlığında kul hakkı ifadesiyle yer etmiştir. Müslüman toplumlar hukuki cezalardan önce yaptıkları işleri kul hakkına girip girmediği boyutunda ölçmüşler, bir haksızlığa uğradıklarında ise mahkemeye vermekle tehdit etmek yerine öncelikle “Allah’tan kork kul hakkına girdin” diye uhrevi yaptırımı sığınmışlardır. Bu fiili durum İslam toplumlarında uhrevi yaptırımın en az hukuki yaptırım kadar etkili bir müeyyide olduğunu göstermesi bakımından yeterlidir.

## 2. Hakkın Kötüye Kullanılması/Teassüf

İslam hukukunda haklar, kamusal ve şahsi olmak üzere iki çeşittir. Kamusal haklar, mescitler, yollar, nehirler gibi toplumun geneline fayda sağlayan umumi hakları ifade eder. Şahsi haklar ise, kişinin kendi çocuğu ya da bir malı üzerindeki hakları gibi belirli bir ferde menfaat sağlayan hakları ifade eder. Bu iki hakkı birbirinden ayıran temel fark ise, kamusal haklar için rakabe mülkiyet hakkı ve o hakkın ıskatı söz konusu değildir. buna mukabil şahsi haklarda hem rakabe mülkiyeti hem de bu mülkiyetin ıskatı mümkündür.

İslam hukukuna göre kişi, hak sahibi olduğu şey üzerinde yapacağı tasarruflar konusunda sınırlandırılmaz. Bu manada söz konusu hakkın kamusal ya da şahsi hak olmasının bir önemi olmadığı gibi hakkın mali ya da manevi olmasının da önemi yoktur. Bu bağlamında satma, kiralama ya da kullanma gibi mala taalluk eden haklarda kişi istediği gibi tasarrufta bulunabileceği gibi kişiler üzerindeki velayet ya da kocalık hakkı gibi mali olmayan konulardaki haklarda da istediği gibi tasarrufta bulunabilir.<sup>8</sup> Bir başkası, hakkı üzerinde nasıl tasarrufta bulunacağı konusunda onu icbar edemez. Örnek olarak bir kişi bahçesinin duvarını yıkmak istese komşusu benim hânemin ya da bahçemin etrafı açılacak diye bu yıkama mâni olamaz. Ya da evinin duvarında bir pencere açacak olsa komşusu benim bahçeme, tarlama bakıyor diye pencerenin açılmasına engel olamaz.<sup>9</sup>

Hak sahibi, yasal hakkını kullanması durumunda oluşacak zararlardan da sorumlu tutulamaz. Tabi ki bu kural, ileride açıklayacağımız üzere hak kötüye kullanılmamışsa ya da hakkın kullanımında teaddî yoksa (hakka ilişkin hudutlar aşılmamışsa) geçerlidir. Çünkü bu saydığımız durumların

<sup>7</sup> Davut Yaylalı, “İslâm Hukukunda Kazât-Diyânî Hüküm Ayırımı”, *Dinî Araştırmalar* V/15 (2003), 31.

<sup>8</sup> Ahmed Fehmi Ebû Sünne, “Nazariyyetü ’t-te’assüf fi isti ’mâli ’l-hak fi ’l” (Erişim 16 Mayıs 2021), 3.

<sup>9</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürrü ’l-hükkâm şerhu Mecelleti ’l-ahkâm*, çev. Raşit Gündoğdu (İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.), 3/271, 273.

olmaması, hakkın kullanımında hukuka aykırılığın olmadığı anlamı gelir ki bir kişi hukuka uygun davrandığı için sorumlu tutulamaz. Sözelimi bir kimse kendi mülkünde bir kuyu açar ve birinin hayvanı bu kuyuya düşüp telef olursa bu durumda kuyu kazın kimse telef olan hayvanın değerini tazmin etmekle sorumlu tutulamaz.<sup>10</sup> Ya da bir inşaat sahibinin göstermek olduğu “özen sorumluluğu” uyarınca gerekli olan tüm emniyet tedbirlerinin almış olduğu bir inşaat alanına giren kişinin uğrayacağı zarardan aynı şekilde bina maliki sorumlu tutulamaz, aleyhine bir tazmin sorumluluğu oluşmaz. Çünkü malikin kendi mülkiyetinde tasarruf hakkı vardır ve bu hakkın kullanımında herhangi bir teaddî/hukuksuzluk da yoktur.<sup>11</sup>

Bu durum mecellede “**cevâz-ı şer’î zamana münâfi olur**”<sup>12</sup> şeklinde kanunlaştırılmıştır. Bu kurala istinaden Şeyhül-İslâm Yenişehirli Abdullah Efendi (ö. 1156/1743) kendisine sorulan bir soruya şu şekilde fetva vermiştir: “*Zeyd aru kovanlarini ‘Amr’ın bağı kenarina vaz’ idup ba’dehu ol kovanların yanına ‘Amr’ın bargîri geldikte arular kovanlarından çıkup ol bargîri ihlâk eyleseler Zeyd’e ‘Amr’ın bargîrini zamân lâzim olur mi? El-cevap: Olmaz.*”<sup>13</sup>

Ancak kişinin hakları üzerindeki tasarruf yetkisinin dokunulmaz oluşu ya da tasarrufunun sonuçlarından sorumlu tutulmaması mutlak değildir. Kişinin bu özgürlüğü bir başkasına zarar vermemek şartıyla sınırlıdır. Zararın ferdi ya da toplumsal nitelikte olmasının bu bağlamda bir önemi yoktur.<sup>14</sup>

Zarar ise iki çeşittir. Bunlardan ilki kişinin müteceviz olarak başkasına amden ya da tesebbün verdiği zarardır. Bu tüm hukuk sistemlerinde zaten suç olarak nitelenen durumdur. Diğerisi ise bizim sözünü ettiğimiz zarar olup, kişinin hak sahibi olduğu ya da mubah olan bir şeyi kullanması sebebiyle oluşan zarardır.<sup>15</sup> Örneğin bir kimse evini yıkıp yerine bahçe yapsa, bahçenin suyu sulama esnasında komşusunun evine zarar vermedikçe engel olunmaz. Fakat sulama işi komşusunun evine zarar verecek olursa komşu evin bahçe yapılmasını itiraz edebilir.<sup>16</sup> İşte kişinin hakkını kullanmasından

<sup>10</sup> Mehmet Selim Aslan, “İslam Hukukunda ‘Te’assuf’ Kavramı ve Hükümlere Etkisi”, *EKEV Akademi Dergisi XX/67* (2016), 206.

<sup>11</sup> Mehmet Ergün, “İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık”, *Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2* (2018), 276.

<sup>12</sup> Mecelle, md. 91.

<sup>13</sup> Ergün, “İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık”, 277.

<sup>14</sup> Fethî Düreynî, *el-Hak ve medâ sultânî ‘d-devle fi takyidihi* (Beirut: Müessesetü ‘r-risâle, 1984), 286 s.23.

<sup>15</sup> Fethî Düreynî, *Nazariyyetü ‘l-te’assuf fi isti ‘mâli ‘l-hak fi ‘l-fikhi ‘l-İslâmî* (Beirut: Müessesetü ‘r-risâle, 1988), 35.

<sup>16</sup> Ali Haydar Efendi, *Dürerü ‘l-hükkâm*, 3/273.

kaynaklanan bu tür zararlar genellikle İslam hukukunda teassüf kavramıyla ele alınmıştır.

Bir terim olarak teassüf, bir hakkın şer'an mutad olmayan bir şekilde kullanılması şeklinde tanımlanmıştır.<sup>17</sup> Bu tanım "asli itibariyle şeriatla izin verilen bir tasarrufta, Şâri'in (ve tasarrufun konuluş) amacına aykırı düşmektir" şeklinde de ifade edilebilir. Şer'î olan bir tasarrufun Şâri'in maksadına tezatlık teşkil etmesi ya hakkın kullanılma gerekçesi/gayesi bakımından ya da hakkın kullanılması ile oluşan sonuçları bakımındandır.

### **2.1. Hakkın Kullanılmasındaki Gaye ile Şâri'in Maksadının Aykırı Olması:**

Hak sahibi, bazen meşru olmayan amaçlara ulaşmak gayesiyle haklarını kullanır. Ulaşılmak istenen amacın meşru olmaması ise iki şekildedir. Birincisi bir başkasına zarar verme arzudur. İkincisi ise hakikat görüntüsü altında dinen ya haram olan bir şeyi helal kılma ya da vâcib olan bir sorumluluğu kaldırma şeklinde şeriatın kurallarını ihlal etme isteğidir.<sup>18</sup>

Hakkın başkasına zarar verilmesi maksadıyla kullanılmasına örnek olarak bir kişinin karısını, onun için emin olmayan uzak bir yere sırf ona zarar vermek, onu sıkıntıya sokmak ya da malını yok etmek gibi bir kasıtle götürmesi zikredilebilir. Böyle bir durumda koca eşini oraya götürmekten men edilebilir.<sup>19</sup> Kocanın hakkını kötüye kullanmasında oluşan zarar örnekte de görüldüğü gibi şahsi zarar niteliğindedir.

Haramı helal kılma maksadıyla hakkın kötüye kullanılmasına örnek olarak hülle nikahı ve bey'u'l-îne satışı zikredilebilir. İslam hukukuna göre eşini üç talakla boşayan kişinin tekrar o kadınla evlenmesi haramdır. Ancak kadın başka bir erkekle evlenecek ve ayrılacak olursa haramlık hükmü kalkar. İşte böyle bir durumda ikinci koca ile yapılan evlilik, belirli bir süre tayin edilerek karı-koca arasındaki haramlığı kaldırmayı amaçlayan bir evlilik ise Şâri'in maksadına ters düşer ki o da nikahın devamlılığıdır.

Hülle nikahında olduğu gibi haramı hukuk nezdinde mubah hale getirmek amacıyla yapılan bir başka hakkın kötüye kullanılma şekli ise îne satışdır. Bu satış türünde helale dönüştürülmek istenen haram "faizli borç vermek"tir. İşte bu şekilde yapılan ve faizli borç vermeyi meşrulaştıran alış-veriş akdi Şâri'in maksadına terstir. O maksat ise insanların ihtiyaçlarını bir bedel karşılığında birbirleri üzerinden karşılamalarıdır. Başkalarının mallarını haksız olarak yenmekten korumaya hizmet eden bu maksat, ine

<sup>17</sup> Ebû Sünne, "Nazariyyetü't-te'assüf", 7.

<sup>18</sup> Düreynî, *el-Hak*, 286 s./26, 27.

<sup>19</sup> Ebû Sünne, "Nazariyyetü't-te'assüf", 8.

satışında ulaşılmak istenen gaye ile yani faizli borç verme isteği ile tezatlık teşkil eder.

Haramı helal kılmak gayesiyle hakkın kötüye kullanılması durumunda oluşan zarar bir şahsa yönelik olmayıp Allah haklarına yönelik olması sebebiyle kamusal niteliktedir. Çünkü hülle nikahında ya da îne satışı örneklerinde görüldüğü gibi haramın helal kılınması ile Şâri'in o haram hükmü vaz ederken gözettiği toplumsal maslahat ilga edilmiş olmaktadır.

Vacibin ıskat edilmesi amacıyla hakkın kötüye kullanılması durumunda oluşan zarar ise genellikle başkası lehinde oluşacak bir maslahatın gerçekleşmesini önlemek şeklindedir. Örneğin zekât yılı yaklaşırken kişinin zekât sorumluluğunu ıskat etmek amacıyla malını hibe etmesi bu kabildendir. Aslında hibe kişinin mülkü üzerinde yapacağı bir tasarruftur. Ancak burada zekât vacibinden kurtulmayı haklı bir zemine oturtmak maksadıyla yapıldığı için zekâta hakkı olan fakirleri bu haktan mahrum ederek onlara zarar vermiştir.<sup>20</sup>

Bu grupta yer alan teassüfün varlığı, kişinin iç dünyasıyla alakalı olan niyete bağlı olduğu için bu tür durumlarda hakkın kötüye kullanıldığını tespit etmek oldukça zordur bir konudur. Bu bağlamda fıkıh ekolleri niyetin belirlenmesi ve niyete göre tasarrufa müdahale edilmesi konusunda farklı yaklaşımlar benimsemişlerdir. Ancak genel kanaat niyeti belirleyen karinelerin varlığı durumunda bu tür hakkın kötüye kullanılmasına hukuki yaptırımların yapılacağı yönündedir.

## **2.2. Hakkın Kullanılması Neticesinde Oluşan Sonuçlar ile Şâri'in Gayesinin Aykırı Olması:**

Kişinin hakları üzerinde yapacağı tasarrufun sonuçları ağır zarar ve mefsedet içeriyorsa söz konusu zararın giderilmesi adına bu hakkın kullanılması engellenir. Tasarrufun yapılmasında etkili olan amiller, böyle bir durumda önemli değildir. Çünkü haklar bir başkasına zarar ve mefsedet vermek için vaz edilmemiştir. Elbette hakların kullanılmasında kısmî bir zararın varlığından söz edilebilir. İdeal olan, hakkın kullanılması durumunda karşı tarafın bundan hiç zarar görmemesidir ancak bazı hakların kullanılmasında karşı taraf bundan zarar görebilir. Bu sebeple hakların kullanılmasında bu zararın galip ve baskın olması hedeflenmemiştir. Bu noktada İslam, mefsedetini def'ini maslahatın celbinden evla tutmuştur.<sup>21</sup> Örneğin kıtlık zamanlarında kişinin malını depolaması kişinin kendisi için bir maslahat iktizâ etse de bu maslahat o

<sup>20</sup> *Düreyni, Nazariyyetü 'l-te'assuf*, 39.

<sup>21</sup> *Düreyni, el-Hak*, 286 s./26, 27.

malın depolanması sebebiyle verilen toplumsal zarara oranla çok daha küçüktür. Bu sebeple kişinin ferdi maslahatını ikame etmekten önce toplumsal zararın giderilmesi esas alınmış ve kişi mülkiyeti üzerinde böyle bir tasarrufta bulunmaktan men edilmiştir. Kişiyi böyle bir tasarrufta bulunmaya sevk eden amilin ne olduğunun ise bir önemi yoktur.

Hakkın kullanılması noktasında zararın fazla olması durumuna bir örnekte tes'irdir. İslam hukukunda ilke olarak fiyatların belirlenmesi şeklinde piyasaya müdahale edilmesi benimsenmemiştir. Hz. Peygamber, Medine'de yaşanan gıda maddeleri sıkıntısı sebebiyle aşırı artan fiyatları sınırlaması yönündeki talebi satıcılara haksızlık olacağı gerekçesiyle geri çevirmiştir.<sup>22</sup> Ancak Hanefîler'e göre, gıda maddeleri fiyatlarının sunî şekilde fâhiş ölçülerde arttırıldığı ve kamu zararını önlemenin başka yolunun kalmadığı durumlarda narh uygulanması câiz kabul edilmiştir. Bu durum Mecelle'de "Raiyye üzerine tasarruf maslahata men'uttur" şeklinde kanunlaştırılmıştır.<sup>23</sup> Takıyyüddin İbn Teymiyye ve İbn Kayyim el-Cevziyye gibi Hanbelîler ve bazı müteahhirîn Şâfîiler, halkın mala ihtiyacının pahalılıktan dolayı zarar görecektir boyutlarda olması, meselâ karaborsacılık yapılması, belli metân sadece imtiyazlı bir gruba devredilmesi ve onlar tarafından yüksek bedellerden satılması, örgütlü oluşumların fiyatları aşırı arttırması, çiftçilik, fırıncılık, inşaatçılık, dokumacılık gibi kamunun ihtiyaç duyduğu alanlarda çalışan zanaatkârların/işçilerin örgütlenerek ücretlerini anormal düzeylere çıkarması halinde emsal değer üzerinden narhı vâcip görmektedir. Zira bu uygulamalar el-Mâide 5/2 âyeti ile yasaklanan günah ve düşmanlıkta iş birliği çerçevesine girmektedir.<sup>24</sup>

İslam hukukunda Allah hakları da toplumsal haklar kapsamında değerlendirilmiştir. Bu manada İslam kişinin nefsi üzerindeki tasarruflarını da zarar vermemesi şeklinde sınırlandırmıştır. Her ne kadar kulun kendisi üzerinde ferdi bir hak sahibi olduğu zannedilse de aslında kişinin nefsi üzerinde Allah'ın da hakkı vardır ki bu hak "kulluk" vazifesidir. Nitekim Allah "Ben cinleri ve insanları, sırf bana kulluk etsinler diye yarattım"<sup>25</sup> buyurmaktadır. Kişi bu Allah hakkını engelleyecek şekilde nefsi üzerinde tasarrufta bulunamaz. İntihar etmek bu sözünü ettiğimiz Allah hakkına giren bir alanda tasarruf kabul edildiği için haram kabul edilmiştir. Aynı şekilde kişinin bedenini bu görevini yapamayacak şekilde hor kullanması da haram kılınmıştır. Bu sözünü ettiğimiz hak anlayışı modern hukuk

<sup>22</sup> *Ebü Dâvud, Sünen, Büyü*, 49.

<sup>23</sup> *Mecelle, md. 58.*

<sup>24</sup> *Cengiz Kallek, "Narh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2006), 32/387.*

<sup>25</sup> *Zâriyât, 51/56.*

sistemlerinde görülmeyen bir durumdur. Bu sebeple modern hukuk sistemlerinde kişinin kendisi üzerindeki tasarruflarını sınırlandırıcı bir kanun bulunmamaktadır.<sup>26</sup>

### 3. Teassüf Konusundaki Yaptırımlar

#### 3.1. Aynî Yaptırımlar

##### 3.1.1. Sözlü tasarruflar

Hülle nikahı, îne satışı, varislere zarar vermek amacıyla yapılan vasiyetler ya da zekât zamanı yaklaşan malların hibe edilmesi gibi teassüf kapsamına giren sözlü tasarruflar, verecekleri zararların önüne geçilmesi amacıyla iptal edilir. Ancak boşama gibi iptal imkânı olmayan ıskat nev'inden sözlü tasarruflarda aynî yaptırım ıskat ile amaçlanan maksattan mahrumiyet verilerek uygulanmıştır. Örneğin marazı mevtin boşaması, kocanın, karısından miras kaçırmayı amacıyla yapıldığından, kocanın karısına zarar vermek amacıyla kendisine verilen meşru boşama hakkını kötüye kullanmasıdır. Bu boşama şekli taşıdığı kötü maksat bağlamında fıkhî talâk-ı fâr olarak isimlendirilmiştir.<sup>27</sup> Bu kötü niyete rağmen boşama, fesh kabul etmeyen hukuki işlemlerden olduğu için müctehitler bu boşamayı geçerli kabul etmiştir. Fakat bu hakkın kötüye kullanılmasını ise karşılıksız bırakmamışlar, bu bağlamda hakkın kötüye kullanılması ile ulaşılmak istenen gayeden kocayı mahrum ederek cezalandırmışlardır. Buna göre kadın bain talakla boşandığında kocası iddet süresi içerisindeki iken ölse bile ona mirasçı olamazken şafilere hariç müctehitlerin tamamı kadının kocasına mirasçı olabileceği yönünde hükmetmişlerdir.<sup>28</sup> Hanefîler iddet tamamlanıncaya kadar kadının kocasına mirasçı olabileceğini söylerken Hanbelîler bu süreyi kadının başka bir kocayla evlenmesine kadar uzatmışlardır. Mâlikîler ise böyle bir süre ya da şart kayıtlaması getirmeksizin mutlak olarak her durumda kadının kocasına mirasçı olabileceğinin söylemişlerdir.<sup>29</sup>

Sözlü tasarruflardaki aynî yaptırımlardan birisi de kişinin tasarrufa zorlanmasıdır. Örneğin ihtikar olayında toplumsal zararını kaldırmak amacıyla kişi misli fiyattan malını satmaya zorlanır. Sünnî ve Şîfî hukukçuların hemen hepsi, gerektiğinde yetkililerin muhtekiri stoklarını normal piyasa fiyatlarından satmaya icbar edebileceği hususunda fikir birliği içindedir. Ancak Ebû Hanîfe ihtikârı yapılan malların cebren

<sup>26</sup> *Düreynî, Nazariyyetü 't-te 'assuf*, 35.

<sup>27</sup> *Ahmet Yaman, İslâm Aile Hukuku (İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015)*, 83.

<sup>28</sup> *Vehbe Zuhaylî, İslam Fıkhı Ansiklopedisi.*, çev. Yunus Vehbi Yavuz vd. (İstanbul: Risale Yayınları, 1994), 9/355.

<sup>29</sup> *Abdullah Çolak, İslam Aile Hukuku (Ankara: Öncü Basım Yayım, 2017)*, 237, 238.



sattırılmayacağı görüşündedir. Çünkü icbar hacre benzer; halbuki hür, akıllı ve ergen bir kimse böyle bir gerekçeyle hacredilemez. Bununla birlikte onun kamu zararının giderilmesine yönelik hacri câiz gördüğü de bildirilmektedir. Ebû Yûsuf ve Muhammed b. Hasan eş-Şeybânî ise gerektiğinde kişinin malî tasarruflarının kısıtlanabileceği yönündeki görüşten hareketle satış icbarına cevaz vermişlerdir. Bu satış piyasa fiyatından veya gabn-i yesîrle olabilir.<sup>30</sup>

### 3.1.2. Fiili tasarruflar:

Fiili tasarruflarda henüz zararın sebebi gerçekleşmemişse men edilir. Dolayısıyla zarar daha gerçekleşmeden bertaraf edilmiş olur. Ancak zararın sebebi olan eylem ve buna bağlı olarak zarar gerçekleşmişse bu durumda zarara neden olan sebep izale edilir ki zarar devam etmesin. Örneğin bir kişinin mülkünü korumak için duvar çekmesi normaldir. Ancak komşusunun havasını ya da güneşini kesecek kadar yüksek yapacak olursa, zarara sebep olan yükseklik yıkılarak normal yüksekliğe getirilmesi sağlanır.

### 3.2. Para Cezaları

Teassüf sonucunda oluşan zarar aynî yaptırım ile giderilemeyecek bir zarar ise bu durumda tazmin yoluyla zararın telafisine gidilir. Daha önce dediğimiz gibi zararın devam etmemesi için zararın sebebi izale edilmelidir. Zararın sebebi aynî olarak kaldırılamadığı durumda zararın bedeli tazmin edilerek zararın devamlığı nihayete kavuşturulmuş olacaktır. Ancak şunu belirtelim ki İslam hukukunda genel ilke olarak manevi zararların tazmini uygun görülmediği için pek tartışılmamış olsa da bugün bazı İslam hukukçuları manevi tazminatın da meşru olduğu görüşünü savunmaktadır.

31

### 3.3. Ta'zîr Cezaları

Bu ceza, şeriatta had olarak cezası belirlenmemiş suçlarda yöneticinin yetkisine bırakılmış cezaları ifade eder. Mutlak bir ceza olmayıp kişilerin şahsiyet ve karakterleri gibi çeşitli etmenlere bağlı olarak değişkenlik arz eder. Teassüf konusunda yönetici kişi uygulayacağı aynî yaptırım yanında kişiye ta'zîr cezası da verebilir. Nitekim muhtekir/stokçu genellikle bu bağlamda farklı cezalar ile cezalandırılmıştır. Muhtekirin satış emrine direnmesi halinde hukukçuların üzerinde durduğu yaptırımlar şöyle sıralanabilir: Hz. Ali, Mısır valiliğine tayin ettiği Eşter'e verdiği tâlimatta karaborsacılığa yeltenenleri -aşırıya kaçmayacak şekilde- ibret-i âlem için cezalandırmasını emretmiştir. Ahvaz Kadısı Rifâa'ya gönderdiği yazılı

<sup>30</sup> Cengiz Kallek, "İhtikâr", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2000), 21/562.

<sup>31</sup> *Düreyni, Nazariyyetü 'l-te'assuf*, 289.

emirde karaborsacılığı yasaklaması, kuralı çiğneyeni darbetmek ve stokladığı malları satışa çıkarmak suretiyle cezalandırması istenmektedir. Hanefiler, Mâlikîler, Zeydîler ve İsmâîlîler ile bir kısım Şâfîler'e göre karaborsacılık yapmamaları hususunda yetkililerce nasihat ve uyarılarda bulunulmasına rağmen bunu alışkanlık haline getirenler kamu zararının izâlesi için darp, teşhir ve hapisle cezalandırılabilirler.<sup>32</sup> Osmanlıda ise bu suça sürgün, kalebentlik ve hatta iş yerinin kapatılması gibi farklı ta'zîr cezaları verilmiştir.<sup>33</sup>

### 3.4. Uhrevi Cezalar

Şeriatın ayırt edici vasıflarından birisinin kişilerin niyetlerine uhrevi sorumluluk yüklemesidir. Meşru görünen bir iş yapmasına rağmen zarar vermek kastıyla hareket etmesi o kişiye günah yazılmasına neden olur. İslam hukuku da inanç merkezli bir hukuk sistemi olduğundan yukarıda değindiğimiz gibi çift yönlü yaptırıma sahiptir.<sup>34</sup>

### Sonuç

Hukuk, toplumsal düzen ve adalet gibi iki önemli hususu temin için vaz edilmiştir. Ancak adaleti temin etmek toplumsal düzeni sağlamak kadar kolay bir iş değildir. Çünkü düzen ve istikrarı sağlamak amacıyla tanzim edilen normlar nesnel gerçekliği belirlemeye her zaman yeterli olmaz. Bazen bizzat norma bağlı kalmanın kendisi nesnel gerçekliğe ulaşmakta bir engel teşkil ederken bazen de normların suiistimal edilmesi ile normu uygulayacak olan kişi de nesnel gerçekliğin belirlenmesine engel teşkil edebilir. Tüm hukuk sistemleri, kaçınılmaz olan bu hukuki zafiyetleri telafi etmek ve adaleti tesis etmek için önleyici tedbirler almışlardır. Bu tedbirlerin başında nesnel gerçekliği tespit vasıtası olan delilleri ve şahitleri güvenilir kılma faaliyeti gelir. Bu bağlamda delillerin çarpıtılmasını önlemek adına evrakta sahtecilik ve yalancı şahitlik için bazı yaptırımlar getirilmiştir. Adaletin tesisi adına alınan tedbirlerden bir diğeri de hakların kötüye kullanılmasının önü geçilme gayretidir. Başkasına zarar vermek amacı taşıyan ancak norma uygun olan bu tür tasarruflar ise, imkân ölçüsünde kötü niyetin tespiti ile geçersiz kılınarak bertaraf edilmeye çalışılmıştır.

Tüm bu tedbirler, adaleti tesis etmekte kısmi bir yarar sağlasa da norm kadar o normun uygulayıcısı olan insanın da bu süreçte etkili bir aktör olduğu dikkate alınmadıkça gerçek bir çözüm sunmayacaktır. Çünkü insan,

<sup>32</sup> Kallek, "İhtikâr", 21/563.

<sup>33</sup> İhtikar konusunda Osmanlı dönemi ceza uygulamaları için bkz. Muharrem Öztel, "Osmanlı İdaresi'nin İhtikâra Bakışı Ve İhtikâr Suçunun Cezası", *The Journal of Academic Social Science Studies* 5/6 (2012), 397-420.

<sup>34</sup> *Düreyni, Nazariyyetü 'l-te'assuf*, 290.

uymak zorunda olduğu yasanın ulaşmak istediği ulvi gayeyi benimsemedikçe her zaman onu ihlal edecek bir açık arayacak ve nihayetinde bulacaktır. İşte bu noktada fıkıh, diğer beşerî hukuk sistemlerinden ayrılır. Fıkıh, bir hukuk sistemi olması sebebiyle diğer hukuk sistemleri gibi normlar düzenlemiş ancak dinî bir karakter taşıması sebebiyle o normu uygulayacak kişiyi hukuk sistemine dahil etmeye muktedir olmuştur. Adaletin tesisi noktasında oldukça önemli olan bu işi ise, yargının verdiği kararlara kazâî-dini şeklinde iki boyut katarak yapmıştır. Zahire göre verilen kazâî karar esas alınmakla birlikte fıkıh bu kararın, hasımların bildikleri hakikati değiştirmeyeceğini, hakkı olmadığı halde yargının lehine karar verdiği kişinin uhrevi sorumluluğunun bu karar ile kalkmayacağı düşüncesini yargı sürecine dahil ederek oto kontrol mekanizması olarak vicdanı hukuka dahil etmeyi başarmıştır.

#### KAYNAKÇA

Ali Haydar Efendi. Dürerü'l-hükkâm şerhu Mecelleti'l-ahkâm. çev. Raşit Gündoğdu. İstanbul: Osmanlı Yayınevi, ts.

Aslan, Mehmet Selim. "İslam Hukukunda 'Te'assuf Kavramı ve Hükümlere Etkisi". EKEV Akademi Dergisi XX/67 (2016), 205-235.

Çolak, Abdullah. İslam Aile Hukuku. Ankara: Öncü Basım Yayım, 2017.

Düreynî, Fethî. el-Hak ve medâ sultânî'd-devle fî takyîdihî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1984.

Düreynî, Fethî. Nazariyyetü't-te'assuf fî isti'mâli'l-hak fi'l-fıkhî'l-İslâmî. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988.

Ebû Dâvud, Süleymân b. el-Eş'as. Sünenü Ebî Dâvud. thk. Şu'ayb el-Arnaût vdğ. Dımaşk: Dâru'r-risâleti'l-âlemiyye, 2009.

Ebû Sünne, Ahmed Fehmî. "Nazariyyetü't-te'assuf fî isti'mâli'l-hak fi'l". Erişim 16 Mayıs 2021.  
[https://ebook.univeyes.com/?download\\_books=118810-8ea0608dd7abbaf8562b8993eff73164](https://ebook.univeyes.com/?download_books=118810-8ea0608dd7abbaf8562b8993eff73164)

Ergün, Mehmet. "İslâm Hukukunda Hukuka Aykırılık". Bülent Ecevit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 5/2 (2018), 271-294.

Ergün, Mehmet. "Kur'ân'a Göre Amellerin Dünyadaki Karşılıkları = The Rewards of Deeds in This World According to the Quran". Eskişehir Osmangazi Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi VIII/1 (2021), 145-173.

Göktürk, Neslihan. "Yalan Tanıklık Suçu (TCK m. 272)". Gazi Üniversitesi Hukuk Fakültesi Dergisi 20/1 (01 Ocak 2016), 347-410.

Kallek, Cengiz. "İhtikâr". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 21/560-565. İstanbul: TDV Yayınları, 2000.

Kallek, Cengiz. "Narh". Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi. 32/387-389. İstanbul: TDV Yayınları, 2006.

Öznel, Muharrem. "Osmanlı İdaresi'nin İhtikâra Bakışı Ve İhtikâr Suçunun Cezası". The Journal of Academic Social Science Studies 5/6 (2012), 397-420.

Şâfiî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs. el-Ümm. Beyrut: Dârü'l-ma'rife, 1393.

Türcan, Talip. "İslâm Hukukunda İki Farklı Geçerlilik Alanı: Kazâî ve Diyânî Hüküm Ayırımı". İslâmî Araştırmalar (Dergi) XIX/1 [İslâmî İlimlerde Terminoloji Sorunu-I-] (2006), 159-167.

Yaman, Ahmet. İslâm Aile Hukuku. İstanbul: M.Ü. İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, 2015.

Yaylalı, Davut. "İslâm Hukukunda Kazâî-Diyânî Hüküm Ayırımı". Dinî Araştırmalar V/15 (2003), 29-36.

Zuhayli, Vehbe. İslam Fıkı Ansiklopedisi. çev. Yunus Vehbi Yavuz vd. İstanbul: Risale Yayınları, 1994.

---

---

**COVID-19 SALGINI BAĞLAMINDA SINIRLARIN YÖNETİMİ VE  
ULUSAL AHLAKİLİK SÖYLEMLERİ**

**Doç. Dr. Ferhat TEKİN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Sosyal ve Beşeri Bilimler Fakültesi  
ferhadtekin@gmail.com

---

---

**BORDER MANAGEMENT AND NATIONAL MORALITY DISCOURSES IN  
THE CONTEXT OF THE COVID-19 PANDEMIC**

**ABSTRACT**

*The supreme goal of al-Fārābī's philosophy is to reach happiness. The happiness, according to him is possible only in a virtuous society. The concept of harmony has a significant role in the construction of the virtuous city that will provide a happy life. In his philosophy, since the entire cosmic system is based on harmony and human being must take this harmony as an example in society. The ultimate duty of politics in this world is to generate heavenly harmony "here" in society. In his philosophy, the order depends on this harmony and law serves to establish and maintain this harmony. His ideal city is at some point aims to establish a homogenous society. In this city, virtue is that a doctrine based on true good and true happiness and the teaching taught by prophet and philosopher. Being a happy society requires acceptance and performs the teaching by society. In his city, there is no place for an individual who lives in a different style from the general lifestyle. Again, there is no place in the virtuous city to unvirtuous men just like there is no place to the virtuous men in the unvirtuous city. The advice of al-Fārābī to him is struggling with the corruption and tries to convert it if he can and if he cannot do that then the emigration to a virtuous society, if there is one virtuous city around him. If he cannot emigrate, according to al-Fārābī, his death is better than his life in this city. This statement tells us that in al-Fārābī's society there is no chance of living for an individual who lives in a different style. Is death the unique way for the virtuous person who lives in an unvirtuous city? Ibn Bācce, an Andalusian philosopher, starts to move from in this very point and built his political philosophy on how a virtuous man can sustain his life in an unvirtuous city. In this study, I will try to evaluate Ibn Bācce's teaching about the survival of a lonely individual as a "virtuous individual" in an unvirtuous society.*

**Keywords:** al-Fārābī, Ibn Bācce, individual, virtuous city, harmony

## Giriş

Covid-19'un küresel bir salgına dönüşüp kapsamlı etkiler oluşturması çok uzun sürmedi. Kuşkusuz bu, dünyanın günümüzde artık küçük bir köy haline gelmiş olduğunu gösteren bambaşka bir olgudur. David Harvey küreselleşmeyi zaman-mekân sıkışması metaforu üzerinden ele alarak kapitalizmin, mekânı zaman aracılığıyla yok ettiğini ve fırtına hızıyla ilerlediğini vurgular. Bundan hareketle küreselleşmenin sadece sermayenin, kültürün, bilginin ve metaların dolaşımını değil endemik olan bir hastalığın da hız yani zaman sayesinde tüm dünyaya fırtına hızıyla yayılabildiğini gözlemlemekteyiz.

Bu süreçte karşılaştığımız olgunun dikkat çeken yönü Covid-19'un tam da küreselleşme sayesinde bu kadar hızlı yayılıp pandemik bir hale gelmiş olmasıdır. Bu anlamda da metaların yayılma hızına benzer, belki de daha hızlı bir biçimde bu virüs adeta sınırları delik deşik etmiştir. Dolayısıyla ulus-devlet olgusu ortaya çıktığından beri muhtemelen hiçbir güç Covid-19 kadar teritoryal sınırları bu denli aşip aciz hale sokmamıştır. Bu durum başta hükümetler olmak üzere toplumun hemen her kesiminde büyük bir endişeyle karşılandı ve dikkatler sınır güvenliği ve yönetimine çevrildi.

Bu bağlamda salgınla mücadelede başvuru stratejilerden biri de, sınırların etkin bir biçimde kontrol edilmesidir. Salgının kısa bir süre içerisinde ve çok hızlı bir biçimde yayılarak küresel bir boyuta varması, devletlerin salgınla mücadelede ilk olarak katı sınır politikalarına başvurmasına neden oldu. Dolayısıyla salgına bağlı olarak yeni bir sınır yönetimi politikası yürütülmeye başlandı.

Küreselleşme sürecinde egemenlik alanları üzerindeki kontrol gücünü büyük ölçüde yitirdiği kabul edilen ulus-devletlerin, salgınla birlikte, özellikle sınırları üzerindeki denetim, kısıtlama ve kontrol haklarının kullanımı konusundaki uygulamalarıyla, temel birer aktör olarak tekrar ortaya çıktıkları söylenebilir (Özbey, 2021: 151). Gerçi salgından çok daha önce de birçok devlet küreselleşmeyle birlikte ulusal egemenliğin zayıflamasının bir sonucu olarak katı sınır politikalarına başvurmuş, bazıları da sınırlarına duvar örmüştü. Ancak günümüzde katı sınır politikalarının Covid-19'la birlikte bir üst aşamaya geçtiğini söylemek gerekir.

### **Covid-19 Pandemisi Sürecinde Sınır Yönetimi**

Sınır çizmek sosyal uzamı ayırma ve farklılaştırma amacına yöneliktir. Dolayısıyla burası ile orasını, içerisi ile dışarısını, biz ile ötekini, yerli ile yabancıyı inşa edici bir rol oynar. Böylece burası ve orası ile sosyo-politik uzama, içerisi ve dışarısı ile güvenliğe, biz ve öteki ile kolektif kimliğe ve

toplumsallaştırmaya, yerli ve yabancı ile de köklülüğe ve sahipliğe vurguda bulunmuş olur. Sonuçta sınır çizmek ya da belirlemek yeniden anlamlandırmak, tanımlamak ve nihayetinde de ayırım yapmaktır (Tekin, 2020: 119). Bu anlamda sınır olmadan ne duygu ne de epistemik temelde toplum kurulabilir.

Westfalya Antlaşması'nın bir ürünü olarak ortaya çıkan modern teritoryal sınır anlayışının üzerinden yaklaşık dört yüzyıl geçti. Bu süreç içerisinde son elli yıllık bir dönem hariç tutulursa ulus-devlet sınırları gittikçe katılıp insan, meta ve bilgi akışını durdurdu. Bu anlamda modern ulus-devlet teşekkülünden beri sınırlar devletin egemenliğinin ve gücünün temel göstergeleri olmayı sürdürüyor. Ancak 1980'lerde neoliberalizm ve dolayısıyla küreselleşmeyle birlikte katı ve sert sınırlar yerini yavaş yavaş esnek ve geçirgen sınırlara bıraktı. Dünyanın birçok bölgesinde devletler bölgesel işbirliği anlaşmaları gerçekleştirdiler ve tüm bu gelişmeler karşısında modern ulus devletinin pozitivist sınır anlayışından vazgeçildi. Hatta bu gelişmeler karşısında ulus devletinin gittikçe zayıfladığına, onun sonuna geldiğimize veya "Westfalya sonrası düzen"e geçildiğine dair değerlendirmeler yapıldı.

İçinde bulunduğumuz süreçte ulus-devlet sınırlarına dair birbirine zıt denebilecek iki olguyla karşılaşmak mümkündür. Bir taraftan küreselleşmeyle birlikte sınırların eski sert ve ayırıcı fonksiyonlarını yitirdiği gözlemlenirken, diğer taraftan da bazı devletlerin sınırlarını tahkim etmek için duvar ördüğüne tanık olmaktadır. Dolayısıyla bir tarafta daha önce hiç olmadığı kadar insanların, metaların ve bilginin sınır-aşırı akışına; buna karşın diğer tarafta da bunların sınırsız kontrol edildiği ya da setler çekildiği bir durumla karşılaşmaktayız. Bu ulus-devlet egemenliğinin zayıflamasına bir tepki olarak değerlendirilmektedir.

Göçmen sınırları aşım "bizim" sınırlarımıza dâhil olmaktadır. Yani o bizden olmayandır. Dolayısıyla bu ayırımın nedenidir sınır. Bunun yanı sıra sınırlar düzene işaret ettiği için göçmenler, mülteciler, sığınmacılar toplumsal düzeni bozan bir tehdit unsuru olarak algılanmaktadırlar. Göçmene bakış ve göçmen algısı, yerlinin sahip olduğu "sınır gözlüğü"nden bağımsız değerlendirilmemelidir. Zira göçmene çoğunlukla bu gözlükten bakılır, bununla algılanır ve konumlandırılır. Göçmenin sınır gözlüğünden olumlu görüldüğü vaki ise de o çoğunlukla olumsuz ve marazlı görülür. Bilinç ve algıda birleşen sınır gözlüğü, sınıra ve sınırdan geçen yabancılara karşı her an teyakkuza hâlidir. Böylece ayırıcılığı, farklılaştırıcılığı ve düşmanlaştırıcılığıyla iş görür. Bir başka ifadeyle ulus-devletçi toplumsallığın bilince ve bakışa yansımış halidir denebilir. Dolayısıyla sınır

gözlüklü bakış, modern teritoryal bilinçliliğin yapılandığı bir ulusal habitus ya da ulusal ahlakilik biçimi olarak değerlendirilebilir (Tekin, 2021).

Göçmenlerin yoksulluk, kıtlık ve savaşlar nedeniyle devlet sınırlarını (özellikle de AB'nin sınırlarını) zorladığı bir dönemde Covid-19 salgının çıkmış olması dikkatleri tekrar sınır güvenliğine çevirdi. Aslında bundan çok daha önce ABD ve AB'ye bağlı üye devletler başta olmak üzere birçok devlet, göçmenlere karşı sınırları sertleştirme girişiminde bulunmuştu. Örneğin ABD'nin 2005 yılında 3 bin km'lik ABD-Meksika sınırına inşa etmeye başladığı "sınır duvar" hem güçlü ve zengin kuzeyi, zayıf ve fakir güneyden ayıran hem de yine güneyden gelen kaçak göçmenlere karşı bir bariyer işlevi görmektedir. Benzer biçimde AB'nin göçmenlere karşı savunulması konusunda büyük bir hassasiyetle üzerinde durduğu mesele AB'nin dış sınırlarıdır. Bu çerçevede AB'nin dış sınırlarında bulunan (ki bunlardan en önemlisi Türkiye'dir) devletleri sınırlarını daha fazla güvenlilikleştirmek için duvar örmeye teşvik etmesi ve bu konuda maddi destek vermesi manidardır.

Bu bağlamda neoliberalizm devlet sınırlarını sermayeye, metaların akışına olabildiğince açık tutarken, diğer taraftan bu sınırları savaşlardan, kıtlıktan ve yoksulluktan kaçan göçmenlere karşı kapatmanın çeşitli yollarını aramaktadır. Hatta FRONTEX (AB Dış Sınırlarının Yönetimi İçin Operasyonel İşbirliği Ajansı) gibi bazı kuruluşlar sırf bu amaçla kurulmuşlardır. Bu kuruluş AB'nin birliğe üye olmayan komşu ülkelerle olan sınır güvenliğinin sağlanması, ulusal sınır muhafızları arasında işbirliği yapılmasını ve sınırlarla ilgili risk analizleri oluşturulması amacıyla kurulmuştur. Kuruluş aşamasında sınır yönetimi işbirliği, ortak politika izlenmesi ve sınır görevlilerinin eğitimi gibi amaçları ön planda olsa da ilerleyen dönemde, özellikle Ege ve Akdeniz bölgelerinde, AB tarafından Ajans'a tahsis edilen askeri gemi ve personel ile AB'nin "sınır devriyesi" haline dönüşmüştür. FRONTEX tarafından idare edilen RABIT'lerin (Acil Sınır Müdahale Ekipleri - Rapid Border Intervention Teams) sınırı geçmeye çalışan göçmen ve sığınmacı gruplarına, ağır askeri ekipmanlarla müdahale etmesi Avrupa'da ve çevre ülkelerde sivil toplumun tepkisi ile karşılaşmış, gereksiz şiddet uygulamak ve sığınmacı ve göçmenleri daha tehlikeli bir yolculuğa zorlamakla suçlanmıştır.

Dolayısıyla Covid-19 salgınıyla birlikte, çok daha önce böylesine bir misyonu üstlenmiş olan söz konusu kuruluş ve benzerleri için bu politikalarını uygulamak ve daha da sertleştirmek için fırsat doğduğu söylenebilir. Nitekim Covid-19'un (2000) Mart'ın başında Avrupa'da gittikçe yayılmaya başlamasıyla birlikte yükselişte olan aşırı sağcı popülist



hükümetlerin ve taraftarlarının göçmen karşıtlığını körüklemek için Covid-19'un yayılmasından göçmenleri sorumlu tuttuğu ve bunun da aslında sınırları kapatmak için karar alıcıların elini kolaylaştırdığına yönelik değerlendirmeler basına yansımaktadır.

Bu bağlamda devletlerin sınırlarını Covid-19 nedeniyle kapatmaları sadece salgının daha fazla yayılmasını engellemek için değil, aynı zamanda zaten sınırların esnek olmasından (özellikle göçmenler söz konusu olduğunda) rahatsız olan bazı sağcı popülist hükümetlerin, göçmenlerin girişlerinin önüne geçmek için uyguladıkları bir politik teknoloji olduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle özellikle göçmenlerin sınırlarını aşındırmaya çalıştığı devletlerin bu süreçteki sınır yönetimselliğinde göç olgusunun önemli bir yeri vardır. Hatta muhtemelen Covid-19 salgını ilerleyen süreçte söz konusu devletlerin katı sınır politikalarını uzun süreli olarak uygulayabilmeleri için meşrulaştırıcı bir politik medikal aygıt olarak işlev görecektir.

M. Foucault (2013) modern devleti kendisinden öncekilerden ayıran en önemli özelliğinin yönetimsellik olduğunu vurgularken devleti bir yönetim pratikleri veya yönetim teknolojileri bütünü olarak ele alınması gerektiğine dikkati çeker. Ona göre yönetimselliğin temel hedefi (nüfus ve ekonominin yanı sıra) güvenlik mekanizmalarıdır. Bu mekanizmalarla devlet, muhtemel toplumsal olguları önceden tahmin eder, ihtimal hesabı yapar ve onları belirlediği yönlerde doğru kanalize ederek işler. Bu bağlamda devletlerin sınırlarını Covid-19 nedeniyle kapatmaları sadece salgının daha fazla yayılmasını engellemek için değil, aynı zamanda zaten sınırların esnek olmasından (özellikle göçmenler söz konusu olduğunda) rahatsız olan bazı sağcı popülist hükümetlerin, göçmenlerin girişlerinin önüne geçmek için uyguladıkları bir politik teknoloji olduğu da söylenebilir. Başka bir deyişle özellikle göçmenlerin sınırlarını aşındırmaya çalıştığı devletlerin bu süreçteki sınır yönetimselliğinde göç olgusunun önemli bir yeri vardır. Hatta muhtemelen Covid-19 salgını ilerleyen süreçte söz konusu devletlerin katı sınır politikalarını uzun süreli olarak uygulayabilmeleri için meşrulaştırıcı bir politik medikal aygıt olarak işlev görecektir.

Bu bağlamda sınırlardan giriş yapanların genellikle beraberinde hastalık taşıdığına ve bulaştırdıklarına yönelik zenofobik söylemlerin de ciddi bir payı vardır. Bu söylem ve algıda sınırdan içeri girmekle hastalık bulaştırma arasında kurulan özdeşlik yabancı'nın neden istenmediğinin sebebi olarak öne sürülmektedir. Sınır sosyolojisi ve antropolojisi literatürüne bakıldığında bu algı ve söylemlerle öteden beri karşılaşıldığını görmek mümkündür. Dolayısıyla hastalığın genellikle sınır ötesinde olduğu ve

oradan geldiğine dair anlayış geneldir. Bu anlayış “bize” ait olanı yani içerisinde “steril” ötekine ait olan dışarıyı “kirli ve hastalıklı” olarak görür. Bunun nedeni de “bizim” her daim negatif özelliklerden arı olduğumuza yönelik kesin inançtır. Bir başka ifadeyle makro düzeydeki sosyopolitik ve ekonomik “cemaatimiz”in çerçevesini belirleyen sınırların “düzenimizi” “kaostan” ayırdığı gibi hastalığa ve kirli olana karşı da toplumsal bedeni koruduğu düşüncesidir. Aşağıdaki paragraf söz konusu anlayışı net bir biçimde ifade etmektedir:

“Hastalığın yayılımı ve hayvan imgesi, açıkça başka bir şeyden söz etmek için kullanılan metaforlardır: Yabancıların istenememesi... Bunu, hastalık ve hayvan kategorilerine ait kavramlarla anlatarak, yabancılara duyulan antipati doğallaştırılıyor ve bu kategorilere ait nitelikler, yabancı bedenlerin değişmez ve kalıcı bir unsuru olarak görülüp ırkçı bir yaklaşım sergileniyor. Böyle bir söylemde, korkunun odağında göçmenlerin alışkanlıkları ve davranışları yoktur. Ne de o “yöre”nin insanının, işlerini kapacakları korkusu... Farklılıkları ve istenmeyen insan olmaları, varlıklarına içkindir.” (Donnan & Wilson, 2002: 236).

Özellikle Covid-19 Pandemisiyle birlikte bu algı ve anlayışın öncesine göre çok daha fazla yaygınlaştığını söylemek mümkündür. Bu durum “kendi kendini doğrulayan bir kehanet” olarak da yorumlanabilir.

Günümüzde hedef ülkelerdeki hükümetlerin çoğu istenmeyen göçmenlerin girişlerini önlemek için çeşitli yollara başvuruyorlar. Bu yolları ya da politikaları uygulama imkânına sahip herhangi bir devlet, göçmenleri topraklarına ulaşmadan önce durdurmanın göçmenlik yasalarını ve politikalarını uygulamak için en etkili önlemlerden biri olduğunu görmektedir. Bu bağlamda Covid-19’a bir tepki olarak sınırların güçlendirilmesi söz konusu olduğunda, hükümetler genellikle savaş zamanı için ayrılmış acil durum önlemlerinin başlatılması da dâhil olmak üzere çeşitli yasal stratejiler kullanıyorlar. Shachar’ın (2020) da işaret ettiği gibi Covid-19 pandemisiyle birlikte devletlerin aldıkları bu önlemler, küresel bir salgınla mücadele için acil bir mesele olarak bugün haklı görülebilir. Ancak aynı zamanda, azalan egemenlik hakkındaki varsayımları bozan ve test eden daha derin kodları ortaya çıkarırken, aynı zamanda popülist sınırların güçlendirilmesi için baskının sınırlarını da ortaya koyuyorlar.

### **Ulus-Devletçi Ahlak, Sınırlar ve Dışlama**

Günümüzde bir yandan toplumun devlete bağımlılığı artırılmakta – devlet toplumun “velinimet” haline getirilmekte-, diğer yandan da hem yurttaşlar arasında bir tür cemaatçi dayanışma bağı yaratılmaya

çalışılmakta, hem de yurttaşlığın dışlayıcı yanı pekiştirilmek istenmektedir. Bugün özellikle Avrupa'daki "yabancı düşmanlığı"na sebep olan temel faktörlerden biri yurttaşların "kendi" refahlarını yabancılarla paylaşmak istememeleri yönelik düşünceleridir. Bu bağlamda bir ulusa mensubiyetin yurttaşlara haklar tanıyan ve yükümlülükler yükleyen bir statü olarak algılanması "ulusun ahlâki önemi"nden hareket eden bir görüştür. Buna göre, ulus ahlâki hayatın en üstün biçimidir; başka bir ifadeyle, - "yabancılar"a değil- kendi yurttaşlarımıza karşı yükümlülüklerimiz sahip olduğumuz en önemli ahlâki taahhütlerdir. Dolayısıyla sadece bilişsel olarak değil, duygular ve çıkarlar bakımından da bütün tebaasını tek bir amaç etrafında kenetleme başarısını gösteren ve ayrıca "yurttaş-yabancı" ayrımı sayesinde yurttaş haklarını insan haklarının önüne geçiren ulus-devlet "sivil" bir birlik olarak görülemez (Erdoğan, 2010: 7-8).

Giddens'in belirtmiş olduğu gibi modern devlet bağlamlarında, gündelik yaşamın çoğunun rutinleşmiş karakteri geleneğin ahlaki şemalarına dayanmaz. Böyle durumlarda ontolojik güven, diğer türlü onu tehdit edebilecek olay ve deneyimlerin tecrit edilmesiyle korunan "ahlâken anlamsız" adetlerin meşrulaşmasına bağlı olarak psikolojik bakımdan belli belirsiz sağlanmıştır. Bu açıdan Giddens'a göre "ahlaksal anlam" kişisel ve kamusalın sınırlarına geri çekildiği yerlerde ulusal sembollerle desteklenen ortaklık özellikle bir dış tehdit bulunan yerlerde ontolojik güvenlik için bir araç sağlar (Giddens, 2008: 286). Dolayısıyla teritoryal bir mekanda yaşıyor olmanın verdiği ortak payda yeni bir ulus-devletçi ahlak anlayışına kaynaklık etmektedir.

Egemenliğin "ahlaki bileşeni" olarak ulusçu semboller hem ulusal dayanışmanın hem de muhalefetin söz sanatını önemli ölçüde şekillendiren bir siyasal söyleme dayanır. Böylece ulusçuluk köken efsanelerine başvurarak ulu-devletin yenilik ve olaylarının doğallaşmasına yardım eder (Giddens, 2008: 289). Bu bağlamda Ludwig von Mises'e göre "devletçilik altında âdil ve doğru devlet, benim ve dilimi konuşan ve fikirlerimi paylaşan arkadaşlarımın hâkim olduğu bir devlettir. Diğer bütün devletler gayrimeşrudur. Onların da bu mükemmel olmayan dünyada var oldukları inkâr edilemez. Bu devlet henüz benim rüyalarımın ve arzularımın dışındaki varlık âleminde yer almıyor olsa da yine de onlar, benim devletimin, tek erdemli/haklı devletin düşmanlarıdır" (von Mises, 2010: 102).

Bir ülkenin vatandaşı olmak ve dolayısıyla bir ulusal cemaate mensup olmak kanunlarla belirlenir. Bu aynı zamanda bir devletin teritoryal alanı içinde yaşamak ve oraya ait olmak anlamına gelir. Fakat ulus-devletçi anlayışa göre vatandaş olmak demek sadece bir sosyo-politik alana ait

olmak demek değildir. Vatanı sevmek, gerektiğinde vatan için canını feda etmek tüm vatandaşlara veya ulusal cemaate öğretilen bir duygu ve sorumluluktur. Burada vatana ve sınıra yönelik hissedilmesi gerekenler kanunda belirtilenlerin çok daha ötesine geçer ve ahlaki bir değer haline alır. Dolayısıyla toprak ve sınır üzerinden bir ahlakilik inşa edilir. Tıpkı inanç ve kan bağına dayanan cemaatlerde olduğu gibi ulusal cemaatte de “biz” ve “onlar” ayırımı asıl bu ahlak anlayışından alır. Bu anlamda ulus-toplum/ulus cemaat sadece politik değil aynı zamanda ahlaki bir birliktir. Bu minvaldeki ahlaki söylemlerinin birçoğu da dini söylemlerin sekülerleştirilmiş halinden oluşmuştur. Sonuç olarak sınır ve ahlak ilişkisi cemaate mensup olanlar ve yabancılar, içeridekiler ve dışarıdakiler, ulusal inanç ve ahlakilik bakış açısına sahip olanlar ve bunları benimsemeyenler arasındaki farklılıklar açısından dikkate değerdir.

C. Levi Strauss, “ilkel” toplumlarla, “uygar” toplumların, yabancılarla karşı birbirine zıt iki farklı stratejiyle baş ettiklerini belirtir. Antropofajiye başvuran “ilkel” topluluklar tehlikeli ya da korku saçan güçlere sahip kimi bireylerin etini yemeyi, bunları zararsız hale getirmenin ve hattâ bunlardan yararlanmanın tek yolu olarak görüyorlardı; Oysa bizimki gibi antropemia diyebileceğimiz yolu yeğleyenler ise, insan kusanlar (Levi-Strauss, 1995, 408). Bauman’a göre (2016: 223) *fajik* ve *emik* stratejiler her toplumda ve her toplumsal düzenleme çerçevesinde uygulanır. İkisi de toplumsal mekân oluşturmanın vazgeçilmez mekanizmalarıdır ve ancak ikisi de birlikte var olduklarında etkilidirler. Bir başka deyişle iki strateji de bir arada birbirlerinin atıklarını bertaraf ederek, maliyetlerini ve yetersizliklerini daha az engelleyici ya da daha dayanılır kılabirler.

“Fajik strateji “kapsayıcıdır”, emik strateji ise “dışlayıcıdır.” Birincisi yabancıları komşular olarak “asimile eder”, ikincisi onları yaratıklarla birleştirir. Bir arada, yabancıları kutuplaştırır ve komşuluk ve yabancılık kutupları arasındaki en can sıkıcı ve tedirgin edici orta sahayı temizlemeye çalışırlar. Yaşam koşullarını ve seçeneklerini tanımladıkları yabancılar açısından, gerçek bir ya o/ya bu oluştururlar: uyumlu ol ya da lanetlen, bizim gibi ol ya da ziyaretini fazla uzatma, oyunu bizim kurallarımızla oyna ya da oyundan tamamen şutlanmaya hazır ol. Yalnızca böyle bir ya o/ya bu, iki stratejinin toplumsal mekânı kontrol etme açısından ciddi bir şans sunmasını sağlar. Bu nedenle iki strateji de her tahakkümün alet çantasında yer alır” (Bauman, 2016: 223).

Bu iki strateji Bauman’a göre modern toplumların bilişsel mekân oluşturmak için başvurdukları uygulamalardır. Zira kendilerini düzenden sorumlu görenlere göre yabancılar “toplumsal mekân oluşturma” denilen

üretim sürecinin katı atıklarıdır. Bu açıdan toplumsal ya da bilişsel mekan oluşturmak homojenliğe işaret eder. Bir başka deyişle tek tipçi ulusal kimliğe ve kültüre göndermede bulunur. “Bilişsel mekân oluşturmanın nesnelere, birlikte yaşadığımız ötekilerdir. Ahlaki mekân oluşturmanın nesnelere, kendileri için yaşadığımız ötekilerdir. Bu ötekiler tüm tiplere dirençlidirler.” (Bauman, 2016: 226). Ahlaki mekan oluşturmada temel kriter ahlaki sorumluluktur. Aynı etnisiteye, ulusa, kültür ve inanca sahip olmak değil. Bu açıdan ahlaki mekân oluşturmakla bilişsel/toplumsal mekân oluşturmak birbirine zıttır.

Bu bağlamda bizim “ulusal ahlakilik” dediğimiz durumla Bauman’ın bilişsel/toplumsal mekan oluşturmak dediği şey birbirine yakın anlamdadır. Ulusal ahlakilikte ahlaklı ya da doğru davranmanın temel dayanağı ulusalcı anlayıştır. Yani “biz” “bizden olan” ve “bizim çıkarlarımız”, ya da Anderson’ın ifadesiyle “hayali cemaat”imiz söz konusudur. Bu ahlak anlayışı, hiç bir şeye indirgenemeyen ahlaki sorumluluğa değil, “ulusal cemaat”e endekslidir. Dolayısıyla bu ötekine, yabancıya bu perspektiften bakılması gerektiğini vurgular. Nitekim bu ahlaki öğretilerde, bir şey sırf “bize ait olduğu için değerlidir” düşüncesi esastır.

Hovard Becker açıkça, kimin ve neyin sapkın olarak kabul edileceğini belirleme konusunda otoriteye, yüksek sosyal statüye ve güce sahip olanların çıkarlarının büyük bir etkisi olduğunu ileri sürmektedir. Becker’in “ahlak girişimcileri” olarak adlandırdığı bu tür gruplar ve kişiler, toplum üyelerinin uyması gereken kuralları yapan, yeni kurallar yaratan ve diğerlerini yabancı olarak sınıflandırmak için bunları uygulayanlardan oluşmaktadır. Böylece Becker, suçluyu tanımlayan kuralları belirleyerek, toplumun belirli üyelerinin dışarıdakileri yarattığını ileri sürmektedir. Aynı zamanda, harici veya sapkın olarak etiketlenen dışlanmışların kendi bakış açısından sapkın olanların, kendisini, kuralları ihlal etmekle suçlayan kural koyucular olarak görüldüğünü ifade ederek sapkınlık algısının duruma ve bağlama göre değişkenlik gösterebildiğine dikkat çekmiştir (Becker, 2017: 35).

Becker, toplumsal kuralların dayatılmasının, dayatmayı tetikleyen bir şey olduğunda uygulandığını ve bunun da birkaç öncüle dayandığını belirtir:

Öncelikle bir kuralın uygulanması bir girişimcilik eylemidir. Biri -bir girişimci- zanlıyı cezalandırmaya ön ayak olmalıdır. İkinci olarak dayatma, kuralın kamusal olarak uygulanmasını isteyenler gerçekleşen ihlali başkalarının da dikkatine sunduklarında olur; bir ihlal bir kez kamusal hale geldiğinde göz ardı edilemez. Başka bir şekilde açıklarsak kuralın uygulanması, biri yaygara kopardığında olur. Üçüncü olarak insanlar, bunu

yapmakta bir fayda gördükleri zaman felaket tellallığı yaparak kuralın dayatılmasını zorunlu hale getirirler. Kişisel çıkarları, onları bunu yapmaya teşvik eder. Son olarak kuralın uygulanmasını tetikleyen kişisel çıkarın mahiyeti de uygulamanın gerçekleştiği durumun karmaşıklığına bağlı olarak değişir (Becker, 2015: 154).

Bu durumu Chicago Okulu'nun temsilcilerinden olan Robert E. Park'ın "ahlaki mesafe alma" kavramı üzerinden de okumak mümkündür. Park'a (2016, s. 85) göre bu ifade ırk, etnisite vb. farklılıkları esas alarak ötekini dışlama ve ayrımcılığa tabi tutmaya işaret eder. Daha çok kentsel mekânda ayrışmayı belirtmek için üretilen bu ifadenin, ulus-devletin mekânı olan ulusal teritorya için de fazlasıyla kullanışlı olduğu söylenebilir. Zira ulusal anlamda "yabancı"yı veya "öteki"ni inşa eden temel faktör teritoryal sınırlardır. Bu bağlamda biz ve öteki/yabancı, sınır tarafından oluşturulur. Bir başka ifadeyle "ahlaki biz" ya da "ulusal ahlaklılık" varlığını sınırlara borçludur. Dolayısıyla bizim iyi olmamız ve buna karşın ötekinin/yabancı'nın kötü olması bunun üzerinden kurulur.

Erdoğan'ın (2010: 6) belirttiği gibi siyasi kimliğin duygu birliğine dayalı bir topluluk (cemaat) anlayışına bağlı ulus cemaatiyle tanımlanması ulusal topluma ve onun devletine bir misyon yüklenmesini teşvik etmiştir. Bu misyon fikri, kendi başına totaliter potansiyel taşıması bir yana, ötekilere karşı düşmanlığı da teşvik etmiştir. Bu da içte ve dışta savaşçı ruhunu beslemiştir. Nitekim Avrupa'da kolektif bir varlık olarak ulusu yücelten entegrist milliyetçilik birçok örnekte ulus-devletin başka inançlara mensup olanlar üzerinde fiziksel güç kullanmasını onaylamasıyla sonuçlanmıştır (Erdoğan, 2010: 6). Bunun, modern sosyo-politik düzenin uyguladığı antropofajik bir stratejisi olduğu söylenebilir.

Gümümüzde bu stratejinin yön değiştirdiğini gözlemlemek mümkündür. Bourse'nin belirttiği gibi ırkçı ideoloji özellikle son yıllarda kültür ve ulusal kimlik üzerinden temellene bir anlayışa dönüşmüştür. Ona göre örneğin ırkçılık karşıtlarının temel sloganı olan "farklılık hakkı" tümüyle "tersine dönmüş" ve yabancıların "asimile edilemezliği" tezi, melezlik korkusunun ve kimlik kaybının hizmetine girmiştir. Böylece paradoksal olarak bu ırkçılığın ve yabancı düşmanlığının yandaşları, yabancıların geri gönderilmesini ve "Fransa Fransızlarıdır" savını daha iyi öne sürebilmek için ulusal cemaat adına militanlaşmışlardır. (Bourse, 2009: 25). Bu antropoemik strateji her ne kadar başta Batı Avrupa ülkelerinde görülmüş olsa da günümüzde kıtadaki ülkelerin büyük bir kısmını etkisi altına almış olduğu söylenebilir.

Becker, kural koyan kişinin prototipinin ahlak savaşçısı bir reformcu olduğunu ifade eder. Bu anlamda ahlak savaşçısı kuralların içeriği ile

ilgilenir. Var olan kurallar onu tatmin etmez; çünkü onu çok rahatsız eden bazı "kötülükler" sürekli mevcuttur. Kurallar bu kötülükleri düzeltmediği sürece, dünyada hiçbir şeyin doğru olamayacağına inanır. Bu kişi mutlak bir ahlak anlayışına sahiptir; etrafında gördüğü şey tam anlamıyla sebepsiz bir kötülüktür. Ona göre bu kötülükle baş etmek için her yol mubahtır. (Becker, 2015: 181). Bu mutlakçı ahlak anlayışına sınır geçişleri bağlamında bakıldığında özellikle son yıllarda Türkiye-Bulgaristan ve Türkiye-Yunanistan sınırında karşılaşılan olaylar durumun vahametini göstermektedir. Örneğin Bulgar "gönüllü sınır koruma birlikleri"nin Türkiye-Bulgaristan sınırını yasadışı yollarla geçmeye çalışan sığınmacılara yönelik başlatmış oldukları "sığınmacı avı", bu ahlak anlayışının sivil düzeyde nasıl görünür olduğunu ve durumdan nasıl vazife çıkarmaya hazır olduğunu gözler önüne sermektedir.

### **Sonuç**

Modern devletin ortaya çıkmasına bağlı olarak sınırların toplulukları ve halkları birbirinden ayırdığı bazen de aynı sosyo-kültürel yapıya sahip toplulukları ve halkları böldüğü bir gerçektir. Sınır özü itibarıyla ayırıcı ve yabancılaştırıcıdır. Çoğunlukla ötekileştirci, bazen de -ulusal cemaati inşa edici yönü nedeniyle- düşmanlaştırıcı bir işleve de sahip olabilmektedir. Bu anlamda sınır, ulus-devlet, toplum veya "ulusal cemaat" ilişkisi düşünüldüğünde yeni bir ahlak anlayışının da bu bileşime bağlı olarak oluştuğunu söylemek mümkündür. Bu cemaatvari ulusal ahlak anlayışı, "biz-öteki", "dost-düşman", "bizim temiz ve düzenli/kurallı olduğumuz", "onların/ötekilerin kirli ve suça meyilli oldukları" vb. gibi söylem ve algıda somutlaşmaktadır. Son iki yıldır patlak veren Covid-19'la birlikte söz konusu ahlakçı anlayışın yeni bir hal almış olması dikkat çekicidir. Bir taraftan ev sahibi toplumlarda halk düzeyinde, göçmenlere ve sığınmacılara yönelik çeşitli söylemlerin ("istilacı", "virüs gibi", "hastalık taşıyıcıları" vs.) gittikçe revaçta olduğu gözlemlenebilmektedir. Bu tür söylemler ötekinin doğasına ilişkin belli ahlaki tonlar içeren düşüncelerdir. Diğer taraftan da hükümetler hem içerideki bu tepkiyi dikkat alarak hem de küreselleşmeyle zayıflamış olan egemenliğini tekrar güçlendirmek için sınırlarını sıkı bir biçimde kontrol etmektedirler. İlk tepkide, ulusal ahlakçı anlayış, ev sahibi toplumların çeşitli kesimleri tarafından ifade edilen söylemlerle somutlaşırken, ikincisinde yasal-hukuki düzeyde yani kanun yapıcılar ve karar vericiler düzeyinde etik-yasal bir kalkana dönüşmektedir. Bu durumda göçmenler ve sığınmacılar açısından -Covid-19'la birlikte- sınırları aşmak gittikçe zorlaşmakta ve bu girişimleri çoğunlukla "gayri ahlakilik" ve "suçlulukla" özdeşleştirilmektedir. Bourse'nin (2009: 25) de vurguladığı gibi

çağdaş yeni ırkçı söylemde eşitsiz ve kabul edilmez olarak ilan edilen şey artık ırklar değil; kültürler, adetler ve inançlardır. Bir başka ifadeyle karşı olunan fenomenler mutfaklar, kokular, ibadetler, sesler ya da daha öz bir ifadeyle ötekilerin milliyetleri ve alışkanlıklarıdır.

Sonuç olarak Covid-19'dan çok daha önce de hem çeşitli söylemlerle hem de katı sınır politikalarıyla yürütülen göçmen karşıtlığının şimdi salgınla birlikte bir üst aşamaya geçtiği söylenebilir. Göçmenlerin varmak istedikleri hedef ülkelerdeki ayrımcı ve dışlayıcı kesimler ile göçmenlerin “yükünü” taşımak istemeyen hükümetlerin tutumlarının kesiştiği düşünüldüğünde Covid-19 salgının sınırları kapatmak için nasıl da işlevsel ve söylemsel bir ağıta dönüştüğü gözlemlenebilmektedir. Dolayısıyla sınır ve virüs üzerinden üretilen bir yönetsel strateji (ulusal mekânı ötekilere kapatma) ve “ulusal ahlakilik” (“biz temiziz ötekiler kirli”) söylemi ile “istenmeyen” insanlar olarak görülen göçmenlerin mağduriyet zincirlerine büyük ve belki de aşılması/açılması zor bir halkanın daha eklenmiş olduğunu söylemek mümkündür.

#### **KAYNAKÇA**

Bauman, Zygmunt. *Postmodern Etik*. (3. Basım). Çev. A. Türker, İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2016.

Becker, Howard. S. *Hariciler: Bir Sapkınlık Sosyolojisi Çalışması*. Çev. Ş. Geniş, L. Ünsaldı. 2. Baskı. Ankara: Heretik Yayınları, 2015.

Bourse, Michel. *Melezliğe Övgü*. Çev. Işık Ergüden. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 2009.

Donnan, Hastings - Wilson, Thomas. W. *Sınırlar: Kimlik, Ulus ve Devletin Uçları*. Çev. Zeki Yaş. Ankara: Ütopya Yayınevi, 2002.

Erdoğan, Mustafa. “Cemaat, Cemiyet ve Ulus-Devlet”, *Demokrasi Platformu Dergisi*, 6/23, (2010), 1-14.

Foucault, Michel. *Güvenlik, Toprak Nüfus*. Çev. F. Taylan. İstanbul: İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, 2013.

Giddens, Anthony. *Ulus Devlet ve Şiddet*. Çev. Cumhur Atay. 2. Baskı. Kalkedon Yayınları. (2008).

Levi-Strauss, Claude. *Hüzünlü Dönenceler*. Çev. Ömer Bozkurt. İstanbul: Yapı Kredi Yayınları, 2. Baskı, 1995.

Özbey, Kerem. “COVID-19 ve Sınırlar: Küresel Salgın Döneminde Sınırların Değişen Anlamı”. *OPUS*, sayı: Covid-19, (2021), 146-172.



Park, E. Robert. “Şehir: Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler”. Çev. Pınar Karababa Kayalığıl. *Şehir&Kent Ortamındaki İnsan Davranışlarının Araştırılması Üzerine Öneriler*. Robert E. Park - W. E. Burgess. 37-89. Ankara: Heretik Yayınları, 2. Baskı, 2016.

Shachar, Ayelet. “Borders in the Time of COVID-19”. *Ethics and International Affairs*, [ethicsandinternationalaffairs.org](http://ethicsandinternationalaffairs.org). (2020), 1-6.

Tekin, Ferhat. “Modern Sınırlar ve Teritoryal Toplum”. *Sosyoloji Divanı*. 16 (2020), 117-132.

Tekin, Ferhat. “Göçmenlere Yönelik Algının Oluşmasında Teritoryal Sınır Anlayışının Rolü”. *İnsan ve Toplum Dergisi*, 11/3 (2021). (makale kabul almış ve yayın aşamasındadır).

Von Mises, Ludwig. *Kadir-i Mutlak Devlet: Totaliter Devlet ve Topyekün Savaşın Yükselişi*. Çev. Y. Şahin. Ankara: Liberte Yayınları, 2010.

---

---

**GELENEK VE MODERNİZM KISKACINDA SAVRULAN İNSAN**

**Doç. Dr. Hasan COŞKUN**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi

hasan.hcoskun@gop.edu.tr

---

---

**THE SCATTERED HUMAN IN THE GRIP OF TRADITION AND  
MODERNISM**

**ABSTRACT**

*Human has been the most discussed topic and the most articles and books written on it from history to the present. Although the humanity has directed its research and studies to matter and nature, that is, primarily it has researched nature, living and non-living beings, it also has developed an idea of what human is and where he came from and where he is going. Tradition includes all kinds of material and spiritual values that a community inherited from previous generations and transferred to later generations using various methods. Every society has an understanding of religion, art, culture and human, which inherited from its tradition.*

*In other words, there is a human and society imagination that is fed from the traditional values of every civilization. Every civilization has distinctive human perception. This perception is related to the cultural, geographical, economic, political structure and accumulation of civilization. Modernism has also distinctive human perception. Human perception of modernism is superficial and one-dimensional. In other words, it is a rational and positivist understanding of human detached from its historical reality and tradition. According to some thinkers, modern human is so lonely and miserable in his rationalist universe.*

*Modern human has lost his faith and wisdom by claiming his freedom and breaking his ties with God. Islam emphasizes that the relationship of human, whose relationship with God breaks, to nature also ceases and thus, human dominates other people and will be separatist and bloodthirsty on earth. We can say that today's modern and postmodern human type has been scattered on the axis of tradition and modernity. Human-oriented approaches based on contrasts such as traditional-modern and the Islam-West continue to be discussed.*

**Keywords:** Tradition, Modernism, Religion, Culture, Human

## Giriş

İnsan kavramı şüphesiz birçok kavram ile yakın ilişki içerisinde olan bir kelimedir. İnsan, ünsiyet yani yakınlık, dostluk kavramlarıyla ne kadar ilişkili ise aynı şekilde nisyen asilik, unutkanlık ve hata ve günah işleme kelimeleri ile ilişkilidir. Yani insan, bir yönüyle tüm iyi, güzel, doğru olan değerleri bünyesinde toplayarak erdemli bir varlık diğer bir yönüyle potansiyel olarak her tür olumsuzluk, hata ve kötülüğü işlemeye müsait bir varlık olarak anlamlandırmaya müsait bir kavramdır. İnsanın serüveni antropoloji, sosyoloji, psikoloji, felsefe vb. birçok bilim dalına konu olan en karmaşık konulardan birisidir. İnsan ve toplum üzerine milyonlarca makale ve kitap yazılmıştır ve yeni ilmi, akademik yayınlar üretilmeye de devam edilmektedir. Bu bildirinin konusu; gelenek ve modernizm kıskacında savrulan insan konusu ile sınırlandırılmıştır. Bu bildiri sosyolojik bir bakış açısına sahiptir. Sosyolojik anlamıyla gelenek, toplumun bir sosyal miras olarak önceki kuşaklardan devralıp yaşadığı tüm dinî, sosyal ve kültürel değer, norm, inanç, ilke ve kuralları ifade eder. Bu çerçevede aralarında kısmi farklar bulunsa da bu kavram; örf, adet, teamül anane, görenek ve töre kavramlarını da içeren genel bir kavramdır.<sup>1</sup> Modernleşme ile birlikte insanlar geleneksel kalıp ve yapılarından koparak yeni bir sürece girmişlerdir. Modern toplumda dinin bireysel alanla sınırlandırılması ve hatta bireyin vicdanına hapsedilmesi, sosyal dünyanın inşasında geleneksel değerlerin işlevini önemli ölçüde azaltmıştır.<sup>2</sup> Modernizm kavramının tarihi bazı sosyal bilimciler tarafından 15. yüzyıla kadar götürülse de temelinde akılcılık ve pozitivizm var olduğu Rönesans, Reform ve Aydınlanma süreçleri ile 17. Yüzyıldan itibaren Batı Avrupa'da ve Kuzey Amerika'da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve kültürel sistemlere doğru bir değişim ve dönüşüm sürecini ifade etmektedir. Modernleşme kavram ve kuramının sanayi toplumu ile kuramı ile doğrudan ilişkisi vardır. Öncelikle Batı dünyası sonrasında ise diğer toplumlar modern akımla birlikte ciddi bir değişim ve dönüşüm yaşamıştır. Bu süreçte insanı tamamen merkeze alan, hakikati yeniden inşa etmeye çalışan ve özgürlük çağruları ile dikkat çeken bir süreçtir. Gelenekselden moderne çeşitli toplum tiplerinde sosyal değişimin gücü ve etkisine bağlı olarak insan anlayışı ve insana bakış ciddi değişimler gözlemlenmektedir. Geleneksel, modern, postmodern tüm toplum tiplerinde insan anlayışı farklılaşmaktadır. Her çağ ve dönem kendi insan ve toplum anlayışını kuvvetli bir şekilde hissettirmektedir. 21. Yüzyıl ile birlikte dünya, yeni bir düzene doğru geçiş yapmıştır. Bu yeni düzen de

<sup>1</sup> Ali Coşkun, *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, (İstanbul,2005),42.

<sup>2</sup> Hasan Coşkun, *Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik Bilinci, Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*, Ed.Emine Ögük, (Ankara: İlahiyat Yayınları,2018), 269.

artık geleneksel modern, postmodern kavram ve kuramların ötesine geçilmiştir. Yapay zeka konusunda son yıllarda yapılan çalışmalar çok sarsıcı ve geleneksel ve modern algı ve anlayışları altüst eden, ilginç bir noktaya gelmiş bulunmaktadır. Yapay zeka konusunda son yıllarda iletişim teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler ile artık etnik ve dini kimliklerin sıfırlandığı, tüm insanlık aleminin süratle tek tip insan anlayışı doğru everildiği görülmektedir. Transhümanizm ve posthümanizm tartışmaları ile insanlığın makinelerle sıkıntı, yoksulluk ve zahmetten, bilimsel tıpla hastalıktan hatta ölümden dahi kurtulabileceği iddia edilerek, insan kimliklerinin tüketildiği ne geleneksel ne modern olmayan tüm insanlığın tek tip insan anlayışına doğru everildiğini söyleyebiliriz. Bu durum geleneksel, modern ve postmodern süreçleri aşan tüm insanlık için doğal, organik süreçten, insani özden kopuk mekanik yapay tehlikeli ve çok riskli bir sürece doğru gidildiğini göstermektedir.

### 1. Gelenek

Gelenek toplumda genel kabul gören, sürekli veya baskın tatbikatı bulunan sosyal davranış biçimleri ve dildeki yerleşik kullanımları <sup>3</sup>eskiden kalmış olmalarından ötürü saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen kültürel kalıntılar, alışkanlıklar; bilgi, töre ve davranışlardır.<sup>4</sup>Türk Dil Kurumu ise, eskiden kalmış olmaları dolayısıyla saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen, yaptırım gücü olan kültürel kalıntılar, alışkanlıklar, bilgi, töre ve davranışlar, anane, tradisyon şeklinde tanımlanıyor.<sup>5</sup> Marshall'a göre gelenek: *"belirli davranışsal norm ve değerleri benimseyip aşıl原因an, gerçek ya da hayali bir geçmişle süreklilik gösteren ve genellikle yaygın biçimde benimsenen ritüeller ya da başka sembolik davranış biçimleriyle ilişkili toplumsal pratikler kümesi"*dir.<sup>6</sup> Ozankaya'ya göre ise gelenek: *"Eski zamanlardan kalmış olmaları nedeniyle saygın tutulup kuşaktan kuşağa iletilen ölçülerdir. Gelenekler çoğu kez açıkça anlatıma kavuşturulmuş, biçimsel olarak yaptırıma da bağlanmış olan kurallardır. Ona göre geleneklere uymak bir zorunluluk olup, bunlardan sapma hoşgörüle karşılanmaz. Geleneklere aykırı davranışlar, toplulukça reddedilme, alaya alınma, küçük görülme, ya da yığınların saldırısına uğrama gibi cezalarla karşılaşır. Yasalardan daha*

<sup>3</sup>DİA, *Gelenek Maddesi*, (Ankara: T.D.V Yayınları, 2007), 87-94.

<sup>4</sup>Orhan Hançerli, *Türk Dili Sözlüğü*, 4. Basım, (İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007), 226

<sup>5</sup>TDK, [http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.Scd60975ac1d23.99454262](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.Scd60975ac1d23.99454262), erişim: 16.05.2019.

<sup>6</sup>Gordon Marshall, *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akınhay, Derya Kömürçü (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1999), 258-259.

*geniş alanları etkileyen gelenekler, değişebilirler. Toplumun kimi kesimlerince benimsenip, kimi kesimlerince reddedilebilirler.”<sup>7</sup>*

Bir topluluğun kendinden önceki nesillerden devralıp kısmen dönüştürerek sonraki nesillere aktardığı; inanç, kurum ve seremonileri de içeren her türlü toplumsal pratiğe gelenek denir.<sup>8</sup> Gelenek, bir topluluğun kendinden önceki kuşaklardan devraldığı ve çeşitli aktarım yöntemleri kullanarak daha sonraki kuşaklara ulaştırdığı her türlü maddi, manevi kurum ve uygulamalar biçimi olarak da açıklanabilir.<sup>9</sup> Sosyolojinin en belirsiz kavramlarından biri olan geleneği, ” bir kültürün kendini koruma refleksi ve varlığını sürekli bir yenilenme bilinciyle devam ettirme gücü” olarak anlamayı tercih ediyoruz. Kavramın çerçevesi böyle çizilirse, yenileşmeyi(veya değişmeyi) geleneğin tabii işlevlerinden biri olarak ele almak gerekir.<sup>10</sup> Gelenek, bir önceki ana ait olanın bir sonraki anda yenilenmesidir.<sup>11</sup> Geleneğe ait bütün tanımaların ortak noktaları; bir topluluğa ait olması, topluluğun benimseyip yaptığı söz konusu hareketlerin nesilden nesile aktarılarak devam etmesi, o topluluğun fertleri arasında birlik ve dayanışma fikrini temin etmesi ve topluluğun sahip olduğu dinî, psikolojik, sosyolojik, iktisadî ve fizikî bütün unsurların tesiri ile oluşmuş olduğu tespit edilebilir.<sup>12</sup> Gelenek, her bir kişinin bütünle uyum içinde olduğu zamanla kayıtlı olmayan bu ”birlik”in bütünlüğünü, her bir kişide gerçekleştirdiği mitler, ritüeller, bayramlar, törenler ile bütünlüğünü sürdürdüğü bir kendiliğindenlik toplumu oluşturur.<sup>13</sup>

## 2. Modernizm

Sosyolojide ”modernlik” kavramı içerisinde ifade edilen, XVIII. yüzyıl Avrupa Aydınlanmasından 1980’li yılların ortalarına kadar süren sekülerleşme, rasyonelleşme, demokratikleşme, bireyselleşme ve bilimsel düşüncenin gelişimi gibi unsurlarla karakterize edilen dönemi ifade etmektedir.<sup>14</sup> Modernizm kavramının temelinde akılcılık ve pozitivizm ruhu yatmaktadır. Tarihsel olarak modernizm Batı Avrupa’da ve Kuzey

<sup>7</sup> Özer Ozankaya, *Topumbilim*, 7.Baskı, (İstanbul: Cem Yay.,1991), 166.

<sup>8</sup> Ömer Demir-Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara: 1997), 93.

<sup>9</sup> Hüseyin Yılmaz, ”Gelenek, Gelenekçilik, Gelenekselcilik”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 3 (Kış,2005): 41.

<sup>10</sup> Beşir Ayvazoğlu, ”Gelenek ve Yenileşmeyi İslam Sanatları Açısından Bir Bakış” *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, I.Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu, (İstanbul: 1996),173.

<sup>11</sup> Ömer Çelik, ”İslamcı Gelenek ve Gelenekçi İslam”, *Bilgi ve Hikmet Dergisi*, Sayı 9 (Kış: 1995), 37.

<sup>12</sup> Osman Sezgin, ”Geleneğin Baş Düşmanı Statikleşmesidir”, *İslam, Gelenek ve Yenileşme*, I.Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu, (İstanbul: 1996), 196.

<sup>13</sup> Halis Çetin, ”Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek”, *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 3 (Kış: 2005), 158.

<sup>14</sup> Anthony Giddens & Philip W. Sutton, *Sosyolojide Temel Kavramlar*, trc. Ali Esgin, (Ankara: 2020), 28.

Amerika'da geliştirilmiş olan toplumsal, ekonomik ve siyasal sistemlere doğru bir değişme süreci demektir. Modernleşme konusunda iki temel nitelik toplumların sosyo-ekonomik değişmeleri ve toplumsal örgütlenmelerin yapısal değişmeleridir.<sup>15</sup> Modernleşmede; bilim, teknoloji, ekonomi vb. alanlarda daha ileri kabul edilen ülkelerin etkisi çok fazladır. Bu nedenle modernleşme daha ziyade gelişmiş ülkelerdeki yeniliklerin taklit edilmesi ya da benimsenmesi esasına dayanır. Daha çok yönetici elitler tarafından gerekli görülen planlı bir toplumsal değişmedir. Bu değişim hem olumlu hem olumsuz olabilmektedir.<sup>16</sup>

Modernleşme, Batı'ya ait bir olgu olmakla beraber, etkileri az ya da çok tüm dünyada hissedilen bir olgudur. Modernleşmenin sosyal ve ekonomik gelişmişlik düzeyini, okuryazarlık oranındaki artışı, insan hakları, demokrasi ve laiklik gibi bazı özellikleri bünyesinde barındırdığı varsayılmaktadır. Batı dışındaki toplumlar için modernleşme sosyal, siyasal, ekonomik, kültürel vb. alanlarda Batı toplumlarının sahip olduğu yapı, kurum, değer ve sistemlere sahip olmak amacıyla yapılan tüm düzenlemeleri kapsamaktadır.<sup>17</sup>

Modernlik, yaygın anlamında dünyanın kutsallığından arındırılmasını veya rasyonalizasyonu ifade eder. Modernleşme sürecinde aklın irrasyonelliğe; bilimin inanca; yeniliğin geleneğe; toplumun cemaate ikame olacağı düşünülür. Touraine'e göre geleneksel toplumda insan, kendi denetiminde olmayan doğaüstü bir takım dış güçlere bağımlıdır. Davranışları kendi dışındaki bir düzene uyum niteliğindedir. Modernlikle birlikte bu düzen ya da dış dünya, hem kutsal bir gücün yarattığı ve hem de rasyonel yasalara göre işleyen bir dünya haline gelmiştir. Weberyen anlamda dünyanın kutsallığından arındırılması olgusu, salt akla indirgenemez. Bu olgu, daha ziyade objektif bilgi düzeni ile özne düzeninin birbirinden kopması; bir başka anlatımla kutsal bir özne ile doğal bir düzen arasındaki tekabülîyetin parçalanmasıdır.<sup>18</sup>

Modern hali hazır veya yakın zaman karakteristiği; yeni moda; yeni moda bir dil veya edebiyatın yeni halini, eskiye zıtlık çerçevesinde gösteren terim. Modernizm; Modern olanın karakteri, modern, güncel, çağdaş olan zevk, saplantı, dini ıstılah olarak; Hıristiyan kutsal kitaplarına modern

<sup>15</sup> N.Gülden-G.Nair. "21. Yüzyıla dönük Sosyolojik Yaklaşımlar" *Sosyal Bilimler Dergisi* (Sivas:1997): 110-111.

<sup>16</sup> Niyazi Akyüz. ve, İhsan Çapçioğlu; *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, 5.Baskı* (Ankara: Grafiker Yayınları,2013), 407-408.

<sup>17</sup> Ömer Demir, - Mustafa Acar, *Sosyal Bilimler Sözlüğü, (İstanbul: 1993), 71; Cevzci, Ahmet, Felsefe Sözlüğü, (Ankara:1996), 227; Bolay, S. Hayri, Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü, (Ankara:1996),153.*

<sup>18</sup> Coşkun, *Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik Bilinci, Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar, 268.*

felsefenin ve tarihî kritiğin verilerinin ikame edilmesidir. Modernite ve Modernizm, “kendinden önceki ile niceliksel bir farklılık arz eden bir “hal” e tekabül etmektedir. İster devrimci ister muhafazakâr olsun ana hatlarıyla aynı şeyi işaret etmektedir. Daha önce bir benzeri, örneği ve modeli olmayan, kendisinden öncekini ilga ve iptal eden, kadim ile niteliksel değil, niceliksel olarak farklı yani kalitatif bir durumdur. Batı modernitesi ise özetle şudur: İnsan-eşya münasebetlerinin, tarihte bir örneği ve modeli bulunmayacak şekilde yeniden düzenlenmesi, buna göre dünyanın yeni baştan kurulması, yeniden formatlanmasıdır. Kısaca “dünyevileşmek”. Bunun yapılabilmesi için felsefi olarak çok önemli bir takım şeylere, felsefi bir yeniden yapılanmaya ihtiyaç vardır ki bunlar da, “aksiyolojik ve ontolojik olarak, dünyanın ve dünya hayatının takdis ve ibra edilmesi, meşrulaştırılması; epistemolojik olarak ise bir yandan bilginin kaynaklarında köktenci bir zihniyet devriminin yanında bilgi nesnesinin de dünyalılaştırılması olarak özetlenebilir.<sup>19</sup> Modernlik, günümüzdeki şöhretinden başka çağdaşlık etiketi olarak müspet bir cazibeye sahiptir. Onun geniş ölçekli genelliği birçok önemli ekonomik ve politik olguyu bir araya getirmeye yatkındır; hâlbuki bu olgular diğer birçok etiketten ayrı olarak düşünülmektedir. Bu olgular arasında; kapitalizm ve sosyalizm, endüstri ve diğer tarım dışı toplumlar, diktatörlük ve demokrasiler, bürokratik ve bürokratik olmayan örgütlenmeleri sayabiliriz.<sup>20</sup> Postmodernizm, modernizmin geleneksellikten olan uyumsuzluğuna, ona meydan okuyuşuna, onunla çatışmasına ve birçok yerde onu silip süpürmesine karşılık, modernizme bir tepki olarak doğmuştur. Geçmişe yönelme ve geçmişle bağların devam ettirme, dini geleneklere ve köklere bir yönelme eğilimidir. En önemli karakterlerinden birisi belirsizlik ve hoşgörüdür. Modern sanayi toplumlarının “modernizm sonrası”(post-modern)bir toplum tipine yönelmiş olması, Batının ileri derecede sanayileşmiş ve ultra-modern toplumlarına özgü bir fenomendir. Bu toplum tipi araştırmacılar, felsefeciler ve sosyologlar tarafından ele alınan önemli bir konudur. Postmodern toplum tipinde modern sanayi toplumunun birtakım karakteristik özellikleri ile karşılaşabiliriz. Ancak bu toplum tipi günümüzde bile bütün özellikleriyle henüz kendini göstermiş değildir ancak bazı özelliklerini göstermeye başladığını da gözden kaçırmamız gerekir. Sadece Batı toplumlarında değil, aynı zamanda bazı Müslüman ülke ve çevrelerde, dini akımlar arasında ve ülkemizde de bazı dini çevrelerde postmodernizme sempati ile yaklaşıldığı ve etkilenme eğilimi olduğu

<sup>19</sup> Durmuş Hocaoğlu, *İslam ve Modernleşme(II. Kutlu Doğum Toplantısı)*, (İstanbul:1997), 78-79.

<sup>20</sup> Göran Therborn, “Modernlik ve Modernliğe Giden Yollar” *Postmodernizm ve İslam trc. A. Topçuoğlu-Y.Aktay* (Ankara:1997), 61.

görülmektedir. Ancak altını çizmemiz gereken önemli yer, postmodernizmin öncelikle Batıda ve onun gelişim, değişim süreçlerinde kendini göstermiş olmasıdır. Temelde orta sınıfa has bir olgu gibi gözükmemekte ve anlaşıldığı üzere oradaki modernliğin sorgulanmasına, noksanlıkların tamamlanmasına ve bunalımın giderilmesine dayanmaktadır.<sup>21</sup>

Modernleşmeyle birlikte, özellikle sosyal ilişkiler alanında geleneksel roller, statüler ve değerler hızla alt üst olmaktadır denilebilir. Sosyal alanda vuku bulan değişimlerin doğurduğu en önemli sonuçlardan biri, kimlik krizinin de sebebi olan parçalanmış bir sosyal yapıdır. Özellikle toplumun bazı geleneksel kesimleri bu parçalanmadan oldukça etkilenmekte; “kimlik arayışı” altında toplumla yeniden bütünleşmenin yollarını aramaktadırlar. Din, genelde bu açıdan bakıldığında modernleşmeye karşı beliren direnişlere meşruluk sağlamakla kalmamakta, toplumsal bütünleştirici işlevi de görebilmektedir.<sup>22</sup>

### 3. Gelenek ve Modernizm Ekseninde İnsan

Geleneksel/modern, İslam/Batı, gerici/ilerici gibi karşıtlıklar üzerine kurulu açıklama sistemleri, melez ve karmaşık gerçekliğe anlam verebilmekte zorlanmaktadır.<sup>23</sup> Geleneksellik ve modernizm ekseninde insanı anlamaya çalışmak çok zor bir konudur. İnsan, Arapça bir kelime olup, Üns ve Nesy kelimelerinin müşterek bir terkididir. Üns; yakınlık, ülfet ve alâka anlamlarına gelir. Bu duygu insanın hemcinsleriyle ve yaratıcısıyla kolayca kurabileceği ilişki ve iletişimi ifade eder. Nesy ise, gaflet, unutmak, hata etmek gibi manaları kapsamakta olup, insanın ilk misakı, her zaman örtebileceği, yani yaratıcıya baş kaldırıp, ilişkiyi koparacağı vurgulamakla birlikte psikolojiye konu olan hafıza kaybı, unutkanlık manasına da gelmektedir.<sup>24</sup>

Her medeniyetin kendine özgü insan algısı ve anlayışı vardır. Bu algı medeniyetin kültürel, coğrafi, ekonomik, siyasi yapısıyla ilintilidir. Hayata dair tüm tanımlamalarda insan merkezdir. Her medeniyetin insana ilişkin tanımlamaları farklı farklıdır. Medeniyetlerin beslendikleri düşünce kaynakları, coğrafya, tarihsel kültür farklı farklı insan anlayışlarının ortaya çıkmasına neden olmuştur. Eski Yunan, Hint-Çin, Batı ve İslam medeniyetlerinin kendine özgü insan anlayışları vardır.<sup>25</sup> Bu insan anlayışlarına bir kaç örnek vermek gerekirse:

<sup>21</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi, (İstanbul: İnsan Yayınları,2017), 404-406.*

<sup>22</sup> A.Yaşar Sarıbay, *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam, (İstanbul, İletişim Yayınları, 1995), 46.*

<sup>23</sup> Nilüfer Göle, *Modern Mahrem, (İstanbul:1998), 178.*

<sup>24</sup> Ramazan Altıntaş, “Kur-an-a Göre İslâm İnsanı” *İlim-Sanat Dergisi*.,56.

<sup>25</sup> Rüstem Budak, “Medeniyetlerin İnsan Tanımlamaları”, *Değirmen Dergisi* sayı:12, (2007), 44.



İnsan, ekonomik bir varlıktır.

İnsan, konuşan bir hayvandır.

İnsan, bir makinedir, otomattır.

İnsan, insanın ölçüsüdür.

İnsan, insanın kurdurur<sup>26</sup>

Gerek batı felsefesinde gerek doğu düşüncesinde buna benzer çok farklı İnsan tanımları vardır. 20. yüzyılın en güçlü ideologlarından Marks, insanı “alet kullanan canlı” olarak tanımlamıştır. Descartes; de insanı “düşünen (hayvan) canlı olarak” olarak tanımlarken, liberalist zihniyete sahip bazı aydınlar da insanı “ekonomik canlı (homo ekonomikus)” olarak tanımlamışlardır. Batı da yine insan için en çok kullanılan kavramlardan birisi de “homo faber” yapan, üreten insan kavramıdır. İnsanın psikolojik, sosyolojik, ekonomik, ahlakî yönleri inkâr edilemez. Fakat insanı sadece bir özelliğine indirgeyemeyiz. Mantık bilimcilerinin “el-insanü hayavanın natukun” diye meşhur bir deymi vardır. Yani İnsan düşünen canlıdır. İnsan ne sadece düşünen bir varlık, ne sadece üreten bir varlık ne de sadece konuşan ve hükmeden bir varlık olarak değerlendirebiliriz. Kanaatimizce bu tanımlamaların hepsi de insan için yapılmış eksik tanımlamalardır. İnsan hisseden, duyan, düşünen, bilen, hareket eden, etkileyen, etkilenen ve üreten bir canlıdır. İnsanı insan yapan bu özelliklerinin yanında değerlerle donatılmış, erdemli, ahlaklı, kişilik ve kimlik sahibi erdemli bir varlık olmasıdır.<sup>27</sup> Bir de modernizmin insan anlayışı vardır. Modernizmin insan algısı yüzeysel ve tek boyutlu adeta tarihi gerçekliğinden ve geleneğinden koparılmış bir insan anlayışıdır. Modern insan, kendi tanrı tanımaz evreninde son derece yalnız ve perişandır. İnancını, tabiatın ve evrenin ilk muharriki saydığı Üstün Zekası'nda kaybetmiştir. Çaresizlik içinde kendini keşfetmenin yeni yollarını aramaktadır. Tanrı imajına dayanan yaratılmış olma düşüncesini bugün tamamen terk etmiş olmasına rağmen kendi yarattığı sunî hüner aynasında kendini seyretmeye karşı değil. Benliğini aşma bilinci ve cansız maddenin hareketsiz dünyası arasında bütün farklılık işaretlerini görünürde silmeyi planlayan insan, bugün aslında varlığının anlamını keşfetmek için son çabalarını sarf ediyor. Kendi kimliğinin son kumarı ile her şeyi bir bahisle olduğu gibi kazanarak ya da kaybederek, çaresizlik içinde belirsiz benliğine belirli bir cevap arıyor.<sup>28</sup>

<sup>26</sup> Altıntaş, “Kur-an-a Göre İslâm İnsanı”, 57.

<sup>27</sup> Coşkun, “İnsan ve Eğitim”, 68.

<sup>28</sup> S. Perviz Manzur, “Düşünen Cihaz: Yapay Zeka”, İnsan ve Teknoloji, trc.T.Kılıç (İstanbul: 1992), 83.

Öncelikle modernite Batı'nın mevcut halini ifade eden bir kavramdır. Modernite dediğimiz zaman ilk elde aklımıza gelen akılçılık, sekülerlik –yani dini merkeze almayan bir dünya görüşü ya da dinin kamusal ortamdan dışlanması-bilimsel bilginin yüceltilmesi, bireyin ön plana çıkması, bireyselliktir.<sup>29</sup> “Weber sekülerleşmeyi “Nesnelardan büyüün, sihirin kovulması” anlamına gelen ünlü “dünyanın büyüden arındırılması” (Entzauberung der Welt) süreci olarak adlandırır. İnsan artık büyük bir büyüdü bahçede yaşamamaktadır. Buradaki ve yanı başındaki dünyaya yönelmek ve güvenliği elde etmek için, onun artık ruhları yüceltmesine ve onları yardıma çağırmasına gereksinimi yoktur. İnsan artık kurtuluşu ayinsel, idolatrik ya da sakramental yöntemlerle aramak zorunda değildir. Kısaca Weber için sekülerleşme, rasyonel olmayan dinin insan hayatında sübjektif bir konuma indirgenmesi veya tamamen dışlanması ve rasyonelitenin insan hayatına egemen olmasıdır.”<sup>30</sup> Küreselleşme sürecinde modernite tüm dünyanın problemi haline gelmiştir. Bizim için önemli olan husus modernitenin bizim hayatımıza girmesinin ve hayatımızda edindiği yerin gözden geçirilmesidir. Bu haliyle modernite, her ne kadar bizim dışımızda ortaya çıkmış olsa da bizim de hayatımıza girmiştir. Bizim de bir problemimiz haline gelmiştir. Modernitenin bizim hayatımıza girmiş olması, onun bir anlamda kabul gördüğü yani geçerli hale geldiğini ifade etmektedir. Daha başka bir ifade ile başkaları için “durum” olan şey, biz de değer haline gelmiştir. Modernitenin bizim hayatımızda bir yer edinmesine modernleşme diyoruz. Modernitenin bizim hayatımıza girmesinden önce biz kendi hayatımızı bütün boyutlarıyla düzenliyorduk. Yani modernite boş bir alana gelerek boşlukları doldurmadı. Biz ona bir yer açarak hayatımızda bir yer edinmesini sağladık. Yani modernleşme bize ait olanın aleyhine olan bir şeydi. Modernite bizim hayatımıza girmesiyle biz de bir taraftan başkalaştı. Diğer taraftan başkalaşmış haliyle bizde kendisine uygun ve bu anlamda bize has bir dizi yeniliği de birlikte getirdi. Burada dikkat edilmesi gereken husus, söz konusu yeniliğin bizde mevcut olanın yenilenmesi (tecdid) şeklinde gerçekleşmeyip, taşıma bir karakterinin olmasıdır. Moderniteyi temsil eden kesimlerin, konumlarının imtiyazlı bir yer olması hasebiyle, bu imtiyazdan istifade edemeyen kitlelerin imtiyazı sorgulama durumuna gelmeleri halinde, dayanaklarının ve imtiyazlarının kaybolacağı kaygısına sahip olmaları yönünden, kendilerini rahat hissetmeyişleri, modernitenin bizdeki bulunuş şeklinin alternatif kabul etmeyen, mutlakçı bir tavır

<sup>29</sup> Tayfun Atay, “Modern Batıda Nakşiliği Yaşamak” *İslam ve Modernleşme*(II. Kutlu Doğum Toplantısı), (İstanbul:1997), 268.

<sup>30</sup> Lütfü Ülver, Rodney Stark’ın Sekülerleşme Teorisi” *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, (Nisan 2021), 179-195.

almalarını sağladı. Modernitenin problem haline gelme süreci, modernleşme sürecinin zorunlu bir sonucudur. Modernleşme bize ait olanın geçersiz kılınma sürecidir. Bu süreç müesseselerden başlayarak, bütün hayata yansımış, takip edilen yol gereği, en fazla bize ait olması gereken mazimiz bile varlığını koruyamamıştır. Artık mazimiz bizim kendimizi tanıyabileceğimiz bir şecere olmaktan çıkmış, bizimle alakası olmayan bir yanlışlar toplamından ibarettir.<sup>31</sup> Modern toplumsal yapılar ve modern kültürler(kimlikler), aynı zamanda belirli asli çelişkilere sahiptir. En önemlisi modernliğin açık geleceğinin iki farklı tarafı arasında gözüktüyor. Bir yanda toplumsal inşalar ve bunların “nesnel” ağırlıklarının açıklığı, öte yanda toplumsal inşacılar ve bunların öznel olduklarının muhtemel alanlarının açıklığı. Bu zıtların birliği ya da diyalektik çelişki, kültür dünyasında olduğu kadar yapılanma alanında da bulunabilir.

Kültürel kimliğin modernliğinde, önemli bir bireycilik ve kolektivizm diyalektiği vardır. Modernlik; geleneksel kimliğin kalıbında bir açılma, nesilden nesile geçen aile, yöresellik ev toplumsal sınıf kimliğinden bir kaçış fırsatı anlamına gelir. Bu açılmanın iki yönü vardır. Birincisi; bireysel çabanın iç avlusuna, bireysel eğitime, iş seçimine, romantik aşka ve -coğrafi ev sosyal- yer değiştirmeye götürür. Diğer, toplum yoluna bir ulusun, bir sınıfın, bir vatandaş topluluğunun cemiyet üyeliğinin kolektivizmine doğru yönlendirilmiş. Modern bireycilik ve modern kolektivizm birbirine karşı savaştığı gibi, birbirine bağımlı ve birbirine koşullandırıcıdır. Ancak geleneğin zincirinden kurtaran birey, tam anlamıyla bir vatansever, vatandaş, savaşçı gibi görevini yapabilir.<sup>32</sup>

Modernitenin ortaya çıkardığı en ciddi sorun kimlik krizi olsa gerektir. Kimlik krizi sorunu en başta, bir kimlik duygusuna işaret eder. Sınırları belirlenmiş, dokusu sağlam örülmüş bir anlam evreni içinde yaşanıyor olunmasaydı, bu sistemin çözülmesi ve görelileşmesi anlamına gelen kimlik krizi sorunu da yaşanmazdı. Şu halde krizin yoğunluğu ve şiddeti, kimliğin ideolojik ve anlambilimsel yoğunluğuna bağlıdır ve gevşek dokulu kimliklerin daha az şiddetli krizlerin yaşandığını söyleyebiliriz. Kriz olayına yol açan ya da onu ateşleyen öge, karşılaşma olayıdır. Karşılaşma kültürel yapıda önceden bulunanların yanında, yapıda bulunmayan yeni süreç ve değerleri de örgütler<sup>33</sup> Kimlik krizini oluşturan en önemli unsur hem modern hem arkaik, hem demokrat hem otoriter, hem dünyevi hem dinsel,

---

<sup>31</sup> Tahsin Görgün, “Bir Problem Olarak Modernite” *İslam ve Modernleşme(II. Kutlu Doğum Toplantısı)*, (İstanbul:1997), 29-32.

<sup>32</sup>Therborn, *Modernlik ve Modernliğe Giden Yollar*, 67-68.

<sup>33</sup> Mehmet Evkuran, “Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam”, *İslamiyat Dergisi*, (2005), 61.

hem zamanın ilerisinde hem de gerisinde olunmak istenmesindedir.<sup>34</sup> M. Watt, bu durumu kimlik bunalımı olarak nitelendirir.<sup>35</sup> Geleneksel dönemden modern döneme, modern dönemden postmodern döneme değin kimlik ve din ilişkisinin değışime uğraması kaçınılmaz. Modern öncesi dönemde bireyler kimliklerini mensubu oldukları klan, kabile ve grupların inanç ve değerlerinden soya dayalı olarak kazanırken, modern dönemde kimlik kavramı daha çok bireyselleşmiş ve modern toplumsal ilişkilerin sonucu olarak yeni kimlik krizleri ortaya çıkmıştır. Aslında dine, kültüre ve tarihe dayalı kimliğin önemi artmıştır. Modern toplumsal yapılar ve modern kimlikler, aynı zamanda ciddi asli çelişkilere sahiptir.<sup>36</sup>

Modernitenin kimlik mekânı bizatihi gelişen küresel sistemlerin bir ürünüdür. Kimlik terimleriyle kozmopoliten, eşiksel olmaksızın ortada ve aradadır. Pek çok dünya arasında gelip, gider, onlara katılır, ama onların bir parçası olmaz. Kozmopolitler, sahih değildirler ve 'modern' in esasını temsil ederler. Öteki kimliklere nazaran sürekli bir değışkenlik yoluyla kozmopolitler yalnızca rol oynayabilirler, başka insanların gerçekliğine yapay şekilde katılır, ama değışkenlik ötesinde kendilerine özgü bir gerçeklikleri yoktur.<sup>37</sup> Modern insan, kendi tanrı tanımaz evreninde son derece yalnız ve perişandır. İnancını, tabiatın ve evrenin ilk muharriki saydığı Üstün Zekası'nda kaybetmiştir. Çaresizlik içinde kendini keşfetmenin yeni yollarını aramaktadır. Tanrı imajına dayanan yaratılmış olma düşüncesini bugün tamamen terk etmiş olmasına rağmen kendi yarattığı sunî hüner aynasında kendini seyretmeye karşı değil. Benliğini aşma bilinci ve cansız maddenin hareketsiz dünyası arasında bütün farklılık işaretlerini görünürde silmeyi planlayan insan, bugün aslında varlığının anlamını keşfetmek için son çabalarını sarf ediyor. Kendi kimliğinin son kumarı ile her şeyi bir bahisle olduğu gibi kazanarak ya da kaybederek, çaresizlik içinde belirsiz benliğine belirli bir cevap arıyor.<sup>38</sup>

Çağımızın asıl temel ve hayati tartışması, Batının intihar sayılabilecek, "ilerleme" ve "büyüme" efsanesinin söz konusu edilmesi tartışmasıdır. Batı'nın bu büyüme ve ilerleme ideolojisi, ilimlerle teknikler ve hikmet arasındaki ayrımla belirlediği gibi insanı, aşkınlık ve cemaat gibi gerçek insanî

<sup>34</sup> Daryus Shayegan, *Yaralı Bilinç, trc. Haldun Bayrı (İstanbul, 1997), 30.*

<sup>35</sup> Montgomery Watt, "Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hristiyanlar" *Postmodernizm ve İslam trc.A. Topçuoğlu-Y.Aktay, (Ankara:1997), 342.*

<sup>36</sup> Hasan Coşkun "Modern Ve Postmodern Toplumlarda Kimlik Ve Din İlişkisi", *Disiplinler Arası Bilimsel Araştırmalar Avrupa Konferansı Konferans Kitabı, (2019), 7-22.*

<sup>37</sup> Jonathan Friedman, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri" *Postmodernizm ve İslam trc. A.Topçuoğlu-Y.Aktay, (Ankara:1996), 95-96.*

<sup>38</sup> S. Perviz Manzur, "Düşünen Cihaz: Yapay Zeka", *İnsan ve Teknoloji, trc.T.Kılıç (İstanbul: 1992), 83.*

boyutlardan koparan bir ferdiyetçiliğin yüceltilmesiyle de temayüz etmiştir.<sup>39</sup> ‘Modern Zaman’ da herhangi bir bağ ve sorumluluktan azade, duygu, arzu, heyecan ve ihtiyaçlarıyla baş başa bir adamı canlandırır. Bir insan olarak sevgilisini sever, ebeveynine hürmet, arkadaşlarına sempati besler başkalarıyla oturup konuşma ihtiyacı hisseder ve hayatın çeşitli safhalarında çeşitli şekilde farklı özlemler ve tepkiler ortaya kor vs... Bu adam, artık kendisini arzuları, ihtiyaçları, zayıflığı, mantığı, anıları ve faziletleri olan bir insan olarak algılamaz. Bütün bunlar hep yok olmuş, Marcuse’in deyimıyla **“tek boyutlu insan”** veya Renoue Genno’un söyleyişle **“değeri düşmüş adam”** haline gelmiştir. Fakat, Shondel, tüketim uğruna üreten ve üretim uğruna tüketen biri olarak, ona **“daire adam”** der.<sup>40</sup>

Modern insan varlığı parçalayarak kendi bilincini de parçalamıştır. Bu aslında, varlık ve bilinç sahibi bir varlık olarak insanın kendisini de parçalamıştır. İnsanın gündelik hayatta üstlendiği roller ve bu rolleri birbirinden soyutlayarak oynamaya çalışması derununda yaşadığı ontolojik parçalanmışlık ona varlığın iç ve dış dünyasına yansıdığı bütün alanlarda da aynı parçalanmışlığı yaşatmaktadır. Varlık temelinde birbirlerine indirgenemeyen tözler gereği gündelik hayatlarında da çeşitli rollerin birbirlerine indirgenememesi, bir tarafa, roller arasındaki bütün iştiraki özelliklerde ortadan kaldırılmaya çalışılmaktadır. Bir işkadını evde çocuklarına karşı bir kimlik, eşine karşı bir kimlik, işyerindekilere karşı başka bir kimlik, ve muhtemelen çevresine karşı da daha başka bir kimlik taşımaktadır. Aynı varlıkta taşınan ve birbirlerinden soyutlanan kimlikler, farklı bilinçlerin yansıması olarak o varlığı yani insanı da parçalamaktadır. Modern insana göre zaman ve mekan, kesintisiz tüm tarihi olaylar ve ona eşlik eden derin endişe doğurucu; hiçlik ve yokluk tehdidi tarafından belirlenir. Modern insanı tanımlarken onun bunalımlarını ve endişelerini doğuran başlıca özelliğin imanını yitirmiş olması, başka bir deyişle dünyanın büyük dinlerinden herhangi biriyle canlı hiçbir bağının olmamamı kastedilmektedir. Modern insan için en büyük endişe ve korku kaynağı ölümdür.<sup>41</sup>

Modern çağda insanın insan ile ilişkisi muhteva ve biçim bakımından köklü bir değişikliğe uğratıldı. Uygarlığın kavramlar ve simgeler dünyasını sınımsız kuşatan sayısız fetişler vardır; bunlar insanın hayatında sarsıcı etkiye sahiptirler. Toplumların inanç, zihin ve kültürel algıları bu fetişlerle iç

<sup>39</sup> Roger Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, (İstanbul, 1995), 15.

<sup>40</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, trc. Ahmet Yüksek (İstanbul, 1998), 17-18.

<sup>41</sup> Coşkun, *Modern Ve Postmodern Toplumlarda Kimlik Ve Din İlişkisi*, 11.

içe yoğrulmuş bulunmaktadır. İnsan her zamankinden daha çok bu çağda ve uygarlığın maddi gelişmesinin bu safhasında aklından şüphe etmeye başladı. Çünkü bilinç, tarihte hiç olmadığı kadar büyük bir zafiyet hali içinde bulunmaktadır. Modern hayat bireyin ruhsal kişiliğini parçaladığı gibi, birbirlerine sahici elementlerle bağlı olan beşeri hayatın organik yapısını da parçalamış bulunuyor.<sup>42</sup> Çağımız, parçalanmış bilinçlerin çağıdır. Modern ve postmodern insanın zihni bu parçalanmanın savaş alanıdır. Modern anlayış parçaladığı varlığı ve bu varlığı tekabül ettirdiği bilgiyi çokların bütününe değil çoklardan birine indirgemıştır. Bunun getirdiği tıkanmaya modernliğin krizi de diyebiliriz.

Modernlik, modernlik öncesi kimlikleri ortadan kaldırırken ya da onları dönüşüme uğrattırırken yerine aynı ölçüde muhkemlik, dayanıklılık içeren yeni bir kimlik veriyordu. Yurttaşlık kimliği dediğimiz bu kimlik salt bir ulus devletin uyruğu olmayı değil aynı zamanda kişilerin kendi yaşamlarının düzenleyebilecek bir öznelik taşımasını da içeriyordu. Günümüzde ise küreselleşme ile birlikte ulus devlet gibi yurttaş kimliği de aşınıyor. Çünkü yurttaşlık doğası gereği kamusal bir duruşu, kamusal bir sorumluluğu ve olaylara müdahil olmayı içeren bir kimliktir. Kimlik ya da öz benlik olgusu giderek monte yani yerleştirilmemiş, sabitleştirilmemiş, oynak, parçalı bir hal almıştır.<sup>43</sup> Günümüzün en nazik ve en önemli konularından biri, Avrupalı olmayan ülkeler halkının ve İslam toplumlarının karşı karşıya bulunduğu modernleşme sorunudur. En önemlisi de bu empoze edilmiş modernleşme ile gerçek medeniyet arasındaki ilgidir. Ne yazık ki modernizm, Avrupalı olmayan uluslara medeniyet adı altında empoze edilmiştir. Modernizm hangi şekil ve düşünce yapısı içinde olursa olsun, Avrupalı olmayan bütün dünya halklarını kendi inanç, düşünce ve kişiliğinden koparacak en etkili silah idi. Modernizm insanı gelenek, din vb. değerlerinden koparmayı amaç haline getirmiştir. Biz bunu, kimlik bilincinden yoksun bırakma süreci olarak tanımlayabiliriz.<sup>44</sup>

Küçük bir dünya, küçük bir evren ve yüce nitelikleri olan bu adam, şimdi bir anahtarın büyüklüğü kadar küçülmüş, yani makinenin, vidaların ve mekanik hareketlerin karakteri içinde yer etmiştir. Bu demektir ki, artık kendisini, filanca oğlu, filanca aileden gelme, filan kültür, filan ırk ve kökene ait ve şu şu özellikleri olan biri olarak görmemektedir. Tersine, kendini bir makinenin sadece bir parçası olarak düşünür. Batı etkisi ve Batı'nın temeli olan modernlik, kâh İslami toplumlarda acısı çekilen tüm

<sup>42</sup> Ali Bulaç, "Parçalanmış Bilinç", *Bilgi ve Düşünce*, sayı 13-14, (1993), 7-9.

<sup>43</sup> Dilaver Demirağ, "Paramparça Dünyam Benim" *Bilgi ve Düşünce*, sayı 13-14, (1993), 44.

<sup>44</sup> Ali Şeriatî, *Medeniyet ve Modernizm*, trc.A. Yüksek (İstanbul, 1998), 31.

toplumsal eşitsizlikleri ve ahlaksal çöküntüleri mucizevî bir şekilde çözmesi beklenen köken mitolojisine doğru bir gerilemeye, kâh gitgide daha tehlikelileşen maceralara doğru kaçışa, bazen de yeni zamanların meydan okumasına cevap vermenin koşulsuz reddedilişine neden olarak, günümüz İslam dünyasında birçok direniş çevresi yaratmaktadır.<sup>45</sup>

Küreselleşme aracılığı ile Avrupalı olmayan toplumlar, Avrupalı toplumlar tarafından yabancılaştırıldı. Yani Doğu'daki aydın ve entelektüeller daha fazla bir doğulu gibi duymaz, bir Doğulu gibi üzüldü, bir Doğulu gibi ümit beslemez oldu. Kendi sosyal problemlerinin acısını duymaktan öte, kapitalist ve materyalist başarı ve kazancın zirvesinde olan bir Avrupalının acılarını elemelerini, duygu ve ihtiyaçlarını düşünür. Doğu toplumlarının arzuları, yaşantıları, tavırları, düşünce, eğlence ve zevkleri, faziletleri, tapınma şekilleri bütün iyi ve kötü davranışları hepsi kendilerine aitti. Bugün Batı toplumları kendi hayat felsefelerini, düşünce tarzlarını, arzu, fikir, zevk ve tavırlarını, yeni ürün ve makinelerini tüketmek için medeniyet sembolleri hiçbir zaman bu tip tavır, özlem, zevk ve düşünce tarzlarına ayak uyduramayan bu ülkelere dayatmayı başardı. Avrupa Medeniyetinin dışında Alined Popa'ın deyimiyle **"mozaik toplumlar"** meydana geldi.<sup>46</sup> Etnografik evrenin, yani dünya halklarının küreselleşmiş tasavvuru, geniş dünyanın her noktasında her zaman var olan karışımların, hiçbir kültürün katıksız olmadığını, her kültürün geniş sistemdeki başka yerlerden gelen öğeleri içinde barındırdığını, ayırdındadır. Başka bir deyişle bu su geçiren bir mozaiktir.<sup>47</sup> Melezleşme, bugün dünyada hayli yaygınlık kazanmış türde bir kültürel süreci, hakkını vererek ve özlü biçimde ifade etmektedir. Melezleşme kavramı başta birbirinden mekan olarak ayrı bulunan, farklı tarihsel kaynaklardan gelen, anlam ve anlamlı biçimlerin yaygın bir şekilde karışması sürecine atıfta bulunur. Melez terimi, özcu kültür nosyonuna aktarıldığında ancak karışık tasarımını, iki ya da daha çok "saf" kültürün birbirine karışmasını ifade edebilir.<sup>48</sup>

Karışık ve her şey olan ama aynı zamanda hiç bir şey olmayan kültür diyebiliriz. İçerisinde her şeyden bir miktar olan fakat hiçbir şey ifade etmeyen mozaik(melez) bir kültür diyebiliriz.

Makina, sosyal teşkilat, idari ruh, iktisadi değerler, üretim araçları, iş aletleri, hatta insana yüklenmiş olan arzular küreselleşen insanı, **"aline"**<sup>49</sup>

<sup>45</sup> Daryus Shayegan, *Yaralı Biliş*, (İstanbul: 1997), 10.

<sup>46</sup> Şeriatı, Medeniyet ve Modernizm, 24.

<sup>47</sup> Jonathan Friedman, "Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri" *Postmodernizm ve İslam trc. A.Topçuoğlu-Y.Aktay (Ankara.1996)*, 106.

<sup>48</sup> Friedman, *Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*, 101-102.

<sup>49</sup> Alinasyon: Bir şeyin aslının bozulması, yozlaşması ve insani özünü yabancılaşması anlamında

ediyor. Hatta insan, arzuya bağı olduğu ölçüde “aline” oluyor. Bütün kabiliyetleri tatil oluyor, sadece ve sadece arzuya ulaşmak isteyen hayvani yönü kalıyor. İnsanın şahsiyeti çirkinleşiyor. Geçmişte insan, çeşitli şeyler için yaşıyordu. Yani değerler için yaşıyordu. Bütün tarih boyunca insan akide ve imanı için yaradılış gayesini gerçekleştirmek için yaşıyordu. Fakat şimdi hayat kutsallaşmıştır. Her şey “yaşamak” içindir. İnsanın hayatına yön veren tek değer yaşama kaygısıdır. Bugün her duygu, gayret ve faaliyet, yaşamak içindir. Halbuki önce hayat duygular, imanlar, akideler, maneviyat için idi. Yani önce, bütün türlerde hayat, amaca ulaşmak için bir araç idi; bugün ise bütün amaçlar yaşamak arzusuna feda edilmiştir. Bu, bugünkü toplumda her şeyin yönünü değiştirmeye işaret etmektedir. Makinaizmin büyüttüğü bürokrasi ve yeni iktisadi teşkilat, yeni bir insan tipi yaratmıştır.<sup>50</sup> İnsan hür bir şekilde gelişirse, insani tipler şeklinde, ortaya çıkacak insani bir tipe sahip olacaktır. Yani her insan sadece kendisi olacaktır. Yine, bunun gibi tüketim eşyaları standart olmaktadır. Makinaizmin, bürokrasisi ve yeni iktisat sisteminin eşyalarının da standart olması gerekir. Tabiatlarının aksine, güllerin hepsini bir şekilde geliştirmeye çalışan bir bahçıvan gibi. Makinanın malı, parçası olan insan da tek tip olmalıdır veya binaenaleyh insan tiplerinin bu çeşitliliği yok olmakta tek tip veya birkaç tip meydana gelmekte ve geçerli olmaktadır. Yeteneklerin hür ve bağımsız bir şekilde yetkinliğe ulaşması yok olmuştur. Gelecekte tamamen yok olacaktır. Bugün bütün talebeler ve öğretmenler standart olmuştur, aynıdır. Biz şu anda, yeryüzünde başka büyük bir cinayete daha şahit olmaktayız bu, daha önce mevcut olan, her biri kendine has renge, hassasiyetlere ve özelliklere sahip olan insanlığın çeşitli medeniyetlerinin ölümüdür. Yani bundan önce Rumlar, İranlılar, Araplar, Çinliler ve siyahların her birisi kendine has bir medeniyet ve kültürel sahip olmuşlardır. Fakat bugün Avrupalılar haşin ve kaba küresel makine medeniyetleri ile bütün medeniyetleri yok ediyor, kendi medeniyetlerini onların yerine yerleştiriyorlar. Öyle ki, hepsi aynı tarzda konuşuyorlar. Bir konuda bir dizi mesele hakkında, hepsi bir sözü söylüyor. Şehirler, binalar, elbiseler, kadın ve erkek ilişkileri... Her şey ve her şey dünyanın her tarafında aynı ve sanki bir eldenmiş gibi oluşum içerisindedir. Dünyadaki kültürlerin ve medeniyetlerin bir tek tipi meydana gelmiştir. Artık enfüsi doğu kültürüne, dışa dönük Batı kültürüne sahip değiliz. Çinli dahiler, Avrupalı katılımlarla geliştirenler hiç şüphesiz daha önce batıda tasarlanmış olanın, düşünülmüş olanın dışında bir sonuca ve ürüne sahip olunmayacaktır. Bu, insanlık dâhilerinin ellerini ve kollarını bağlanmasıdır. Bu, bütün özellikleri,

---

<sup>50</sup> Ali Şeraii, *Medeniyet Tarihi II*, trc. İbrahim Keskin (İstanbul, 1987), 18-36.



değerlerin, asaletlerinin, çeşitli imkânların, kültürün, ruhun, fikrin, medeniyetin, hayatın, insani tekâmülün yok edilmesi denilebilir.

Malum çağımız bir iletişim çağıdır. İletişim teknolojilerinin zirveye ulaştığı, iletişim araçlarının dünyanın her noktasında herkes tarafından kualsızca, fütursuzca kullanıldığı ve mahremiyetin uluslararası arenada tüketildiği bu iletişim çağında sadece yaşam tarzları ve kimlikler tek tipleşmedi aynı zamanda kişilikler de tek tipleşti ve hatta dünya küresel bir kimliksizlik arenasına doğru hızla ilerlemektedir. Artık küresel iletişim çağında geleneksel zamanlarda olduğu gibi insanlar sabah uyandıkları zaman cami, kilise vb. kutsal mekânlara doğru kutsal yolculuklar yapmıyorlar. Modern zamanların bireyleri sabah kalkar kalkmaz kendilerinin dünyaya açılan penceresi olan dijital araçlarının düşmesine basıyorlar ve tüm dini, dindışı, ahlaki, gayri ahlaki, elektronik cemaatlerin tüm hallerini, dünyanın her halini bizzat yaşamaya çalışıyorlar. Artık insanlar iletişim çağının en güçlü programları olan Facebook ve Twitter, Telegram, Instagram aracılığı ile sosyal yaşama dâhil oluyor, modern insan tüm acılarını, hüznlerini, aşklarını sosyal medya aracılığı ile küresel dünya cemaatleri ile birebir paylaştığını zannediyor. Geleneksel zamanlarda olduğu gibi insanlarla ekmeğini, aşını paylaşmıyor, kapitalizmin kendisine sağladığı imkânlarla elde ettiği paralarla açık büfe lüks otellerde hazırlanan envai çeşit yemeklerin rötuşlanmış albenisi yüksek fotolarını paylaşıyor. Geleneksel ve modern zamanlarda birkaç sivil toplumuna üye olan bireyler artık WhatsApp ve Facebook ortamında oluşturulan binlerce sanal gruba üye olabiliyor ve grubun diğer üyeleriyle sanal bir yaşam tarzını sınırsızca paylaşmaya devam edebiliyor.<sup>51</sup>

### **Sonuç**

Geleneksel toplumda, yani her şeyin henüz tam sekülerleşmediği, rasyonelleşmediği ve bireyselleşmediği yaşam formlarının kutsallıktan tamamen arındırılmadığı Geleneksel zamanlarda insan-insan, insan-tanrı, insan-tabiat ilişkisinin sınırları belli idi. Tanrı, yetkin ve hakim bir otorite olarak insanların emirlerine şüphesiz itaat ettiği mutlak bir güç idi. İnsanın dünyasında kutsallığı kabul edilen her şeyin yeri ve sınırları belirlenmişti. Modern çağda ise insanın insan ile ilişkisi muhteva ve biçim bakımından köklü bir değişikliğe uğratıldı. Modern insan varlığı parçalayarak kendi bilincini de parçalamıştır. Bu aslında, varlık ve bilinç sahibi bir varlık olarak insanın kendisini de parçalamıştır. İnsanın gündelik hayatta üstlendiği roller

---

<sup>51</sup> Hasan Coşkun, "Küreselleşme Sürecinde Din", *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2 (Kış 2017), 123.

ve bu rolleri birbirinden soyutlayarak oynamaya çalışması derununda yaşadığı ontolojik parçalanmışlık ona varlığın iç ve dış dünyasına yansıdığı bütün alanlarda da aynı parçalanmışlığı yaşatmaktadır. Modern öncesi Modernlik, modernlik öncesi kimlikleri ortadan kaldırırken ya da onları dönüşüme uğrattırırken yerine aynı ölçüde muhkemlik, dayanıklılık içeren yeni bir kimlik verdiğini iddia ediyordu. Modernizm insanı gelenek, din vb. değerlerinden koparmayı amaç haline getirmiştir. Biz bunu, kimlik bilincinden yoksun bırakma süreci olarak tanımlayabiliriz. Makina, sosyal teşkilat, idari ruh, iktisadi değerler, üretim araçları, iş aletleri, hatta insana yüklenmiş olan arzular küreselleşen insanı, “**aline**” ediyor. Hatta insan, arzuya bağlı olduğu ölçüde “**aline**” oluyor. Bütün kabiliyetleri ve erdemleri tatil oluyor, sadece ve sadece arzuya ulaşmak isteyen şehevi yönü kalıyor. Modernitenin ortaya çıkardığı en ciddi sorun kimlik krizi olarak görülebilir. Modernitenin yol açtığı bu kimlik krizi sorunu tüm insanlık aleminin çok ciddi baş edilmesi güç varoluşsal ve sosyal problemler ile karşı karşıya bırakmıştır. Modern insan bu krizler ve riskleri kendi eliyle üretmiştir.

Ulrich Beck’in iddia ettiği gibi geleneğin modernleşmesi ile ciddi riskler üretilmeye başlayarak modern insan risk toplumu ile karşı karşıya geldi. Modern insan risk toplumunda işsizlik, güvensizlik, çevre felaketleri ve nükleer savaş tehditleri ile karşı karşıya kalmıştır. Bireyselleşme geleneksizleşmeyi meydana getirerek modern bireyi aileden ve güvenli sosyal çevreden yoksun bırakarak güvensiz, dayanaksız bir risk toplumuna mahkûm ediyor. Modern öncesi toplumda insanlar bütün sosyal varlıklarını bir grubun içinde kazanır ve bütün hayatlarını o gruba bağlı şekilde sürdürürler ve o dönemin kendine has güvenlik problemi var olsa da bu sorunu yaşamazlardı.

21. Yüzyıl ile dünya, yeni bir düzene doğru geçiş yapmıştır. Bu yeni düzen de artık geleneksel modern, postmodern kavram ve kuramların ötesine geçilmiştir. Yapay zeka konusunda son yıllarda yapılan çalışmalar çok sarsıcı ve geleneksel ve modern algı ve anlayışları altüst eden, ilginç bir noktaya gelmiş bulunmaktadır. Yapay zeka konusunda son yıllarda iletişim teknolojilerinde meydana gelen gelişmeler ile artık etnik ve dini kimliklerin sıfırlandığı, tüm insanlık aleminin süratle kimliksizleşmeye doğru everildiği tüm dünyada tek tip, her şeye hakim insan tipi ile akışkan moderniteyi de aşan yeni bir neo-küresel modernleşme süreci olarak adlandırılabilir. Geleneksel modern, postmodern kavramsallaştırmalarını ve tartışmalarının ötesinde tüm insanlık aleminin yarı insan yarı makina, yapay zeka ile mücehhez yeni bir insan tip ile karşı karşıya kalacağını söyleyebiliriz. Modern insan adeta renksiz, kokusuz, tatsız bir meyve gibi herşey olan fakat

hiçbir şey olmayan bir canlı tipine evrilmektedir. Transhümanizm ve posthümanizm tartışmaları ile insanlığın makinelerle yoksulluk ve zahmetten, bilimsel tıpla hastalıktan tüm arazlar ve marazlardan hatta ölümden dahi kurtulabileceği iddia edilerek, insan kimliklerinin tüketildiği, insanların yaş ve cinsiyet eşitliği iddiaları üzerinden omurgasız, kişiliksiz, kimliksiz yepyeni hiçbir kültüre ait olmayan mizaçlar, karakteristik özellikler kazandırılmaya çalışıldığı görülmektedir. Bu durum geleneksel, modern ve postmodern süreçleri aşan tüm insanlık için doğal, organik süreçten mekanik yapay tehlikeli ve çok riskli bir sürece doğru gidildiğini göstermektedir. Hatta yapay zeka ile üretilen robotlar sayesinde insanlığın sonun geldiği iddia edilmektedir. Modernleşmenin insanı getirdiği nokta maalesef artık tüm insanlık alemi ürkütecek noktaya gelmiştir. Modern insan kendi doğasına, öz benliğine, Tanrıya, insana ve tabiata yabancılaşarak maddi ve manevi bağlardan kopuş ve savrulma yaşamıştır. Fütüristler dünyanın artık yaşanabilir olmaktan çıktığını ve insanların Mars'a göç etmez ise yok olacağını dahi iddia etmektedirler. Bu dünyayı yaşanılmaz bulan modern insan Allah'ın insanlık alemine en büyük hediye ettiği dünyayı yaşanılmaz kılanlardan başkası değildir.

#### **KAYNAKÇA**

Akyüz, Niyazi - Çapçioğlu, İhsan. *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*. Ankara: Grafiker Yayınları, 2013.

Altıntaş, Ramazan. "Kur-an-a Göre İslâm İnsanı" *İlim-Sanat Dergisi*.56-60.

Atay, Tayfun. *"Modern Batıda Nakşiliği Yaşatmak" İslam ve Modernleşme(II. Kutlu Doğum Toplantısı)*, İstanbul:1997.

Ayvazoğlu, Beşir. "Gelenek ve Yenileşmeyi İslam Sanatları Açısından Bir Bakış". *İslam, Gelenek ve Yenileşme, I.Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu*, İstanbul: 1996.

Budak, Rüstem. "Medeniyetlerin İnsan Tanımlamaları". *Değirmen Dergisi sayı:12*, 2007.

Bulaç, Ali. "Parçalanmış Bilinç" *Bilgi ve Düşünce*, sayı 13-14, 1993.

Coşkun, Ali. *Sosyal Değişme ve Dini Normlar*, İstanbul,2005.

Coşkun, Hasan. "Küreselleşme Sürecinde Din". *Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi 2 (Kış 2017)*.

Coşkun, Hasan. Modern Ve Postmodern Toplumlarda Kimlik Ve Din İlişkisi. *Diskiplierler Arası Bilimsel Araştırmalar Avrupa Konferansı Konferans Kitabı*, 2019.

Coşkun, Hasan. *Modernleşme Sürecinde Aile'de Kimlik Bilinci, Kadın ve Aile Üzerine Araştırmalar*. Ed.Emine Ögük, Ankara:İlahiyat Yayınları, 2018.

Çelik, Ömer. "İslamcı Gelenek ve Gelenekçi İslam". *Bilgi ve Hikmet Dergisi, Sayı 9 (Kış: 1995)*.

Çetin, Halis. "Ezelden Ebede: Kadim Bilgeliğin Kutsal Yolculuğu: Gelenek". *Muhafazakâr Düşünce Dergisi, Sayı 3 (Kış: 2005)*.

Demir Ömer - Acar Mustafa, *Sosyal Bilimler Sözlüğü*, (Ankara: 1997)

Demir, Ömer - Acar, Mustafa. *Sosyal Bilimler Sözlüğü*. İstanbul, 1993, Cevizci, Ahmet, *Felsefe Sözlüğü*. Ankara, 1996, Bolay, S. Hayri, *Felsefi Doktrinler ve Terimler Sözlüğü*, Ankara,1996.

Demirağ, Dilaver. "Paramparça Dünyam Benim". *Bilgi ve Düşünce, sayı 13-14, 1993*.

DİA,Gelenek Maddesi, Ankara:T.D.V Yayınları,2007.

Evkuran, Mehmet. "Bir Kimlik Politikası Olarak Kelam". *İslamiyat Dergisi, 2005*.

Friedman, Jonathan. "*Küresel Sistem, Küreselleşme ve Modernitenin Parametreleri*" Postmodernizm ve İslam trc. A.Topçuoğlu-Y.Aktay, (Ankara:1996).

Garaudy, Roger. *İslam'ın Vadettikleri*, (İstanbul, 1995).

Giddens Anthony & Sutton, Philip W. *Sosyolojide Temel Kavramlar*. trc. Ali Esgin, (Ankara: 2020).

Göle, Nilüfer. *Modern Mahrem*. İstanbul:1998.

Görgün, Tahsin. "Bir Problem Olarak Modernite". *İslam ve Modernleşme(II. Kutlu Doğum Toplantısı)*, (İstanbul:1997).

Güldiken, N. – Nair, Güney. "21. Yüzyıla dönük Sosyolojik Yaklaşımlar" *Sosyal Bilimler Dergisi (Sivas:1997)*.

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları,2017.

Hançerli, Orhan. *Türk Dili Sözlüğü*.İstanbul: Remzi Kitapevi, 2007.

Hocaoğlu, Durmuş. *İslam ve Modernleşme(II. Kutlu Doğum Toplantısı)*. İstanbul:1997.

Manzur, S. Perviz. "*Düşünen Cihaz: Yapay Zeka*", *İnsan ve Teknoloji*, trc.T.Kılıç İstanbul: 1992.

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*, trc. Osman Akinhay, Derya Kömürcü, Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları,1999.

Ozankaya , Özer. *Topumbilim*,7.Baskı, İstanbul: Cem Yayınları, 1991.

Sarıbay, A.Yaşar. *Postmodernite Sivil Toplum ve İslam*. İstanbul: İletişim Yayınları, 1995.

Sezgin, Osman. "Geleneğin Baş Düşmanı Statikleşmesidir", *İslam, Gelenek ve Yenileşme, I.Uluslararası Kutlu Doğum Sempozyumu*, (İstanbul: 1996).

Şayegan, Daryus. *Yaralı Bilinç*, trc. Haldun Bayrı İstanbul, 1997.

Şeraiti, Ali. *Medeniyet Tarihi II*, trc. İbrahim Keskin İstanbul, 1987.

Şeriati, Ali. *Medeniyet ve Modernizm*, trc. Ahmet Yüksek İstanbul, 1998.

TDK,[http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com\\_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cd60975ac1d23.99454262](http://www.tdk.gov.tr/index.php?option=com_gts&arama=gts&guid=TDK.GTS.5cd60975ac1d23.99454262), erişim:16.05.2019.

Therborn, Göran. "*Modernlik ve Modernliğe Giden Yollar*" *Postmodernizm ve İslam* trc. A. Topçuoğlu-Y.Aktay Ankara:1997.

Ülver,Lütfü. "Rodney Stark'ın Sekülerleşme Teorisi" *Rumeli İslam Araştırmaları Dergisi*, sayı 7, (Nisan 2021).

Watt, Montgomery. "*Körfez Savaşı Sonrası Müslümanlar ve Hıristiyanlar*" *Postmodernizm ve İslam* trc.A. Topçuoğlu-Y.Aktay, Ankara:1997.

Yılmaz Hüseyin, "Gelenek, Gelenekçilik, Gelenekselcilik", *Muhafazakâr Düşünce Dergisi*, Sayı 3 (Kış,2005).

---

---

## **ÖZGÜR OLMAK KADERİMİZ**

**Doç. Dr. Hülya TERZİOĞLU**

Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

hulyaterzioglu@sakarya.edu.tr

---

---

### **FREEDOM IS OUR DESTINY**

#### **ABSTRACT**

*Sociologists define the modern century in the names; the information age, the informatic age, the late modern, the second modern, and the fluid age. And one of the most important concepts they focus on is "being an individual and the freedom of the individual". In this century, people emphasize freedom as an integral part of all their goals. However, this demand for freedom stands out with its practical content rather than the philosophical and moral background, and it is in a state that can be expressed with the motto "do not interfere with me" and means taking a negative position against the law, value, authority, hierarchy and rules for the individual in case of conflict with his interests. On the other hand, the institutionalized face of the demands for freedom is one of the striking action areas of our age. Among the fields listed as human rights, there are many different topics such as ethnic and religious groups, women and children, disabled people, refugees, and sexual preference groups.*

*So what is the essence of freedom? Where did this concept come from? Modern people are alone in forming their own world of meaning as they are freed from their "fetters" after their critical attitude towards religions, philosophies, cultural textures, and legal systems. Today, people are stuck between the necessities of real life while searching for virtual freedom with their "network society" identity in mobile life. But does this individual really want to be free, since freedom does not involve being responsible from the outset, paying the price, risking, and many paradoxes in itself? Today, we know that there are dozens of publications in Western literature seeking answers to these questions.*

*Human freedom is one of the most prominent issues in the classical Kalam discipline. All the consequences regarding the creation of man, the conditions of his coming to the world, the purpose of existence, and finally his fate in line with his preferences are processes that gain meaning within the framework of his freedom. The fact that Prophet Adam's first willful act was a sin signifies a wise beginning.*

*In our paper, the existing understandings of freedom will be checked on the axis of the codes of our ancient culture, and freedom as an existence problem will be discussed separately in terms of divine power and human. It will be tried to define that destiny, which means the relationship between God and humans, is actually a belief that defines and completes freedom. For this reason, in the first chapter, God's tawhid, power, and will, wisdom and mercy will be explained, and in the second chapter, powerlessness and dignity, responsibility and burden, freedom and submission will be discussed.*

**Keywords:** Freedom, Destiny, Tawhid, Responsibility, Devotion.

## **Giriş**

“Özgürlük yalnızca dış baskının yokluğu mudur, yoksa aynı zamanda bir şeyin varlığı mıdır ve eğer böyleyse neyin varlığıdır?” bu soru cümlesi Yahudi asıllı Alman sosyolog Erich Fromm’a (ö. 1980) ait. İnsanın tarihten bugüne en büyük mücadele alanlarından birisi, belki de birincisi olan özgür olma isteği, uğruna her şeyini feda edebileceği bir “şey”dir. Bu cümlede ifadelendirilen bu “şey” ivedi yorumlandığında dışarıda bir takım hak talepleri ile başlayan bir mücadele gibi anlaşılabilir da aslında insanın kendisi dışında belirlenimi olan bir olgudan ziyade temelde içsel bir form olarak anlamlandırılmakta. Yaşadığımız yüz yılda ise bireysel bir anlam arayışı, felsefî bir yorum ve ideal, hukukî, ekonomik ve sosyo kültürel bir yaşam tanımı, marjinal bir arayış gibi pek görünürlüğe sahip çok yönlü bir kavram olarak varlık gösteriyor. Bu cümleye dinlerin tanrı ve insan ilişkisi bağlamında dahil olmaması elbette düşünülemezdi. Nitekim bütün kutsal öğretilerde insanın tanrı/kutsal karşısındaki pozisyonu bize bunu imlemektedir.

İnsanı Allah’ın halifesi olarak tanımlayan, davranışlarından niyetlerine, sözlerinden kararlarına kadar insanın bütün yapıp etmelerini değerli bulan İslâm, insanı “teklif” in muhatabı olarak görmüş ve ona iyi ve kötü olabilmeyi birlikte ilham etmiştir. Dolayısıyla bu tanım ve varlık formu doğal olarak insanın muhtâriyetine ve özgür olmasına işaret etmektedir. Özgürlük insanın hem ta’bına yerleştirilmiştir, hem de dünyaya geliş gayesinin zorunlu gereği olmuştur. Öte yandan insana bunu bahşeden Allah Teâlâ’nın başta yaratma fiili olmak üzere tüm fiillerinin O’nun için zorunlu olmaması ve insanın kulluğuna da muhtaç olmaması söz konusudur. İslâm’ın kader inancı dediğimiz bu düşünce ve inanç zemini bir yandan Allah’ın sonsuz ilim, irade ve kudretinin varlığını kabul etmeyi gerektirmekte, diğer taraftan da bu ilâhî seçilimin ve sınırların içinde insana bırakılan muhtâriyet alanını ortaya çıkarmaktadır.

Tebliğimizde kâdir-i mutlak ilâh tasavvurunun ve halife olan insanın kader inancı bağlamında nasıl bir özgür ilişki içinde oldukları tartışılacaktır. Allah'ın kâinattaki mutlak hâkimiyetinin tevhit, kudret, meşfet, hikmet ve rahmete dayanması detaylandırılırken, insanın da acziyet ve izzetinin, özgürlük ve külfet/mükellefiyetinin birbirini besleyen yönlerine temas edilecektir. Bütün bu analiz ve çıkarımlarımızın neticede modern dünya görüşlerinin adeta fetişleştirdiği özgürlük taleplerine İslâm'ın metafizik yorumunun nasıl bir teklifle cevap verdiğinin ortaya çıkmasını umut ediyoruz.

## **BİR VAROLUŞ/ÖZGÜRLÜK BİÇİMİ OLARAK İSLÂM'IN KADER İNANCI**

### **1. ULÛHİYYET ANLAYIŞI AÇISINDAN**

#### **a. Tevhit**

Semâvî dinler de dahil tarihin tanık olduğu bütün dinler içerisinde yalnızca İslâm kesin ve devamlı bir şekilde tevhit ilkesini tahkim etmiş ve dinin ana temasını bu inanç üzerine kurmuştur. Semâvî dinler tevhit merkezli dinler olsalar da ilâhî hikmet gereği tahrife uğramalarına izin verilmiş ve aslı bozulan dinler kategorisine girmişlerdir. İslâm'da kelime-i tevhid ile ihtisar edilen bu ilke Kur'ân'da pek çok bağlamda detaylandırılarak bu konuda hiçbir açık alan bırakılmamıştır. Örneğin yaratılmışların bir kısmını Allah'ın bir parçası saymak,<sup>1</sup> yardımcı ve şefaathçilere inanmak,<sup>2</sup> Allah'tan başka tapınacak tanrılar edinmek,<sup>3</sup> kâinattaki herhangi bir varlığı ilah edinmek,<sup>4</sup> ya da herhangi bir varlığa ilâh muamelesi yapmak<sup>5</sup> şirk kabul edilmiştir. Öyle ki "Hz. Muhammed ölmüş olamaz" diyen Hz. Ebû Bekir'in: "*Muhammed, ancak bir peygamberdir. Ondan önce de peygamberler gelip geçmiştir. Şimdi o ölür ya da öldürülürse gerisin geriye mi döneceksiniz? Kim geri dönerse Allah'a hiçbir şekilde zarar vermiş olmayacaktır. Allah şükredenleri mükâfatlandırır.*"<sup>6</sup> âyetiyle onu uyarması da, "ene'l-Hâk" diyen Hallâc-ı Mansûr'a gösterilen tepki de bu hassasiyetin bir neticesidir.<sup>7</sup>

Tevhit en sade anlatımıyla Allah'ın sayı ve özellikleri bakımından tek olması demektir. Ancak bizi burada ilgilendiren boyutuyla söyleyecek olursak O'nun aynı zamanda kâinâta yerleştirdiği yasalara yansıyan tek bir

<sup>1</sup> ez-Zuhruf 43/15.

<sup>2</sup> ez-Zümer 39/43.

<sup>3</sup> el-Mü'min 40/66.

<sup>4</sup> el-Enbiyâ 21/21.

<sup>5</sup> eş-Şûrâ 41/11.

<sup>6</sup> Al-i İmrân 3/144.

<sup>7</sup> Mehmet Bulğen, *İslâm Düşüncesinde Evren, Kur'ân'ı Anlamanın Fikrî Arkapları*, (İstanbul: KURAMER, 2017), 239.



kudrete boyun eğdirdiği hükümranlıdır. Kur'ân'da "yerde gökte ne varsa Allah'ı tesbih eder, lakin siz anlamazsınız"<sup>8</sup> ifadesi esasta gönüllü bir boyun eğişi anlatmaktadır. Zira mecâzî bir iletişim diliyle ifade edilerek: "Sonra duman halinde olan göğe yöneldi, ona ve yerküreye, isteyerek veya istemeyerek gelin dedi! İkisi de "isteyerek geldik" dediler."<sup>9</sup> şeklinde dile getirilen bu durum bizim bilmediğimiz bir irade ve ikrar ile seve isteye boyun eğen varlıklar dünyasından söz etmektedir.(el-İsrâ 17/44) İnsana gelince; Kur'ân insandan da tevhidi koruyacağına dair misak/söz alındığını, Âdemoğullarının zürriyetinden alınan bu sözün "Elest bezmi" olarak bilinen bir ezeli sözleşme akdi olduğunu beyan etmektedir. (el-A'râf 7/172-173) Nûh, Hûd, Sâlih ve Şuayb peygamberlerden özellikle bahsedilirken her peygambere tevhidi tebliğ etmelerinin emredildiği ifade edilmiştir. (el-A'râf 7/ 59, 65, 73, 85; el-Enbiyâ 21/25)

Tevhidin korunması ve ihkâmı için öne çıkan bazı emirler ve yasaklardan da bahsedilmelidir. Allah'tan başka hiçbir insana-bu peygamber de olsa-insanüstü özellikler verilmemiştir. Hz. Peygamber'in bütün insanlardan üstün olduğu, peygambere itaatin Allah'a itaat sayılacağı, Allah'ın sevgisini kazanmanın yolunun peygambere ittibâ olduğu bildirilmekle beraber onun beşer üstü bir gücünün olmadığı, vahiy dışında hata yapabileceği, nihayetinde ölümlü olduğu âyetlerle belirtilmiştir. (Âl-i İmrân 3/31; en-Nisâ 4/80) İnsanların da birbirlerine veya diğer varlıklara kutsallık atfetmeleri yasaklanmıştır. Allah dışında hiçbir varlık adına kurban kesilmemelidir<sup>10</sup>, hiçbir varlık üzerine yemin edilmemelidir.<sup>11</sup> Kabir ziyaretlerinin titizlikle yapılması, orada ibadet edilmemesi, kabirdeki kişiden medet umulmaması önemli hassasiyetler arasındadır.

İslâm mezhepleri arasında tevhidi korumak gayesiyle Allah'ın sıfatlarına getirilen yorumlar ve insanın fiilleri konusunda oldukça tenzihçi ve hassas yorumlara şahit oluyoruz. Örneğin Ehl-i sünnet kelmacılarından Eş'arîler tekvin/yaratma sıfatını ezeli sıfat saymamıştır. Zira yaratma ezeli olursa yaratılmışlar da ezeli olur, bu durum da Allah'ın el-Evvel oluşunu nefyeder kaygısına düşülmüş ve "tekvin itibârî bir sıfattır" denmiştir. Hem Eş'arîler hem de Mâtürîdîler insanların fiillerinin yaratılması Allah'a, kazanılması/kesbi insana aittir şeklinde bir ilke koyarak(kesb nazariyesi) bir fiilde iki müessir kabul etmişlerdir. Onlara göre insan fiilini kudret ve irade bakımından bütünüyle kendisi yapacak olsaydı bu durumda Allah'tan müstağnî olurdu, diyecek kadar ifrata gitmişlerdir. Öte yandan kendilerini

<sup>8</sup> el-İsrâ 17/44.

<sup>9</sup> Fussilet 41/11

<sup>10</sup> Ebû Dâvûd, Cenâiz, 68.

<sup>11</sup> Tirmizî, Nüzûr, 8.

tevhîd ve adalet ehli olarak tanımlayan Mûtezile ise Allah'ın tevhidine hâlel gelir kaygısıyla manâ sıfatlarını reddetmiş, yalnızca Allah'ın zâtının aynı saydıkları manevî/meânî sıfatları kabul etmişlerdir. ("Allah âlîmdir, ancak ilmi vardır, denilmez" gibi.)

Tevhit merkezli bütün ulûhiyyet tanımları esasta İslâm'ın ilk mesajlarından itibaren bütün yasa, buyruk, tavsiye, meviza ve duâlarına varana kadar tesir etmiştir. Kâdir-i mutlak ilâh tasavvuru zâtından başka hâlik de tanımaya, mâlik ve hâkim de tanımaya imkân bırakmamıştır. İşte tevhidin bu merkezî konumu insan ve kâinât için tek otorite ve tek mercî anlamına gelmekte ve insanı en temel özgürlük ile buluşturmaktadır.

### **b. Kudret ve meşîet**

"Biz her şeyi bir kaderle yarattık" (el-Kamer 54/49) Kudretin ölçüyle yaratmak olduğunu mutlak manada ifade eden bu âyet Allah'ın yaratmasında bir eksiklik olmadığını ifade ederken, diğer yandan da sünnetullahâ işaret etmekte ve kudretin meşîetle sınırlandığını haber vermektedir. Peki nedir kudretin ve meşîetin keyfiyeti? Esasen Allah Teâlâ'nın kâinattaki hükümlerinin detaylarında hem Hâlik, hem de Mâlik oluşu vardır. Yaratması an be an devam eder,<sup>12</sup> hüküm de ancak O'na aittir.<sup>13</sup> Her şeye gücü yeten,<sup>14</sup> mülkünde dilediği gibi tasarrufta bulunan ve bunlara bağlı olarak yaptıklarından sual olunmayan<sup>15</sup> yegâne varlık Allah'tır. Bu ilâhî melekût çeşitli âyetlerde iyice inceltilerek O'nun ilmi dışında bir yaprak bile düşmez,<sup>16</sup> yaş ve kuru ne varsa hepsi apaçık bir kitapta yazılıdır<sup>17</sup> gibi ifadelerle anlatılmaktadır. Allah'ın kudreti O'nun subûtî sıfatlarından olup "dilediğini eksigi ve fazlası olmaksızın hikmet çerçevesinde yapmak" şeklinde anlaşıldığından<sup>18</sup> ilâhî kudreti konuşurken meşîetten bahsetmek de gerekir. Ancak önce kudretten ne anladığımıza bakalım. Bir defa kudret her türlü acz ve eksikliğin Allah'tan nefyini de gerektirmektedir. Allah'ın her şeye kâdir olduğunu vurgulayan âyetlerdeki umûmî ifade bu kudretin olabilecek bütün ihtimalleri câmî olduğundan devreye ilâhî iradenin girmesi söz konusu olacaktır. Bu sebeple İslâm âlimleri Allah'ın kudretinden söz ettikleri hemen her yerde O'nun iradesinden de bahsetmektedirler. Elbette hem kudreti hem de iradeyi câmî olan ilim ayrıca burada hatırlanmalıdır. "Hiç yaratan bilmez mi?" (el-Mülk 67/14) buyrulan âyette yaratmanın tabîi

<sup>12</sup> *er-Rahmân* 55/29

<sup>13</sup> *Yûsuf* 12/40.

<sup>14</sup> *Âl-i İmrân* 3/189.

<sup>15</sup> *el-Enbiyâ* 21/23.

<sup>16</sup> *el-En'âm* 6/59.

<sup>17</sup> *el-En'âm* 6/57-59.

<sup>18</sup> *Râğıb el-İsfahânî, el-Müfredât, "kdr" md.*

ve zorunlu gereği olan ilâhî ilmin kudret de dahil bütün sıfatların en geniş olduğu anlaşılmaktadır.

Allah'ın kudretinin ölçü ile yaratmak vurgusu doğrudan O'nun hikmet ve rahmetini hatıra getirmektedir. Zira kudretin hikmet ve rahmetle tanımlanması dilediğini yaratan bir kudretin zulmetmediğini, adalatten başka bir fiilin olmadığını ve her işinin hak ve hakikat olduğunu ifade etmektedir. Kelâm âimleri ilâhî kudreti açıklarken Allah'ın yaratıcılığına, kıdemine ve yarattıklarındaki ahenge işaret etmişlerdir.<sup>19</sup> Öte yandan Allah'ın kudretinin ilişkilendirilemeyeceği hiçbir varlığın olmadığı düşünülürse biri ötekini doğuran fiiller ile (örneğin ateşin odunu yakması, düşen camın kırılması, domino taşlarına uygulanan kuvvetin diğer taşları bir bir devirmesi gibi) insanın fiillerindeki özgürlüğü nasıl açıklanacaktır? Ehl-i sünnet âlimlerinin insanın fiillerinde yaratmada Allah'ın, kazanmada (kesb) insanın etkisinden bahsettiklerine şahit oluyoruz. (insanın fiili: halk+kesb) Kesb nazariyesiyle insanın kudretinin de, iradesinin de fiil ile birlikte onda var edilen bir hal olduğu söylenerek bir çözüm üretilmiştir. Mutezile ise insanı kendi fiillerinin yaratıcısı sayarak fiil için gereken kudretin(istitâat) ve iradenin fiilden önce ona verildiğini savunarak meseleyi çözümlenmeye çalışmıştır. Bu teknik bilgilerden varmak istediğimiz netice şudur; Allah'ın kudreti asıl, insanın kudreti ise ârızîdir. Allah kıyam bi nefsihî olan, zâtıyla kâim ve kudret sahibi, insan ise kudreti ve irade yetkisini Allah'tan alan, ancak bunları kullanırken özgür kılınan bir varlıktır. Dolayısıyla insan ister fiili işleyeceği an olsun, ister fiilden önce olsun kendisine verilen akıl, irade ve kudret ile fiil işlemekte ve neticesini de buna göre elde etmektedir. İnsandan veya varlıklardan herhangi birinden sadır olan birbirini doğuran fiillerde birden çok açıklama ile karşılaşılıyor. Örneğin insanın attığı taşın bir kişinin başını yarması örneğinden gidecek olursak burada taşın atılması doğrudan insanın fiili iken başın yarılmasında taşı atanın niyeti esas alınmış ve netice ona göre yorumlanmıştır.<sup>20</sup> “Rabbin kullarına zulmedici değildir” (Fussilet 41/46), “başınıza gelenler elinizle yaptıklarınız sebebiyledir”.(eş-Şûrâ 42/30)

Fahreddîn er-Râzî (v. 606) Allah'ın meşfetini “bir zorunluluk olmaksızın yapılması veya yapılmaması mümkün olan bir hususta iki taraftan birini tercih etmeyi gerektiren sıfat” şeklinde tarif etmiştir. <sup>21</sup> Dikkat edilirse bu tarif Allah'ın dilemesi ile alâkalıdır. Zira Allah'ın dilemesi mutlak, zorunluluk temelli olmayan ve engellenemeyen bir keyfiyettir. (el-Bakara 2/253; er-

<sup>19</sup> Gazzâlî, *el-İktisâd fi'l-i'tikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyn Atay, (Ankara, 1962), 79-81; Ebü'l-Muîn en-Neseî, *Tebziratü'l-edille*, nşr. Claude Salâme, (Dumaşk, 1990-1993), 1/188-189.

<sup>20</sup> Osman Demir, “Tevlid” TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA), (İstanbul: İSAM, 2012), 41/38-39.

<sup>21</sup> Fahreddîn er-Râzî, *el-Metâlibü'l-âliye*, nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ, (Beyrut, 1987), 12/175.

Ra'd 13/11; el-Ahzâb 33/17) Allah'ın iradesi dışında hiçbir şeyin olmayacağı müsellemdir. Amentü ifadesinde "hayır ve şer cinsinden her şeyin Allah'tan olduğuna iman ederim" derken bunu kastederiz. Ancak başlı başına önemli ve uzun bir konu olan Allah'ın şerri irade etmesi ve yaratmasının hikmetinin detaylarını bir kenara bırakarak şunu ifade etmeliyiz ki; Allah'ın iradesi dışında kötü ve şer olan durumların gerçekleşmesi bir anlamda Allah'a rağmen şer üretebilen bir mercîi hatıra getireceğinden ulemâ bu kabule yanaşmamış, bunun yerine Allah'ın iradesinin her şeyi ihata ettiğini ifadeyle birlikte ancak irade ettiklerinden iyi olanlara rızasının olduğunu, kötü olanlara ise rızasının olmadığını dile getirmişlerdir. Bu açıklama İmâm-ı Âzam'ın *Fıkhu'l-ekber*'inden başlayarak Ehl-i sünnet çizginin hemen tamamında ilâhî iradeyle ilgili açıklama olarak devam ettirilmiştir. İşte tam da bu noktada insanın fiillerinde kullandığı iradenin, şayet neticesi hayır ise bu işte Allah'ın hem iradesi hem de rızası vardır, netice şer ise irade varsa da rıza söz konusu değildir. Sonuçta Allah insanlar için ancak kolaylığı, hayrı, iyi olanı diler.(bk. el-Bakara 2/26, 185; Âl-i İmrân 3/3/108; el-Mümin 40/31)

"Özgürlük ancak özgür olandan gelebilir" Bu söz farklı platformlarda dillendirilse de Allah'ın iradesindeki zorunsuzluğu ve insanın fiillerindeki özgürlüğü karşılaştırmamızda bize yardımcı oluyor. Allah insanın günah işleyebilmesine ruhsat vermiştir, burada Allah'ın rızası olmasa da insanın iradesini takip eden bir ilâhî iradeden bahsedilebilir.

### **c. Hikmet ve rahmet**

Hikmet; Allah'ın ilminde ve fiillerinde mükemmellik anlamında genel bir ifadedir. Her şeyi yerli yerine koyma, söz ve fiilde isabet etme gibi anlamların yanında hakîm ve ihkâm kelimeleriyle de bağlantı kurulan bu kavram hem işleri gereği gibi kusursuz yapmak, hem de alîm ve ilmî hüküm sahibi olmak şeklinde daha geniş bir anlam çerçevesine oturmaktadır. Bilinen ilk Kur'ân tefsiri yazarı Mukâtil b. Süleyman'a (v.150) göre ise çok şümüllü bir keyfiyete sahiptir bu kavram; Kur'ân'daki emir ve nehiy kipleriyle geçen öğütler (e-Bakara 2/231; Âl-i İmrân 3/3/48; en-Nisâ 4/113), anlayış, fehim ve ilim anlamında hüküm (Meryem 19/12), nübüvvet (e-Bakara 2/251; Sâd 38/20), Kur'ân tefsiri ve bizzat Kur'ân (el-Bakara2/262;en-Nahl 16/125) manâsında anlaşılmalıdır, nitekim ilgili âyetlerin delâleti bu yoldadır.<sup>22</sup> Bu anlamları detaylıca paylaşmamızın sebebi hakîm olan Allah Teâlâ'nın insana bıraktığı alana dikkat çekmektir.

<sup>22</sup> Mukâtil b. Süleyman, *el-Vüçûh ve'n-nezâir*, nşr. Ali Özek, (İstanbul, 1993), 28-29.

Öyle ya ilâhî fiillerdeki hikmet Allah'ın azameti, kudret ve meşîetini takip eden hikmetiyle güçlenmekte ve ortaya rahmet çıkmaktadır. Bu vasatta ne insanın ne de başka bir canlı-cansız mahlûkâtın fitratında nâkisa olmayacak, kâinât bütün aksamıyla hem Allah'ın varlığına ve eşsiz sıfatlarına şahitlik edecek, hem de insan kendisine lutfedilen sayısız nimetten istifade ederken bunları ona bahşeden hakiki mülk sahibini de tanıyacaktır.

Kur'ân'da hikmetin insana verildiğinden de bahsedilmektedir. Yani bir anlamda Allah'ın zâtını tanımladığı bu eşsiz kemâl durumu kısmen insana da verilerek ona yol gösterilmiştir. "Allah hikmeti dilediğine verir. Kime hikmet verilirse ona pek çok hayır verilmiş demektir. Ancak akıl sahipleri düşünüp ibret alırlar" (el-Bakara 2/269) âyeti umûmî bir hikmetten bahsederken çağdaş müfessirlerden Reşid Rızâ (v.1935) insana verilen hikmeti akli olgunluğa sahip ve bunu en yüksek seviyede kullanma iradesi gösteren kimsenin durumu olarak yorumlamıştır.<sup>23</sup> Özeldense peygamberlere verilen husûsî bir hikmetten bahsedilir. (el-Bakara 2/251; Âl-i İmrân 3/48) Peygamberlerin ilâhî vahye muhatap olması, insanlara örneklik/hüccet durumları onların insanlardan farklı bazı bilgilere vukûfiyetini gerektirmektedir. Bu bilgilerin bir kısmı da vahyin tefsiri, temsili ve tekîdini içermektedir.

Allah'ın fiillerinde hikmet konusuyla ilgili olarak ulemânın bazı hassas yaklaşımları da söz konusu olmuştur. Örneğin noksan sıfatlardan uzak, kâmil sıfatlarla muttasıf Allah Teâlâ'nın fiillerinde hikmet aramayı O'nun kudretini sınırlandıracağı kaygısıyla kabul etmeyen Eş'arîler ve bazı İslâm filozoflarının yanında genel temayül ilâhî fiillerin hikmetle kâim olduğu yönündedir. Allah'ın fiilerindeki hikmet ilâhî adaletle eş anlamlı kullanılmaktadır. Tam isabetle iş yapan Allah bu sünnetiyle kullarının maslahatını esas almıştır, zira O, ihtiyaçtan münezzehtir. Hikmetin isabet ve adaletle açıklanması insanın dünyaya geliş serencamının anahtar kavramı olarak görülmelidir. Zira insanın iyiliğe ve kötülüğe birlikte imkân ve kabiliyet sahibi olması kendini inşânın da gerekçesini oluşturmaktadır.

İlâhî rahmet konusuna gelince; Kur'ân'da 114 yerde geçen bu kavramın 92 yerde Allah'a nispet edilmiş olması kâinâtın yaratıcısının ne büyük bir lütfkâr olduğunun açık göstergesidir.<sup>24</sup> Hatta ilâhî rahmetin her şeyi kuşattığı ve Allah'ın kendisine rahmet etmeyi farz kıldığı da ifade edilmiştir.(el-En'âm 6/12, 54; el-A'râf 7/156; el-Mümin 40/7) Bir kutsî hadiste ise Allah'ın rahmetinin gazâbını geçtiği belirtilmiştir. (Buhârî, Bed'ül'halk, 1; Müslim, Tevbe, 14-16) Rahmet kelimesi Allah için

<sup>23</sup> Reşid Rızâ, *Tefsîru'l-menâr*, (Mısır, 1956), III, 75-77.

<sup>24</sup> Abdülhamîd Birışık, "Rahmet", *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: İSAM, 2007), 34/419.

kullanıldığında lütufta bulunma, insan için kullanıldığında ise acıyarak, şefkatle muamele etme manası vardır. Allah'ın insanlara başta onları var ederek sonra da helal ve temiz olan her şeyi onların hizmetine sunarak lutfettiği hatırlanmalıdır. Varlık/var olmak başlı başına bir lütuftur. Aslında insan bunu bizzat kendi sade hayatına bakarken de tecrübe edebilir. Zira yaptığımız her şey en temelde varlığımızı ortaya koymak, bilinmek, takdir görmek gibi bir ihtiyacın karşılanmasından başka bir şey değildir. Dolayısıyla “var olmayı ben seçmedim” kabilinden âfâkî ve haddini aşan cümleler aslında bu gerçeği görmezden gelmek demektir. Yok sayılmak hangi insanın iletişimde hoş karşılayacağı bir durumdur? İnsanlar arasında kötü muamele bile yok sayılmaktan daha hafif gelen bir davranış olarak anlaşılır. Allah'ın bizi var etmesi birincil lütuf ve rahmettir. Ardından saymakla tükenmeyecek nimetleri yine rahmetin tecellisi olarak görülmelidir.

Şüphesiz Allah'ın rahmetinin en önemli göstergelerinden birisi de peygamber göndererek insanın hem Rabbini bilmesinin kolaylaştırılması, hem de dünya ve âhiret hayatının hakkını vermek için rehberlik edilmesi hatırlanmalıdır. Ulemâdan peygamber göndermeyi Allah için vâcip görenler olduğu gibi, vücûbiyet değil lütuftur diyenler de olmuştur. Neticede Allah insanları başıboş bırakmayacağını göstermiş ve onlara elçileriyle seslenmiştir. Aslında insan sahip olduğu akıl ve iradeyle dünya hayatına yön verebilmektedir. Nitekim Allah'a inanmayan insanların da hayatını yönettiğini, akli ve tecrübeleriyle kendine ve insanlığa katma değer olabildiğini görüyoruz. Öyleyse insanlar peygamberlerden ne öğrenmiştir, sorusu akla gelebilir. Bu konuda net ve kesin olan şudur ki; insanlar peygamberlerden doğru ilâh tasavvurunu öğrenmiştir. En büyük yardım, lütuf ve rahmet asıl budur. Yoksa ilâhî öğretilerin hukuk, siyaset, sanat, bilim, şehirleşme vs. medeniyet unsurlarına desteği tartışılmasa da en bâkir ve temelden destek insanı Rabbiyle buluşturması noktasında olmuştur. Son peygamber Resûlullah Efendimiz'in rahmet peygamberi olarak tanıtılması da<sup>25</sup> bu görüşümüzü desteklemektedir.

## **2. İNSAN ANLAYIŞI AÇISINDAN**

### **a. Acziyet ve izzet**

İnsan kelimesinin köküne ile ilgili unutmak/nisyan anlamı ve ünsiyet/alışmak, uyum sağlamak gibi iki anlam öne çıkmaktadır. Birinci anlam İbni Abbâs'a dayanan bir rivayetten mülhem “Allah'a verdiği

---

<sup>25</sup> *el-Enbiyâ 21/107.*

sözü/misakı unuttuğu için” bu şekilde yorumlanırken, ikinci anlamı ise hemcinsleriyle ülfet ve uyum içinde yaşamasına yorumlanmıştır.<sup>26</sup>

Akıl sahibi kişinin ilk sorumluluğu nazardır.<sup>27</sup> Mu'tezilî âlim Kâdı Abdülcebbâr'a (v. 415) ait bu cümle insanın dünyaya gelmesinin ardından başlayan mücadelesinde önemli bir tanımlamaya işaret ediyor; insan, aklını kullanmakla mükellef. İnsanın yasak meyveyi yemesi ve cennetten çıkmasıyla başlayan kıssa bir yandan onun nefsine karşı acziyetine işaret ederken öbür yandan yeryüzünde başlayacak bir yüce var olma serüvenine de tanıklık ediyordu. İnsanın halife olarak yaratılışını meleklere haber veren Allah Teâlâ eşyanın kelimelerini öğrenen insanın bu yönüyle meleklerden de üstün olacağını haber verdi. Bu da demek oluyor ki aslında hiçbir âzâsından istifadesi sınırsız olmayan, ömrü, gücü, imkanları, akli ve tüm hayatı ihtiyaçlar ve sınırlılıklarla mâlül insan yalnızca kendine verilen kelimelerle farklılaşıyordu, yani ilimle yolu açılıyor ve öğretilenlerden hareketle öğrenecekleri yeni bilgilere kapı aralıyordu. (el-Bakara 2/30-31); en-Nisâ 4/1; el-A'râf 7/11; el-Hicr 15/26-31; el-Ahzâb 33/72; Sâd 38/71-73) İnsanın dünyaya gelişini Kur'ân'ın anlatısı bu içerikle karşımıza çıkıyor. Dolayısıyla insanın ne cinsi, ne cinsiyeti değildi önemli olan, hatta neden yaratıldığı da. Zira topraktan, nutfeden, bir damla sudan yaratılması ile yücecek değildi. Onu yücelten taraf üstlendiği misyon, yani halifeligiydi. Bugün Batı modernleşmesinin önemli sacayaklarından biri olan hümanizm/insan merkezli felsefe İslâm'ın halifelik misyonu karşısında çok geç kalınmış bir tanımlama olmasının yanında bedenine ve sınırsız hazlarına hizmet eden tek taraflı, zayıf insanı hedef almaktadır. İlâhî olanla bağımlı da kopardığından ıssız ve yalnızdır. İçine girdiği özgürlük mücadelesinde tanımını doğru yapamadığı bir hedefin yorgunudur.

İslâm'ın insanın acizliklerini baştan tanımlaması aslında ona yol göstericilik açısından çok kıymetlidir. Bunları bilmek devamında tedbir almayı, nasihat dinlemeyi, tecrübe edinmeyi, hata yapmışsa bunlara geri dönmeyi de öğretecektir. İnsanın nankörlük, cimrilik, unutkanlık, acelecilik, böbürlenme, inkârcılık ve hazlara düşkünlük gibi pek çok fitrî tarafı vardır ki bunları Kur'ân tek tek sayarak insanı uyarmıştır. Hatta bu mücadeleyi göstermezse değerinin düşeceğini aşağıların aşağısı/esfel-i sâfilîn olacağını da haber vermiştir. Dünya hayatının kısa ve aldatmacalarla dolu bir süreç olduğu, insanın imtihanının önemli bir gerekçesinin dünya

<sup>26</sup> İlhan Kutluer, “İnsan”, *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*, (İstanbul: İSAM, 2000), 22/ 320-323.

<sup>27</sup> Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*, thk. Abdülkerim Osman, (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988), 75.

hazları olacağı söylenmiştir. Âl-i İmrân 3/14; Yûsuf 12/53; en-Nahl 16/4; el-İsrâ 17/83, 100; el-Enbiya 21/34-35, 37, vd.) Bütün bu hatırlatmalar temelde insanın özgürleşmesine giden yolu da göstermektedir. İnsan aczini bilirse güçlü taraflarına da vâkif olacak, hangisine yatırım yaparsa ona göre mesafe alacaktır. Bu konuda seçim de ona bırakılmıştır. “Bilsin ki insan için kendi çalışmasından başka bir şey yoktur.”(en-Necm 53/39) Dolayısıyla yaşadığımız yüz yılda teknolojinin imkânları nereye ulaşırsa ulaşsın insan bir canlı hücre yaratma imkanını bulamayacak, ölüme çare üretemeyecektir. Göklerden yağmur indiren, onunla türlü bitkiler çıkaran, yeryüzünü yaşanabilir kılan, nehirler, dağlar yaratan, darda kalanlara yardım eden Allah değil midir? (en-Neml 27/60-63)

İnsanın izzeti görev tanımıyla ortaya çıkmıştır. Halife olan insanın bu misyona göre donanımlı olduğunda şüphe yoktur. Aksi halde layık olmayana verilen görev hikmetsiz ve adaletsiz bir durum olacaktır ki yukarıda bunlardan Allah'ın berî olduğunu anlatmaya çalışmıştık. Oysa insandan bahsedilirken ona Allah'ın ruhundan üflediği (el-Hicr 15/29; Sâd 38/72), onu iki eliyle yarattığı (Sâd 38/75), en güzel bir biçimde yarattığı (et-Tîn 95/4), onu şerefli kıldığı (el-İsrâ 17/70), insana saymakla bitiremeyeceği nimetler verdiği (İbrâhim 14/32-34) vs. pek çok vurguyla insanın izzetine işaret edilmiştir. Varlıklar içinde insanın meleklerden üstün olmakla hayvanlardan aşağı olmak arasında gidip gelen bir seyirde denendiğini görüyoruz.

### **b. Özgürlük ve külfet**

Kur'ân'da insanın özgür olduğunu ihsas ettiren âyetlerin yanında adeta bu özgürlüğün bir yanılısıma olduğunu ifade eden âyetler de vardır. Bu âyetler bir yandan kâinâtın yasalarının sâbitesinden bahsederken öte yandan özgür irade sahibi insanın bu yasalarla uyumlu davranmasını ondan isteyerek ona bir mesaj vermektedir. “Ey insan! Senin özgürlüğün ilâhî yasalara uyumlu yaşadıkça ortaya çıkacak ve senin yücelmene hizmet edecek en kıymetli ilâhî lütuftur.” şeklinde özetleyebileceğimiz bu hakikat insana dünyada iki vazife yüklemektedir. Birincisi kendisine kulluk edilecek tek otorite tanımak, ki o da Allah Teâlâ'ya kulluktur, ikincisi de tüm insanları O'nun kulları olarak eşit görmek anlamında bir zorunluluktur. Bununla da insan peygamberler dahil hiçbir insana tapmaması gerektiğini fark edecektir.

Özgürlük talebinin sınır tanımamak olmadığını baştan kabul etmek gerekmektedir. İnsanın sınırlı bir varlık olması birinci derecede bunu ihsas ettirirken özgürlüğün aslında talep edilen değil, her an alınan bir risk olduğu da bilinmelidir. “Herhangi bir sınırlama içermeyen özgürlük, en kötü



musibetleri ilan eden bir hayalettir.”<sup>28</sup> Dolayısıyla insan bir yandan kendi yaratılışını tanıır, diğer yandan da kâinâta yerleştirilen yasaları takip eder ve onlarla uyumlu bir hayatı tercih ederse kendini gerçekleştirme yoluna girmiş demektir. Bu durumu özgürlük ve mükellefiyet paradoksu içinde anlamak/anlatmak mümkündür. Şöyle ki; Allah Teâlâ insanı sorumlu bir varlık olarak yaratmıştır. Sorumlu olmak zaten baştan bazı yetkinliklerin olmasını zorunlu kılmaktadır. Yetkinlik sorumluluğu, sorumluluk da özgürlüğü getiren/gerektiren süreçler olarak ortaya çıkmaktadır. Sorumlu olmak aynı zamanda belli ilkelere bağlı olmak, belli sınırlar ve tanımlar çerçevesinde hareket etmek demektir. Bu külfetler netice almak için uyulması gerekenleri de içermektedir.

İnsanın özgürlüğü aslında onun bitmesini istemediği ebedî bir muradıdır bir yandan da. Dolayısıyla ebediyet arzusunu karşılayan yegâne olgu kutsal öğretilerdir. İslâm'ın dünya hayatını geçici tanımlaması ve insanı ölüm ötesi hayata hazırlaması ona vaat edilen sonsuz bir hayat anlamına gelmektedir. Ancak sonsuz hayat, kazanılması gereken bir hayattır. Bu itibarla insana teklif yapılacaktır. Teklif/mükellefiyet “bir kişiye yapılması zor bir işi yüklemek” anlamında anlaşılmıştır.<sup>29</sup> Bedeli ödenmiş bir dünya hayatının bedel istemeyen esenlik yurduna dönüşmesi olarak yaşanacak âhiret hayatı hakiki özgürleşmenin öteki adıdır. İslâm kelâmında teklif konusu Allah'ın insanlara taşıyamayacağı bir şeyi yüklemesi aklen câiz midir? sorusu etrafında farklı bir bağama tartışılmıştır. Ulûhiyeti kudret eksenli tanımlayanlar bunu câiz görse de fiilen uygulanmasını câiz bulmamış, çoğunluk ise bunu hikmetsiz gördüğünden reddetmiştir. Dolayısıyla bu konu teorik bir tartışma olarak kalmıştır. Peygamberlerin ismet sıfatının onları Allah karşısında sorumluluktan kurtarmadığı temel kabulü sebebiyle kelâm âlimleri ismeti peygamberlerin hüccet makamında oluşları sebebiyle bir çeşit nusret-i ilâhî olarak yorumlamışlardır.<sup>30</sup>

Külfetin hikmet ve rahmetten bağımsız olmadığı, Allah'ın insanları akıl ve irade sahibi kılmasıyla ve peygamberlerin yol gösterilmesiyle devam eden süreçte ortaya çıkan bir gerçektir. İnsan başıboş bırakılmamıştır, (el-Kıyame 75/36) ona taşıyamayacağı bir yük de yüklenmemiştir.(el-Bakara 2/286) Verilen ilâhî destek sonrası insanlar tek tek Allah katında sorumlu tutulacaklardır. Kimse kimsenin günahından sorumlu olmayacak,(ez-Zümer 39/7) hesabın verileceği gün anne-baba bile evladından kaçacak,(Abese 80/34-36) peygamber şefaati Allah'ın iznine bağlı olarak

<sup>28</sup> Denis de Rougement, *Partea Diavolului Bükreş: Anastasia, 2012, 79-80.*

<sup>29</sup> Râğıb el-İsfahânî, *el-Müfredât, “klf” md*

<sup>30</sup> Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân, nşr. Mehmet Boynukalın, (İstanbul, 2005), 10/308.*

gerçekleşecektir.(el-Bakara 2/255) İmam Mâtürîdî'nin Kur'ân'da geçen peygamber duâlarını yorumlarken “şayet affedilecekleri konusunda peygamberlerin kesin inancı olsaydı bu duâlarındaki ifadeleriyle Allah'a iftira atmış olurlardı” şeklinde özetleyeceğimiz yorumları çok kıymetlidir. Örneğin Hz. Âdem: “Rabbimiz biz kendi nefsimize zulmettik, eğer bizi bağışlamaz, bize acımazsan mutlaka ziyan edenlerden oluruz.” (el-A'râf 7/22-23) şeklinde duâ etmiştir. Zâlimlerden olmak gibi ağır bir ifade kullanılması Mâtürîdî'ye bu yorumu yaptırmıştır. Anlatmaya çalıştığımız bu detaylarda insanın peygamber bile olsa Allah'a karşı sorumluluklarında tek başına olduğu ve kendi özgürlük mücadelesini bizzat kendisinin verdiğini görüyoruz.

### **SONUÇ**

Hem nimet ve izzet, hem sorumluluk ve külfet anlamına gelen insan olmak, özgür olmayı bir kader olarak boynuna bağlamak demektir. (el-İsrâ 17/13) Varoluş gayesi ve anlam arayışı açısından kadını ve erkeğiyle hür irade sahibi insanoğlu birlikte bir seyrüsefer içindedir. Tebliğimizde tartıştığımız başlıklar çerçevesinde elde ettiğimiz neticeleri şu şekilde sıralayabiliriz:

1. İnsan için özgürlük ulaşılmak istenen bir hedef ve elde edilmeye çalışılan bir takım hak taleplerinden ziyade varoluşsal bir durumdur.
2. İnsan özgürlük talebinde ne kadar samimi ve gerçekçi olduğunu ancak bunun gereğini yapıp yapamayacağıyla denendiğinde anlar.
3. Özgürlük; baştan yetkin ve sorumlu olmayı, neticede de bedel ödemeyi göze almak demektir.
4. İnsan iradesini kullanırken de mutlak özgürlük içinde değildir. Zira ihtiyaçları, arzuları, tahrik edici ve çeldiricilerin etkisi, hazır buldukları şartlar vs. pek çok sebepler kararlarında müessirdir.
5. İslâm dini insan özgürlüğünü varoluşsal bir mesel olarak vaz etmiş, ulemâ da Allah'ın insan ve kâinatla ilişkisi bağlamında(kader) bu konuyu tartışmıştır.
6. İnsanın özgürlüğü bağlamında İslâm'ın ulûhiyet ve insan anlayışının detayları önemli açıklamalar getirmektedir. Buna göre ulûhiyet; Allah'ın tevhidi, kudreti, meşîeti, hikmeti ve rahmeti ekseninde anlaşılmalıdır.

7. İnsan ise acziyeti, izzeti, özgürlüğü ve mükellefiyeti ekseninde anlaşılmalıdır.
8. İslâm'ın Allah tasavvurunda öne çıkan hususlarda; kudreti her şeye yeten, hikmeti ve rahmetiyle muamele eden ve insanların iyi ve kötü amellerinde onları yetkin kılarak bedel ödemelerine imkân veren bir ilâha iman öne çıkmaktadır.
9. İnsanın acizliğini bilmesi, imkânlarının ve yetkinliklerinin bilinmesi ve istifadesi için çok önemlidir.
10. Allah rahmeti ve lütfuyla insanlara akıl ve irade vermiş, peygamberlerle yol göstermiştir.
11. İnsanın zerre miktar iyiliği ve kötülüğü Allah katında kıymetlidir, şu halde insan hem muhtar hem de sorumludur.
12. Özgürlüğün sınır tanımama anlamına gelmediğini Batılı düşünürler de teslim etmektedir.
13. Allah'ın kâinâta ve insana koyduğu sınırlar(kader) bilindiği sürece özgürlük diye bir mücadeleden bahsedilebilir. Sınırların olmadığı yerde özgürlüğe ihtiyaç da olmayacaktır.

#### **KAYNAKÇA**

Birişik, Abdülhamit. "Rahmet". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. (İstanbul: İSAM, 2007).

Buhârî. *Sahîh-u Buhârî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Bulğen, Mehmet. *İslâm Düşüncesinde Evren, Kur'ân'ı Anlamının Fikrî Arkaplanı*, KURAMER. İstanbul Aralık, 2017.

Demir, Osman. "Tevlid". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. (İstanbul: İSAM, 2012).

Denis de Rougement. *Partea Diavolului*. Bükreş: Anastasia, 2012.

Ebû Dâvûd. *Sünenü Ebî Dâvûd*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Ebû Hâmid Gazzâlî. *el-İktisâd fi'l-İtikâd*, nşr. İbrahim Agah Çubukçu-Hüseyn Atay, Ankara, 1962.

Ebû Mansur Mâtürîdî. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Mehmet Boynukalın. (İstanbul, 2005).

Ebû'l-Muîn en-Nesefî. *Tebşiratü'l-edille*. nşr. Claude Salâme. (Dımaşk, 1990-1993).

Fahreddîn er-Râzî. *el-Metâlibü'l-âliye*. nşr. Ahmed Hicâzî es-Sekkâ. Beyrut, 147/1987.

Kâdı Abdülcebbâr, *Şerhu'l-Usûli'l-hamse*. thk. Abdulkerim Osman. (Kahire: Mektebetü Vehbe, 1408/1988).

Kutluer, İlhan. "İnsan". *TDV İslâm Ansiklopedisi (DİA)*. (İstanbul: İSAM, 2000).

Mukâtil b. Süleyman, *el-Vücûh ve'n-nezâir*, nşr. Ali Özek, İstanbul, 1993.

Müslim. *Sahîhu Müslim*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

Râğıb el-İsfahânî. *Müfredâtü elfâzi'l-Kur'ân*. (Dimaşk: Dâru'l-kalem, 1418-1997).

Reşid Rızâ. *Tefsîru'l-menâr*. (Mısır, 1956).

Tirmizî. *Sünenü Tirmizî*. (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981).

---

---

**İSLAM AHLAK GELENEĞİNDE DEĞERLER: İBN MİSKEVEYH  
ÖRNEĞİ**

**Doç. Dr. İbrahim TURAN**

Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
i.turan@omu.edu.tr

---

---

**VALUES IN ISLAMIC VALUE TRADITION: THE CASE OF IBN  
MISKAWAYH**

**ABSTRACT**

*In today's societies, many people (parents, educators, politicians, etc.) complain that children and young people are more selfish, more self-interested and less adoptive of values than in the past. Therefore, it is emphasized that the education to be given should be transferred values more effectively to the new generation in this respect. Considering the researches on the reasons that make it necessary to include character and values education in education; It is seen that the issues such as ensuring social control and ensuring the progress of the social future in a desired way, making the individual a part of the society by educating people according to value judgments, and schools being a place that not only conveys knowledge but also adopts basic human values.*

*Today, more Western-centered approaches and concepts are preferred in character and values education. However, it is important to consider the classical period Islamic Moral tradition in the context of historical and cultural interaction, as well as modern approaches, at the point of placing concepts such as value, character and morality in the life of the individual, which include practical dimensions and social life. Because the subject of values education shaped in our tradition, understanding both the values themselves and how these values are taught, revealing the difference from Western-centered values and moral education approaches in general will be useful in terms of understanding the issue. At this point, the values highlighted in the Islamic moral tradition and the meanings attributed to them are regarded as important for today's values education. However, although many names stand out in the Islamic moral tradition, we will be content with addressing values only through Ibn Miskawayh within the framework of the volume of this communique.*

**Keywords:** Morality, Value, Education, Ibn Miskawayh

## Giriş

Modern değerler eğitimi, karakter eğitimi ve ahlak eğitimi, vatandaşlık eğitimi vb. eğitim hareketleri değerlerin öğretimini okula havale etmektedir. Böylece konunun sadece öğretim boyutuyla ilgilenilmekte ve değerlerin müfredatın dar kalıpları içine hapsedilmektedirler. Bunu yaparken onların şüphesiz belirli ölçüde haklılık payları vardır. Nitekim değerlerin öğretiminde ve yaşantı alanına katılmasında başta aile ve sosyal çevre olmak üzere toplumsal kurumların eğitim ve kültür aktarma gibi asli fonksiyonlarında bir kriz durumu yaşanmaktadır. İnsanın mekanik bir aygıt gibi düşünülmesi ve ondan en yüksek verimin sağlanması için acımasızca sömürülmesi günümüz dünyasının önemli ahlaki sorunlarından birisi olarak zikredilebilir.

Günümüz kentsel yaşamı içinde mekanik bir işleyiş gösteren insanın “hedefe giden her yolu mübah görme” anlayışı tabiatıyla bazı ahlaki sorunları da beraberinde getirmektedir. Lickona bu sorunları; şiddet, saldırganlık, hırsızlık, kopya, otoriteye saygısızlık, akranlarına karşı zorbalık, önyargı, argo, cinsel yönelimler ve sapkınlıklar, bencilliğin artışı, toplumsal sorumluluğun azalması, alkol ve uyuşturucu kullanımının artması, aile yapısındaki bozulmalar, kitle iletişim araçlarının zararları şeklinde sıralamaktadır.<sup>1</sup>

Değerler ve ahlak eğitimi alanındaki çalışmaların sayısının her geçen gün artması bir yönüyle önemli iken diğer yönüyle de gün geçtikçe artan krize bir çözüm arayışı olarak yorumlanabilir. Örneğin 2010 yılından itibaren Türkiye’de Milli Eğitim Bakanlığı tarafından milli eğitim sistemine dahil edilen “Değerler Eğitimi” esasında dünyadaki gelişmelere paralel olarak ülkemizde bu alanda yaşanan krize de işaret eder görünmektedir.

Dünyada eğitim alanında artan çeşitlilik ve yeni bakış açılarının gerek bu kriz durumundan gerekse çokkültürlülükten bağımsız olduğu düşünülemez. Bu nedenle din eğitimi gibi ahlak ve değerler eğitimi konusu da farklı boyutlarıyla ele alınmakta ve tartışılmaktadır. Özellikle ahlak ve değerlerin kaynağı ve içeriğinden yani hangi değerlerin temel alınarak öğretileceğinden öğretme yaklaşım ve yöntemlerine kadar pek çok husus tartışılmaktadır. Tartışmaların ve dolayısıyla alternatif öneri ve yaklaşımların da kaynağı Batı merkezli gerçekleşmektedir.

İşte bu noktada ülkemizde son dönemdeki ahlak ve değerler eğitimi alanında ortaya konulan çabaların bu yaklaşımlardan etkilendiği ve

---

<sup>1</sup> Adem Beldağ, “Ahlak ve Değerler Eğitimi”, Din Eğitimi, ed. İbrahim Turan- Bayramali Naziroğlu, (Ankara: Bilay Yayınları, 2020), 205.

önerilerin de bu çerçevede ortaya konulduğu görülmektedir. Oysa batıda başta aile olmak üzere diğer toplumsal kurumlar ülkemizdeki gibi varlıklarını koruyamamakta, Türkiye'ye göre görece daha derin bir kriz içinde bulunmaktadır. Bu nedenle Batı merkezli ahlak ve değer eğitimi çalışmalarını kayıtsız şartsız kabul etmek ve onları tek referans noktası olarak görmek esasında toplumumuzda halen varlığını ve etkinliğini büyük ölçüde devam ettiren aile, komşuluk, akrabalık vb sosyal çevre ve sivil toplum kuruluşu olarak hizmet veren inisiyatiflerin varlığını ve etkisini yok saymak anlamı taşımaktadır. Batı merkezli ahlak ve değer eğitimi çalışmalarında meselenin daha çok sosyal hayata dair boyutu öne çıkarılmakta olduğu görülmektedir. Oysa islam geleneği içinde şekillenen ahlak ve değer eğitiminde sosyal boyutun yanında psikolojik ve dini boyutunun da ortaya konulduğu görülmektedir. Bu, islam geleneğinin insana bütüncül bakışının da bir göstergesidir.

İşte bu nedenle modern dönemde en çok ihtiyaç duyulan ahlak ve değerlerin eğitimi konusunu ele alırken İslam ahlak geleneği içinde konuya yaklaşmak, Türk toplumunun dini kültürel kodlarını dikkate almak adına önemlidir. Bu noktadan hareketle İslam ahlakçıları içinde önemli bir yeri olan, Aristo ve Farabi'den sonra üçüncü muallim olarak da anılan İbn Miskeveyh'e ayrı bir parantez açmak gerekmektedir. Nitekim o, Aristo'nun ahlak teorisini analiz ederek düşünce sistemini oluştururken bunu İslam dinin esaslarıyla da meczetme yoluna gitmiştir. İbn Miskeveyh'in Tezhibü'l-Ahlak adlı eserinde ahlak eğitimine dair bahsettiği temel ilkeler her ne kadar geçmişe ait bir görüş gibi düşünülebilir ise de insanın fitranın iyiye, doğruya ve güzele meyyal olmasının değişmezliğinden hareketle günümüz insanı ve toplumuna vereceği mesajların önemli olacağı değerlendirilmektedir. Bu nedenle bu tebliğde İbn Miskeveyh'in değerler ve ahlak eğitimine dair görüşlerine yer vereceğiz.

### **I. Hayatı ve Eserleri**

Ebû Alî Ahmed b. Muhammed b. Ya'kub b. Miskeveyh el-Hâzin'in 932 yılında Rey şehrinde doğduğu ifade edilmektedir. Büveyhîler devrinin ünlü düşünürlerinden olan İbn Miskeveyh'in hayatına dair bilgiler sınırlıdır; özellikle çocukluk ve yaşlılık dönemine ait hemen hiçbir bilgi yoktur. Onun hakkında anlatılanlar kısmen kendi eseri *Tecâribü'l-ümem'e*, kısmen de çağdaşları tarafından yazılan eserlere dayanmaktadır. İbn Miskeveyh'in hayatı ve eserleri hakkında derli toplu bilgi veren başlıca kitap Yâkut el-

Hamevî'nin *Mu'cemül-üdebâ*'dır. Diğer kaynaklar büyük ölçüde Yâkut'u takip etmiştir.<sup>2</sup>

İbn Miskeveyh'in ilmî kişiliğinde devlet adamlarından gördüğü destek ve devrinin âlimleriyle münasebetinin önemli rolü olmuştur. Dönemin önemli alimlerinden farklı dersler almış ve farklı alanlarda okumalar yapmıştır. Ayrıca Ebü'l-Hasan el-Âmirî, Bîrûnî, İbn Sînâ ve Ebü'l-Vefâ el-Bûzcânî gibi devrin diğer ünlü filozof ve bilginleriyle tanışma fırsatı bulmuştur. Hayatının son dönemini ilme ve eserlerinin telifine adanmış söylenen İbn Miskeveyh gerek ilmî kişiliği gerekse eserleriyle haklı bir şöhrete kavuşmuş, bu sebeple kendisine "el-muallimü's-sâlis" unvanı verilmiştir.<sup>3</sup>

İbn Miskeveyh, metafizik, psikoloji, ahlak felsefesi alanında önemli görüşlere sahiptir. Konumuzla ilgili olarak ahlak felsefesine dair görüşlerini Tezhibü'l-Ahlak adlı eserinde toplamıştır. Ona göre karakter formasyonu ahlakın temelini teşkil etmektedir. Bunun dışında diğer eserleri; Tûfandan Adudüddeve'nin vefat yılı olan 372 (983) tarihine kadar vuku bulmuş olayları içine alan bir tarih kitabı mahiyetinde yazılan *Tecâribü'l-ümem ve te'âkıbü'l-himem*; ahlâkî hikemiyata dair bir eser olan, Fars, Hint, Arap, Grek ve İslâm kültür havzasının hikemiyatının derlendiği ve dünya entelektüel tarihinde ortak ve sürekli bir hikmet geleneğinin mevcut olduğu fikrinin işlendiği *Câvidân-ı hîred*; Filozofun hayatı boyunca bağlı kalmaya söz verdiği ahlâkî kuralları ihtiva eden *Vaşıyye*; Tevhîdî'nin İbn Miskeveyh'e yönelttiği sorularla (hevâmil) İbn Miskeveyh'in bunlara verdiği cevapları (şevâmil) ihtiva ettiğinden iki yazarlı bir kitap olarak değerlendirilen ve Felsefî, ilmî, filolojik ve kelâmî konuların incelendiği *Kitâbü'l-Hevâmil ve ş-şevâmil*; İbn Miskeveyh'in günümüze ulaşan metafizik ve teolojiyle ilgili en sistematik eseri olup "el-emîrû'l-muzaffer" şeklinde nitelendirilen bir devlet adamının isteği üzerine yazılmış olan *el-Fevzü'l-aşgar*; İbn Miskeveyh'e asıl ününü kazandıran, İslâm dünyasında bu konuyla ilgili olarak yazılmış ilk sistematik ahlak eseri olan *Tehzîbü'l-ahlâk ve taḥhîrül-a'râk (Kitâbü't-Ṭahâre ve ṭahâretü'n-nefs)*. Bunun dışında metafizik, felsefe, ahlak ve ilimlerin tasnifine dair farklı eserleri de mevcuttur.<sup>4</sup> İbn Miskeveyh eserlerini o dönemde yaygın bilim dili olan Farsça ve Arapça olarak kaleme almıştır. 20 cilt farklı eseri bulunan İbn miskeveyh'in bu eserlerinin bir kısmı günümüze ulaşmadan kaybolmuştur.<sup>5</sup>

<sup>2</sup> Bu konuda bkz. Mehmet Bayrakdar, "İbn Miskeveyh", Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi, (Erişim 10 Mayıs 2021).

<sup>3</sup> Bayrakdar, "İbn Miskeveyh".

<sup>4</sup> Bu konuda bkz. Bayrakdar, "İbn Miskeveyh".

<sup>5</sup> M. Esat Alıntaş, "İbn Miskeveyh", Klasik İslam Eğitimcileri, ed. Mustafa Köylü-Ahmet Koç, (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016), 161.



## II. Ahlaka Dair Görüşleri

Ünlü bir felsefe ve ahlak filozofu olan İbn Miskeveyh, bazıları tarafından Aristo ve Farabi'den sonra üçüncü muallim olarak da anılmaktadır. Zira böyle düşünenler Farabi'nin Yunanlıların teorik hikmetini açıkladığını ve eksikliğini giderdiğini ancak İbn Miskeveyh'in de onların ameli hikmetini açıklayıp düzenlediğini belirtmektedirler. Aristo'nun ahlak teorisini analiz ederek düşünce sistemini oluştururken bunu İslam dinin esaslarıyla da meczetme yoluna giden İbn Miskeveyh, felsefe ve ahlakta Aristo ve Eflatun'un yanı sıra İbn Mukaffa, Farabi, Kindi ve Amiri gibi Müslüman alimlerin teliflerinden de faydalanmıştır. İlaveten Tarih-i Taberi gibi geçmiş tarih kitapları hakkındaki geniş bilgisinin ve Büveyhi Hanedanı'nın yaklaşık bir asırlık tarihine şahitlik etmesinin de yardımıyla *Tecârubi'l-Umem*'i kaleme almıştır. Ancak onun ahlak ve felsefeye ilişkin görüşlerinin yer aldığı en önemli eseri ise *Tezhibü'l-Ahlak*'tır. Bu kitabında ahlakın temellerini ve yöntemini metodolojik bir biçimde ele almıştır. Bu yönüyle bazılarının göre İbn Miskeveyh eserinde ahlak ilmini düzenli, irtibatlı ve delilli biçimde sunan ilk filozoftur. Nitekim kendisinden sonra gelen Tûsî ve Gazali gibi filozofları da etkilemiştir.<sup>6</sup> O, *Tezhibü'l-Ahlak*'ı yazma nedenini eserinin giriş kısmında şu cümlelerle anlatmaktadır:<sup>7</sup>

Bu kitabı yazmaktan amacımız, kendimiz için, bütün davranışlarımızın, iyi olmakla birlikte kolay, sade ve meşakkatsiz olmasını sağlayacak bir ahlaka ulaşmaktır. Öyle ki bu ahlak, bir sanat ve öğretici bir düzenleme (yani eğitim) ile hasıl olur. Bunun yolu da, öncelikle nefislerimizin ne ve nasıl bir şey olduğunu ve niçin yaratıldığını bilmemizdir. Yani nefislerimizin mükemmelliğini, amacını ve gereği gibi kullandığımız takdirde bu yüksek dereceye ulaşmamızı sağlayan güç ve melekelerini, bu düzeye engel olan şeyleri, kurtuluşa ermesi için nelerin nefislerimizi temizleyeceğini, nelerin onları kötülükle örtetek zararına sürükleyeceğini bilmektir.

İbn Miskeveyh, ahlak ve değerler konusunu ayrıntılı bir şekilde ele aldığı çalışmalarında ahlaki erdemlerin hareket noktasını, tıpkı kendisinden önceki filozoflarda olduğu gibi kişinin kendi nefisinden başlatmakta ve nihai noktasını da mutluluğa ulaşmak olarak açıklamaktadır. Ancak mutluluk konusunu ayrı bir eserde toplayan filozof, onun tanımını yaparken mecazi, zanni ve hakiki mutluluğu birbirinden ayırmakla işe başlamaktadır. İnsanların "haz" olarak isimlendirdiği ve çoğu kimsenin peşinden koştuğu ve kendisine amaç edindiği mutluluğun gerçek bir mutluluk olmadığını

<sup>6</sup> Muhammed Beheştî, "İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri", MİSBAH, 3/9, (Sonbahar 2014), 133-134.

<sup>7</sup> İbn Miskeveyh, *Tezhibü'l-Ahlak*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, 2. Baskı, (İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2013), 17-18.

söylemektedir. Ona göre gerçek mutluluk; kişide düşünme, ayırt etme ve akıl yoluyla sağlıklı olduğuna karar verilen fiillerin işlenmesi sonucu ulaşılan mutluluktur. Bu tabiatıyla her insanda aynı değildir. Kişiler iyi ve kötüye dair bilinçleri nispetinde mutluluğa ulaşmaktadırlar. Dolayısıyla burada insanın yetkinliğine bağlı bir mutluluk tasavvuru vardır. Nitekim insanın yakın yetkinliği; düşünme ve ayırt etme yoluyla aklını kullanması iken, uzak yetkinliği; en yüce mutluluğa (es-saadetü'l-kusva) ulaşmasıdır.<sup>8</sup>

İbn Miskeveyh, bireyin toplum içinde yaşadığı, mutlu olmak için yardımlaşmaya ihtiyacı olduğu ve bunun için de işe kendinden (nefsten) başlaması gerektiği düşüncesine sahiptir. Nitekim filozofların da dediği gibi “insan yaratılışı gereği medenidir.” Yani o, mutluluğa ulaşmak için bir toplum içinde yaşamak zorundadır. Bu mutluluğa ulaşma konusunda ise erdemli davranışlar sergilemelidir.

İbn Miskeveyh, erdemleri aklî ve ahlakî erdemler şeklinde tasnif ederken kendinden önceki ahlakçılardan biraz farklı olarak, onların tasniflerini daha da geliştirmiştir. Buna göre o, temelde üç erdemi (hikmet, şecaat, iffet) ortaya koyarken, bunların birbiriyle uyumlu olması halinde ise dördüncü bir erdem olarak adaletin ortaya çıktığını söylemektedir. Yani adalet, nefsin üç yetisinin doğru ve itidalli kullanılması sonucunda mükemmelleşmesine bağlı olarak ortaya çıkmaktadır. Bununla birlikte nefsin dört erdemine karşılık dört de reziletten bahsetmektedir. Bunlar; bilgisizlik, açgözlülük, korkaklık ve haksızlıktır.<sup>9</sup>

İbn Miskeveyh kendisinden önceki ahlakçılardan farklı olarak yukarıda sayılan her bir erdemi aşağıda olduğu gibi alt bölümlere ayırmıştır.<sup>10</sup>

*Hikmetin alt bölümleri:* Zeka, hatırlama, akletme, çabuk anlama, zihin berraklığı, doğru yargı ve kolay öğrenme. Eğer bu faziletler kişide mevcut ise o zaman hikmet ortaya çıkar.

*İffetin alt bölümleri:* Utanma, sükunet, sabır, cömertlik, hür olmak, kanaatkarlık, yumuşak huyluluk, barışseverlik, vakar ve kötülüklerden sakınmak. İffet başlığı altında önemli değerlere yer veren filozof, kötülük yapma korkusunu utanma değeriyle açıklarken, nefsin isteklerine boyun eğmeme ve arzularına karşı koyabilmeyi sükunet ve sabır değerleriyle, elindekini gerektiği yerde ve gerektiği kadar başkasıyla paylaşmayı cömertlik değeriyle, gündelik yaşamın gerektirdiği ihtiyaçların karşılanması konusunda aşırıya kaçmamayı kanaat değeriyle ve nefsin başkasına karşı

<sup>8</sup> *İbn Miskeveyh, Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Saadât ve Menâzîlu'l-Ulûm), çev. Hümevra Özturan, (İstanbul: Klasik Yayınları, 2017), 52-54.*

<sup>9</sup> *İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 34.*

<sup>10</sup> *İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 34-41.*

zorla değil kendiliğinden gösterdiği anlaşma halini ise barışseverlik değeriyle açıklamaktadır.

*Şecaatin alt bölümleri:* Âlicenaplık, gözüpeklik, metanetli olmak, sebat, ağırbaşlılık, kendine güven, yiğitlik ve tahammül.

*Adaletin alt bölümleri:* İbn Miskeveyh, adalet kapsamına giren pek çok değerden bahsederken bunlardan öne çıkan bazıları; dostluk, yakınlarla ilişkiyi sürdürmek, lütfkarlık, aldığı görevi layıkıyla yerine getirmek, kötülüğe iyilikle mukabelede bulunmak, kin gütmemek, sevgi ve dindarlık şeklinde sayılabilir.

Nitekim filozof ahlaki davranışlar konusunda dört temel erdem in orta yolunu anlatırken yine her iki uçta (ıfrat ve tefrit arasında) yer alan fillere vurgu yapmakta ve onlardan sakınılmasını tavsiye etmektedir. Ona göre *hikmet*; sefihlik ile aptallık arasında bir orta yol iken; *ıffet*, açgözlülük ile gevşeklik arasında; *şecaat* (yiğitlik), korkaklık ile öfke arasında; *adalet* ise, haksızlık yapmak ile haksızlığa uğramak arasında yer almaktadır.

İbn Miskeveyh'in üzerinde durduğu en seçkin erdemler adalet ve dostluktur. İlk olarak o, adaleti ele aldığı *Adaletin Mahiyeti Üzerine (Risale fi Mâhiyeti'l-Adl)* adlı risalesinde adalet değerini; *örfi/geleneksel* ve *insani/iradi* olmak üzere ikiye ayırmaktadır. Örfi adalet, bir milleti, devleti veya toplum tarafından belirlenen değerleri ifade ederken temel ilkeleri mutlak ve değişmez değildir. Zamana, şartlara ve ihtiyaçlara göre, muayyen kanun koyucu belirli şartlar ve ilkeler getirebilir. Bunun yanında insani/iradi adalet ise, nefsin güçlerinin birbiriyle ilişkisi bakımından uyumunu ifade etmek üzere kullanılmaktadır. Nitekim gerçek adalet sahibi insan, yalnızca kendi nefsinde uyum ve itidali yakalayan kimse değil; aynı zamanda kendi dışında da başka hiçbir şey olmadan adalet uğruna adaleti arayan kimsedir.<sup>11</sup> Filozof, adalet değerini açıklarken, diğer erdemleri açıklama bahislerinde olduğu gibi Aristo'nun görüşlerine yer vermektedir. Aristo'ya göre adalet değeri, faziletin bir parçası değil, faziletin ta kendisidir; aynı şekilde adaletin karşısı olan haksızlık da kötülüğün bir parçası değil, bütünüyle kötülüğün kendisidir. Aristo'nun adalet ve haksızlık ilişkisi üzerinden meseleyi ele alan filozof, haksızlığın dört nedenini şöyle sıralamaktadır: Şehvet ve ona bağlı ortaya çıkan fenalık, kötülük ve ona bağlı haksızlık, yanılma ve ona bağlı üzüntü ve son olarak da talihsizlik.<sup>12</sup>

İbn Miskeveyh'in üzerinde durduğu ikinci kavram dostluktur. Dostluk, sevginin özel bir türü olup sevgi gibi çok sayıda insanla gerçekleşmez. Sevgi

<sup>11</sup> Macid Fahri, İslam Ahlak Teorileri, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, 3. Baskı, (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2016), 182.

<sup>12</sup> İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 135.

ise çok sayıda insanla ve farklı düzeylerde gerçekleşebilir. İbn Miskeveyh'e göre dostluk bağı, sosyal birlikteliklerin oluşmasında en önemli değer olarak zikredilirken sevginin ya da daha dar anlamıyla dostluğun farklı türleri vardır. Bunlar; a) hemen oluşup hemen kaybolan, b) çabuk oluşup yavaş kaybolan, c) yavaş oluşup çabuk kaybolan ve d) yavaş oluşup yavaş kaybolan sevgidir. Filozofa göre, haz için kurulan dostluk birincisine, iyilik için kurulan dostluk ikincisine, fayda için kurulan dostluk üçüncüsüne ve bu üçünün birleşimi için kurulan dostluk ise dördüncüsüne karşılık gelmektedir. Sebebi zevk olan sevgi birincisine, sebebi iyilik olan sevgi ikincisine, sebebi menfaat olan sevgi üçüncüsüne ve bunların birleşiminden meydana gelen sevgi de dördüncüsüne karşılık gelmektedir.<sup>13</sup> Eğer insanlar arasındaki dostluk sırf iyilik için olursa, o halde iyilik özü itibarıyla değişmez ve böylece dostluklar da kalıcı hale gelir. Burada önemli olan iyiliğin bizatihi kendisinin bir değer olduğu ve ona sahip olanların sevgi ve dostluğunun da değişmez olduğunu idrak etmektir.

Dostluk kavramına bir değer olarak oldukça fazla anlam yükleyen filozof, Aristo'nun "insan iyi durumda da kötü durumda da dosta muhtaçtır. Kötü durumda iken dostlarının yardımına, iyi durumda iken ise onların yakınlığına muhtaçtır." sözünün yanı sıra Sokrates'in dostluk üzerine söylediği; "*Ben, çocuklarına ....dostluğu ve yakınlaşmayla ilgili sözleri, sevgi ve yakınlıkla bütün insanlar için meydana gelecek iyilikleri anlatmayan kimselere çok şaşırıyorum. Hiç kimsenin sevgisiz yaşaması mümkün değildir... dostluk konusunun küçük olduğunu sanan kimsenin kendisi küçüktür.*"<sup>14</sup> sözleriyle konunun önemini ortaya koymaktadır.

Dostlarla ve iş yapılan ortaklarla dostluk kurulmaksızın insanın yaşamında mutluluğu yakalayamayacağını düşünen İbn Miskeveyh bir kişiyi dost seçmek ve onunla erdemli bir şekilde ilişkileri sürdürmek için bazı ahlaki kurallar sunmaktadır. Bunlar;<sup>15</sup>

- ✓ Dostunu dikkatli seç; iyiliklere karşı teşekkür etmede tembel ve iyilikbilmez ilişkilerden sakın,
- ✓ Arkadaşına nezaket ve özenle yaklaş, onunla alay etmekten ve tartışmaktan sakın,
- ✓ Sahip olduğun bilgiyi, zenginliği veya avantajı dostundan esirgeme, bilakis bunları ona cömertçe sun,
- ✓ Hatalarından dolayı arkadaşını nazikçe uyar, asla müfterileri dinleme ve dostça nasihatleri arzula.

<sup>13</sup> İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 156.

<sup>14</sup> İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 176.

<sup>15</sup> İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 182-185; Fahri, İslam Ahlak Teorileri, 188.

Ahlaki davranışların kazanılması konusunda en önemli tartışma ahlakın doğuştan mı geldiği yoksa sonradan çevresel etkilerle mi oluştuğudur. Filozof “Ahlak ve Huy” başlığı altında meseleyi etraflıca tartışmakta ve hem çocuklar hem de gençler açısından ahlak eğitimini ele almaktadır. Ona göre karakter formasyonu ahlak ilminin asıl amacını teşkil etmektedir. Dolayısıyla kişinin fiillerinin, tasvip edilen erdemli davranışlara uygun olup olmamasında kazanılan karakter formasyonunun önemi vardır. Ancak burada filozofun öncelikle temellendirmek istediği konu ahlakın değişip değişmediğidir. Eğer ahlaki yapının doğuştan geldiği düşünülürse bu durumda ahlak eğitiminin anlamı kalmayacaktır. İbn Miskeveyh konuyla ilgili tahlilin başlangıcında, ahlakı; tabii ahlak ve eğitimle kazanılan ahlak şeklinde ikiye ayırmaktadır. Mizaçla kazanılan tabii ahlakı bir veri olarak kabul etmekle birlikte doğrudan tabii mizaçtan kaynaklanmayan her türlü ahlakın eğitim ve alışkanlıkla değiştirilebileceğini düşünmektedir. “Zira biz ahlaki kabul edecek bir yaratılışa sahibiz. Eğitim ve öğütlerle hızlıca veya yavaşça değişebiliriz.”<sup>16</sup>

Çocuklarda doğuştan itibaren ahlaki bir yatkınlığın olduğunu düşünen filozof, her ne kadar eğitimle düzelecek hususlara vurgu yapsa da kişinin mizacından kaynaklanan hususları da göz ardı etmemekte, dolayısıyla ahlaki davranma konusunda insanların birbirinden farklı olduğunu belirtmektedir. Çocuklarda ve gençlerde ahlaki kuralların yerleşmesi için dinin emir ve yasaklarının öneminden bahseden İbn Miskeveyh, “dinin hukuk kuralları gençlerin eğitilmesini sağlar, onları iyi işler yapmaya alıştıırır ve gerçekleri kabul etmek, faziletleri istemek, olgunlaşmış bir mutluluğa ulaşmak için doğru düşünce ve sağlam ölçülerle onların nefislerini elverişli hale getirir.” derken ebeveynlerin sorumluluklarını ise “çocuklarının bu kurallara ve eğitim ilkelerine uymalarını sağlamak” şeklinde özetlemektedir. O, çocuklarını yetiştirme derdinde olan her ebeveyn için en önemli hususun çocukların dünya malından ziyade, dinin emrettiği şeylere bağlı kalmaktan kaynaklı yücelik duygusunu kazanmasının gerekliliği üzerinde durmaktadır. Bu noktada onun, anne-babalara tavsiyesi, çocukların iyi davranışları övülürken, her türlü dünyevi haz ve zevklere, aşırı yeme-içme, abartılı ve pahalı giyim kuşam vb. şeylere meyletmeleri kınanmalıdır. Çünkü dünyevi zevkler ihtiyacı kadar alınmalıdır. Örneğin yeme içme alışkanlıkları için o, “bütün yiyecekler ancak bizim beden sağlığımız ve hayatımızı sürdürmek için yaratılmış, hazırlanmıştır. Onlar, açlık ve açlıktan ileri gelen acımızı tedavi etmek için kullandığımız ilaç durumundadırlar. Nasıl ilaç zevk için

<sup>16</sup> İbn Miskeveyh, Tezhibü'l-Ahlak, 50; ayrıca bkz. Bayrakdar, “İbn Miskeveyh”.

alınmaz ise, yiyecekler de böyledir.”<sup>17</sup> diyerek açgözlülüğü ve doyumsuzluğu bir rezilet olarak görmektedir. Zira bu tür eğilimler ondaki kanaatkarlık duygusunu ortadan kaldırmaktadır.

Ahlaki davranışların yerleşmesi sürecinde takip edilmesi gereken metotlara da değinen filozof, ahlaki davranışı kazanıncaya kadar gerektiğinde uyarma, azarlama gibi cezalara başvurulabileceğini ya da istenen davranışı gerçekleştirdiklerinde ödüllendirilerek ahlaki olgunluğun sağlanabileceğini ifade etmektedir.<sup>18</sup>

Bireyin ahlaki gelişimi ve erdemli bir hayat sürebilmesi için terbiye gereklidir. Ancak İbn Miskeveyh bunun eğitiminden önce kişiyi ahlaki davranışlardan uzaklaştıran sebepler üzerinde yoğunlaşmaktadır. “Reziletler” olarak isimlendiren bu olumsuz ahlaki özellikler; serkeşlik ve korkaklık, şehvet düşkünlüğü, zevk ve eğlence düşkünlüğü, zulüm ve zillet şeklinde sıralanmaktadır. Bireyin nefsinin tahrik olmasının asıl sebepleri; kibir, benlik davası, ikiyüzlülük, gurur, istihza, zulüm, rekabet iken, bunların sonucu ortaya çıkan durumlar ise, vicdan azabı, hastalıklı bir mizaç, karşısındakini küçümseme ve düşman kazanmadır. Bu türden davranışların ortadan kaldırılabilmesi için gereken şey ise, insanın içinde var olan intikam ve hırsların yanı sıra kibrin de kurutulmasıdır. Ayrıca kişinin mutsuzluğunu arttıran maddi mülkiyetlerin kaybedilmesi endişesinden de uzaklaşması onu reziletlerden koruyup, erdemli davranışlar göstermeye yöneltmesi bakımından önemlidir.<sup>19</sup>

İbn Miskeveyh, bütün erdemlerin ve faziletlerin nihai amacının mutluluğa ulaşmak olduğunu, mutluluğun ise iyilikte saklı olduğunu belirtmektedir. Dolayısıyla ahlaki davranışın ve değerli bir yaşamın nihai amacı iyiliği yüceltmektir. Bu da İslam’ın emr-i bi’l-ma’ruf ve nehy-i ani’-münker anlayışını yerleştirmekte kendi ifadesini bulmaktadır.

### III. Sonuç ve Değerlendirme

Günümüz dünyasında değerlere ilişkin pek çok tanımlama, sınıflandırma, değerlendirme ve öneri bulunmaktadır. Peki değerler konusunda bu kadar yoğun ilginin nedeni nedir? diye sorulduğunda açık bir gerçeğe yüzleştirmektedir: Değişim ve dönüşüm. Sosyal, kültürel, ekonomik, teknolojik vb. hangi açıdan bakılırsa bakılsın değişim, toplumsal hayatın karşı konulamaz öğelerinden birisidir. Değişime direnmek kadar onun karşısında çaresiz kalmak da ayrı ayrı problemlidir. Zira her ikisi de anomi meydana getirme potansiyeline sahiptir. Hali hazırda değerler konusunda

<sup>17</sup> *İbn Miskeveyh, Tezhübü’l-Ahlak, 76.*

<sup>18</sup> *İbn Miskeveyh, Tezhübü’l-Ahlak, 53.*

<sup>19</sup> *İbn Miskeveyh, Tezhübü’l-Ahlak, 195, 219; Fahri, İslam Ahlak Teorileri, 198, 203.*

yaşanan belirsizlik ve görece çaresizlik aile, toplum, okul, devlet vb tüm sosyal ve politik aygıtları çare üretme konusunda ortak bir çabaya itmektedir. Zira en büyük tehlike gençlerin yaşadığı değer bunalımı ve kendini arama çabasında odaklanmaktadır. Gençler değişimin hem öznesi hem de nesnesi konumundadır. Onlar geleneğin etkisiyle ailelerinden tavsiye edilen veya zorlanan değerleri kabul etmekle değişimin kendilerine sunduğu/dayattığı popüler kültürün farklı dünyası arasında sıkışıp kalmanın zorluklarıyla yüzleşmektedir.

Küreselleşme modern toplumun değer anlayışına yeni boyutlar getirmiştir. Geleneksel toplumda mutlak kabul edilen *itaat, güven, mahremiyet, saygı* vb. değer ifadeleri, *bilgi, rekabet kültürü, demokrasi, birey* vb. küresel değerlerin etkisi altında ya çözülmekte ya da yeni anlamlar kazanmaktadır.<sup>20</sup> Geleneksel toplumda, üretilen değer daha çok toplulukçu/cemaatsel iken, küresel kültürün ürettiği değer birey odaklıdır. Dolayısıyla yaşanan zorluklarla başa çıkmada belki en büyük destek mekanizması olan aile de yaşanan sorunların odağında yer aldığı için beklenen katkıyı sunamamaktadır. Bu durum genç kuşakları aileleriyle karşı karşıya getirirken, bir üst yapı olarak toplumla da karşı karşıya gelmelerine ve doğal olarak aile ve topluma karşı yabancılaşmalarına neden olmaktadır. Şurası bir gerçektir ki, değerler konusunda yaşanan temel sancı toplulukçu geleneksel değerlerin bireyci küresel değerler karşısında alacağı tavrın nasıl olacağına bilin(e)memesinden kaynaklanmaktadır.

Ailenin ve toplumun veremediği/aktaramadığı değerlerin eğitiminden sorumlu, elde kalan diğer kurum ise okuldur. Aile ve toplumun başaramadığı bu eğitimi vermek üzere okuldan beklentiler, dünyada değerler eğitiminin teorik çerçevesinin oluşturulmasına yönelik artan bir ilgi sağlamaktadır. Bu noktada değerlerin kavramsal çerçevesinin oluşturulması, değer eğitimi hareketleri, yaklaşımlar, yöntemler gibi pek çok husus eğitimin farklı kademelerinde çalışılmaktadır. Özellikle Batı merkezli olarak üretilen değer eğitimi yaklaşım, yöntem ve kavramları 2010 yılından itibaren Milli Eğitim Bakanlığı tarafından da sisteme dahil edilmiştir. Ancak burada her ne kadar ortaya konulan değerler bir yönüyle tüm insanlığın ortak değerleri kabul edilebilecek sevgi, saygı, hoşgörü, adalet vb. değerlerden oluşuyor ise de bunların nasıl verileceği, yani yöntem ve kuramsal çerçevesi Batının kendi toplumsal kültürel ve tarihsel tecrübelerinden hareketle ortaya konulan hususlardan oluşmaktadır. Dolayısıyla farklı kültürel tecrübelerin etkisiyle ortaya konulan değerlerin

<sup>20</sup> İsmail Doğan, "Türk Eğitim Sisteminde Değer Sorunu", Değerler ve Eğitimi, ed. Recep Kaymakcan vd., (İstanbul: Dem Yayınları, 2013), 622.

öğretimi ve içselleştirilmesi sürecinde genç kuşaklarımız kendi kültür kökleriyle ve tarihsel bilinçle buluşmamaktadır. Verilen değerlerin halen Batı kültürünün esintisiyle sunulması, gençler için yerel ve evrensel arasındaki ilişkinin kurulamamasında önemli bir etken olarak sayılabilir. İlhan'ın "*Lisede Sophokles okuduk, klasik Türk sanat musikisine sövmeyi, divan şiirini hor görmeyi, ... buna karşılık kötü çevrilmiş batı klasiklerine körü körüne hayranlık duymayı öğrendik. Sanki Sinan, Leonardo'dan önemsiz, Mevlana Dante'den küçüktü. Aslında kültür emperyalizminin ilmiğini kendi elimizle boynumuza geçiriyorduk. Ulusal bileşim aramak yerine hazır bileşimleri aktarmak hastalığımız tepmişti...*"<sup>21</sup> şeklinde belirttiği kendine yabancılaşma ve küçük görme hastalığının ahlak ve değerler konusunda da yaşandığını ifade etmek yanlış olmayacaktır. Zira Batının kendi sosyo kültürel ve politik ihtiyaçlarının ürünü olarak geliştirdiği ahlak ve değerler eğitimi yaklaşım ve yöntemleri bizim toplumsal kültürel ve politik ihtiyaçlarımıza ne kadar cevap verebilir olduğu tartışmalıdır. Bu nedenle kendi tarihimizden ve kültürümüzden ilham alan çalışmaların içeriği ve mahiyetine bakmak yerel olanla evrensel olanı meczetme, geleneksel olanla küresel olanı harmanlama konusunda bize fikir verici olabilir.

#### KAYNAKÇA

Beldağ, Adem. "Ahlak ve Değerler Eğitimi", *Din Eğitimi*, ed. İbrahim Turan- Bayramali Nazıroğlu, Ankara: Bilay Yayınları, 2020.

Bayraktar, Mehmet. "İbn Miskeveyh", *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*, (Erişim 10 Mayıs 2021).

Altıntaş, M. Esat. "İbn Miskeveyh", *Klasik İslam Eğitimcileri*, ed. Mustafa Köylü-Ahmet Koç, İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Beheşti, Muhammed. "İbn Miskeveyh'in Eğitim, Öğretim ve Temelleri Üzerine Görüşleri", *MİSBAH*, 3/9, (Sonbahar 2014), ss. 131-156.

İbn Miskeveyh, *Tezhîbü'l-Ahlak*, çev. Abdülkadir Şener, İsmet Kayaoğlu ve Cihat Tunç, İstanbul: Büyüyenay Yayınları, 2. Baskı, 2013.

İbn Miskeveyh, *Mutluluk ve Felsefe (Tertîbu's-Saadât ve Menâzilu'l-Ulûm)*, çev. Hümeysra Özturan, İstanbul: Klasik Yayınları, 2017.

Fahri, Macid. *İslam Ahlak Teorileri*, çev. Muammer İskenderoğlu-Atilla Arkan, İstanbul: Litera Yayıncılık, 3. Baskı, 2016.

Doğan, İsmail. "Türk Eğitim Sisteminde Değer Sorunu", *Değerler ve Eğitimi*, ed. Recep Kaymakcan vd., İstanbul: Dem Yayınları, 2013.

<sup>21</sup> Atilla İlhan, Hangi Batı?, 1972, 18'den aktaran Doğan, "Türk Eğitim Sisteminde Değer Sorunu", 626.



---

---

**POST-COLONIAL INDIVIDUALISM IN THE CONTEXT OF  
PEIRCE'S PHILOSOPHY: AN ESSAY BASED ON HEGEL'S  
TERM OF "OBJECTIVE SPIRIT" AND SEARLE'S TERM OF  
"INTENTIONALITY"**

**Assoc. Prof. Muhammet ÖZDEMİR**

Mersin University Faculty of Islamic Studies

muhammetozdemir2012@gmail.com

---

---

**PİERCE'İN FELSEFESİNDE POST-KOLONYAL BİREYSELÇİLİK:  
HEGEL'İN "NESNEL TİN" VE SEARLE'İNİN "KASITLILIK" TERİMLERİNE  
DAYALI BİR MAKALE**

**ÖZET**

*Bu tebliğin amacı, çağdaş Amerikan pragmatist filozof Charles Sanders Peirce'in analizleri bağlamında üçüncü dünya bireyciliğinin düşünce ekonomisini teşhis etmektir. Böyle bir girişimin gerekçesi, gelişmekte olan toplumlardaki bireyciliğin içerdiği bazı tutarsızlıklardır. Bu tutarsızlıklar, mantıksal olarak, kavram ile olgu ve zihin ile deneyim arasındaki entelektüel ilişkilerin genellikle ihmal edilmesinden kaynaklanmaktadır. Peirce felsefesi, yeni-nominalist ve deneyimci özellikleri nedeniyle her iki ihmalkârlığın teşhis edilebilmesinde işe yarayabilir. Ayrıca modern Alman filozof G. W. F. Hegel'in "objektif ruh" terimi ve onunla büyük ölçüde uyuşan çağdaş Amerikan analitikçi filozof John R. Searle'ün "yönelimsellik" terimi, toplumsal ontolojinin genel karakterinin anlaşılabilmesine olanak verdiği için Peirce'in yaklaşımının sosyal determinasyonuna katkıda bulunabilir. Hegel'e göre, tarihsel deneyimin ruhu toplumsal yönelimin temel içeriğini karakterize etmektedir. Bu filozof, nesnel ruhun doğru teşhis edilmesi ile bütün toplumsal deneyimlerin anlaşılabileceğini öne sürmektedir. Benzer bir bağlama matuf olmak üzere bütünüyle farklı bir mantık ve içerikten yola çıkan Searle'e göre bir dilin söz edimleri ile toplumsal yönelim arasında bir ilişki kurulabilir. Searle, bir toplumun dilinde yer alan temel dilsel alışkanlıkların saptanması yoluyla bu dili konuşan bireylerin davranışlarındaki temel etken ve özelliklerin anlaşılabilceğini öne sürmektedir. Peirce ise, böyle bir sosyal ontolojide bireyin deneyimlerinin ve kavramların doğru lokasyonuna yoğunlaşmaktadır. Hindistan, Malezya, Pakistan ve Mısır gibi post-kolonyal ülkelerdeki bireycilik, Amerika Birleşik Devletleri'ndeki gibi bir doğal insani evrimin içeriği olarak değil, geçmiş ekonomik ve politik eksikliklerin hızlı ve kolay*

*kapatılabileceği bir fırsat olarak işgörmektedir. Post-kolonyal türden bireycilikte, bir taraftan yerleşik toplumsallaşma normları –örneğin aile-terk edilirken, diğer taraftan hedeflenen bir ürün olarak bireylerin kendi başlarına ekonomik yeterlilikleri de gerçekleşmemektedir. Bunun nedeni, post-kolonyal toplumların tarihsel deneyimleri ve kolektif yönelimlerinde disiplinli çalışma ve zamanla artı değer yaratma bilincinin bulunmayışıdır. Bu vaka, onlarda düşüncenin bireysel istisnalarla sınırlı kalıp onun toplumsallaşamamasını da gerektirmektedir. Bu nedenle post-kolonyal düşünce alışkanlığında kavramlar ile olgular, zihinler ile deneyimler arasında istikrarlı bir kopukluk dikkat çekmektedir.*

**Anahtar Kelimeler:** Hegel, Peirce, Searle, Bireycilik, Post-kolonyal Düşünce Ekonomisi.

## **Introduction**

This paper should not be regarded as an authoritative text on the philosophy of Georg Wilhelm Friedrich Hegel and the philosophy of John Rogers Searle in the context of Charles Sanders Peirce's philosophy. Instead of this, my paper can be regarded an important essay in which three philosophers' thoughts on epistemology, free will and the concept of freedom are applied to the post-colonial subject. Peirce's thought that includes neo-nominalism and experimentalism is functional in terms of identification of post-colonial epistemology. The intellectual determinations of Hegel's and Searle's philosophies on ontological relations between the individual and society are functional to understand the connection of the post-colonial subject with the individualization and global capitalism. In addition, the concept of thinking economy which defines with creative and innovative thought in the special of long-term economy of life is functional in justifying the mental distance between the digital capitalism and post-colonial identity –especially Middle Eastern Muslims' identities-. The general purpose of this study is to demonstrate the post-colonial conformism which contains short-run accounting ability in all attempts and entrepreneurship in an intellectual and philosophical context. In particular, it will be shown that the disconnection between the concepts and the phenomena stems from the inconsistency of social organization rather than the alienation between the history and today. For instance, analyzes of Indian post-colonialism related to this issue –as seen in Vivek Chibber's critiques- deficient because they have ignored Peirce's epistemology and Searle's social ontology (Chibber, 2013).

## **1. Peirce's Neo-Nominalist and Experiential Philosophy**

American philosopher Charles Sanders Peirce is the founding father of contemporary pragmatism. His philosophy is mainly inspired by medieval nominalism, in which the proximity and distance between the concepts and phenomena are identified. Peirce relies on experience to accurately and adequately analyze the relationship between the concepts and particular events or phenomena (Royce, Kernan, 1916: 701-709). According to him, all correct philosophies or sometimes metaphysics throughout the history have been valid as long as this nominalist and experiential sensitivity is maintained (Peirce, 1994: 27-32). Actually, Peirce's specialists do not refer to his nominalism as neo-nominalism, and even say he criticizes metaphysical nominalism, but his criticism of nominalists remains contextual. I refer to Peirce's philosophy as a neo-nominalist because his reasoning is mainly based on logical scope research (Black, 2017: 122).

The most important function of post-colonial theory is to philosophize by discovering the location of academic concepts in circulation in developing societies. The examination of the harmony between discourse and argument in this intellectual activity often results in ignoring current issues or everyday facts. For example, in the Middle East, while Israel's unfair inflicts on Palestine are associated with Zionist ideology, the current contexts of the both society are excluded from the analyzes. This creates a kind of comfort, especially for those who are watching the issue from outside, and it is contented with condemnation instead of permanent solution. However, this issue is connected with Israel's internal political balances as well as the silences of the governments of surrounding countries because these countries lack of an independent economy. To mount an argument here by mentioning that human rights guarantee only protection of Western societies does not have any consequences because this discourse does not have a scope of sanctions. Muslims living in Western countries may voice this discourse, but for those in the mainland, it is doomed to be ineffective. Instead of the ineffective discourse, the native intellectuals should prefer a constructive discourse based on the communication with Israel and the countries of the region. Meanwhile, it is unfortunate for the Middle East that some of the local intellectuals remain apathetic to Palestine (Said, Robbins, 1988: 37-53).

Peirce's approach to the language has been used in the post-colonial theory and the linguistic turn has been applied to the realistic reception of the third world. However, Peirce's neo-nominalism and experimentalism have not combined with the need for the location of the concepts (Ifowodo,

2010: 168-170). Beyond Cornel West's negative experiences and his philosophical interpretation of Peirce and pragmatism, neo-nominalism and experimentalism can resolve the constipation that the post-colonial subject has entered (Mignolo, 2005: 196-197). As shown in the example of the Palestinian issue above, philosophical connections must be established between the discourse and each of the individual events. In the age of digital capitalism, memory is extremely sensitive and that individuals dissociate from the social histories has some risks. It is also risky that the furcation happened due to the need for adaptation to individuality is abused against the lives of the new generations. Among the phenomenal contradictions, Peirce's neo-nominalism and empiricism can provide to correct generalizations through an understanding having singular events are at the center. This is also basically Peirce's philosophical justification (Bellucci, 2018: 4, 11-12, 19).

## **2. The Social Ontology in Hegel's and Searle's Philosophical Thoughts**

First of all, it should be noted that the determinations made here on behalf of Hegel's philosophy and Searle's philosophy are inspired by their contemporary commentators. The intellectual and philosophical relation between the social ontology and the epistemology is important for both philosophers. Both philosophers largely base the epistemology on a kind of essence of the social experience. There is an argumentative difference between Hegel's philosophical approach and Searle's philosophical approach (Ostritsch, 2014: 213-214; Fernández, 2020: 17-18). The difference is related to where the essence of the social experiences can be found. For Hegel, the institutions and the social organizations are where the essence of the social experience resides (Hegel, 2008a: 142; 2018: 253-256; Fernández, 2020: 22-23). According to Searle, the speech acts, involving the relations between language, mind and reality, are where both the social experiences and institutions are located (Searle, 2010: 3, 11-14).

Although Hegel and Searle study the individual and the social aspects of freedom differently, they agree on an epistemology in which the social ontology can be derived from the social experience. Searle thinks that the social ontology and the collective intentionality are identical, and both are abstract conceptions of the social institutions, linguistic habits, and real events as determined by the social sciences such as political science, sociology, anthropology, psychology etc. Searle's idea of the social ontology and collective intentionality are based on the political and the social views of Continental philosophers. He has combined the philosophy of language,

the politics and the sociology. What distinguishes Searle's approach from the positivism is that he can think of the mind (the social sciences) and of the facts (the physical sciences and biological sciences) together. Searle states that the intentionality can be acquired from the real facts and experiences repeated in the society. In this respect, the social ontology and the collective intentionality are identical with each other. The concept of the intentionality occupies a central position in Searle's epistemology (Mohanty, 1984: 17-33; Searle, 1995; 2010: 48-54, 61-65). Prior to Searle and the Continental philosophers on which he based, Hegel also thinks that the social ontology and the objective spirit are identical. This means that Hegel's objective spirit and Searle's idea of collective intentionality are close to each other. Meanwhile, regarding the difference both philosophies in detail; Searle states that the person has individual freedom and freewill in collective intentionality, Hegel thinks that the person's freedom and freewill are with the society and in the society (Hegel, 2008b: 70-71; Searle, 2010: 43-45; Ostritsch, 2014: 213-215). Hegel says "spirit is thereby the self-supporting, absolute, real essence. All the previous shapes of consciousness are abstractions from it. They are this, that spirit analyzes itself, differentiates its moments, and lingers with the individual" (Hegel, 2018: 254). Hegel's thought of the social ontology and objective spirit are based on his description of the spirit. According to Hegel, the spirit contains the essence in the intentionality of the social experiences. For Hegel, the institution of the state and the direction of the social events are important. Therefore, in a sense, the way to discover the spirit is to examine the social institutions and the public environments in which the social demands are expressed (Boldyrev, Herrmann-Pillath, 2013: 182-186). These idealistic conclusions of Hegel and Searle's individualistic and empiricist judgments lead to the same context. Accordingly, the ideas of *the spirit* and *the intentionality* are close to each other.

Based on Hegel's concept of "the objective spirit" and Searle's concept of "the collective intentionality", the experiences of post-colonial subjects and post-colonial societies can be made the main source of the knowledge. The concept of *spirit* and the concept of *intentionality* appear as the most reliable sources of the real knowledge in the context of the social ontology. The problem with the post-colonial subject is often the lack of a systematic and stable relationship to real experiences. As points out by Ivan A. Boldyrev and Carsten Herrmann-Pillath, Hegel's concept of the objective spirit can enable the collection and analysis of productive information about the essence of institutional experiences and economic process (Boldyrev,

Herrmann-Pillath, 2013: 197-198). The spirit can yield a more productive result when applied together with Searle's concept of intentionality.

### **3. Post-colonial Thinking Economy in the Process of Individualization**

Individualism in post-colonial countries such as India, Malaysia, Pakistan, Iran, Turkey and Egypt has not served as the content of a natural human evolution as in the United States of America, but as an opportunity where past economic and political shortcomings can be quickly and easily compensated. But this attempt has gone against the slow and labor causality of the nature. Peirce's experimentalist pragmatism, Hegel's concept of spirit and Searle's intentionality are important in justification and explaining this post-colonial situation.

In the age of digital capitalism and citizenship, the concept of *thinking economy* is characterized as the main activity of the human mind. This concept is defined as the mind's organizing the intellectual and the philosophical activities based on innovative, original and real needs (Rust, Huang, 2021: 23-24). Post-colonial thinking economy has shown that it can only produce thought based on copying –imitation in China, Iran and India-repetition in a given field as seen in the experience of localizing the American dream and individualism (Yeh, 2013: 200-215). Saving the day by adapting some translations from its own historical past and from the Contemporary Western experiences is the most prominent intellectual and actual activity of post-colonial thought. This fact cannot be analyzed in the native languages at a level to create a common sense. For this reason, it is necessary to make a change regarding the philosophical logic of the native languages and the social ontology of the native cultures. Neo-nominalism and experimentalism in Peirce's epistemology, the concept of spirit in Hegel's metaphysics and especially the concept of intentionality in Searle's epistemology may be used for this change. Because there are historical discrepancies between the concepts and facts, and between the perceptions and the direction of the social experiences. This condition is related to the social learning paths as well as the intentions of the local actors. For instance, for the Palestine-Israel conflict above, Ilan Pappé's interpretation concentrates on the high risk-perceived historiography embedded in the education of indigenous Israelis from the childhood to adulthood. Pappé states that the native Israelis have been learning the whole history and the world as a mechanism made up of people who want to harm themselves, under the influence of a Zionist historiography (Chomsky, Pappé, 2015: 15, 20, 104, 125). Pappé applies the epistemological framework I have pointed

out with the philosophical thoughts of Peirce, Hegel and Searle in the example of the Palestine-Israelis conflict. In the examples of the American dream and individuality, post-colonial societies and intellectuals have gathered some areas of fast consumption instead of trying to explore the nature and the human life. For example, although the native problems are related to the work ethic and economy, the fact that the thematic title of the problems is ever-changing unrelated concepts such as the racism, the religious rights, the women rights, the gender equality in contemporary days is entirely due to this situation. Post-colonial epistemology seems to be mired in a chaos of miscommunication in which the minds trapped in their perception completely personalize their bodies or objective realities. This case is all about the misconception of individualism.

### **Conclusion**

Although Hegel and Searle have different arguments in the concept of free will, both have analyzed the realization or a particular “common sense” governing a specific human community by using the concepts of “objective spirit” and “collective intentionality”. This means that the “objective spirit” is not a ghost floating in the air and subjecting people to it, and that “intentionality” is not a total factor outside of individual’s free will. Peirce’s justification logic, which updates nominalism and empiricism, is functional in terms of testing this generalized particular “common sense” by specific social experiences. Post-colonial theory is successful at analyzing between the logical relationship between the discourses and the arguments, but it is incapable of grasping the social experiences in their immediate realization and comparing them with these discourses and arguments. I think one reason for this is that the native discourses and the native arguments are generated through external sources to actuality, such as orientalist representations, the repetition of past historical debates, and the unrelated philosophical or cultural concepts by rational forcing, rather than relying on practical examination of the native facts and experiences. I think another reason is that a particular “common sense” based on the reality of post-colonial events in the intersection of the world, which has involved the lack of sustainable autonomous economy, and a philosophical logic to test and justify this “common sense” have not been developed.

The thinking economy of post-colonial subject, which is deprived of the native consistent “common sense” and to justify objectively it, contains short-term gain and convenience. While the post-colonial identity is divided into its real past and its current real needs in the modern age, it is now divided into the abuse of its reconstructed past in the contemporary and its

current real needs. This clearly means: The post-colonial intellectual, who has previously transformed his/her personal complaints into a liberation theology generating the social-economic underdevelopment, now blames the whole historical past and contemporary native society for backwardness only because of his/her personal economic underdevelopment. He or she had very social thought in the modern age, but he or she has now only personal thought under image of the social sensitive person. In addition, post-colonial individualization is deprived of the social control and discipline, and makes knowledge in his/her mind impossible to test with another real experiences. Hegel's and Searle's approaches show that the learning is social and environmental like reasoning and styles of acts. In other words, the logic of post-colonial justification is based on a social consensus that the underdeveloped economy individuals repeat and apply to each other.

### **REFERENCES**

- Bellucci, Francesco (2018). Eco and Peirce on Abduction. *European Journal of Pragmatism and American Philosophy*. X-1: Eco and Pragmatism, 1-20.
- Black, Joshua David (2017). *Peirce's Conception of Metaphysics*. A thesis submitted in partial fulfilment of the requirements for the degree of Doctor of Philosophy. Department of Philosophy University of Sheffield.
- Boldyrev, Ivan A., Herrmann-Pillath, Carsten (2013). Hegel's "Objective Spirit", extended mind, and the institutional nature of economic action. *Mind & Society Cognitive Studies in Economics and Social Sciences*. Vol. 12, 177-202.
- Chibber, Vivek (2013). *Postcolonial Theory and the Specter of Capital*. London and New York: Verso.
- Chomsky, Noam, Pappé, Ilan, *On Palestine*, Chicago, Illinois: Haymarket Books, 2015 (e-book).
- Fernández, José Luis (2020). Circularity in Searle's Social Ontology: With a Hegelian Reply. *International Journal of Society, Culture & Language*. 8 (1), 16-24.
- Hegel, G. W. F. (2008a). *Reading Hegel: The Introductions*. Edited and Introduced by Aakash Singh, Rimina Mohapatra. Melbourne: Re.press.



- Hegel, G. W. F. (2008b). *Outlines of the Philosophy of Right*. Translated by T. M. Knox. Revised, edited, and introduced by Stephen Houlgate. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Hegel, George Wilhelm Friedrich (2018). *The Phenomenology of Spirit*. Translated and edited by Terry Pinkard. Cambridge, New York: Cambridge University Press.
- Ifowodo, Ogagaoghene Emerotowho (2010). *Re-Constructing Identities: History, Trauma and Healing in the Post-Colonial Narrative*. A Dissertation Presented to the Faculty of the Graduate School of Cornell University.
- Mignolo, Walter D. (2005). Human Understanding and (Latin) American Interests – The Politics and Sensibilities of Geohistorical Locations. *A Companion to Postcolonial Studies*. (ed.: Henry Schwarz and Sangeeta Ray). Malden, Oxford, Victoria: Blackwell Publishing, 180-202.
- Mohanty, J. N. (1984). Intentionality, Causality and Holism. *Synthese*. The Intentionality of Mind, Part I. Vol. 61, No. 1, 17-33.
- Ostritsch, Sebastian (2014). Hegel and Searle on the Necessity of Social Reality. *Rivista de Estetica*. Open Edition Journals, 57, 205-218.
- Peirce, Charles Sanders (1994). *The Collected Papers of Charles Sanders Peirce*. Ed.: John Deely. Cambridge, MA: Harvard University Press (e-book).
- Royce, Josiah, Kernan, Fergus (1916). Charles Sanders Peirce: Peirce as a Philosopher. *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*. Dec. 21, Vol. 13, No. 26, 701-709.
- Rust, Roland T., Huang, Ming-Hui (2021). *The Feeling Economy: How Artificial Intelligence Is Creating the Era of Empathy*. Cham/Switzerland: Springer.
- Said, Edward W., Robbins, Bruce (1988). American Intellectuals and Middle East Politics: An Interview with Edward W. Said. *Social Text*. Autumn, No. 19/20, 37-53.
- Searle, John R. (1995). *The Construction of Social Reality*. New York: The Free Press.
- Searle, John R. (2010). *Making the Social World: The Structure of Human Civilization*. Oxford, New York: Oxford University Press.
- Yeh, Chuang-Rong (2013). Existential Thoughts in Fanon's Post-colonialism Discourse. *Policy Futures in Education*. Volume 11. Number 2, 200-215.

---

---

## **SEKÜLER AHLAK'IN IMKANI VE FELSEFİ TEMELLERİ**

**Doç. Dr. Mustafa EREN**

Kocaeli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

mustafaeren51@hotmail.com

---

---

### **THE POSSIBILITY AND THE PHILOSOPHY FOUNDATIONS OF SECULAR ETHICS**

#### **ABSTRACT**

*The issue of morality continues to exist as an area of discussion that is always up-to-date. When we look at the genealogy of moral debates, we can say that it goes back to the beginning of human history, as in the case of religion, in the light of some anthropological, archeological and ennological data. Moral and ethical conceptions have gained different forms within the framework of historical dialectics in parallel with the development and transformation of humanity. When we look at these moral formations from a general perspective, we see that the thoughts related to this field focus on various moral theories. In this limited paper, it is impossible to deal with all of the very rich and diverse moral theories. Social, political, scientific, ecological, economic and religious developments in the last two centuries, which are also described as the afternoon of human history, have led to some crises and paradigm changes in the world of thought, meaning and value. We witness the rise of heated debates in the field of values as well as in the relationship between religion-science, religion-politics and religion-philosophy. We see that the discussions in the field of value revolve mostly around the source of values. From this point of view, we will try to discuss the possibility of a secular morality and its philosophical projections within the boundaries of a paper, taking into account the scientific, technological, ecological and religious developments in our age.*

**Keywords:** *Secular Ethics, Religious Ethics, Contemporary Ethical Conceptions, Is Secular Ethics Possible?*

#### **Giriş**

Sekülerizm ve ahlak ilişkisine geçmeden önce, birçok anlam ve teori ile doğrudan ya da dolaylı bir şekilde ilişkilendirilen sekülerizm kavramına kısaca değinmemiz gerekiyor. Kavramların inşa süreçlerine baktığımızda birçok kavramın tarihsel, toplumsal, dinsel ve düşünsel etkileşimlerle ortaya

çıktığını görüyoruz. Sekülerizm ya da sekülerleşme kavramı da bu süreçlere uygun olarak tarih boyunca “din ve dünya” diyalektiğinden neşet etmiş felsefi ve sosyolojik içerimleri ağır basan bir kavramdır. Sekülerleşme; kabaca insanın aklı, dili ve düşüncesi üzerinde dinsel ve metafizik örüntüyü kaldırma şeklinde anlaşılabilir. Daha geniş bir ifadeyle, sekülerleşme; bu dünyanın dini, mistik ve metafizik misilli kavranışından soyularak bütün kapalı dünya görüşlerinin atılması, her türlü doğaüstü mitlerin ve kutsal sembollerin parçalanmasıdır. Tarihin, mukadderattan kurtarılması; insanın dünyada yalnızlaşmaya bırakıldığını, artık kaderinden müşteki olmayacağını ve kaderine isyanın yersiz olduğu bilincine varmasıdır. Bu yönüyle insanın bakışının ve umutlarının, aşkın ve öte dünyadan bu dünyaya ve bu zamana çevirmesidir.<sup>1</sup> Böyle bir bakış pozitif ve negatif olmak üzere iki şekilde ortaya çıkabilir. Pozitif bakış, dini ve metafizik düşünce kalıplarına bir tepki olarak ortaya çıkarken negatif bakış tamamen doğal sınırlar içerisinde yaşayan, aşkın bir varlığa bağlanma ve onunla herhangi bir ilişki kurma ihtiyacının hissedilmemesi veya böyle bir varlığın farkına varılmaması şeklinde anlaşılabilir. Ahlak felsefesi bağlamında konuya baktığımızda, pozitif bakış açısı seküler ahlakla ilişkilendirilirken, negatif bakış daha çok doğal ahlak tasavvurları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Diğer ahlak teorilerinde olduğu gibi doğal ahlak ile seküler ahlak arasında ayrıştırıcı özellikler olduğu kadar ortak noktaların varlığından da söz edebiliriz. Burada önemli gördüğümüz bir noktaya işaret etmek istiyorum. Negatif bakış açısı ile özdeşleştirdiğimiz doğal ahlak anlayışı konusunda da farklı yaklaşımlar söz konusudur. Özellikle ahlak felsefesi sorunlarına bilimin bir çözüm sunabileceğine, ahlakta bilimin de söyleyecek sözü olduğunu savunan anlayış doğalcılık olarak nitelendirilir. Bu anlamda ahlak felsefesinde doğalcılık her şeyden önce bilimi küçümsemeyen, irrasyonel felsefelerin karşısında yer alan bir görüş; ahlak sorunlarını çözmeye insan aklının ve yol göstericiliğine güvenen, bilime söz hakkı tanıyan ahlak teorilerinden biridir. Burada tanımlanan doğalcılık, doğal bir yaşama tutumu öneren, ahlaklı davranmanın doğaya uygun davranma olduğunu iddia eden ahlak öğretilerinden farklıdır.<sup>2</sup> Dolayısıyla bizim negatif tutum olarak vurgulamak istediğimiz doğalcılık, bilim, dil ve mantıksal analizlerle özdeşleştirilen ahlak teorilerinden ziyade Rousseau’nun doğal eğilim yaklaşımına daha uygun bir kavramsallaştırma değildir. Rousseau ahlakın soy kütüğünü insanın doğal halinde bulmaya çalışır. Rousseau için insanı doğal haliyle tanımanın değeri aynı zamanda insanın temel ihtiyaçlarını, iyi bir hayatın ve ideal bir siyasal sistemin temellerini ortaya koymaktan gelir. Rousseau insanın tarihsel süreç içerisinde kültürlenme ya da başka türlü değişimler sonucunda kendisine yabancılaşarak doğal ve saf halinden uzaklaştığına dikkat çeker. Bu yönüyle insan, kültür ve medeniyete ilişkin tüm yapay değer ve kurumlardan soyutlanarak kendi doğallığına ulaşmış

<sup>1</sup> Atas, S. Nakib. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 1995, s. 43,44.

<sup>2</sup> Adnan Onart, “Ahlak Felsefesinde Doğalcılık nedir? Ne değildir?” *Felsefe Arkivi*, 2012, (79-97), s.

olur.<sup>3</sup> Rousseau, doğada bağımsız bir şekilde hayatını idame ettiren insanın öncelikle fark etmek ve hissetmek olan hayvani yönlerini tasvir ederken ona göre bu varlıkta ruhun fonksiyonları istemek, arzulamak ve çekinmekten olduğuna işaret eder. Bu bakımdan hayvandan farkı olmayan doğal insanın bütün ihtiyaçları biyolojik varoluşunu sürdürmeye yönelik gereksinimlerden ibaretken arzuları da bu ihtiyaç doğrultusunda acı duymak ve açlıktır.<sup>4</sup> Rousseau'nun insanın temel halini duyarlılık üzerinden tanımlaması, insanı doğası gereği rasyonel veya düşünür bir varlık olduğunu ileri süren felsefi anlayışlardan uzaklaştırır. Rousseau için insanın doğası gereği sosyal bir varlık olmadığı gibi rasyonel ve ahlaki bir varlık olarak da tanımlanamaz. Bu husus Rousseau'nun ahlak anlayışının anti-entelektüalist karakterini gösterir.<sup>5</sup> Bu yaklaşımıyla Batı metafiziğinde önemli önemli bir temayül olan doğa -kültür karşıtlığı konusunu bir bakıma devam ettiren Rousseau, buna karşın insanı her şeyden önce hisseden, duyarlı, merhametli ve ahlaklı bir varlık olarak görür. Bu duygu ve duyarlılık insanın hem kendi hem de başkalarının eylemlerini iyilik ve kötülük diyalektiğinden değerlendirilmesine olanak tanıyan Vicdan'dır.<sup>6</sup> Görüldüğü gibi bilimle özdeşleyen doğalcılık aklın ışığında ilerlerken, duyarlılığı esas alan ve bizim negatif tutum olarak tanımladığımız doğalcılık ise insanın vicdanın sesine kulak verir.

Seküler ahlakla ilişkilendirdiğimiz pozitif tutum ise, skolastik ortaçağ yaşam formlarına bir tepki olarak ortaya çıkan, dinsel olan veya dini referans alan değer ve ilkeleri birey ve toplum hayatından sökün etmek isteyen, bütün yapıp etmeleri bu dünya ile sınırlandıran hümanist düşünme ve yaşam biçimlerini ifade eder. Bunun sonucunda da toplumun ve bireyin dinden uzaklaşması, inanç ve dini eylemlerin yerine dünyevi gayelere yönelmesi, dinin fonksiyonlarının seküler toplumsal işlevlere dönüşmesi ve kutsalın yerini dünyevileşmenin almasıdır. Bu anlayışla oluşturulan ahlak teorileri seküler ahlak olarak kabul edilir. Bu tutumu dine karşı bilinçli, rasyonel ve stratejik olduğu için pozitif bakış açısı olarak nitelemeye çalıştık. Burada amacımız din ve sekülerleşmenin tüm boyutlarını ele almak değil, zaten bir bildiri sınırları içerisinde bunu yapma imkânından yoksunuz. Fakat konumuzu doğru bir zeminde tartışabilmek için seküler ahlakı hazırlayan süreçleri ve bu ahlak anlayışının arkasındaki motivasyondan haberdar olmalıyız. Din karşıtlığı ve dünyevileşme olgusu düşünce tarihinde farklı şekil ve muhtevalarla karşımıza çıkarken, sekülerleşme kavramının ilk kez, özellikle kilise dininden rahatsız olan Hristiyan Gorge Jacop Holyoake (1817-1906) tarafından geliştirildiğini görüyoruz.<sup>7</sup> Bu kavramsallaştırma doğal olarak din-ahlak ilişkisine bir tartışma zemini oluşturuyor.

<sup>3</sup> Adnan Akan, "Rousseau'nun "Eleştirel" Ahlak Düşüncesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2016 Bahar, sayı: 21, (141-160), s. 143.

<sup>4</sup> Adnan Akan, *A.g.m.*, s.143.

<sup>5</sup> Adnan Akan, *A.g.m.*, s.144.

<sup>6</sup> Adnan Akan, *A.g.m.*, s.148.

<sup>7</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 35, 2011 Erzurum, (1-23), s.4.

## Din ve Ahlak İlişkisi

Din ve ahlak, düşünce tarihi boyunca birbirleriyle bir şekilde ilişkilendirilmiştir. Bu ilişkinin temelinde dinlerin salt inanç, ritüel formlarıyla birlikte bir takım ahlaki taleplerde bulunması yatar. Her din kendi teolojisine uygun bir değer dünyası oluşturma iddiasıyla ortaya çıkar. Dinler tarihine baktığımızda din ve ahlak ilişkisinin birçok formunu değişik dinlerde görmemiz mümkündür. Bu ilişki biçimi monoteist dinler çatısı altında kategorize edilen Yahudilik, Hristiyanlık ve İslam dinlerinde olduğu gibi uzak doğu dinleri de dâhil olmak üzere çeşitli dinlerde tezahür eder. Yine din ahlak ilişkisi sadece dini geleneklerde ortaya çıkan bir ilişki değil, aynı zamanda Sokrat öncesi filozoflardan günümüze kadar varlığını felsefi bir düzlemde devam ettiren dinamik bir ilişki tarzıdır. Hem felsefe tarihi hem de dinler tarihinin odağında olan din ahlak ilişkisini farklı bakış açılarına göre değerlendirmek mümkündür. Bu konuyu Bartley, *Morality and Religion* adlı eserinde “özdeşlik,” “bağımsızlık,” “kısmi uyumsuzluk” ve “dışlayıcılık” başlıklarıyla sistematik bir tarzda ele almıştır.<sup>8</sup> Yukarıda ifade ettiğimiz gibi hemen hemen her dinin ahlaki talepleri vardır. Bu çerçevede konumuzu dağıtmadan son dönem ahlakçılarımızdan Babanzade Ahmet Naim’in İslam ile ahlak arasındaki ilişkinin mahiyetini ortaya koyan bir pasajla örneklendirmek istiyoruz.

“İslam dini, hakikaten ahlâk dinidir. Kur’an’ın herhangi bir ayeti incelense ya da mantûkunda ya da mefhumunda insanları hidayet ve fazilet yoluna sevk edecek, mutluluğa engel olan ahlâk ve davranışlardan insanları koruyacak uyarıları keşfetmekte güçlük çekilmez. Kur’an-ı Kerim’in araştırmacılara zor gelecek, içinden çıkılmayacak bir yönü varsa, o da özellikle ahlâka ve âdâba ilişkin olan âyet-i kerimleri seçmek ve gruplandırmak zorluğudur. Bu da Kur’an’ dan, İslam dini’nden, en önemli hedef ve gayenin, insanlığın ahlakını güzelleştirmek ve temiz kalmak olmasındandır. Hz. Peygamber hakkında Kur’an’da geçen en büyük övgü ve yüceltme, “şüphesiz Sen, ahlâkî güzelliklerin çok büyük ve yüce bir seviyesini hâizsin”, (Kalem sûresi, 4) anlamına gelen âyet-i kerimdir.”<sup>9</sup> Diğer dinlerden de bu konuda bol miktarda örnekler verebiliriz.

Din ve ahlak arasındaki ilişkiyi kısaca özetlememiz gerekirse din, ahlaki alana din-dışı hiçbir disiplinin sağlayamayacağı bir derinlik ve boyut kazandırmaktadır. Bu boyut, hürmet duyulan, hem sevgi hem de korku objesi olan, bütün bunların yanında, emirlerine tapınmak seviyesinde saygı duyulup itaat edilen, birçok güzelliği kendinde toplayan ve varlığı zorunlu olan Aşkın bir varlığa inanç boyutudur. Dinsel anlayışlara göre bu boyut, ahlak ilkelerini kuru ve teorik düzeyde kalmaktan kurtarır ve ahlaki sosyal yaşamın en vazgeçilmez haline getirir.<sup>10</sup> Din ve ahlak ilişkisi teolojide olduğu

<sup>8</sup> Recep Kılıç, “Din ve Ahlak İlişkisi”, *Din Felsefesi*, Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ed.), 2016 Ankara, s. 354.

<sup>9</sup> Babanzade Ahmet Naim, *İslam Ahlâkının Esasları*, Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç, 2010 Ankara, s.7.

<sup>10</sup> Recep Kılıç, *A.g.e.*, s. 362.

gibi felsefenin de en canlı ve hararetli konularından biri olmuştur. Felsefe tarihinde filozoflar arasında din ahlak ilişkisine olumlu ve uyumlu bakanlar olduğu gibi ahlaki dinden bağımsız hatta dini tamamen dışlayan filozoflar da olmuştur. Dine karşı ahlaki anlamda bu dışlayıcı tutumun örneklerini Batı düşüncesindeki kadar olmasa İslam düşüncesinde de görmek mümkündür. İslam düşüncesinin teşekkül döneminde ortaya çıkan İbn Ravendi ve Zekeriya Râzi'nin böyle bir eğilim içerisinde oldukları söylenebilir. Her iki filozofun bu konudaki tutumları dinle bir hesaplaşmadan ziyade, insan aklının dine gereksinim duymadan ahlaki anlamda iyi ve kötüyü belirleme potansiyeline sahip olduklarına inanırlar. Batı felsefesinde de bu düşünceyle ahlaki, din dışı olgularla ve insani duygularla temellendiren çeşitli teoriler geliştirilmiştir. Epikür, Hume, Mill, B. Russel ve mantıkçı pozitivistlerin başını çeken A.J. Ayer gibi filozoflar dindışı ahlak teorileri geliştirmişlerdir ve dinin ahlaka kaynak olamayacağını kendi felsefi sistemlerine uygun olarak çeşitli yönlerden eleştirmişlerdir.<sup>11</sup> Yine Batı felsefesinde, Nietzsche, Sartre, Freud, Durkheim, Feuerbach, Comte, Marx ve Engels gibi bir grup filozof ve sosyolog var ki onlar tüm felsefi anlayışlarını din karşıtı bir söylem üzerine inşa etmişlerdir. Adı geçen bu filozoflar her türlü dinsel formları bir daha geri gelmemek üzere hayatın dışına atmışlardır ve yaşamları boyunca din ile mücadele etmişlerdir. Radikal din eleştirisi yapan ve din karşıtı bir söylem geliştiren filozofların yaşadıkları kültürel habitata baktığımızda istisnasız hemen hemen hepsi ortaçağ Hristiyan tecrübesine ve bakiyesine sahiptirler. Bu da şunu gösteriyor ki, bu filozofların ortak yani sadece felsefi ve entelektüel anlamda Hristiyanlık dini ile bir hesaplaşma değil, bu dinin asırlarca birey ve toplum hayatına menfi yönde etki eden sosyal, siyasal, bilimsel ve ekonomik uygulama alanlarına karşı bir protesto ve karşı koyuş hareketidir. Bu din karşıtı söylem, pozitif bir tutum olarak seküler ahlaka zemin hazırlayan en önemli süreçlerden birisi olmuştur. Tabi ki sekülerleşme sürecini indirgemeci bir yaklaşımla tek bir nedenle açıklamak doğru değildir. Yahudi-Hristiyan geleneğinin tarihsel tecrübesi insanın bireysel gelişimini ve özgürlüğünü engelleyen faktörlerden biri olduğu iddia edilir. Bunlarla birlikte dinin ahlakın kaynağına olamayacağı konusunda ileri sürülen argümanları da bir kaç maddede özetleyebiliriz.

1. Sekülerleşme, mantıkçı pozitivistlerin öncülük ettiği gibi, din fenomeninin deney ve tecrübeye konu olan bir alan olmadığı için iyinin ve kötünün belirlenmesi noktasında güvenli değildir. Sadece beşeri sınırlar içinde kalarak akla ve insanın doğal halini esas alarak insanı mutluluğa götürecektir enstrümanlar yaratılabilir.
2. Yine agnostik bir tavırla Tanrı'nın isteklerinin tam ve doğru olarak bilinmeyeceği için bunlardan ahlaki ilkelerin çıkarılmasının mümkün olmadığı ileri sürülmüştür.
3. Dinlerin çeşitliliğini menfi tarzda yorumlayan din karşıtı söylemlere göre, Tanrı'ya atfedilen binlerce farklı din ve ahlak yorumu söz

---

<sup>11</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", s. 10.

konusudur. Dolayısıyla bu yorumlar birbirleriyle tenakuz haldedir. Böyle çelişkili bir durumdan ahlak standartları çıkarmak mümkün değildir. Bu nedenle din tamamen ahlak alanının dışında tutulmalıdır.

4. Dini ahlakların mahiyeti gereği insanın mutluluğunu öte dünyaya erteleyişi ve tüm yönelimlerini ve projeksiyonları tamamen öte dünyaya yaptıkları için, bu dünya hayatının değersizliğine vurgu yapmalarından ötürü dünyanın gelişimine katkı sunamamaktadır hatta bu dünyanın sefilleşmesine ve geri kalmasına neden olmuştur.
5. Seküler ahlak taraftarlarına göre, din bireyin seçimlerini ve özgürlük alanının kısıtlar. Ayrıca ahlak ilkelerini aşkın bir varlıkla temellendirmek onları kutsallaştırır ve dogmatik bir karaktere büründürür. Böyle bir anlayış ahlak ilkelerinin tartışılıp eleştirmesini, sorgulanmasını engeller ve yönüyle statik bir hal alarak hayatın akışına göre şekillenmez.<sup>12</sup>
6. Dini ahlakı savunanlar her fırsatta Tanrı'nın mutlak iyi olduğuna vurgu yaparlar. Reel dünyaya baktığımızda açlıklar, sefaletler, savaşlar, tecavüzler, hastalık ve afetler gibi daha birçok kötülüğün varlığını görüyoruz. Bu bağlamda dini ahlakı referans alanlar teodise sorunun üstesinden gelemediklerini bu yönüyle ciddi bir tutarsızlık içerisinde oldukları söylenebilir.

Şüphesiz seküler ahlak adına ileri sürülen bu argümanların her birine dinsel perspektiften cevaplar verilebilir. Genel olarak, Tanrı'nın dolayısıyla dinlerin ahlakın kaynağı olduğunun savunan teologlara göre, dini terim ve kavramlara dayanmayan tüm felsefi sistemlerin nihilizmle, hedonizmle ya da ahlaki görelilikle son bulacaktır. Felsefe tarihine bakıldığında bazı filozofların ahlaklılığın kaynağını saf aklın yasalarında, bazıları ahlak duygusunda, bazıları çıkarda ve bazıları mümkün olan en fazla mutlulukta bulsa da bu görüşlerin hiçbirisinin ahlaki nihilizme sürüklenmediğini savunmuşlardır.<sup>13</sup> Yukarıda özetlemeye çalıştığımız argümanlarla birlikte, ahlaklılığın tek kaynağının Tanrı olmadığına dair farklı görüşler de vardır. Özellikle evrimsel etiği savunan düşünürlerin iddia ettikleri gibi, ahlaklılığın kaynağı diğer sosyal akraba türleriyle paylaştığımız ahlak öncesi duygu ve içgüdülerdir. Gerek biyolojik ve genetik kanıtlar gerekse sosyo-biyoloji alanında incelenen sosyal davranışlar bu iddiaları destekler mahiyettedir.<sup>14</sup> 20. yüzyılda elde edilen genetik ve davranışsal benzerlikle, insanların diğer canlılardan ötsel olarak farklı olmadıklarını bize göstermiştir. Bütün canlılar arasında bir süreklilik vardır ve aynı devamlılık kendisini bu canlıların davranışlarında da göstermektedir. İnsanlarla yakın akrabalıkları olduğu varsayılan, şempanzeler, maymunlar ve insansı-maymunlar arasında yapılan deney ve araştırmalar, bu iki türün sosyal davranışlarında

<sup>12</sup> İbrahim Hakkı Aydın, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlak İlişkisi", s. 10,11.

<sup>13</sup> Türker Aksun, *Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi)*, Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 Ankara, s. 124.

<sup>14</sup> Türker Aksun, A.g.e., s.120.

benzerlikler bulmuşlardır. Birçok sosyal hayvan türünde yardımseverlik, işbirliği, empati, topluluk için kendi hayatını tehlikeye atma, teselli etme, tehlikelere karşı uyarma gibi davranışların görülmesi evrimsel etiği savunan düşünürlerin ahlaklılığın yalnızca insan türüyle sınırlı olmadığını düşünmelerine yol açmıştır. Böylece ahlaklılığın birçok filozofun öne sürdüğü gibi sadece akıl tarafından keşfedilmediği ve yine birçok teologun iddia ettiği gibi Tanrı tarafından emredilmediği ortaya çıkmıştır.<sup>15</sup> Hz. İbrahim'den on bin yıl önce, Taş Devri'nde yaşayan avcı toplayıcı insanların da ahlak kodları ve kuralları vardır. Avrupalı göçmenler, Avusturalya'ya vardıklarında karşılarında Hz. Musa, Hz. İsa ya da Hz. Muhammed'den haberdar olmadıkları halde tam teşekküllü bir etik anlayışına sahip Aborjinleri bulmuşlardı. Yukarıda da belirttiğimiz gibi, günümüzde bilim insanları ahlakın esasen insan türünün ortaya çıkmasından bir milyon yıl kadar öncesine dayanan derin evrimsel kökenleri olduğuna işaret ederler. Kurtlar, Yunuslar ve maymunlar gibi sosyal hayvanların grupçu işbirliğini sağlama adına evrim sürecinde edindikleri etik kodları vardır. Örneğin yavru kurtlar birbirleriyle oynarken "adil oyun" esaslarına göre hareket ederler. Yavrulardan birisi çok sert ısırır ya da kendisini sırt üstü yere atıp teslim olan bir kurt yavrusunu ısırılmaya devam ederse diğer kurt yavruları kendisiyle bir daha oynamaz.<sup>16</sup>

Seküler ahlakın referanslarına baktığımızda, Kant'ın saf akılla, Hume'un duyguyla temellendirdiğini görüyoruz. Wilson, Shermer, Waal'in Ahlak öncesi duygu ve içgüdülere vurgu yaptıkları ve son olarak ahlaklılığın hem biyolojik hem de rasyonel kökenleri olduğunu kabul eden Kurtz ve Nielsen'in argümanlarının bu konuda etkili olduğu anlaşılmaktadır.<sup>17</sup> Burada felsefe ve etik tarihinde bir dönüm noktası olan Kant'ın ahlak anlayışına bir parantez açmak istiyoruz. Ahlak teorilerinde iki önemli yöntem olan teolojiden ahlaka, ahlaktan da teolojiye bir gidiş olduğunu biliyoruz. Kant akılla başlayıp ahlaktan teolojiye giden bir yol izler. Fakat Kant'ın burada ahlaki teolojiye giderken taşıdığı amaç teolojiyi mi sağlam bir zemine oturtmak yoksa ahlakı mı? sorusu önemi haizdir. Kant'ın bu çıkışı hem dini ahlakı savunanların hem de seküler ahlakı savunanların felsefi anlamda referans aldıklarını görüyoruz. Kanaatimizce Kant'ın bu çıkışı her iki yaklaşım için de oldukça tartışmalı bir durumdur. Kant pratik akılla geliştirdiği deontolojik ahlak anlayışını en yüksek mutluluğu gerçekleştirmek için varış noktası olarak Tanrı ve ölümsüzlük postülatı temellendiriyor. Bu varış noktası dini ahlakı savunan tesisler için din adına bir kazanım olarak görülüyor. Fakat Kant'ın felsefesine bir bütün olarak baktığımızda, insanın ve aklın merkezde olduğunu görüyoruz. Kant her ne kadar ahlakı temellendirmede Tanrı ve ölümsüzlük koyutlarını kullansa da gerçekte bu Tanrı Kudüs'ün Tanrısı mı? yoksa Atina'nın Tanrısı mı? soruları gündeme gelir. Yapmış olduğumuz Kant okumalarına dayanak Kant'ın

<sup>15</sup> Türker Aksun, *A.g.e.*, s. 130.

<sup>16</sup> Yuval Noah Harari, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Siral, 2018 İstanbul, s 177, 178.

<sup>17</sup> Türker Aksun, *A.g.e.*, s. 133.



Tanrı'sının Atina'nın Tanrı'sı yani İbrahim'in İshak'ın Tanrı'sı değil felsefenin Tanrı'sı olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü bu Tanrı sadece postülat olarak vardır onun dışında dini anlamda hiçbir işlevselliğe sahip değildir. Bu yönüyle seküler ahlaki temellendirmede Kant' ı referans alanlar dini ahlaki savunulara göre bir adım daha önde olduğu gözükmektedir.

### **Sonuç**

Aydınlanmanın ivme kazandırdığı sekülerleşme sürecinin değişik tezahürleri birey ve toplum hayatında görülmeye başladı. Bu dönem de dâhil olmak üzere tarihin hiçbir döneminde mutlak anlamda bir sekülerleşmenin olduğunu bilmiyoruz. Sekülerleşmenin en radikal olarak savunulduğu ve bir yaşam biçimi olarak uygulanmak istenildiği dönemlerde bile böyle bir süreç yaşanmamıştır. Bu durum, tartışmanın farklı bir boyutunu gündeme getirir. Bizim için burada esas olan durum şudur:

İnsanlık bir şekilde mutlak anlamda olmasa hem dinsel yaşam formlarının revaçta olduğu dönemleri, hem de kısmen de olsa seküler paradigmanın ön gördüğü yaşam biçimlerine uygun olan bir hayat tarzı geliştirmiştir. Ahlak standartları ve insanın mutluluğu açısından her iki dönemde bir takım patolojik durumların olduğu görülmektedir. Özellikle yaşadığımız bu çağda, söz konusu patolojik durumlar hayatımızın tüm varlık alanlarını tehdit eder boyutlara ulaşmıştır. Salgın hastalıklar, açlıklar, şiddetler, savaşlar, ekolojik ve sosyal sorunlar hem dindarların hem de sekülerlerin anlam ve değer dünyalarını değiştirmiştir. Bu varoluşsal sorunların üstesinden gelebilmek için yeni arayışlara belki de paradigma değişiklerine ihtiyaç vardır. Bu anlamda seküler ahlak anlayışları ve dini ahlak anlayışları arasındaki rekabetçi ve birbirlerini yok edici tutum ve davranışları bir kenara bırakarak insanlığın selameti ve mutluluğu için yeni bir yol olarak iki tecrübenin uzlaşarak birlikte hareket etmesi gerektiğine inanmaktayız.

### **KAYNAKÇA**

Akan, Adnan, "Rousseau'nun "Eleştirel" Ahlak Düşüncesi", *FLSF (Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi)*, 2016 Bahar, sayı: 21, (141-160).

Aksun, Türker, *Seküler Hümanizm ve Etik Anlayışı*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), Hacettepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2012 Ankara.

Aydın, İbrahim Hakkı, "Seküler Ahlak Bağlamında Din-Ahlâk İlişkisi", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 35, 2011 Erzurum, (1-23).

Harari, Yuval Noah, *21. Yüzyıl İçin 21 Ders*, çev. Selin Siral, 2018 İstanbul.

Kılıç, Recep, "Din ve Ahlak İlişkisi", *Din Felsefesi*, Recep Kılıç, Mehmet Sait Reçber (Ed.), 2016 Ankara.

Naim, Babanzade Ahmet, *İslam Ahlâkının Esasları*, Notlar ilavesiyle sad. Recep Kılıç, 2010 Ankara.

Nakib, Attas, S. *İslam, Sekülerizm ve Geleceğin Felsefesi*. çev. Mahmut Erol Kılıç, İstanbul 1995, s. 43,44.

Onart, Adnan, "Ahlâk Felsefesinde Doğalcılık nedir? Ne değildir?" *Felsefe Arkivi*, 2012, (79-97).

---

---

**İSLAM TARİHİNDE VUKU BULAN DOĞAL AFETLER,  
SALGINLAR, KITLIKLAR VE BUNA KARŞI MÜSLÜMANLARIN  
TUTUMU**

**Doç. Dr. Mücahit YÜKSEL**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
myksl\_42@hotmail.com

---

---

**NATURAL DISASTERS, EPIDEMICS, FAMINES IN ISLAMIC HISTORY  
AND MUSLIM'S ATTITUDE TOWARDS IT**

**ABSTRACT**

*Undoubtedly, human history has encountered many disasters, epidemics and famines. The attitudes shown in these troubled processes were in the direction of the belief and cultural infrastructure of the societies. So much so that in primitive paganist societies, such disasters were interpreted as the anger of the gods, and the situation was reached as far as sacrificing people to relieve the anger of the gods. Throughout the history of Islam, Muslim societies have been subjected to these tragic events and interpreted these events in line with their current religious understanding. It has also been witnessed that in some periods when Islamic knowledge and understanding were weak, disasters were interpreted only as a calamity with superficial interpretations. If the Quran and authentic hadiths are examined, it is seen that disaster-style events are mentioned and instructive information on how to understand them is mentioned. For, Almighty Allah mentions in the Qur'an the troublesome events that happened to them in the context of the lives of many prophets. The experiences of Hazrat Muhammad as well as prophets such as Hazrat Ayyüb, Hazrat Yūsuf and Hazrat Nūḥ are mentioned in this context. After disasters and similar events are mentioned in verses and hadiths, the methods of reading them are also taught to Muslims. For example, Allah states the reason for testing His servants as a reason for these events. As another reason, he emphasizes that sometimes disasters are the results of the mistakes we make. Another wisdom we understand from verses and hadiths on this subject is that disasters are made a means of maturing servants and forgiveness of their sins. In the history of Islam, Muslims have experienced many forms of disaster. Because when he migrated from Mecca to Medina, many Companions fell ill due to the weather of Medina. It is seen that the Hazrat Prophet prayed in the face of epidemic diseases and gave*

importance to quarantine. Again, the 'Amvās Plague is another disaster experienced in later periods. In addition, Muslims also faced starvation as a result of the boycott they were subjected to during the invitation process. Apart from that, earthquake events have also been another disaster experienced. As a result, sad extraordinary situations in the form of epidemics, famine and earthquakes have been experienced many times in different periods of Islamic history. In summary, the attitude of Muslims in the face of disasters experienced; It has been in the form of patience, prayer, self-criticism, precaution and solidarity. In this study, these sad events will be discussed together with their examples. In addition, the attitudes of Muslims in the face of these events will be discussed. Because these examples will be guiding for similar situations that will be experienced today and in the future. Depiction and analysis methods will be used in the study in accordance with the subject.

**Keywords:** Islamic History, Disaster, Epidemic, Famine, Earthquake

## Giriş

İnsanoğlu yapısı gereği sakin ve düzenli bir hayatı tercih eder. Zira hayatının olağan seyirde takip etmesi ona güven ve huzur duygusu verir. Bununla birlikte hayatta bazen beklenmedik olağanüstü durumlarla karşılaşabilmektedir. Bu durum ise insanlarda şaşkınlık ve travma türünden tepkilerle karşılanmaktadır.

İslâm tarihinin değişik dönemlerinde Müslümanlar veba, kıtlık ve deprem türünden olağanüstü şartlarla karşı karşıya geldiler. Bu durumları yorumlarken de referans aldıkları kaynaklar çerçevesinde farklı düşünceler ortaya koydular. Ayrıca söz konusu şartların sonuçlarından kurtulmak ve yıkımları hafifletebilmek için çeşitli tavırlar sergilediler.

Bu çalışmada, Müslümanların yaşadıkları olağanüstü olaylar, örnekleriyle birlikte ele alınmaktadır. Ayrıca bu olayları yorumlama biçimleri ve süreç içinde sergiledikleri tavırlar hususunda da somut örneklikler sunulmaktadır.

Bu konuda birçok değerli akademisyenin önemli çalışmaları bulunmaktadır. Bu çerçevede; Nuh Arslantaş<sup>1</sup>, M. Zeki Duman<sup>2</sup>, Ejder Okumuş<sup>3</sup>, Hasan Bulut<sup>4</sup> ve İlyas Uçar<sup>5</sup> gibi isimleri saymak mümkündür. Söz

<sup>1</sup> Nuh Arslantaş, *İslâm Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri* (İstanbul: Gaye Kitabevi, 2003).

<sup>2</sup> M. Zeki Duman, *Sosyolojik Açından Deprem ve Din* (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016).

<sup>3</sup> Ejder Okumuş, "Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği", *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.

<sup>4</sup> Hasan Bulut, "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açından Yorumlanması", *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 1-19.

konusu çalışmaların hepsi de kıymetli olmakla birlikte bizim çalışmamız, olağanüstü olayların bütün çeşitlerini, insanların bu konudaki algılarını ve tepkilerini bütüncül bir şekilde ele alma gayretinde olacaktır.

## 1. İslâm Toplumunda Vuku Bulan Afetlere Dâir Geliştirilen Yorumlar

İnsanlar, rutin hayatlarında değişime sebep olan olağanüstü olaylara maruz kaldıklarında bunu anlamlandırma çabasına girerler ve bu konuda, benimsedikleri ideoloji ile din etkin rol oynar.<sup>6</sup>

Bu durumda; deprem, salgın, kıtlık vb. durumlarda insanların ortaya koyduğu yorumları iki ana başlıkta toplamak mümkündür: Dini referans almayan yorumlar, dini referans alan yorumlar.

Genel anlamda deist bakış açısını benimseyen ve tanrı-âlem ve insan ilişkisinde sürekliliği kabul etmeyen görüş, insanlık tarihinde meydana gelen olağanüstü afet türünden olayları belli maddî sebeplerle açıklamaya çalışmış ve bu noktada ne tanrının ne de insanın rolü olduğunu kabul etmiştir.<sup>7</sup>

Dindar insanlar ise meydana gelen bu türden olağanüstü olayları, inandıkları dine göre şekillenmiş bir tasavvur ile değerlendirmektedirler.<sup>8</sup> Buna göre hayatın normal akışını sekteye uğratan olağanüstü olayların birkaç sebebi bulunmaktadır. Bu çerçevede dile getirilen ilk gerekçe, insanların, yaptıkları yanlış davranışlarından dolayı cezalandırıldıkları hususudur.<sup>9</sup> Kuşkusuz ki Kur'ân-ı Kerim'de bu hususu destekleyen ayetler de bulunmaktadır. Örneğin Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “İnsanların kendi işledikleri sebebiyle karada ve denizde bozulma ortaya çıkmıştır. Dönmeleri için Allah, yaptıklarının bazı sonuçlarını (dünyada) onlara tattıracaktır.”<sup>10</sup>

İslâm toplumunda bu anlayışın yansıması olarak değerlendirilebilecek tavrılara rastlamak mümkündür. Örneğin 219/834 yılında yaşanan

<sup>5</sup> İlyas Uçar, *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası* (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020).

<sup>6</sup> Duman, *Sosyolojik Açıdan Deprem ve Din*, 153-154.

<sup>7</sup> Halil İbrahim Bulut, “Adapazarı Depremi Bağlamında Din-Deprem İlişkisi” (İstanbul Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Uluslararası Çevre Ve Din Sempozyumu, İstanbul, 2008), 2/249-251.

<sup>8</sup> Okumuş, “Tabii Afetler, Din ve Toplum”, 348.

<sup>9</sup> Bulut, “Adapazarı Depremi Bağlamında Din-Deprem İlişkisi”, 2/249-251.

<sup>10</sup> Kur'ân-ı Kerim Meâli, çev. Hayreddin Karaman vd. (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017), er-Rûm 30/41. Ayrıca bu hususta Allah Teâla şöyle buyurmaktadır: “Biz, onların her birini günahlarıyla yakaladık. Onlardan kiminin üzerine taş dolu kasırgası gönderdik, kimini şiddetli bir ses yakaladı, kimini yerin dibine geçirdik ve kimini de suda boğduk. Allah, onlara zulmetmedi, ancak onlar kendilerine zulmettiler.” (el-'Ankebût 29/40.)

depremle, mihne olayları kapsamında Ahmed b. Hanbel'in (öl. 241/855) maruz kaldığı işkence arasında irtibat kurulmuştur. Aynı şekilde; Karmatiler tarafından gerçekleştirilen Kâbe baskını, Nûbeliler'in Mısır'a saldırmaları ve Fustat yangını gibi olaylar o dönemde vuku bulan depremlerle bağlantılı olarak değerlendirilmiştir. Osmanlılar döneminde 915/1509 yılında yaşanan deprem de II. Bayezid (1481-1512) yönetimi tarafından halkın maruz kaldığı haksızlıklarla yorumlanmıştır.<sup>11</sup>

Dinî bakış açısı çerçevesinde, yaşanan afetlerin gerekçesi olarak ortaya konan başka bir yorum ise imtihan boyutu olmuştur. Zira Kur'ân ve sünnette, başa gelen afetlerin bir imtihan olduğu ve sabredilmesi durumunda büyük ecrin kazanılacağına dâir veriler bulunmaktadır. Bu bağlamda Yüce Allah şöyle buyurmaktadır: “Andolsun sizi biraz korku ve açlıkla, bir de mallar, canlar ve ürünlerden eksilterek imtihan edeceğiz. Sabredenleri müjdele. Başlarına bir musibet geldiği zaman onlar, ‘Şüphesiz ki biz Allah'a aidiz ve O'na döneceğiz’ derler. İşte Rableri katından rahmet ve merhamet onlarıdır. Doğru yola ulaştırılmış olanlar da işte bunlardır.”<sup>12</sup>

Netice itibariyle söylemek gerekirse; afetlerin açıklanmasında hem fiziksel maddî sebepleri hem de dinî sebepleri ihmal etmeden daha sağlıklı sonuçlara ulaşmak mümkündür. Zira olayların sadece maddî sebeplerle açıklanması, insanın sorumluluklarını hissetmesi noktasında zaafiyet yaşamasına sebep olacaktır. Buna karşılık sadece dinî boyuta vurgu yapmak da alınması gereken fiziksel tedbirlerin ihmali ve daha çok can kaybı gibi sonuçlar doğuracaktır.<sup>13</sup>

## 2. İslâm Coğrafyasında Vuku Bulmuş Afetler

Hz. Peygamber döneminden itibaren İslâm toplumu, afet olarak nitelendirilebilecek birçok olayla karşı karşıya gelmiştir. Çalışmanın bu kısmında söz konusu olaylar; salgın, kıtlık ve deprem başlıkları altında ele alınacaktır.

### 2.1. Salgın Hastalıklar

İslâm tarihinde vuku bulan ilk salgının yeri ve tarihi hususunda farklı görüşler ortaya atılmaktadır. Görünen o ki bu ihtilafın temelinde, *tâûn* ve

<sup>11</sup> *Arsıntaş, İslâm Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri*, 155-157.

<sup>12</sup> *el-Bakara 2/155-157. Bu konuda Hz. Peygamber de şöyle buyurmaktadır: “Tâûn hastalığı, Yüce Allah'ın istediği kişileri cezalandırdığı bir çeşit azaptı. Onu mü'minler için ise rahmet kaldı. Bu sebeple tâûna yakalanan bir kul, başına gelene sabrederek ve ecrini Allah'tan umarak bulunduğu yerde kalmaya devam eder ve başına ancak Allah'ın takdir ettiği şeyin geleceğini bilirse, kendisine şehit sevabı verilir.” Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail el-Buhârî, Sahîhu'l-Buhârî (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002), “Tıb”, 31; Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî, Sahîhu'l-Müslim, thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî (Riyâd: Dâru Taybe, 1426), “Selam”, 92-95.*

<sup>13</sup> *Bulut, “Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açından Yorumlanması”, 5-6.*

*veba* kavramlarına yüklenen anlam yatmaktadır. Kādî İyâz (öl. 544/1149) bu iki kavram arasında ayırım yapmakta ve vücutta ortaya çıkan yaralar için tâûn tanımlamasını yaparken, tüm yaygın hastalıklar için *veba* tabirini kullanmaktadır. Bu sebeple her tâûn *veba* kapsamına girerken, her *veba* için tâûn ifadesi kullanılmamaktadır.<sup>14</sup>

Kavramsal çerçevede görülen bu ayırımı delil olarak alınan rivayet ise: “Mesih deccal ve tâûn Medine’ye giremez.”<sup>15</sup> hadisidir. Tarihi tecrübeler de bu hususu desteklemektedir. Zira bazı dönemlerde Medine’de *veba* salgını görülmüş ancak tâûn niteliğinde büyük salgınlar yaşanmamıştır.<sup>16</sup> Bu bağlamda, Medine’ye hicretin ardından Müslümanların burada yakalandıkları hummadan bahsetmek mümkündür. Bu hastalıkta birçok sahâbî rahatsızlanmıştır.<sup>17</sup>

İslâmî dönemde tâûn niteliğinde yaşanan ilk salgın ise 18/639 yılında Şam’da görülen Amvâs vebasıdır. 25 bin kişinin hayatını kaybettiği bu salgında, bölgede fetih faaliyetleri yürüten Ebû Ubeyde b. Cerrâh (öl. 18/639), Muâz b. Cebel (öl. 18/639), Yezîd b. Ebû Süfyân (öl. 18/639), Şurahbil b. Hasene (öl. 18/639), Süheyl b. Amr (öl. 18/639) ve Hâris b. Hişâm İbnü’l-Muğîre (öl. 18/639) gibi önde gelen sahâbe de vefat etmiştir.<sup>18</sup>

*veba* Şam, Mısır ve Irak şehirlerinde görüldü. Bu sırada çok sayıda insan vefat etti. Şam dışındaki şehirlerde kaybolduktan sonra Hz. Ömer (öl. 23/644), 17/638 senesinde Şam’a doğru hareket etti. Serğ’e vardığı zaman kendisini karşılayan komutanları Ebû Ubeyde, Yezîd b. Ebû Süfyân ve Şurahbil b. Hasene salgının ülkede yayıldığını haber verdiler. Bunun üzerine Hz. Ömer muhacirlerin önde gelenlerini topladı ve onlarla istişarede bulundu. Kimileri yola devam etmesini söylerken kimileri de geri dönmesini söyledi. Sonra ensârın önde gelenlerini toplayarak onlarla istişare yaptı ve

<sup>14</sup> Ebû’l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz *el-Yahsubî Kādî İyâz, Yahya İsmail, Şerhü Sahih-i Müslim (Mısır: Dâru’l Vefâ, 1998), 7/132.*

<sup>15</sup> Buhârî, “Tib”, 30.

<sup>16</sup> Hüseyin el-Mhemit, “İslâm Tarihi Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler”, *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 125.

<sup>17</sup> Abdülmelik b. Hişâm b. Eyyûb *el-Himyerî İbn Hişâm, es-Siretü’n-nebeviyye, thk. Taha Abdurraîf Sa’d (Mısır: Şeriketü’l-Tibâ’atü’l-Fenniyyeti’l-Müttehide, ts.), 1/590.*

<sup>18</sup> Ebû Amr Halîfe b. Hayyât, *Tarihu Halife b. Hayyât, thk. Ekrem Ziyâ Ümerî (Dimaşk-Beyrut: Dâru’l-Kalem-Müesseseti’r-Risâle, 1397), 138, 155; Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe ed-Dineverî, el-Ma’ârîf (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 2011), 247, 248, 325, 345, 601; Ahmed b. Yahyâb. Câbir b. Dâvûd el-Belâzurî, Fütühu’l-büldân (Beyrut: Dâru Mektebeti’l-Hilâl, 1998), 141; Zeyneddin İbnü’l-Verdî, Tarihu İbni’l-Verdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1996), 1/141; Şemsüddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz ez-Zehbî, Târîhu’l-İslâm ve vefeyâtü’l-meşâhîr ve’l-a’lâm, thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî (Beyrut: Dâru’l-Kitabi’l-‘Arabî, 1993), 3/170; Ebu’l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî İbn Kesîr, el-Bidâye ve’n-nihâye, thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî (Kahire: Dâru Hicr, 1997), 9/164; Abdulhâyy b. Ahmed b. Muhammed İbnü’l-İmâd, Şezerâtü’z-zehb fî ahbâri men zeheb, thk. Mahmud el-Arnaût (Dimaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986), 1/166.*

onlar da aynı şeyi söylediler. Daha sonra da istişarelere devam ettikten sonra insanları topladı ve kendisinin Medine'ye döneceğini onların da dönmesi gerektiğini söyledi. Ebû Ubeyde kendisine: "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsunuz?" dediği zaman ona: "Evet, Allah'ın kaderinden yine Allah'ın kaderine kaçırıyorum" dedi. Bu sırada gelen Abdurrahman b. Avf (öl. 32/652) da Hz. Peygamber'den duyduğu şu hadisi söyledi: "Bir şehirde veba olduğunu duyduğunuz zaman oraya girmeyin; siz o şehirdeyken ortaya çıkarsa oradan ayrılmayın." Bunun üzerine Hz. Ömer, yanındakilerle birlikte Medine'ye döndü.<sup>19</sup>

Hz. Ömer daha sonra Ebû Ubeyde'yi oradan çıkarmak istedi fakat o, affını isteyerek orada kalmak istedi. Hz. Ömer ona yazdığı cevabi mektupta: "Orduyu havası ağır olan bir yerde konaklatmasını ve havası temiz bir yere nakletmesini" yazdı. Ebû Ubeyde'nin vefatından sonra komutan olan Muaz b. Cebel de onun gibi insanları toplayarak şöyle dedi: "Bu hastalık, Rabbimizin rahmeti, Peygamberimizin daveti ve sizden önce iyi insanların ölüm sebebidir. Muâz, Allah'tan kendi ailesinin de bundan bir nasibi olmasını ister" Daha sonra Amr b. el-Âs komutan olunca o, burada kalmalarının doğru olmayacağını söyleyerek dağlara çekilerek korunmalarını söyledi. İnsanlar dağılınca vebâ son buldu. Onun bu tutumunu duyan Hz. Ömer de onayladı.<sup>20</sup>

Birinci salgın hastalıklar dönemi içerisinde ortaya çıkan Amvâs vebâsının önemli sonuçları olmuştur. Zira bu olay, çok sayıda Müslüman askerin ölmesi, emir-komuta zincirinde değişiklikler yaşanması, demografik yapıda dalgalanmalar, yeni merkezî şehirlerin oluşması, fetihlerin farklı bir seyir alması, itikadî meselelerin farklı yorumlanması hatta Emevî Devleti'nin şekillenmesine etkileri bakımından göz ardı edilemeyecek unsurlar taşımaktadır.<sup>21</sup>

Aynı sene Irak'ta *Şîreveyh b. Kîsrâ* vebası yaşandı. Hz. Ömer zamanında yaşanan bu iki veba arasında uzun bir süre vardır.<sup>22</sup>

Abdülmelik b. Mervân (öl. 86/705) ve Abdullah b. Zübeyr (öl. 73/692) döneminde 69/688 senesinde Basra'da görülen *Cârif* tâûnu da önemli başka bir salgındır.<sup>23</sup> Medâinî (öl. 228/843), bu vebanın üç gün sürdüğünü ve her gününde yaklaşık 70 bin kişinin öldüğünü söylemektedir. Enes b. Mâlik'in

<sup>19</sup> *Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr et-Taberî, Târîhu'l-ümem ve'l-mülük (Beirut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1407), 2/486.*

<sup>20</sup> *Taberî, Târîh, 2/288.*

<sup>21</sup> *Uçar, Amvâs Vebası, 49.*

<sup>22</sup> *Dîneverî, el-Ma'ârif, 601.*

<sup>23</sup> *Dîneverî, el-Ma'ârif, 601.*



(öl. 93/711) çocuklarından 70 kişi bu salgında hayatını kaybetmiştir.<sup>24</sup> Bu salgında Basra valisi Ubeyd b. Ma'mer'in (öl. ?) annesi de vefat etmiş, vali olmasına rağmen cenazeyi taşıyacak kişi bulamamış ve dört kişi kiralarak taşıtmak zorunda kalmıştır.<sup>25</sup> Ayrıca tâbiünden Abdurrahman b. Ebû Bekre'nin (öl. ?) çocuklarından kırka yakın kişinin vefat ettiği de bildirilir.<sup>26</sup>

86/705 senesinde yaşanan *Feteyât* vebası ise ilk defa Şam, Kûfe, Vâsıt ve Basra'da cariyeye ve bekâr genç kızlarda görülmeye başladı. O sırada Haccâc b. Yûsuf (öl. 95/714), Abdülmelik b. Mervân'ın Vâsıt valisiydi. Halife Abdülmelik b. Mervân'ın da bu vebada öldüğü söylenmektedir. Bu vebada ölen diğer önemli isimler ise Ümeyye b. Hâlid b. Üseyd (öl. 86/705), Ali b. 'Asma' (öl. 86/705) ve Sa'sa' b. Hısn (86/705)'dir. Bu sebeple ona *Eşraf tâûnu* da denilmiştir.<sup>27</sup>

127/745 senesinde *Gurâb* tâûnu yaşandı. Gurâb, Velîd b. Yezîd b. Abdülmelik (öl. 126/744) döneminde bu tâûndan ölen ilk kişidir.<sup>28</sup>

131/749 senesinde Şaban, Ramazan ve Şevvâl ayında *Selm b. Kuteybe* tâûnu görüldü. Bu tâûnda Eyyûb es-Sahtiyânî (öl. 131/749) vefat etti. Asmaî (öl. 216/831) şöyle demektedir: "Selm tâûnu, hurûc yani bayram gününde 131/749 senesinde Irak'ta, 135/753 senesinde de Şam'da vuku buldu."<sup>29</sup> Ayrıca Asmaî, her gün Mirbed yolundan 11 bin cenazenin götürüldüğünü söylemektedir.<sup>30</sup>

## 2.2. Kıtık

Gıda imkânlarının tükendiği veya yetersiz kaldığı süreçler olarak tanımlayabileceğimiz kıtlık, insanlık tarihinin değişik dönemlerinde büyük sıkıntılara ve ölümlere sebep olmuştur.

İslâm tarihinde görülen kıtlık hadiseleri, Hz. Peygamber dönemine kadar uzanmaktadır. Nitekim kaynaklarda, İslâm davetine karşı menfi tavır sergileyen Mekke müşriklerinin başına gelen kıtlık olayından bahsedilmektedir. İslâm daveti ile mücadele halinde olan müşrikler, Mekke'de kuraklıkla karşı karşıya kalmışlardı ve kıtlık o derece ileri

<sup>24</sup> Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz ez-Zehabi, *el-'İber fihaberi men ğaber*, thk. Ebû Hacer Muhammed es-Said b. Besyûni Zağlûl (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts.), 1/56.

<sup>25</sup> Ebû'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi't-târîh*, thk. Ömer Abdusselam Tedmürî (Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1997), 3/237.

<sup>26</sup> Ebu'l-Mehâsin Cemaledîn Yûsuf İbn Tagrîberdî, *en-Nücûmu'z-zâhire fi mülûki Mısır ve'l-Kâhire* (Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.), 1/182.

<sup>27</sup> Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 601; Cemaluddîn Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam fi târihi'l-mülûk ve'l-ümem*, thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992), 6/267; Zehebî, *Târîhu'l-İslâm*, 2/916.

<sup>28</sup> Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 601.

<sup>29</sup> Dîneverî, *el-Ma'ârif*, 602.

<sup>30</sup> İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 7/287.

boyutlara ulaşmıştı ki onlar; leş, deri, kemik, ateşte kızartılmış kanla karışık deve derisi yer hale gelmişlerdi. Hatta semâya baktıkları zaman, açlığın etkisiyle orayı duman gibi görmeye başladılar. Bunun üzerine Ebû Süfyân'ın (öl. 31/651) da aralarında bulunduğu lider takımından bir grup Hz. Peygamber'e gelerek: "Sen rahmet olarak gönderildiğini söylüyordun, kavmin yok olmak üzere. O zaman onlar için Allah'a dua et" dediler. Sonra Hz. Peygamber dua etti ve yedi gün süreyle yağmur yağdı. Bu kez insanlar yağmurun fazla olduğundan şikâyet etmeye başladılar. Bunun üzerine Hz. Peygamber: "Allah'ım! Üzerimize değil etrafımıza ver" diye dua etti ve bulut gitti.<sup>31</sup>

Kıtlığın sıkıntısını yaşayan ve ne demek olduğunu bilen Mekke müşriklerinin, davetine son verme noktasında iknâ edemedikleri Hz. Peygamber, ona tâbi olan Müslümanlar ve inanmadığı halde kabile asabiyetinden dolayı onu destekleyen Hâşimoğulları'na yönelik M. 617 yılında aldıkları boykot kararı sonunda bu zümre 3 yıl boyunca kıtlığın sıkıntısını çekmiştir. Onlar, Şi'bu Ebû Talip bölgesinde toplandılar ve boykotu orada birlikte göğüslediler. Bu süreçte çekilen sıkıntılar o kadar ileri boyutlara varmıştı ki ağlayan çocukların sesleri duyulur hale gelmişti. Bu durum, sonunda içlerinden bazılarının vicdanlarını rahatsız eder hale geldi ve onların gayretiyle boykot kaldırıldı.<sup>32</sup>

Yine Hz. Peygamber zamanında Müslümanlar geldiler ve ağaçların kurduğunu, hayvanlarının telef olduğunu söyleyerek yağmur için dua etmesini istediler. Bunun üzerine Hz. Peygamber onlarla birlikte çıktı ve sesli okuyarak iki rekât namaz kıldırdıktan sonra ellerini kaldırarak dua etti. Sonra yedi gün boyunca yağmur yağdı. Bu kez de geldiler ve arazilerin su altında kaldığını ve evlerin yıkıldığını söyleyerek yağmurun zararına karşı dua etmesini istediler. Hz. Peygamber güldü ve "Allah'ım! Üzerimize değil çevremize" diye dua etti.<sup>33</sup>

Hz. Ömer döneminde 18/640 yılında Medine ve çevresinde *Ramâde* adı verilen bir kıtlık yaşandı. Vahşi hayvanlar dahi yerleşim yerlerine gelmeye başlamıştı. Hatta koyununu kesen insanlar onun derisini yüzerken etinin

<sup>31</sup> Ali b. İbrahim b. Ahmed el-Halebî, *es-Sîretü'l-halebiyye (İnsanu'l-uyûn fî sîreti'l-emîni'l-me'mûn (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1427), 1/415; Ahmed b. Abdülfettâh Zevâvî, Şemâilü'r-Rasûl (İskenderiye: Dâru'l-Kimme, ts.), 1/173.*

<sup>32</sup> Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî İbn İshâk, *Sîretü İbni İshâk, thk. Süheyl Zekkâr (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1978), 156-158-159; Muhammed Hüseyin Heykel, Hayatü Muhammed (Kahire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 116; Muhammed b. Sâmîl Sülemî vd., Sahîhu'l-eser ve cemîlü'l-iber min sîreti hayri'l-beşer (Cidde: Mektebetü Ravâi'i'l-Memleke, 2010), 124-125.*

<sup>33</sup> Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali b. Mûsâ el-Beyhakî, *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şeria (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1405), 6/139; Ahmed b. Muhammed el-Kastallânî, el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye (Kahire: el-Mektebetü'l-Tevfikîyye, ts.), 2/288; Halebî, es-Sîretü'l-halebiyye, 3/328.*

morardığını gördüğü zaman tiksiniyor atıyor ve kuru ekmek yiyorlardı. Rüzgârın esmesiyle birlikte kuraklığın etkisiyle toprağın kül gibi savrulması sebebiyle bu yıla “kül” anlamına gelen *ramâde* adı verildi. Hz. Ömer, ilk yağmurun yağmasıyla birlikte insanların bolluğa kavuşacağı ana kadar süt, et ve yağ yemeyeceğine dâir yemin etti ve bu yeminini tuttu. Nihayet pazara bir tulum yağ ile bir kırba süt gelince Hz. Ömer’in kölesi bunları satın aldı ve Hz. Ömer’in yanına geldi. Hz. Ömer onun fiyatının yüksekliğini duyunca, fiyatını yükselttiğini ifade ederek sadaka olarak vermesini istedi. İsrraftan yemediğini ifade eden Hz. Ömer, halkın halinden başka bir hal yaşaması durumunda onlarla doğru bir şekilde ilgilenmiş olmayacağını dile getirdi. Hz. Ömer, valilerine mektup yazarak Medine çevresindeki insanlara yardım etmelerini istedi. Ondandır sonra insanları yağmur duasına çıkardı. Hz. Abbâs (öl. 32/653) da onunla birlikte çıktı. Hz. Ömer namaz kıldıktan sonra şöyle dua etti: “Allah’ım! Ancak sana kulluk eder ve ancak senden yardım isteriz. Allah’ım! Günahlarımızı affet. Bizleri rahmetinden mahrum bırakma ve bizden razı ol.” Onlar daha evlerine varmamıştı ki yollar sularla dolup taşı.<sup>34</sup>

Emevîler döneminde ise 93/712 senesinde Ifrikiyye halkı şiddetli bir kıtlıkla karşı karşıya kaldı. Bunun üzerine Mûsâ b. Nusayr onları yağmur duasına çıkardı.<sup>35</sup> Dahhâk b. Kays’ın (öl. 64/684) yönetimi sırasında Şam’da da bir kıtlık yaşandı ve aynı şekilde insanlar yağmur duasına çıktılar.<sup>36</sup> Bu dönemde yaşanan bir diğer kıtlık ise 115/733 senesinde Horasan bölgesinde yaşandı. Bunun üzerine tedbir kapsamında Horasan Valisi Cüneyd el-Mürri (öl. 116/734), Küver’e haber göndererek Merv şehrine yiyecek naklinin yapılmasını istemiştir.<sup>37</sup>

Abbâsîler döneminde de yer yer kıtlık olaylarıyla karşılaşmıştır. Örneğin 166/783 senesinde Mehdî (öl. 169/785) zamanında böyle bir kıtlık yaşanmış ve Mehdî, insanlara çağrı yaparak üç gün oruç tutmalarını ardından dördüncü gün yağmur duasına çıkmalarını söylemiştir.<sup>38</sup>

### 2.3. Depremler

İslâm tarihinde ilk yer sarsıntısına dâir Enes b. Mâlik tarafından nakledilen bir rivayet bulunmaktadır. Buna göre ilk yer sarsıntısı, Hz. Peygamber’in hayatında Uhud dağında olmuştur. Bir defasında Hz.

<sup>34</sup> *Ebü Yûsuf Ya’kûb b. Süfyan el-Fesevî, el-Ma’rifet ve’t-târîh, thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî (Beyrut: Müessesetü’r-Risâle, 1981), 3/306; et-Taberî, Târîh, 2/509; Mutahhir b. Tahir el-Makdisî, el-Bed’ü ve’t-tarih (Bîr Saîd: Mektebetü’s-Sekâfeti’d-Dîniyye, ts.), 5/186; İbnü’l-Esîr, el-Kâmil, 2/374; İbn Kesîr, el-Bidâye, 10/68.*

<sup>35</sup> *İbn Kesîr, el-Bidâye, 12/444.*

<sup>36</sup> *İbnü’l-Cevzî, el-Muntażam, 6/34.*

<sup>37</sup> *Taberî, Târîh, 4/152; İbnü’l-Cevzî, el-Muntażam, 7/164.*

<sup>38</sup> *İbnü’l-Cevzî, el-Muntażam, 8/285.*

Peygamber, Hz. Ebû Bekir (öl. 12/634), Hz. Ömer ve Hz. Osman (öl. 35/656) ile birlikte Uhud dağına çıkmıştı. Orada buldukları sırada dağ onları salladı. Bunun üzerine Resûlullah (s.a.v.), "Ey Uhud, sabit ol. Senin üstünde bir peygamber, bir siddîk ve iki de şehit bulunuyor."<sup>39</sup> buyurmuştur.

Hz. Peygamber sonrasında ilk deprem, 20/642 senesinde Hz. Ömer zamanında oldu. *Süfyân b. Üyeyne-Abdullah b. Ömer-Nâfi'* ve *Safîyye* tarikiyle gelen habere göre Hz. Ömer zamanında Medine'de deprem oldu ve evleri salladı. Bunun ardından Hz. Ömer ayağa kalkarak hamdu senâda bulundu ve şöyle dedi: "Ne çabuk bidatler ihdas ettiniz! Vallahi geri dönecek olursa aranızdan çıkıp gideceğim!"<sup>40</sup>

İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde de Müslüman toplumlar birçok kez deprem sarsıntılarına maruz kalmış ve bunların neticesinde ağır can ve mal kayıpları yaşamıştır. Bu depremleri şu şekilde sıralamak mümkündür:

94/713 meydana gelen depremler sonucunda Antakya'da yüksek binalar yıkıldı.<sup>41</sup> 175/791 senesinde Horasan'ın şehirlerinden Teşaver'de kuvvetli bir fırtına oldu ve şiddetinden dolayı yer sallandı. Öyle ki insanlar ve hayvanlar yerden 10 zira'dan fazla yüksekliğe yükseldiler. Şehrin bütün binaları şiddetli bir şekilde sarsıldı. Dört gün sürdükten sonra insanlar sakinleştiler. Sonra şiddetli bir rüzgâr yine geldi ve binaları yuttu, şehrin altı üstüne geldi. 219/834 senesinde Endülüs adasında yine üç büyük şehri etkileyen fırtına oldu. Şaban ayında Gırnata şehrinde şiddetli bir deprem oldu ve birçok kişi yıkılan binaların altında kaldı. Hepsi helak oldu ve üç şehir de insanlarıyla birlikte yerin altına geçti.<sup>42</sup> 180/796 senesinde Mısır'da şiddetli bir deprem oldu ve İskenderiye fener kulesinin tepesi yıkıldı.<sup>43</sup> 212/827 senesinde Yemen'de şiddetli bir deprem oldu ve birçok hasar ve can kaybına sebep oldu.<sup>44</sup> 220/835 senesinde Ahvâz kurudu, ardından dağlar yarıldı ve bir sene on gün devam etti. 224/839 senesinde Fergana'da deprem oldu ve 15 bin kişi öldü. 233/847 senesinde Dımaşk'ta sarsıntı oldu, evler insanların başına yıkıldı, çok sayıda insan öldü. Gûtâ'da bir köy yıkıldı ve bir kişi dışında tüm halkı öldü. Antakya sarsıldı ve 20 bin kişi öldü. 242/856 yılında Taberistan, Nîsâbûr, İsfahan, Kum ve Kâşân'da aynı anda deprem oldu. Afganistan sarsıldı ve 25 bin kişi vefat etti. Dağlar parçalandı ve birbirine yaklaştı. 245/859 senesinde Antakya'da deprem oldu ve 1500

<sup>39</sup> Buhârî, "Fedâilü Ashâbi'n-Nebî", 5.

<sup>40</sup> Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takîyuddîn el-Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-ahvâl ve'l-hafede ve'l-metâ'*, thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmîyye, 1999), 12/390.

<sup>41</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 12/392.

<sup>42</sup> Makrîzî, *İmtâ'u'l-esmâ'*, 12/380.

<sup>43</sup> Taberî, *Târîh*, 4/644; İbnü'l-Cevzî, *el-Muntazam*, 9/46; İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/314.

<sup>44</sup> İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil*, 5/556.

ev yıkıldı. Surlarından 90 kûsur burç düştü. 246/860 senesinde Mağrib bölgesinde bir deprem oldu; kaleler, evler ve köprüler yıkıldı. Mütevekkil, hasar gören evler için 3 milyon dirhem bütçe ayrılmasını emretti. 247/861 senesinde Nisan ayında Bağdat'ta bir deprem oldu. 249/863 senesinde Zilhicce ayında Rey şehrinde şiddetli bir deprem oldu, çok sayıda insan vefat ederken birçok ev de yıkıldı ve halkın kalan kısmı şehri terk etti. 288/901 senesinde Dübeyl'de geceleyin deprem oldu ve yıkıntıların altından 150 bin ceset çıkarıldı. 346/957 senesinde Rey'de büyük bir deprem oldu. Taligan'da da bir deprem oldu ve halkından sadece 30 kadar kişi kurtuldu. 500 köy yerle bir oldu. 434/1042 senesinde Tebrîz'de bir deprem oldu ve kalesi ile evlerini ve çarşılarını yıktı. Bu depremde yaklaşık olarak 50 bin, bir rivayete göre 100 bin kişi de hayatını kaybetti. 444/1052 senesinde Arjan şehrinde bir deprem oldu ve binalarda büyük yıkımlar oldu. 460/1068 senesinde Filistin bölgesinde bir deprem oldu. Remle halkından 15 bin kişi vefat etti. Mescid-i Nebî'nin iki şerefesi yıkıldı. 462/1070 senesinde Eyle'de bir deprem oldu. 484/1091 senesinde Şam'da büyük bir deprem oldu ve insanlar korkudan evlerini terk ettiler. Anlatıldığına göre Antakya'da çok sayıda ev harap oldu. Çok sayıda insan öldü. Surlardan 70 kadar burç yıkıldı ve Sultan Melikşah tarafından imarı emredilinceye kadar bu halde kaldı. 507/1113 senesinde Şam'ın uzak bölgelerinde bir deprem oldu ve Zuhâ surundan 13 burç düştü. Ayrıca Simsât'ta da bir deprem oldu ve kalenin yarısı yıkıldı. 516/1122 senesinde depremten dolayı Kâbe'nin *Rûkn-ü Yemâni* köşesi zayıfladı ve bir kısmı yıkıldı. 533/1139 senesinde Bahrar depremi yaşandı ve 130 bin kişinin ölümüne sebep oldu. 534/1140 senesinde bir deprem oldu ve şehrin olduğu yer kara suya dönüştü. Hulvân'da da bir deprem oldu ve çok sayıda insan hayatını kaybetti. 552/1157 senesinde Şam'da bir deprem oldu ve çok sayıda insan vefat etti. 654/1256 senesinde Medine'de meydana gelen büyük depremde insanlar büyük panik yaşadılar. Can kaybına dâir bir malumata rastlanmadı.<sup>45</sup>

### 3. İslâm Coğrafyasında Vuku Bulan Afetler Karşısında Müslümanların Sergilediği Tutumlar

İslâm tarihinin farklı zaman dilimlerinde ve coğrafyalarında yaşayan Müslüman toplumlar, karşılaştıkları olağanüstü olaylar karşısında farklı tutumlar sergilemişlerdir. Ancak dikkatli bir şekilde analiz edildiği zaman bu tutumların, -genel anlamda- birbirine zıt değil birbirini tamamlayıcı

<sup>45</sup> *Taberî, Târîh*, 5/328, 359; *Hamza b. Esed b. Ali b. Muhammed İbnü'l-Kalânisi, Tarihu Dimâşk, thk. Süheyl Zekkâr (Dimâşk: Dâru Hassân, 1983), 159, 199; İbnü'l-Cevzî, el-Muntaẓam, 11/189, 14/114; Makrîzî, İmtâ'u'l-esmâ', 12/393, 394; İbn Tagrîberdî, en-Nücumü'z-zâhire, 2/270; Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen ed-Diyârbekrî, Târîhu'l-hamîs fi ahvâli enfesi nefis (Beyrut: Dâru Sâdir, ts.), 3/205, 5/255.*

davranışlar şeklinde tezahür ettikleri görülmektedir. Ayrıca gösterilen tavırlarda belirleyici etkenin din olduğu dikkat çekmektedir. Bu bağlamda söz konusu tavırları şu şekilde sıralamak mümkündür:

### 3.1. Koruyucu Önlemler Almak

Amvâs vebası çıktığı zaman bölgeye gelen Hz. Ömer ile Ebû Ubeyde arasında cereyan diyaloğa dâir yukarıda zikredilen rivayette Abdurrahman b. Avf tarafından nakledilen Peygamber sözü, salgın hastalıkların yayılmasının önlenmesinde karantinanın önemine dikkat çekmektedir. Zira Hz. Peygamber: “Bir yerde bulaşıcı hastalık ortaya çıktığını duyduğunuz zaman oraya girmeyiniz. Bulduğunuz yerde bulaşıcı bir hastalık ortaya çıkarsa, oradan da çıkmayınız.”<sup>46</sup> buyurmuştur.<sup>47</sup>

Salgının etkisinin yayılmaması kapsamında alınan bir diğer tedbir ise insanların birbirinden uzaklaştırılması ve havadar yüksek yerlere yönlendirilmeleri olmuştur. Zira Hz. Ömer, yaptığı istişareler sonucunda bölge yöneticilerine bunu tavsiye etmiş ve vefat eden Ebû Ubeyde ile Muâz b. Cebel’in ardından salgın bölgesinin yönetimini devralan Amr b. Âs (öl. 43/664), insanlara vadilere dağılmalarını söylemiştir. Bu uygulama sonuç vermiş ve salgının etkisi yavaş yavaş geçmeye başlamıştır.<sup>48</sup>

### 3.2. Durumu Allah’ın Rahmeti Olarak Değerlendirmek

Hz. Peygamber bir hadisinde şöyle buyurmaktadır: “Mü’minin, imrenilmeye ve hayranlığa değer bir durumu vardır; çünkü her hâli kendisi için bir hayra sebep olur. Böylesi bir özellik sadece mü’minde vardır: Sevinecek olsa şükreder, bu onun için hayır olur. Başına bir belâ gelecek olsa sabreder, bu da onun için hayır olur.”<sup>49</sup>

Genel olarak hayatın tüm alanı için söylenen bu hadisin yanı sıra salgın hastalıklar bağlamında söylenmiş hadisler de bulunmaktadır. Zira Hz. Peygamber şöyle buyurmaktadır: “Tâûn hastalığı, Yüce Allah’ın istediği kişileri cezalandırdığı bir çeşit azaptı. Onu mü’minler için ise rahmet kıldı. Bu sebeple tâûna yakalanan bir kul, başına gelene sabrederek ve ecrini Allah’tan umarak bulunduğu yerde kalmaya devam eder ve başına ancak Allah’ın takdir ettiği şeyin geleceğini bilirse, kendisine şehit sevabı verilir.”<sup>50</sup>

<sup>46</sup> Buhârî, “Tib”, 30; Müslim, “Selam”, 100.

<sup>47</sup> Muhammed Saïd Ramazan el-Bütî, *Fıkhü’s-Sire me’a mevciz li-tarihi’l-hilâfeti’r-râşide* (Dimaşk: Dâru’l-Fıkr, 1426), 358.

<sup>48</sup> Ebû Muhammed Ahmed İbn Asem el-Kûfî, *Kitâbü’l-Fütûh*, thk. Ali Şîrî (Beirut: Dâru’l-Evdâ, 1991), 1/240; İbnü’l-Cevzî, *el-Muntazam*, 4/248; İbn Kesîr, *el-Bidâye*, 10/43; Muhammed Yûsuf Kandehevî, *Hayâtü’s-sahâbe*, thk. Beşşâr Avad Ma’rûf (Beirut: Müessesetü’r-Risâle, 1999), 3/269.

<sup>49</sup> Müslim, “Zühd”, 64.

<sup>50</sup> Buhârî, “Tib”, 31; Müslim, “Selam”, 92-95.

Hız. Ömer döneminde vuku bulan Amvâs vebasında Ebû Ubeyde ve Muâz b. Cebel gibi sahâbenin tavırlarında etkili olan faktör ise yukarıda zikredilen hadisler olmuştur. Zira bölgeyi terk etmesi yönünde kendisine yapılan telkinler karşısında Ebû Ubeyde insanları toplayarak şu konuşmayı yapmıştır: “Ey insanlar! Bu sıkıntı, Rabbinizin rahmeti, peygamberinizin daveti ve sizden önceki Salih insanların ölüm sebebidir. Ebû Ubeyde bundan kendisine de pay vermesini Allah’tan diler.” Onun vefatının ardından komutan olan Muâz b. Cebel de aynı tavrı benimsemiş ve aynı konuşmayı yapmıştır.<sup>51</sup> Ayrıca Ebû Ubeyde’nin, Hız. Ömer ile diyalogunda ona karşı söylediği: “Allah’ın kaderinden mi kaçırıyorsun?”<sup>52</sup> sözü de bu tavrın bir yansımasıdır.

### 3.3. Özeleştirii Yapmak

Doğal afetlerle insanların fiilleri arasındaki irtibata temas eden ayetler yukarıda zikredilmişti. Benzer yönde Hız. Peygamber tarafından dillendirilen hadisler de bulunmaktadır. Hız. Peygamber bir hadisinde: “Ahlaksızlıklar ortaya çıktığı zaman yer sarsılır” buyurmaktadır. Yine Ebû Hüreyre (öl. 58/678) tarafından nakledilen başka bir rivayette göre de yer sarsıntısı olduğu zaman Hız. Peygamber insanlara hitaben, bunun Allah Teâlâ tarafından bir uyarı olduğunu söylemiştir. Hız. Ömer zamanında Medine’de yer sarsıntısı olduğu zaman onun olayı okuyuşu da aynı istikamette olmuştur. Zira Hız. Ömer, insanlara seslenerek: “Bu nedir? Bid’atler ne hızlı yayıldı?!” diyerek, yer sarsıntısı ile bid’atler arasında bağlantı kurmuştur.<sup>53</sup>

İslâm tarihinin ilerleyen dönemlerinde de bu düşünceyi yansıtan örneklere rastlanmıştır. Depremlerden sonra yöneticiler halkı günahlardan uzak durma konusunda uyarılmışlar ve yeni önlemler almışlardır. Örneğin; Abbâsî Halifesi Kâhîr-Billâh (öl. 339/950), Mısır’da vuku bulan depremlerden sonra içki içmeyi ve ahlâka muğayir eğlenceler düzenlemeyi yasaklamıştır.<sup>54</sup>

### 3.4. Düzenleyici Tedbirler Almak ve Dayanışmayı Sağlamak

İslâm coğrafyasında hayatın normal işleyişini sekteye uğratan afet durumlarının ardından sergilenen diğer bir tutum, bozulan işleyişi tekrar düzene koymaya yönelik faaliyetler yürütmek olmuştur.

<sup>51</sup> *İbn Asem el-Kûfî, el-Fütûh, 1/240; İbnü'l-Cevzî, el-Muntazam, 4/247; İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 2/377; İbn Kesîr, el-Bidâye, 10/42.*

<sup>52</sup> *İbnü'l-Esîr, el-Kâmil, 2/378.*

<sup>53</sup> *Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avni el-Bağdâdî Sibt İbnü'l-Cevzî, Mir'âtü'z-zamân fi târihi'l-a'yân, thk. Muhammed Berekât vd. (Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemîyye, 2013), 5/325.*

<sup>54</sup> *Nuh Arslantaş, “Zelzele”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.), 44/230.*

Hız. Ebû Bekir'in halifelîği sırasında Medine'de kısmi bir kıtlık dönemi yaşandı. Yağmurun yağmaması sebebiyle toprak kurumuş ve bu durum halkı endişeye sevk etmişti. Bu esnada Hz. Osman, kendisine ait bin develik bir kervan Şam'dan gelince bunların hepsini yükleriyle birlikte Müslümanlar için tasadduk etmiş ve sıkıntı kısmen de olsa giderilmiştir.<sup>55</sup>

18/640 yılında yaşanan Ramâde kıtlığı ve Amvâs vebası, on binlerce insanın hayatını kaybetmesine ve Suriye'deki tarımsal üretimde büyük bir düşüş yaşanmasına neden olmuştu. Bu sebeple insanlar temel gıda maddelerinin temininde zorluklar yaşamaktaydı. Hz. Ömer Suriye'den döndükten sonra bölgeye yiyecek yardımında bulunmak için harekete geçti ve insanlar temel gıda ihtiyaçlarını karşılayıncaya kadar süt, yoğurt, tereyağı ve et yememeye yemin etti. Ayrıca valilerine yazdığı mektupta Medine halkı ve çevresine yardım etmelerini söyledi. Bunun üzerine ilk olarak Ebû Ubeyde b. Cerrâh, 4 bin deveyle yiyecek yardımı getirdi. Bunlar, Medine çevresindekilere dağıtıldı. Amr b. Âs da deniz yoluyla Mısır'dan yemek gönderdi. Fiyatlar ucuzlatıldı. Peş peşe gelen yardımlarla Hicaz halkı zenginleşti.<sup>56</sup>

Amvâs tâunu ortadan kaldıktan sonra ardında çözülmesi gereken pek çok sorun bırakmıştı. Hz. Ömer, sahâbeyle yaptığı istişarelerin ardından bölgeye gidip işleri düzene koymaya karar verdi. Bu kapsamda; bozulan askeri sistemin yeniden kurulması, sınırların güvenliğinin yeniden sağlanması, bölgeye yeni idarecilerin ve komutanların atanması ve ölen insanların miraslarının hak sahiplerine dağıtılması gibi çözülmesi gereken meseleler vardı. Hz. Ömer, bizzat bölgeye giderek bu yöndeki adımları attı.<sup>57</sup>

### 3.5. Dua Etmek

Müslüman yöneticiler ve halk, yaşadıkları afetlerin ardından güçleri nispetinde tedbir almaya gayret ederken, dua etmeyi de ihmal etmemişlerdir. Zira Allah Teâlâ'nın yardımını olmaksızın sıkıntıların giderilmesi düşünülemezdi.

Müslümanların Medine'ye hicret ettikleri zaman maruz kaldıkları ve Hz. Ebû Bekir, Âmir b. Führeyre (öl. 4/625) ve Bilal-i Habeşî'nin (öl. 20/641) de

<sup>55</sup> Mahmud Şakir, *Hız. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*, çev. Ferit Aydın (İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004), 3/134-135.

<sup>56</sup> *Ibnü'l-Esir*, *el-Kâmil*, 2/375; *İbn Kesîr*, *el-Bidâye*, 10/68; *Ebû Zeyd Velîyyüddin Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî İbn Haldûn*, *Divanu'l-mübtede'* ve *'l-haber fî tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-şe'ni'l-ekber* (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1988), 2/553-554; *Ebû'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Halid b. Hammad es-Selâvî*, *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*, thk. Ca'fer en-Nâsirî-Muhammed en-Nâsirî (*Dumaşk-Mağrib: Dâru'l-Kitab-ed-Dâru'l-Beydâ*, ts.), 1/84.

<sup>57</sup> *Ali Muhammed Sallâbî*, *Hız. Ömer*, çev. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 302-303.



aralarında bulunduğu birçok sahâbînin etkilendiği salgının ardından Hz. Peygamber şöyle dua etti: “Ey Allah’ım! Mekke’yi sevdirdiğin gibi Medine’yi de bize sevdirdi. Ey Allah’ım, salgını el-Cuhfe’ye def et!”<sup>58</sup> Ayrıca Hz. Peygamber, kıtlık anlarında dua etmiş ve Allah Teâlâ’dan kuraklığı berekete çevirmesi dileğinde bulunmuştur.<sup>59</sup>

Hız. Peygamber’in vefatının ardından sahâbe de duayı elden bırakmamıştır. Hicâz’daki Ramâde kıtlığında Hz. Ömer, Hz. Abbâs ile tevessül yaparak yağmur duasına çıkmış ve Allah Teâlâ kıtlığı kaldırmıştır. Hz. Ömer şöyle dua etmiştir: “Allah’ım! Peygamber’inin amcası için koru. Biz onunla sana yaklaşıyor ve senden mağfiret diliyoruz.”<sup>60</sup>

Emevîler devrinde yaşanan bir depremin ardından da Ali Zeynelâbidîn (öl. 94/712), halka nasihat sadedinde; namaz kılmalarını, Allah’a sığınmalarını ve depremler kesilinceye kadar her Pazartesi ve Perşembe günleri oruç tutup tövbe-istiğfarda bulunmalarını söylemiştir.<sup>61</sup>

### Sonuç

Şüphesiz ki insan, hayatının düzen içerisinde olmasını ister ve normal akışı sekteye uğratan olağanüstü afet türünden olaylar onun için bir sarsıntıya sebep olur. Bu gibi durumlarda ilk etapta soğukkanlılığı muhafaza etmek ve alınması gereken tedbirleri almak, sıkıntıların mümkün mertebe en az kayıpla atlatılmasına sebep olacaktır.

Salgın hastalık, kıtlık ve deprem türünden afetler genelde tüm insanlığın, özelde ise İslâm dünyasının her zaman karşılaştığı ve karşılaşma ihtimalini yaşadığı olaylardır. Bu gibi durumlarda insanların algılarını ve tavırlarını etkileyen en önemli unsur, dine karşı takındıkları tavır olmuştur. Olaylara bilimsel yaklaşmayı önceleyen ve dinî referanslara atıfta bulunmayan insanlar, genellikle bu türden olayları fiziksel yasalarla açıklama gayretine girmişlerdir. Buna karşılık dinî temelde yorum yapmayı tercih eden insanlar ise olayları daha çok imtihan ve ceza boyutlarıyla ele almışlardır. Ancak burada takınılması gereken doğru tavır ise, söz konusu yorumları birbirinin alternatifi değil, tamamlayıcı unsuru olarak görmek olmalıdır. Böylece insanlık hem gereken fiziki tedbirleri alma hem de mesuliyet duygusu hissetme noktasında sağlıklı bir sonuca ulaşacaktır.

<sup>58</sup> *Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali en-Nesâî, el-Müctebâ mine’s-sünen, thk. Abdulfettâh Ebû Guddê (Halep: Mektebetü’l-Matbûâti’l-İslâmiyye, 1986), “Tıb”, 27.*

<sup>59</sup> *Diyârbekrî, Târîhu’l-ğamîs, 2/14.*

<sup>60</sup> *Halîfe b. Hayyât, Tarih, 138; İbnü’l-Esir, el-Kâmil, 2/376; Zehebî, Târîhu’l-İslâm, 3/165.*

<sup>61</sup> *Ebu’l-Kâsım er-Râfî, et-Tedvîn fî ahhâri Kazvîn, thk. Azîzullah el-Utârîdî (Beyrut: Dâru’l-Kütübi’l-İlmiyye, 1987), 3/488-489.*

Amvâs salgını esnasında Hz. Ömer ve Ebû Ubeyde'nin şahsında iki farklı tavra şahit olunmaktadır. Aslında her iki tavrın da -çalışmamızda zikrettiğimiz üzere- naslardan sağlam dayanakları bulunmaktadır. Zira salgın anlarında yapılması gerekenlere dâir Hz. Peygamber'in hadisleri dikkatli bir şekilde incelendiği takdirde, salgının çıkışından itibaren karantina uygulanmasına, bununla birlikte içeride bulunan ve hastalığa yakalanan kişilerin de sevabını umarak bu duruma sabretmesi gerektiğine vurgu yapıldığı görülecektir. Dolayısıyla salgın bölgesine girmeyen Hz. Ömer ile salgın bölgesinden çıkmayıp, sevap umarak duruma sabretmeyi tercih eden Ebû Ubeyde ve Muâz b. Cebel gibi sahâbenin tavırları, birbirine zıt değil birbirini destekleyen ve hadislerle uygun bir görüntü arz etmektedir.

Afet anlarında Hz. Peygamber döneminden itibaren Müslümanların uyguladıkları icraatlara bakıldığı zaman beş ana başlık dikkat çekmektedir: Koruyucu önlemler almak, sabretmek, özeleştirme yapmak, bozulan düzeni yeniden tesis etmeye ve dayanışmaya dayalı faaliyetler yürütmek ve dua etmek. Selefî hayata bakıldığı zaman, insanların sıkıntıda oldukları böylesi kritik dönemleri, maddî değil manevî menfaatler elde etmek için fırsat anları olarak gördükleri, insanların mecburiyetlerinden faydalanmak yerine dayanışmaya önem verdikleri ve sıkıntılarını hafifletmek için uğraştıkları görülmektedir. Ayrıca tevekkül anlayışının sağlıklı bir şekilde sosyal hayata yansıtıldığına ve gerekli tedbirler alındıktan sonra Allah Teâlâ'ya dua etmenin ihmal edilmediğine de tanıklık edilmektedir.

## KAYNAKÇA

Arslantaş, Nuh. *İslâm Dünyasında Depremler ve Algılanma Biçimleri*. İstanbul: Gaye Kitabevi, 2003.

Arslantaş, Nuh. "Zelzele". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 44/227-231. İstanbul: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, ts.

Belâzurî, Ahmed b. Yahyâb. Câbir b. Dâvûd. *Fütûhu'l-büldân*. Beyrut: Dâru Mektebeti'l-Hilâl, 1998.

Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali b. Mûsâ. *Delâilü'n-nübüvve ve ma'rifetü ahvâli sâhibi's-şerîa*. 7 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1405.

Buhârî, Ebû Abdullah Muhammed b. İsmail. *Sahîhu'l-Buhârî*. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesîr, 2002.

Bulut, Halil İbrahim. "Adapazarı Depremi Bağlamında Din-Deprem İlişkisi". 2/247-256. İstanbul, 2008.

Bulut, Hasan. "Salgın Bir Hastalık Olarak Vebânın Dinî Açından Yorumlanması". *Academic Knowledge* 3/1 (2020), 1-19.

Bûtî, Muhammed Saîd Ramazan. *Fıkhü's-Sîre me'a mevciz li-tarihi'l-hilâfeti'r-râşide*. Dımaşk: Dâru'l-Fıkr, 25. Basım, 1426.

Dîneverî, Ebû Muhammed Abdullah b. Müslim b. Kuteybe. *el-Ma'ârif*. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 3. Basım, 2011.

Diyârbekrî, Hüseyin b. Muhammed İbnü'l-Hasen. *Târîhu'l-hamîs fî ahvâli enfesi nefîs*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, ts.

Duman, M. Zeki. *Sosyolojik Açından Deprem ve Din*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2016.

Fesevî, Ebû Yûsuf Ya'küb b. Süfyân. *el-Ma'rife ve't-târîh*. thk. Ekrem Ziyâ el-Umerî. 3 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1981.

Halebî, Ali b. İbrahim b. Ahmed. *es-Sîretü'l-halebiyye (İnsanu'l-uyûn fî sîretü'l-emîni'l-me'mûn*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 2. Basım, 1427.

Halife b. Hayyât, Ebû Amr. *Tarihu Halife b. Hayyât*. thk. Ekrem Ziyâ Ümerî. Dımaşk-Beyrut: Dâru'l-Kalem-Müessesetü'r-Risâle, 2. Basım, 1397.

Heykel, Muhammed Hüseyin. *Hayatu Muhammed*. Kahire: Dâru'l-Me'ârif, 14. Basım, ts.

İbn Asem el-Küfî, Ebû Muhammed Ahmed. *Kitâbü'l-Fütûh*. thk. Ali Şîrî. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Evdâ, 1. Basım, 1991.

İbn Haldûn, Ebû Zeyd Veliyyüddîn Abdurrahmân b. Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Hasen el-Hadramî el-Mağribî et-Tûnisî. *Divanu'l-mübtede' ve'l-haber fî tarihi'l-Arab ve'l-Berber ve men âsarahum min zevi's-se'ni'l-ekber*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 2. Basım, 1988.

İbn Hişâm, Abdümelik b. Hişâm b. Eyyûb el-Himyerî. *es-Sîretü'n-nebeviyye*. thk. Taha Abdurraûf Sa'd. 2 Cilt. Mısır: Şeriketü't-Tibâ'ati'l-Fenniyyeti'l-Müttehede, ts.

İbn İshâk, Muhammed b. İshâk b. Yesâr el-Muttalibî. *Sîretü İbni İshâk*. thk. Süheyl Zekkâr. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1978.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmail b. Ömer el-Kuraşî. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. thk. Abdullah b. Andulmuhsin et-Türkî. 21 Cilt. Kahire: Dâru Hicr, 1997.

İbn Tagrîberdî, Ebu'l-Mehâsin Cemaleddin Yûsuf. *en-Nücûmu'z-zâhire fî mülûki Mısır ve'l-Kâhire*. 16 Cilt. Mısır: Dâru'l-Kütüb, ts.

İbnü'l-Cevzî, Cemaluddin Ebu'l-Ferec Abdurrahman b. Ali b. Muhammed. *el-Muntazam fi târîhi'l-mülûk ve'l-ümem*. thk. Muhammed Abdülkadir Atâ, Mustafa Abdülkadir Atâ. 19 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1992.

İbnü'l-Esîr, Ebü'l-Hasen İzzüddîn Alî b. Muhammed b. Muhammed eş-Şeybânî el-Cezerî. *el-Kâmil fi't-târîh*. thk. Ömer Abdusselam Tedmürî. 10 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kitabî'l-'Arabî, 1997.

İbnü'l-İmâd, Abdulhayy b. Ahmed b. Muhammed. *Şezerâtü'z-zeheb fi ahbâri men zeheb*. thk. Mahmud el-Arnaût. 11 Cilt. Dımaşk-Beyrut: Dâru İbn Kesir, 1986.

İbnü'l-Kalânîsî, Hamza b. Esed b. Ali b. Muhammed. *Tarihu Dımaşk*. thk. Süheyl Zekkâr. Dımaşk: Dâru Hassân, 1983.

İbnü'l-Verdî, Zeyneddin. *Tarihu İbni'l-Verdî*. 2 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1. Basım, 1996.

Kâdî İyâz, Ebü'l-Fazl İyâz b. Mûsâ b. İyâz el-Yahsubî, Yahya İsmail. *Şerhü Sahîh-i Müslim*. 9 Cilt. Mısır: Dâru'l Vefâ, 1998.

Kandehlevî, Muhammed Yûsuf. *Hayâtü's-şahâbe*. thk. Beşşâr Avad Ma'rûf. 5 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1999.

*Kur'ân-ı Kerim Meâli*. çev. Hayreddin Karaman vd. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2017.

Kastallânî, Ahmed b. Muhammed. *el-Mevâhibü'l-ledünniyye bi'l-minahi'l-Muhammediyye*. 3 Cilt. Kahire: el-Mektebetü't-Tevfikîyye, ts.

Makdisî, Mutahhir b. Tahir. *el-Bed'ü ve't-tarih*. 6 Cilt. Bûr Saîd: Mektebetü's-Sekâfeti'd-Dîniyye, ts.

Makrîzî, Ahmed b. Ali b. Abdulkâdir Takiyuddin. *İmtâ'u'l-esmâ' bimâ li'r-resûl mine'l-ebnâ'i ve'l-aĥvâl ve'l-ĥafede ve'l-metâ'*. thk. Muhammed Abdülhamid en-Nemîsî. 15 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmiyye, 1999.

Mhemit, Hüseyin el-. "İslâm Tarihi Boyunca Görülen Salgın Hastalıklar ve Alınan Önlemler". *Siyer Araştırmaları Dergisi* 8 (2020), 123-137.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin Müslim b. el-Haccâc b. Müslim el-Kuşeyrî. *Sahîhu'l-Müslim*. thk. Ebû Kuteybe Nazar Muhammed el-Faryâbî. Riyâd: Dâru Taybe, 1426.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb b. Ali. *el-Müctebâ mine's-sünen*. thk. Abdulfettâh Ebû Gudde. 8 Cilt. Halep: Mektebetü'l-Matbûâtî'l-İslâmiyye, 2. Basım, 1986.

Okumuş, Ejder. "Tabii Afetler, Din ve Toplum: Marmara Depremi Örneği". *İslâmî Araştırmalar Dergisi* 15/3 (2002), 339-373.

Râfî, Ebu'l-Kâsım. *et-Tedvîn fî ahbâri Kazvîn*. thk. Azîzullah el-Utâridî. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1987.

Sallâbî, Ali Muhammed. *Hz. Ömer*. çev. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Selâvî, Ebü'l-Abbas Şihabüddin Ahmed b. Halid b. Hammad. *el-İstiksâ li-ahbâri'd-düveli'l-Mağribi'l-Aksâ*. thk. Ca'fer en-Nâsırî-Muhammed en-Nâsırî. 3 Cilt. Dımaşk-Mağrib: Dâru'l-Kitab-ed-Dâru'l-Beydâ, ts.

Sibt İbnü'l-Cevzî, Ebü'l-Muzaffer Şemsüddîn Yûsuf b. Kızıoğlu et-Türkî el-Avnî el-Bağdâdî. *Mir'âtü'z-zamân fî târihi'l-a'yân*. thk. Muhammed Berekât vd. 23 Cilt. Dımaşk: Dâru'r-Risâleti'l-Âlemiyye, 2013.

Sülemî vd., Muhammed b. Sâmîl. *Sahîhu'l-eser ve cemlül-'iber min sûreti hayri'l-beşer*. Cidde: Mektebetü Ravâi'î'l-Memleke, 2010.

Şakir, Mahmud. *Hz. Adem'den Bugüne İslam Tarihi*. çev. Ferit Aydın. 8 Cilt. İstanbul: Kahraman Yayınları, 2004.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr. *Târîhu'l-ümem ve'l-mülûk*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1407.

Uçar, İlyas. *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Zehebî, Şemseddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kaymâz. *el-'İber fî haberi men gaber*. thk. Ebû Hacer Muhammed es-Saîd b. Besyûnî Zağlûl. 4 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, ts.

Zehebî, Şemsuddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ahmed b. Osman b. Kâymâz. *Târîhu'l-İslâm ve vefeyâtü'l-meşâhîr ve'l-a'lâm*. thk. Ömer Abdüsselâm et-Tedmurî. Beyrut: Dâru'l-Kitabi'l-'Arabî, 2. Basım, 1993.

Zevâvî, Ahmed b. Abdülfettâh. *Şemâilü'r-Rasûl*. 2 Cilt. İskenderiye: Dâru'l-Kimme, ts.

---

---

**NIETZSCHE’NİN İNSAN, DOĞA VE DEĞER ANLAYIŞININ  
GÜNÜMÜZ DÜNYASINA YANSIMALARI: NIETZSCHECİ BİR  
YAKLAŞIM**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdulhan ÜNLÜSOY**  
İnönü Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
abdulhan.unlusoy@inonu.edu.tr

---

---

**REFLECTIONS OF NIETZSCHE’S UNDERSTANDING OF HUMAN,  
NATURE AND VALUES ON TODAY’S WORLD: A NIETZSCHEAN  
APPROACH**

**ABSTRACT**

*Nietzsche, whose effects on thinking history have reached today, is a great philosopher affecting the other philosophers directly or indirectly. So Nietzsche must be treated as having ‘transcendancy’ and ‘compulsiveness’ which belong to a few philosophers in thinking history. Nietzsche ,exceeding the philosophers before him and compelling the philosophers after him, is a great philosopher. So he is so effective not only in his era but also today.*

*First of all, Nietzsche must be treated as a critical analyst of his era and today. The ground which all human types and value percepts are criticized and analysed by him in his all works is the ground in percepts of values and humanity in his era. So culture and human in his era must be treated as focus of critics of his thoughts. Having intercourse of Nietzschean critic upon culture , value, and human percepts in his era with today is so important in terms of knowing these critics and evaluating their reflects in our era.*

*Nietzsche uses some concepts such as disase, regiment domination, decadence, corruption, deterioration in defining society which he is living in. According to him a collapse and exhaustion are observed in every part of society because of priests, ethicists, philosophers trying to popularize the regiment ethichs. So Nietzsche draws a pessimistic picture about his own society and european humanity.*

*From this standpoint he evaluates his own society as decadence. He expresses that people in this society are in moral collapse as depending upon social consciousness of their society.*

*The most ironic part of this is that all immoralities present themselves as moralities. So this era is a era that immoral situations are*

*common and effective under the name of morality. Hence Nietzsche criticizes his own society and people in that society from his point of view unmercifully and makes evaluations about contents of some concepts such as value, ethics, conscience.*

*While he is evaluating ethics in an archeological way and originally, he draws our attentions about nature of human, nature and society to importance of facts defining today's world and living space. It is possible that Nietzsche's determinations are valid for some results today. These results have some important effects are followed by today's philosophy.*

*This notice is about analyzing the relationship between society and some areas by starting from Nietzsche's critics and determinations upon human, nature, value, ethics. The issue has the aim of determining and making today's society-based inferences in comparison method.*

**Keywords:** Nietzsche, Human, Value, Nature, Ethics.

## **Giriş**

Bu bildiri, düşünce tarihindeki etkileri, günümüz açısından da son derece önemli olan Nietzsche'nin, 19. yüzyıl insanı ve onun değer anlayışlarının eleştirilerini konu edinir. Nietzsche, kendi yaşadığı toplumu "dekadans" yani bozuk, bozulmuş bir toplum olarak belirler. Bu toplumun insanların, bu dönemin toplumsal bilincine bağlı olarak, ahlâki anlamda bir çöküş durumunu yaşadıklarını ifade eder. Bu işin en ironik yanı da bu dönemde ortaya çıkan bütün ahlaksızlık durumlarının, kendilerini ahlak adına sunuyor olmalarıdır. Yani bu dönem, ahlak adına ortaya çıkmış ahlaksız durumların etkin ve yaygın olarak yaşandığı bir dönemdir. Dolayısıyla Nietzsche, kendi yaşadığı dönemin toplumu ve insanını acımasızca kendi perspektifinden eleştirmiş insan, değer, ahlak ve vicdan gibi kavramların içeriğine yönelik bir takım tespit ve tahlillerde bulunmuştur. Nietzsche, ahlaki, arkeolojik bir tarzda kökensel olarak tahlil ederken insan doğası, tabiat ve toplum hakkında günümüz dünyasını ve yaşam alanını da belirleyen olgulara ve bu olguların önemine dikkatlerimizi çekmiştir. Nietzsche'nin, bu hususlardaki belirlemelerinin bu gün, içinde yaşadığımız zaman dilimi için de geçerli olabileceğini söyleyebileceğimiz bir takım sonuçlara ulaştığı tespitini yapmak mümkündür. Bu sonuçlar, günümüz felsefesinin de takip ettiği sonuçlar olarak bu günün felsefi düşüncesi üzerinde önemli etki ve belirlemeleri olan sonuçlar olarak karşımıza çıkmaktadır. Bu çalışma insan, değer ve ahlak konularını Nietzscheci bir perspektifle ele almaya çalışarak bu konuların günümüz insan ve toplumuyla ilgisini kurmaya çalışır.

## 1. 19. Yüzyılın Toplum ve Kültür Anlayışına Genel Bir Bakış

Nietzsche, düşünce tarihinde etkileri günümüze kadar gelmiş, kendisinden sonraki birçok büyük düşünür üzerinde doğrudan ya da dolaylı büyük etkileri olmuş bir filozoftur. Bu anlamıyla Nietzsche, düşünce tarihinde pek az düşünürüne ait olan “aşkınlık” ve “zorlayıcı”lık sıfatlarına sahip bir düşünür olarak ele alınmalıdır. Nietzsche, kendinden önceki düşünürleri aşan, kendinden sonraki düşünürleri de zorlayan “büyük” bir düşünürdür.<sup>1</sup> Bu anlamıyla kendi çağında etkili olduğu gibi günümüzde de Nietzsche, etkisini arttırarak devam ettirmektedir.

Nietzsche, her şeyden önce yaşadığı çağın ve bu çağın kültürünün eleştirel bir çözümleyicisi olarak alınmalıdır. Bütün eserlerinde eleştirip analiz etmeye çalıştığı insan tipinin ve değer anlayışlarının ait olduğu yer, Nietzsche'nin de ait olduğu çağın değer ve insan anlayışlarıdır. Bu yüzden Nietzsche'nin yaşadığı çağın kültür ve insanı, Nietzsche düşüncesinin eleştirilerinin de odak noktası olarak alınmalıdır. Bu çağın kültür, değer ve insan anlayışları üzerindeki Nietzscheci bir eleştirinin, yaşadığımız çağın kültür, değer ve insan anlayışlarına dönük bir yönünün olması, bu eleştirileri bilme ve onların yansımalarını günümüzde de görebilme açısından son derece önemlidir.

Nietzsche, toplumu belirlemede daha doğru bir ifade ile yaşadığı toplumu ifade etmede “hastalık”, “sürü” hâkimiyeti, dekadans, çürüme, bozulma gibi kavramları kullanır. Ona göre toplumun her tarafında bir çöküş ve tükeniş gözlenmekte ve bu; rahipler, ahlâkçılar, filozoflar gibi toplumda sürü ahlâkını yaygınlaştırmaya çalışanlar eliyle olmaktadır. Dolayısıyla Nietzsche, kendi toplumu ve yaşadığı çağdaki Avrupa insanı için kötümser bir tablo çizmektedir.

Nietzsche için sürünün, sürü ahlâkının olumsuzlanması, sadece bu sürüye mensup birey açısından değerlendirilmez. Bu durumun toplumsal bir yönü de vardır. Sürüye mensup sürü insanı için bu anlamda kendini olumsuzlama, kendini gerçekleştirememe, itaat etme anlamlarını taşıyor olmasının yanında sürü insanı, düzenin ve soylu ahlâkının devamını kolaylaştırması, düzenin devamına payanda ve dayanak olması açısından da Nietzsche tarafından eleştirilmiştir. Bu anlamıyla sürü insanı ya da sürü ahlâkı hem bireysel yaşam hem de toplumun bu tür olumsuzluklarından kurtulma imkânı açısından kurtulunması gereken bir durumu imler.

---

<sup>1</sup> Allan Meggill, *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida, trc. Tuncay Birkan (Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998), 25.*



Batı düşünce tarihinde özellikle 17. ve 18. yüzyıllarda insan üzerine çalışmaların kapsamlı ve felsefi tarzda arttığı görülmektedir. Bu çalışmaların sahibi filozoflar, insanı tanımlama ve insanın doğasının ne olduğuna yönelik birtakım belirlemelere gitmişlerdir. Bu gibi insan doğasının neliğine yönelik teşebbüsler, Nietzsche tarafından ironik bir tarzda eleştiri konusu yapılmıştır. Zira ona göre insan doğasına yönelik her çabanın, boş bir çaba olmanın ötesine gidemeyeceği aşikârdır.<sup>2</sup>

Acaba insan doğasına yönelik araştırmaların kaynağında ne vardı? Filozof ve bilim adamları niçin böyle bir yolu seçmişlerdi? Bu gibi soruların cevabı, insan doğasının bilimini elde etmenin ya da insanın ne olduğunu kavramanın bize bütün bilimlerin gelişiminin ve değişiminin yorumunu açacağıdır. Dolayısıyla böyle bir gayret pragmatik yönü güçlü pratik gayelere matuf bir gayrettir.<sup>3</sup>

Aydınlanma düşüncesinde, insani anlamda geçmiş çağlara oranla bir ilerleme durumunun hâkim olduğuna, bu ilerlemenin ahlâk alanını da kapsadığına, Aydınlanma ile birlikte insani her alanda ilerlemeye engel olan her şeyinden, insanın, kendisini kurtararak kaderini eline alması gerektiğine vurgu yapılmıştır.<sup>4</sup> Ancak Aydınlanmanın bu bakış tarzı birçok düşünür ve filozof tarafından şiddetli bir şekilde eleştirilmiştir.

Bu eleştirilerden birisi de Aydınlanmanın belirgin özellikleri olarak Aydınlanma dönemi ile birlikte etkin olan hümanizm ve rasyonalizm ile birlikte doğaya hâkim olma, ona hükmetme isteğinin sınırlarının sadece doğa ile ilgili değil bütün alanları kapsayacak şekilde genişletilmesidir. Bahsi geçen bu hâkim olma fikri,, insanın bizzat kendi kendisine hükmetmesi ile birlikte insanın kendi eylemlerini kontrol etme düşüncesi ile kendi üzerine dönen totaliter bir tutuma dönüşmüştür.

Bütün bu söylenenlerden hareketle şu sorunun sorulması anlamlıdır: İnsan doğasına yönelik Nietzsche perspektifinden acaba bir belirlenime gidilebilir mi? Bu sorunun cevabı, Nietzsche açısından olumsuzdur. Ona göre insanın neliğine yönelik bütün belirlenimlerin altında keyfilik vardır. Zira bu belirlemeleri yapanlar, belirli bir mekân ve belirli bir tarihsel döneme ait olmaları açısından bağımlı, görelî ve sınırlı bir tarihin sahibidirler. Bunlar, ancak kendi döneminin insan resmini yapabilirler. Tüm bu gayretlerin temelinde değişmez bir insan doğasının tasviri ve tespiti gayesi

---

<sup>2</sup> Mustafa Efe Ateş, “İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche”, *Dört Öge Dergisi* 7 (Nisan 2015): 78.

<sup>3</sup> Ateş, “İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche”, 79.

<sup>4</sup> Fatma Erkek, “Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche”, *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2015): 196.

vardır. Dahası böyle bir gayret, tarihsel olan insanı, tarih dışı bir varlık haline getirme çabaları olarak görülmelidir.<sup>5</sup>

Nietzsche'ye göre siyasal ve politik anlamda toplumun ya da devlet dediğimiz mekanizmanın temelinde güç istemi vardır. Nietzsche'nin eleştirilerinden, yaşadığı toplum da nasibini alır. Ona göre bu toplum, Hıristiyan ahlâkının farklı bir tezahürü temelinde işleyen bir yapıdır. İnsani ve toplumsal anlamda insanı ve toplumu ilerletmek amacıyla ortaya çıkan bu Hıristiyan ahlâkına dayalı toplum, gelişme ve ilerlemenin en büyük engelidir.<sup>6</sup> Bu toplumda gelişme ve ilerlemeye engel en büyük unsur, hâkim Hıristiyan ahlâkının, bir içgüdü varlığı olan insanın dinamik yönünü statik hale getirerek onu donuklaştırması ve insanı bir itaat varlığı haline getirmesidir.

Zihni durumlar, dolayısıyla insani alan kurulamaz olandır. Yani insani olan, bilimsel metodolojilerle ele geçirilip pozitivist anlamda kavranılıp, açıklanıp tanımlanmanın ötesindedir. Çünkü insan, bir muamma olarak sahip olduğu zihin, bilinç ve düşünme açısından istikrarlı, tahmin edilebilir olmadığı gibi yargısal anlamda evrenselleştirilebilir olmaktan da uzaktır. Eğer biz insan üzerinde bilimsel bir çalışma isteğindeyse hareket noktamız, onun duygulanımları olmalıdır. İnsan zihninin etkilendiği ve etkisi altında olduğu iki alandan biri, tutkusal olan diğeri ise toplumsal olandır. Tutkusal olan aslında toplumsal olana bağlanılabilir. Çünkü insani planda tutkusal olanın tatmin alanı, tatmin etme aracı toplumsal olandır. Sonuç olarak şunu söyleyebiliriz ki bir psikolog olmanın yolu bir sosyolog olmaktan geçer.<sup>7</sup> İnsan üzerine çalışmalar psikolojiyi gerektirir. Fakat onun öncesinde bu alanda çalışmak isteyen birisi önce toplumdan yola çıkmalı, toplumsalın psikoloji üzerindeki etkilerini araştırmalıdır. Psikolojiden önce sosyoloji, tarih ve hatta ahlâk bilmelidir. Nietzsche de aynen bunu yapmıştır. Çalışmalarının ağırlık merkezinde insan vardır. Fakat onun o alandaki incelemeleri toplum, tarih ve özellikle ahlâk alanına değinmesini zorunlu kılmıştır.

Bu noktada Nietzsche ile ilgili söylenmesi gereken bir husus da onun sanata olan ilgisinin bir neticesi olarak alabileceğimiz sanatçı kişiliğidir. Nietzsche, sanatın, insan ve insanın yaşamı üzerindeki estetik yaratım bağlamındaki dönüştürücü gücünün farkındadır. Sanat, Nietzsche'ye göre, insanın yaşamı üzerinde etkin bir güce sahiptir. İnsani imkânlar açısından konuya yaklaşıldığında görülecektir ki insan, doğası bakımından bir

<sup>5</sup> Ateş, "İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche", 85-86.

<sup>6</sup> Erkek, "Uygurluk Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche", 195.

<sup>7</sup> Gilles Deleuze, *Ampirizm ve Öznellik*, trc. Ece Nahum 2. Basım (İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016), 7.

eşitsizlik durumuna sahiptir. İnsanlararası eşitsizlik, toplum kaynaklıdır. Eşitsizlik toplumun ürettiği, toplum kaynaklı bir olgudur. Bu görüşler Rousseau'ya aittir. Ona göre toplumdaki eşitsizlik durumu, uygarlıkla birlikte vücuda gelmiş bir durum olarak anlaşılmalıdır.<sup>8</sup>

Nietzsche'nin ortaya koymaya çalıştığı düşünce tarzının karakterini, bizzat yaşayıp tecrübe ettiği, kendi yaşamında hayata geçirip gerçekleştirmeye çalıştığı bir felsefe türünün oluşturduğu söylenebilir. Nietzsche'nin eserlerinde vurguladığı gibi ona göre felsefe, filozof tarafından anlaşılan ve yaşanan bir durum olarak yüksek yaylalarda gönlünce bir yaşamı ifade eder. Yaşamda amaç, insana şüpheli ve yabancı olanı ve şimdiye kadar aforoz edileni araştırmak ve bulmaktır.<sup>9</sup> Nietzsche felsefesinin bu anlamıyla bizzat eyleme dönük pratik karakterli bir felsefe olduğu, bütünüyle bir yaşam felsefesi olduğu akıldan tutulmalıdır.

Fakat şuranın da altı çizilmelidir ki Nietzsche açısından onun felsefesinin bir yönü, insan hayatını anlamlandırma amacı taşıyan değerler alanında iken diğer yönü ise fenomenlerin bilinmesine ait bilgi ve estetik yönü baskın olan ihtiyatlı bir pratiktir. Nietzsche felsefesinin yaşamdaki varoluş tarzları hakkındaki özgün ve yeni bir bakış tarzı getiriyor oluşunun sebebi de budur.<sup>10</sup> Dolayısıyla Nietzsche felsefesinin bir yaşam felsefesi olduğu, varoluşun pratik yönlerini ele alan bir oluş felsefesi olduğu aşikârdır.

Yukarıda ifade edilenlerle bağlantılı olarak şu söylenilebilir: Nietzsche'nin geleneksel Batı felsefesini, dini ve ahlâkı tenkidinin hareket noktası da bu bağlamda anlaşılmalıdır. Nietzsche'nin bütün bunları eleştirisinin temelini, akademik ya da teorik problemler oluşturmaz. Aksine bu konularda Nietzsche'nin hareket noktası, insanın gündelik hayatında yaşayıp ıstırabını çektiği, yaşanan pratik meselelerdir. Nietzsche'nin eleştirisini yaptığı bütün bu pratik meselelerin her toplumda karşılaşılan pratik meseleler olduğunu söylemek de mümkündür.

## **2. 19. Yüzyıl İnsan ve Değer Anlayışının Genel Karakteristiği**

Nietzsche'nin yaşadığı toplumdaki insan ve değer alanındaki bozulmayı ifade etmek için dekadans kavramını kullandığını daha önce ifade etmiştik. Nietzsche bu kelimenin Almancada kullanılmayan Fransızca bir terim olduğunu, "düşme", "çökme", "bozulma", "kokuşma" gibi anlamlara sahip olduğunu söyler. Nietzsche'nin eserlerine ve düşüncesine hâkim olan temel motive edici noktanın, bu dekadansın kaynağını tespit etmeye çaba

<sup>8</sup> Erkek, "Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche", 197.

<sup>9</sup> Hüseyin Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, (Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1984), 3.

<sup>10</sup> Glen T. Martin, *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*, (Newyork: Peter Lang Inc., 1989), 10.

göstermek olduğu görülür. Dekadans probleminin bir sonucu olarak toplumsal insani konuların Nietzsche tarafından ele alındığını ahlâk, din, felsefe, sanat ve hatta siyaset gibi alanlarda dekadansın kaynağının araştırılması yoluna gidildiğini görürüz.

Nietzsche açısından toplumsal kurumların insanların hayatı açısından vazgeçilmez fonksiyonları vardır. Toplumsal kurumlar, belirli bir toplumda fonksiyonlarını tam olarak icra edememeye başladığı zaman varlıklarını kaybedip yok olurlar. Dolayısıyla toplumun ve toplumsal kurumların tazelik ve dinamizmini sürekli olarak koruyacağını düşünmek yanlıştır. Toplum, varlığını devam ettirme süreci içinde birtakım istenmeyen “süprüntü ve artık maddeler” üretme eğilimindedir. Toplumun bir takım istenmeyen başarısızlık ve sakat durumlar meydana getirmesi kaçınılmazdır. Bu durumu en genç, dinamik ve enerjik toplumlarda bile görmek mümkündür. Bir toplumda dekadansın ortaya çıkmasına sebep olan şey, bu tür süprüntü ve artık maddelerin ortaya çıkması değildir. Dekadansın ortaya çıkmasına sebep olan şey, bu toplumun bu tür şeyleri elemine edememesi durumudur. Nietzsche açısından bakıldığında diyebiliriz ki dekadant bir toplum, içinde yaşayan insanların ihtiyaçlarına cevap veremeyen, dinamizmini yitirmiş olan bir toplumdur. Bu tür bir toplum, yaşama anlamını veren gelişme ve oluşun karşısında olan bir toplumdur. Nietzsche’ye göre ise zamanının toplumu hastalıklı bir yığın, bünyesindeki zararlı unsurları elemine etmekten aciz bir toplumdur. Bu zararlı unsurlar ve toplumdaki dekadansın sebepleri olarak Nietzsche’nin gösterdiği şeyler, eski ahlâki, dini ve felsefi değerlendirme sistemleri ve bunların somut ürünleridir. Nietzsche açısından gelişme ve yenilenme, toplum açısından kendini aşma ile olur. Yani eskinin ahlâki, dini ve felsefi endişelerinden kurtulmakla olur. Nietzsche açısından dekadans bir toplum, insanların tabii bir özelliği olan bu dinamik yönlerini engellemek, onları baskı altında tutmak, hatta onları boğmak için bir takım araçlar geliştirir. Bunlar, Nietzsche mantığı açısından, eski ve köhnemiş ahlâk telakkileri, baskıcı bir eğitim zihniyeti ve hayatı donuklaştıran dini inançlardır. Bu bahse konu olanlar, insani duygu ve içgüdüleri yani tamamen yaşama fonksiyonu anlamına gelecek fonksiyonlarla teması engelleyerek insanı kendi kendisine yabancılaştıran durumlardır.<sup>11</sup> Bu şeyler, Nietzsche açısından, bir organizma gibi anlaşılan toplum ve insan hayatiyetini ve canlılığını hastalıklı, yorgun ve bitkin, maruz kaldığı bu baskılar neticesinde iç düzenini ve istencini yani oluşu gerçekleştiremeyerek kendi kendine yabancılaşan bir hale gelir.

---

<sup>11</sup> Fehmi Baykam, *Nietzsche'nin Felsefesi*, (İstanbul: Kaknüs Yayınları: 2000), 14.

Nietzsche'nin dine karşı eleştirel tarzda yapmış olduğu çıkarımlarının temelinde Hıristiyanlık dini vardır. Kendisi iyi bir Hıristiyanlık eğitimi almış, gerek kendisi gerek ailesi Protestan bir Hıristiyan olarak bu dini son derece iyi bir şekilde bilmektedir. Nietzsche'nin ahlâkı eleştirmesi, Hıristiyanlık yani dinle alakalı bir meseledir. Çünkü ahlâk, kurumsal anlamda dinden beslenen bir karaktere sahiptir. Nietzsche'ye göre ahlâk ya da moral kavramlar, olumsuz içerimlere sahiptir. Bu kavramlar, şeylerin değeri konusunda hazır yargılar bütününe çağırıştırır. Özü itibarıyla bunlar, başkalarının yargılarını ifade ederler. Moral ve ahlâk, korkak ve tembel insanların başkalarının değerlerini hazır olarak kabul etmelerinin diğer adıdır.<sup>12</sup>

Değer kavramı, Nietzsche açısından, onun ontolojisinin en derin boyutunu ifade eder. Nietzsche, değer kavramını, ontik varlığın bir tabakası ya da bir tarzı olarak değil de varlığın ta kendisi olarak alır. Dahası değer, Nietzsche için, antropomorfik bir görüngü olarak alınır. İnsanın psikolojik olduğu kadar fizyolojik yönünün bir ürünüdür değer. Bu yönüyle değerler, insan açısından kendi varlığının ayakta tutulup sürdürülmesi için gereklidir. Dolayısıyla değer, insanın kendisini koruması amacıyla nesnelere içine yerleştirmiş olduğu bir anlamdır.<sup>13</sup> Kendisinin ifadesi ile nesnelere insanca anlamını veren yine insanın kendisidir.<sup>14</sup> Dolayısıyla insanın insan olma yönünün bir gereğidir nesnelere değer atfetmek. İnsan, değer koyandır, Nietzsche açısından.

Nietzsche, mevcut ahlaki anlayışları bir sorun olarak hem ahlâkın bizzat kendisinden hem de ahlâkın yönelik olduğu insandan yola çıkmak suretiyle eleştirmiştir. Nietzsche'ye göre bütün ahlâk sistemlerinin ahlâkı, "verili" bir olgu olarak tanımlamaları tehlikelidir. Nietzsche'ye göre ahlâkın "verili" yani dışarıdan gelmesi, problemlidir. Erdemlerimiz, bizim dışımızdan bize gelmemeli, onlar, tarafımızdan kendi kişisel ihtiyaç ve gayretlerimiz ile kendi icadımız olmalıdır. Bu meselenin bir yönüdür. Diğer yönü ise ahlâkın bizzat kendisi ile ilgilidir. Mevcut ahlâk sistemleri, ahlâkın verili olması anlayışlarıyla ahlâkın sistemli, belirlenmiş, tanımlanmış bir olgu gibi düşünerek ahlâkın dinamik yönünü çarpıtmışlardır. Bu anlayış ahlâkı, insanın dışında konumlanan, ondan bağımsız ele alan bir yaklaşımdır.<sup>15</sup>

<sup>12</sup> Joanna Kuçuradi. *Nietzsche ve İnsan*, (Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınevi, 1990), 8.

<sup>13</sup> Aydın, *Metafizikçi Olarak Nietzsche*, 28.

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche, *Böyle Buyurdu Zerdüş*, trc. O. Turan Oflazoğlu (Bursa: Asa Kitapevi, 1999), 113.

<sup>15</sup> Engin Yurt-Erdal Yıldız, "Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Üzerine", *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Yaz 2019): 211.

Nietzsche'ye göre ahlâk, kendi tarihi içinde alındığında, birbirinden farklı tip ahlâki değer anlayışlarına şahit olunur. Bu açıdan zaman ve zemine bağımlı olarak değişen ahlâk için evrensel, tek bir ahlâk anlayışından bahsetmek saçmadır. Bunun bir sonucu olarak Nietzsche'ye göre ahlâk ve ahlâki değerler, toplumsal olarak inşa edilen özel bir güç istencinin ürünü olarak alınmalıdır.<sup>16</sup>

Nietzsche'ye göre ahlâkla savaş, ahlâk karşıtı olma, toplumdaki yozlaşma ve dekadansı önleme adına yapılmalıdır. Çünkü ahlâk adı altında yaşam ve içgüdüler reddedilmektedir. Mevcut ahlâk sistemlerinin olduğu gibi uygulanması, toplumsal çöküş ve yok oluşu getiren unsurlardır.<sup>17</sup>

Nietzsche'nin ahlâka yönelik yapmış olduğu eleştiri ve değerlendirmeler son derece önemlidir. Ona göre ahlâk, insanı ıslah gayesi ile ortaya çıkan fakat insanı ifsat edip bozan bir olgudur. Ahlâk, toplumu denetim altında tutup onu yönlendirme amacıyla uydurulan suni bir şey olarak bir kurgu ve bir inşa sürecidir. Ahlâk, insana dışarıdan dayatılan ve insanı içgüdülerinden ve doğasından uzaklaştırmanın adıdır.<sup>18</sup> Ahlâkın bize sunduğu her şey, Nietzsche açısından, yaşamın karşıtı olarak reddedilmiştir. Nietzsche'ye göre yaşam karşıtı olan bu ahlâk anlayışından uzaklaşp onu yok etmek gerekir.

Yeri gelmişken şunun ifade edilmesi gerekir ki, Nietzsche açısından, ahlâkın ya da değerlerin problem haline gelmesi, Tanrı'nın ölümü nosyonunun sonucudur. Çünkü Tanrı'nın yokluğunun olduğu bir ortamdaki otorite yokluğunun ürünüdür değerlerle yüzleşilmesi. Bu anlamda ahlâkın din dışı bir nesne haline dönüşmesinin nedeni de Tanrı'nın ölümü nosyonudur.<sup>19</sup> Tanrı'nın ölümü nosyonunun şekillendirdiği bu ortamdan hareket eden Nietzsche, ahlâkın bir soykütüğünü çıkararak insanın sahibi olduğu değerlerin kökeninde yatan güç istencini ortaya çıkarmaya çalışmıştır.

Nietzsche'nin soykütüğü projesi, pratiğe yönelik önemli içerimleri bünyesinde barındıran eleştirel bir uygulama olarak alınabilir. Bu uygulama, değerleri, tarihsel değişme ve gelişmeler bağlamında ortaya çıkan ürünler olarak alır. Dolayısıyla değerlerin ortaya çıkışındaki her duygu ve her idealin tarihine dikkat çeker. Aslında hiçbir şey, sabit ve değişmez bir karaktere sahip değildir. Nietzsche'ye göre toplumsal anlamda her kurum, görenekler ve ahlaki kavramlar da dâhil olmak üzere her şey, özel bir güç isteminin

<sup>16</sup> Erkek, "Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche", 204.

<sup>17</sup> Yurt-Yıldız, "Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Üzerine", 218.

<sup>18</sup> Erkek, "Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche", 203.

<sup>19</sup> George Stauth-Bryan S. Turner, Nietzsche'nin Dansı, trc. Mehmet Küçük (Ankara: Ark Yayınları, 1997), 15.

ürünü olarak türetilmiştir.<sup>20</sup> Buradan yola çıkan Nietzsche'nin tasarısı, yeni bir ahlâk anlayışı ortaya koymaktır.<sup>21</sup>

Nietzsche "Ahlâkın Soykütüğü Üstüne" adlı eserinde kültür kavramının anlamını sorgulamaya çalışır. Ona göre bütün bir kültürün anlamı, yırtıcı bir hayvan olan insanın evcilleşmiş, uygar bir hayvan, bir ev hayvanına dönüştürülmesidir. İnsan üzerinde bu tür tutkuya sahip olanların tamamı, Nietzsche'ye göre, ister Avrupalı olsun ister olmasın tutkulu oldukları bu proje sebebiyle insanlığın gerilemesini temsil eder.<sup>22</sup> Dolayısıyla ilk önce bu baskıcı ve despot tutumdan kurtulmak gerekir.

Her şeyden önce Nietzsche düşüncesinin merkezi noktasını kültürel öğeler olarak alınabilecek konular oluşturur. İnsan, toplum, ahlâk v.b. konular Nietzsche'nin çalışmalarında ağırlıklı bir yer tutar. Özellikle insan hakkındaki görüşleri, Nietzsche'nin ana konuları arasında yer alır. Nietzsche'nin çalışmalarının hemen hemen tamamında insan üzerine bir takım tahkik ve çıkarımları, psikolojik ve sosyolojik tespitleri bolca bulmak mümkündür. Fakat Nietzsche'yi bu hususta özel kılan bir yön vardır ki o da şudur: Nietzsche, kendisinden önce insanı konu edinen düşünürlerden farklı olarak herhangi bir din, moral sistem ya da düşünce sistemini kendine referans noktası olarak almamıştır. Tek geçerli doğru olarak kabul edilebilecek hiçbir düşünce sisteminin insan anlayışına angaje olmamıştır.<sup>23</sup> Aksine Nietzsche, bu tipten anlayışların insan üzerine değerlendirmelerini kabul etmediği gibi reddetmiş, bu tür açıklamaların insan varoluşunu çarpıtarak sunduğunu savunmuştur. Bu tür açıklamaların hepsi insan varoluşunun, insani içgüdünün, insan biyoloji ve psikolojisinin uzağındaki açıklama modellerini ileri sürmüşlerdir. Ayrıca Nietzsche, bu tür açıklamaların sahibi sistemlerin, insan varlığını, akılsal bir varlık olarak tanımlayarak onun üzerindeki değişmez değer yargılarının baskıcı tiranlığına da karşı çıkar. Neticede Nietzsche, insanı tanımlamaya, insanı tanımlama sistemlerinin zorbalığından kurtulup kendine hareket noktası olarak insanı almaya çalışmakla başlar.

İnsan, Nietzsche'ye göre, kendine özgü bir varlık olarak alınmalıdır. Dolayısıyla insan, kendisinden başka hiçbir varlıkla açıklanamaz. Yalnız insanın mutluluğa sahip olabilmesi için sadece var olması yetmez. Nietzsche'ye göre aynı zamanda insanın, bu varoluşunu bir şekilde

---

<sup>20</sup> Keith Ansell-Pearson, *Kusursuz Nihilist*, trc. Cem Soydemir (İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998), 161.

<sup>21</sup> Stauth-Turner, *Nietzsche'nin Dansı*, 26.

<sup>22</sup> Friedrich Nietzsche, *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*, trc. Ahmet İnam (Ankara: Gündoğdu Yayınları, 2000), 45.

<sup>23</sup> Kuçuradi, *Nietzsche ve İnsan*, 6.

anlamlandırması gerekir. Varoluşun anlamlandırılması ise Nietzsche'ye göre, yaşama bir amaç ya da bir erek atfedilmesi yoluyla gerçekleşir.<sup>24</sup> Dolayısıyla insanın mutluluğu yakalayabilmesi, yaşama bir değer atfedilip onun anlamlandırılması yoluyla olur.

Nietzsche'ye göre insan varlığı, varoluş itibarıyla hayvandan tek boyutlu olmaması, sadece şimdiki yaşayarak şimdi içine çakılıp kalmaması ile tarih dışı olmaması bakımından farklılık gösterir. İnsan için geçerli ve asıl olan yön atılım sahibi olması, yaratıcı eylemler içinde bulunmasıdır. Nietzsche açısından geleneklere bağlı kalmak, birtakım değişmez katı kurallara bağlanmak, insanın kendini tarih dışı bırakmasına sebep olur. Oysa insan, hayvandan farkı ile tarih dışı olmayan geçmiş, gelecek ve şimdikiye sahip üç boyutlu bir varlıktır. Bu yüzden Nietzsche açısından geleneklere bağlanmak, insan için yıkıcıdır.<sup>25</sup> İnsanın kendi yaratıcılığının kendi olmasının, ileriye doğru atılımının önündeki en büyük engel, verili geleneklerin kısıtlılığına bağlanıp kalmasıdır.

Nietzsche'ye göre insanın kendi varoluşunun farkında olması gerekir. İnsan, bu dünya hayatında yaşamı olduğu gibi kabul edip "evet" demeyi bilmelidir. Mutluluk için yaşamın dışına göndermede bulunan, yaşamı hor görüp mutluluğun kaynağını bir ötede arayan dinler, bu anlamda kabul edilmemelidir. Zaten kurumsal anlamda dinlerin varoluş sebebi, insanın psikolojik yetersizliği sebebiyle mutluluğun kaynağı olarak bu dünyayı görmeyip arayıcısı olduğu mutluluğu bir ötede aramasıdır.

Kabaca 19. yüzyıl insan ve değer anlayışlarının temelinde, birbirine karşıt, iki farklı anlayış tarzının olduğu söylenilebilir. Bunlardan ilki pozitivist ve bilimci dünya görüşünün şekillendirdiği insan ve değer anlayışlarıdır. Diğerisi ise ilkinin bir sonucu olarak değerlendirilmesi mümkün olan Hıristiyanlığın insan ve değer anlayışıdır.

Bütün bunların yanında 19. yüzyıl toplumu Nietzsche'nin tabiriyle sürü değerlendirmelerinin ve sürü ahlâkının yaygınlaşmış olduğu bilime ve akla sonsuz güvenin olduğu, inanç ve düşünüş tarzı açısından iyimserliğin yayıldığı bir çağ olarak değerlendirilir. Bütün bunlar, hâkim olan bu bilimci ve pozitivist değerlendirme biçimine göre insan, salt rasyonel bir varlık, bir akıl varlığı olarak değerlendirilir. Buna göre insan, sayısız yetenek ve imkânların sahibi olarak dünyaya gönderilmiştir. Ve yapılması gereken insanın varlığının derinliklerinde bir imkân olarak var olan bu yetkinliklerin ortaya çıkarılması ve geliştirilmesi idi. Fakat bunu yapmak çok da kolay bir iş değildi. Bu iş, öncelikle bir antropolojiyi daha doğrusu insanın bir tanımını

<sup>24</sup> Pearson, *Kusursuz Nihilist*, 79.

<sup>25</sup> İsmet Zeki Eyüboğlu, *Nietzsche: Eylem Ödevi*, (İstanbul: Broy Yayınları, 1997), s. 40.



gerektiriyordu. Yapılan antropolojilerin hemen hemen tamamı, Sokrates'ten Hegel'e kadar hepsi, insanı, kendisinin dışında arama yoluna gitmiş, insanı kimliğinden, kişiliğinden, gerçeklik ve varoluşundan kopuk bir tarzda, bunların ötesinde değerlendirme yoluna gitmişlerdir. Bu tip değerlendirmeler insanı, kendi bütünlüğü içinde değerlendiremiyor, onu, olduğundan farklı bir tarzda tanımlamaya çalışıyorlardı. Sonuç ise insanın üzerinde düşünülen bir "nesne" konumuna indirgenmesi idi. Bu gayretin sonucu insanın anlaşılmaya çalışılması değil onun kendisinden uzaklaştırılmak suretiyle ele alınmaya çalışılmasıdır. Bu noktada Nietzsche'nin eleştirilerine maruz kalan ilk isimlerden biri olan Sokrates'ten beri insan, bu dünya ile yani yeryüzü ile tanrısal alan yani gökyüzü arasında parçalanmış, bölünmüş bir tarzda değerlendiriliyordu. İnsan, bir akıl varlığı olarak ele alınıp insani duygu, içgüdü, atılım v.b. gibi insancıl özellikleri, ondan ayrılarak ele alınıyordu.<sup>26</sup> Bu tutum, insanın kendi bütünselliği içinde ele alınmasının önündeki en büyük engeli teşkil ediyordu.

Nietzsche, yaşadığı çağın insanına negatif bir etki aracı olarak gördüğü Hıristiyanlığı da acımasızca eleştirir. Hıristiyan inancına göre insan, kendi payına, alın yazısı olan bir durumun mahkûmu olarak suçlu, günahkâr ve bu sebeple de kovulmuş, yerinden yurdundan edilmiş bir varlık olarak görülür. Din, Nietzsche'nin mantığı açısından, kilise elinde, insan üzerindeki bir baskı aracına dönüştürülmüştür. Bu dinin yani Hıristiyanlığın köklerini Mısır, Mezopotamya gibi medeniyetlerle Platon'un görüşleri besler. Bütün bu inançlardan beslenen Hıristiyanlık, alın yazısının yazgısının buyruklarını yaptığından dolayı insanı mahkûm etmiştir. Çünkü Hıristiyan inancının inananlarına sunduğu Tanrı inancına göre O'nun istemi, izni, yaratımı dışında hiçbir eylem meydana gelemez. Dolayısıyla insan, bu açıdan yaratıcısının kesin buyruğu ve denetimine bağlı bir varlıktır. Ona hiçbir surette ne karşı gelme ne de onun buyruğunun dışına çıkma imkânı ve kapasitesi yoktur. Bütün bunların yanında insan, atası Âdem'in işlediği günahın sorumlusu olarak istese de istemese de bilse de bilmese de sorumludur ve bunun bedeli ve cezasını ödeyecektir. Nietzsche, bu söylenen şeylere karşı çıkar. Çünkü ona göre insan, kendi elinde olmadan kendi dışında olan ve bir başkasının eyleminin suçlusu ve sorumlusu olabilir mi?<sup>27</sup> Nietzsche mantığı açısından Hıristiyanlığa göre bırakın bu tür soruların cevaplarını vermek öyle bir sorgulama içine girmek bile yasaklanmıştır. Zaten insanın bu sorgulamaya dayanarak müracaat edeceği ve şikâyetçi olacağı bir merci de yoktur.

<sup>26</sup> Eyüboğlu, *Nietzsche: Eylem Ödevi*, 17-18.

<sup>27</sup> Eyüboğlu, *Nietzsche: Eylem Ödevi*, 21.

Nietzsche'ye göre 19. yüzyıl insanı, yukarıda ifadesini bulan gerilimler içinde yaşamak zorunda olan birbirine zıt karşıt akımlarla dolu çalkantılı bir çağda yaşamak zorundadır. Dolayısıyla Nietzsche, 19. yüzyılda hâkim bu düşünce şekillerinden hiçbirisinin insana yaklaşım tarzını beğenmez. Nietzsche'ye göre 19. yüzyıl insanı, kendi içinde bir çatışmalar insanıdır. İnsan, kendi kendine yabancılaşan bir haldedir. İnsanın içinde bulunduğu durumdan kendisini kurtaracak şey, yine kendi çabası, kendi istemi ve kendi gücüdür. Bu iş onun açısından son derece önemlidir. Çünkü bu iş, insanın kendi kendisini kurtarma çabasıdır. Fakat bu işin yani insanın kendi kendisini kendi çabasıyla kurtarması, kendi varlığının derinliklerine kendi imkânlarıyla inmek, kendi kendisini kendi eliyle kurtarmak, görüldüğü gibi kolay bir iş değildir. Bu iş, yani insanın anlaşılması işi, tek bir ilkedен yola çıkarak onun bu yolla anlaşılabilceğini düşünmek imkânsızdır.<sup>28</sup> Dolayısıyla insanın içgüdüleri, atılımları, aklı, istenci, gücü, bütün yönleri göz önünde tutularak ele alınmalıdır.

### **3. Sonuç Yerine: Nietzscheci Yaklaşımın Günümüz Dünyasına Yansımaları**

Yukarıda ifade edilenlerden hareketle günümüz toplumunda insan, toplum ve değer açısından iyimser bir tablonun yaşanmadığı rahatlıkla söylenebilir. Günümüz dünyasında toplumun temeli olan insan, birbirinden farklı çok çeşitli alanların indirgemeci yaklaşım tarzlarıyla maddi ve manevi bütünlüğünden koparılarak bir nesne haline getirilmiştir. Günümüz insanı felsefi, teolojik, bilimsel antropolojiler elinde totaliter, baskıcı, bozucu, yıkıcı tanım ve yaklaşımlara konu olmuştur. Kısacası günümüzün toplumsal durumuna kötümserlik hâkimdir. Kaynağında da insanın bütüncül olarak ele alınmaması vardır.

Ahlak, değer alanında da günümüz toplumunda "sürü ahlakı"nın hâkim olduğu görülür. Ahlak alanında genel olarak totaliter yaklaşımların bir üstünlüğü söz konusudur. Çağımızda değer alanları taklide dayalı, totaliter erk mekanizmalarının dışarıdan suni olarak inşa ettiği alanlar haline gelmiştir. Bu durumun temelinde ise güç istemi temelli işleyen kurumların toplumları denetim ve kontrol altında tutarak tahakküm altına alma arzuları vardır. Ahlak yozlaşmış, toplum dinamik tazeliğini koruyan mekanizmalarından mahrum hale getirilmiştir. Bu durum ahlak adına ortaya çıkan politik, totaliter mekanizmalar yoluyla olmuştur. Toplumsal alandaki her türlü özgürlük vaadi, ilerleme, akılcılık gibi üstün söylemler birey ve toplum üzerindeki denetimi arttırıcı totaliter gayretler olarak yaşam karşıtı bir hal almıştır. Ahlak alanındaki evrenselci ahlaki normların

<sup>28</sup> Richard Wisser, "Üstün Görünürde mi?", *Felsefe Arkivi*, 20 (1990): 90.

kabulü, toplumsal anlamda birey, toplum, kültürel içerimlerdeki farklılıkları önemsizleştirmiştir. Bütün bu olumsuzluklardan kaçınmanın yolu yaşamı, insani bütünlük içinde anlamlandırmaktır. Ahlak ve değer alanında yozlaşmış ön kabullerden uzaklaşıp yaşama dönük, insani bütünlüğü bölmeyen, toplumsal dinamizmi ve canlılığı sağlayacak değer anlayışlarına yönelmektir. İnsanın bütünlüğünü bozan, onu bir nesne haline getiren tahakküm mekanizmalarının tamamı reddedilmelidir. Her tür politik totaliteryenlikten uzaklaşılmalıdır.

### **KAYNAKÇA**

Ateş, Mustafa Efe. "İnsan Doğası Üzerine Bir Tartışma: Hume ve Nietzsche". *Dört Öge Dergisi* 7 (Nisan 2015): 77-90.

Aydın, Hüseyin. *Metafizikçi Olarak Nietzsche*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Yayınları, 1984.

Baykam, Fehmi. *Nietzsche'nin Felsefesi*. İstanbul: Kaknüs Yayınları, 2000.

Deleuze, Gilles. *Ampirizm ve Öznellik*. Trc. Ece Nahum. 2. Basım. İstanbul: Norgunk Yayıncılık, 2016.

Erkek, Fatma. "Uygarlık Eleştirisi ve Toplumun Temeline Dair İki Görüş: Rousseau ve Nietzsche". *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi*, 19 (2015): 195-212.

Eyüboğlu, İsmet. *Nietzsche: Eylem Ödevi*. İstanbul: Broy Yayınları, 1997.

Kuçuradi, İoanna. *Nietzsche ve İnsan*. Ankara: Türkiye Felsefe Kurumları Yayınevi, 1990.

Meggill, Allan. *Aşırılığın Peygamberleri: Nietzsche, Heidegger, Foucault, Derrida*. Trc. Tuncay Birkan. Ankara: Bilim ve Sanat Yayınları, 1998.

Nietzsche, Friedrich. *Ahlâkın Soykütüğü Üstüne*. Trc. Ahmet İnam. Ankara: Gündoğdu Yayınları, 2000.

Nietzsche, Friedrich. *Böyle Buyurdu Zerdüş*. Trc. O. Turan Oflazoğlu. Bursa: Asa Kitapevi, 1999.

Pearson, Keith Ansell. *Kusursuz Nihilist*. Trc. Cem Soydemir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1998.

Stauth, George.-S. Turner, Bryan. *Nietzsche'nin Dansı*. Trc. Mehmet Küçük. Ankara: Ark Yayınları, 1997.

T. Martin, Glen. *From Nietzsche to Wittgenstein: The Problem of Truth and Nihilism in the Modern World*. Newyork: Peter Lang Inc., 1989.

Wisser, Richard. "Üstinsan Görünürde mi?". *Felsefe Arkivi*, 20 (1990): 75-97.

Yurt, Engin.-Yıldız, Erdal. "Nietzsche'de Yaşamın Olumlanması Üzerine". *Marife: Dini Araştırmalar Dergisi* 19/1 (Yaz 2019): 209-224.

---

---

**GELENEK VE MODERNİZM EKSENİNDE DEĞİŞEN FIKHİ  
YAPININ SON DÖNEM OSMANLI MEDRESE GENÇLİĞİNE  
ETKİSİ**

**Dr. Öğr. Üyesi Abdullah AKIN**

Çanakkale Onsekiz Mart Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

omerfaruk7974@hotmail.com

---

---

**THE EFFECT OF THE CHANGING FIKHI STRUCTURE ON THE AXIS OF  
TRADITION AND MODERNISM ON THE YOUTH OF THE LAST PERIOD  
OTTOMAN MADRAS**

**ABSTRACT**

*In the fiqhi literature, Taknin (Law) Period begins with the Tanzimat Edict of 1839 and continues to the present day. He hypothesis that the reform and innovation initiatives made in the name of Europeanization movements in the legal and judicial field in this period occurred largely with the influence of external factors constitutes the main sentence of the problem. The main problem of the research is the prediction that this change process, which started in the Tanzimat period with the influence of modernism and continued rapidly, prepared the ground for the current legal system. The secondary problematic of the research is the hypothesis that this change constitutes the root of most of the philosophical, social and educational problems that are known to exist in the youth since then.*

*Until the Taknin period, the spirit of the state in the Ottomans was the Millet System based on rights and justice. The main role in the formation and functioning of the system was assumed by the madrasa as the educational institution of the ilmiye organization. In this sense, madrasahs in the Ottoman Empire had the characteristics of a center for jurisprudence rather than a theology school. The state, which redefined itself after the Tanzimat, started to fill the gaps in the old system with institutions and organizations that are the product of European civilization. These institutions have a feature that carries the mentality, ideology, philosophy, science and culture of the West as well as the technique. As a result, the madrasa, which became unable to respond to the needs of the changing and renewing state with the administrators giving a new direction to the state, started to lose its importance rapidly. The researcher, controversial free science and idea environment, which*

*constitutes the main feature of the madrasa youth, is also on the verge of was disappearing. Another issue that put the madrasah youth in a difficult situation has been the negative opinions and judgments about these institutions, especially in school circles, since the Tanzimat. Young people attending madrasahs had to take all these psychological pressures into account. Thus, the clothes, mentality and ideologies of the madrasah students turned into an image that disrupted the harmony in the new system alongside those in power and power. The fact that this attitude towards religious education institutions has not changed much today supports the main problem of the research.*

*The aim of the research is to seek answers to the following questions at the point reached as a result of the variables. Is it necessary to look for the reason for the decline and loss of reputation of the madrasah youth in the function it offers they serve for the state? Or is it a bankruptcy process like a disease that enters into its own body as it is claimed and thought, slowly gnaws at all organs and finally leads to death? As a result of the long efforts and studies of the madrasah youth, was the modernization effort, which was tried to be carried out in accordance with the requirements of the age, a revival movement? Or was the death warrant of the madrasah, which did not fit into the new secular structure of the state, already written, as the managers decided to Westernize and secularize the state and society? In the research, the data collected through document analysis were critically examined with the "historical research method", analysis and synthesis were made to produce information and make the subject meaningful.*

**Keywords:** Modernism, Madrasa, Law.

## **Giriş**

İslam fıkhi günümüze kadar belirli tarihi devreler geçirmiştir. Mekke ve Medine dönemlerinden oluşan Hz. Peygamber devrinde fıkıh çalışmalarının gelişimi Hicretin (m. 622) akabinde kurulan Medine site devleti ile hızlanmıştır. Bu site devletinin anayasasını, İslam toplumunun düzen içerisinde yaşaması için ihtiyaç duyulan fıkıh kurallarını ihtiva eden Medine Vesikası oluşturuyordu. Dünya tarihindeki ilk anayasal metin kabul edilen bu vesikaya göre, Hz. Peygamber (s.a.v.) Medine'de devletin başkanı, ordunun komutanı, baş kadı gibi mühim görev ve yetkileri uhdesinde toplamıştı. (Yılmaz-Demir, 2012).

Resülullah'ın vefatı ile başlayan ve Emeviler'in son dönemine kadar devam eden Sahabe devri (Yılmaz-Demir, 2012) fıkıh uygulamasında, usul olarak Halife Hz. Ebu Bekir örnek alınabilir. O, sahabenin getirdiği bir problemin çözümünde önceliği Kur'an-ı Kerim'e verirdi. Kur'an-ı Kerim'de

çözüm için bir hükme rastlamaz ise, Peygamberimizin sünneti seniyyesine uygun davranırdı. Ayrıca sünnette kendisinin bilmediği, işitmediği bir durum olabilme ihtimaline karşın, Sahabe-i kiram ile istişareye önem verirdi. Eğer sahabe-i kiramın beyan ettiği bir sünnet olursa, hükmünü bu istikamette verirdi. Hz. Ömer ise, uygulamayı biraz daha ileri taşıyarak, her çeşit siyasî ve fihhi meselede reylerine müracaat etmek üzere, en fakih sahabelere Medine'yi Münevvere'de yaşamayı şart koşması sonucu pek çok meselede sahabe arasında icma' oluşmasını sağlamıştır (Ekinci, 2016). Böylece Hz. Peygamber (s.a.v.) ve Hülafâ-i Râşidin döneminde, önem arz eden bütün konular danışma usulüne uygun çözüme kavuşturulmuştur (Karaman, 1999). İlk zamanlar "ahlâk, fazilet, ilim, cihad, tecrübe" gibi niteliklerle ön plana çıkmış ulemeden tabiî olarak teşekkül eden şûra ehlinin, sonraki devirlerde nasıl tespit edileceği topluma bırakılmıştır (Yılmaz-Demir, 2012).

Abbasiler'in ilk dönemlerine kadar devam eden Tabiîn ve Tebe-i Tabiîn devrinde, (Ekinci, 2006) Emeviler döneminde tayin edilen kadılar kendi mezheplerine göre hükmederken, mezheplerin teşekkülü ile birlikte, kadılar umumiyetle Hanefî mezhebinden tayin olunmuştur. Böylece İmam Ebu Yusuf'un kâdî'l-kudâtlığından itibaren; Osmanlıların yaşadığı müddetçe dikkate aldığı resmi mezhep uygulamasını doğurmuştur (Ekinci, 2016). Abbasi Devleti'nin ilk dönemlerinden itibaren takribi iki yüzyıl boyunca Karahanlılar dönemine kadar devam eden bu süre, Müçtehid Hukukçular ve Mezhepler Devri olarak bilinir. Bu devirde, İslam fihhi tedvin edilmiş ve mezhepler kurulmuştur. Abbasiler Devleti'nin ortalarından, Tanzimat Dönemi'ne (1839) kadar olan devir ise Taklit Devri olarak adlandırılmıştır. Tanzimat Fermanı ile başlayan kanunlaştırma devri günümüze kadar devam etmiştir (Yılmaz-Demir, 2012).

Geleneksel Osmanlı hukuku ve idari yapısında tebaa dinî inanışlarına göre gruplara ayrılmıştı. Örneğin aynı ırktan olan Ermeniler, Gregoryen ve Katolik olarak iki millet halinde teşkilatlandırılmıştı. 19. yüzyılda Protestanlık tanınınca Ermeniler üç millete mensup oldu (Şentürk, 2005). Tebaaların ruhani sınıfları ve yöneticileri belliydi, inançları açıktı ve sadece dinî değil, dünyevî işleri de ruhani liderlerine bırakılmıştı. Bu yapılanma, aynı zamanda üzerinde çok konuşulan Millet Sisteminin de temelini oluşturuyordu. Osmanlılarda kuruluşundan Tanzimat'a kadar dinî zümreleri ifade etmek için kullanılan (Ortaylı, 2005) bu millet kavramı, aynı inanç ya da mezhebe mensup insanları ifade etmek üzere kullanılan idari ve kültürel bir terimdi. Yoksa bir ırkı ya da ortak bir dile sahip topluluğu ifade etmek için kullanılmamıştı (Çolak, 2006). Çeşitli din ve inançta olan

insanların bir arada yaşadıkları (Akarlı, 2000) Osmanlı Devleti'nde, modern döneme kadar dinî inançla tarif edilen Millet Sistemi, (Şentürk, 2005), devletin iç işlerini, eğitim, din ve adalet işlerini düzenlemek için öngörülmüştür (Balta, 2000).

Tarihî seyir açısından Millet Sistemine bakıldığında, ilk yazılı anayasa örneği Medine Vesikasının genişletilmiş bir yansımasıdır denilebilir (Demirci, 2012). Hicretin hemen akabinde Hz. Muhammed'in (s.a.v.) başkanlığında kurulan site devletin anayasası ve uygulamaları bütün Müslüman devletlerin yapısı ve işleyişi için model oluşturmuştur (Yılmaz-Demir, 2012). İslâm tarihinde, o devirde alışık olunmayan bir erdem ve içtenlikle adalet ve ahlaki ilkelerini uygulayan Medine Vesikası (Kelebek, 2000), hem dinî hem de siyasi bir topluluk oluşturabilmiştir (Yaman, 2004). Müslüman ve zimmî hukuku çerçevesinde sosyal, hukuki, idari vb. farklılıklar içeren Millet Sistemi de hak ve sorumluluklar itibariyle Medine Vesikasıyla benzer sonuçlar doğurmuştur (Özcan, 2000).

Osmanlı millet teşkilatı altı asır hep aynı yapı içinde devam edememiştir. 1789 Fransız İhtilâli ve Napolyon savaşları sonrasında, millet tanımında değişim oldu. Anadolu ve Rumeli'de Osmanlı Devleti'nin hâkimiyetinde yaşayan dinî camia siyasetleştirdi. Millet kavramı da daha önceki anlamını yitirerek, Modern dönemde Batı'da ortaya çıkan "nation" kelimesine dönüşmeye başladı. Osmanlıda tebaanın dini inanışlarına göre gruplara ayrılan milletler, tarihi ve sosyolojik verilere göre çağdaş anlam kazanan bu yeni anlayışa kapılarak yaşadıkları topraklar üzerinde kendi devletlerini kurma faaliyetlerine başladılar. İdeolojik olarak tamamen yeni bir hüviyet kazanan Millet Sistemi, 1839'da ilân edilen Tanzimat Fermanının Osmanlı Devleti'nin, hukukî, malî, idarî ve benzeri kurumlarının yapılanmasında ciddi dönüşümlere yol açmasıyla hukuki olarak da dönüşüm yaşadı. Bu dönüşümden en çok etkilenen kurumların başında, 17. yüzyıldan itibaren nitelik açısından bozulmaya başlayan Medreseler gelmiştir (Öztürk, 2007).

Osmanlı Devleti'nde, 18. yüzyılda III. Selim'le (1789-1807) başlayıp 19. yüzyılda II. Mahmûd'la (1246-1266) yaygınlaşarak devam eden reformların müderris ve talebelerin ve kurum olarak medresenin etki ve yetkilerini kısıtlaması beklenen bir durumdu. Zira geleneksel kültür ve değerlerin en önemli temsilcisi olan ulema, reform çalışmalarının karşısında bir engel gibi görülüyordu (Kara, 1994). Modern dönemde yaşanan bu gelişmeler ulemanın, halkın ve devletin nezdinde prestijini kaybetmesine sebep olmuştur. Ancak ulemanın eğitim programı ve okudukları kitaplar incelendiğinde, medreselerde hala yüksek seviyede eğitimin devam ettiği açıkça görülecektir (Uzunçarşılı, 2014; Ergin, 1977; İzgi, 1997; Kazıcı, 1997;



Albayrak, 1996). Bu durum halkın ve devletin âlimlere olan itibarındaki azalmanın, aslında Batı yanlısı fikir akımlarının etkisinden ve bazı siyasi manipölasyonlardan kaynaklandığını düşündürmektedir. Burada daha çok öne çıkan problem medreselerin bilinçli ihmali sonucunda, kendilerini yenileyememeleridir. Medreseleri zor durumda bırakan bir başka husus da bu kurumlar hakkında, Tanzimat'tan beri, bilhassa mektep çevrelerinde yayılan olumsuz görüş ve yargılar olmuştur. Medreselere giden öğrenciler bütün bu psikolojik baskıları göze almak mecburiyetinde kalmışlardır. İşte medresenin bu gerileyişinin ve itibar kaybının sebebini, devlet için arz ettiği fonksiyonda aranmak gerekir (Sarıkaya, 1997).

### **1-) Tanzimat Öncesi Durum**

İslâm fıkında özel hukuka ilişkin mevzular çok fazla değişmediği için taferruatlı şekilde ele alınmıştır. Dönemden döneme farklılık gösteren anayasa ve idare hukuku konuları hakkında ise küllî kaideler belirlenmekle yetinilmiştir (Yılmaz-Demir, 2012). Osmanlı'da toplumsal hayatta uygulanan Fıkıh (sünnet), icmâ-ı ümmet ve büyük imamların, din bilginlerinin (İlmiye sınıfı) görüşleridir. Çözümlerde kullanılan başlıca teknik ise "Kıyas=karşılaştırma, denk tutma, benzetme"dir. Bilindiği gibi Fıkıh, biri iman ve âhret işleriyle ilgili "Akaid ve İbadetler" diğeri dünya işleriyle ilgili olarak Muamelât, Münâkehât (Evlilik) ve Ukubat (Cezalar) bölümlerine ayrılır. Bu bölümlere göre uygulanacak hükümler ulema olarak adlandırılan, ilmiye sınıfı ve müftüler tarafından belirlenir (Kayra, 2008).

Osmanlı Devleti'nde Tanzimat'a kadar olan Taklit devrindeki fıkıh uygulamaları, kanunnameler ve fetvalar şeklinde süregelmişti. Kanunnameler özel sorunlara işaret eden ferman ya da berat olarak verilmiş emirleri ifade eder (Abacı, 2001). Bu kanunnameleri, Padişahlar İslâm fıkının sınırları dahilinde hazırlanan şeyhülislam fetvalarına dayanarak idari, cezai ve malî alanlarda geçici bir süre için örfî hukuka uygun hazırlatmışlardır (Akgündüz, 1990). Dolayısıyla, kanunnameler halkın okuyup anlaması için yazılmış metinler olmaktan çok kadılar vb. görevlilere hitap eder nitelikte olduğundan kanunnamelerde yazılı kuralları anlayabilmek için Osmanlı devlet düşüncesini ve idarî anlayışını bilmek gerekir (Akgündüz, 1990).

Kanunnamelerin yanı sıra kadılar ve müftüler hükümlerini fıkıh kitaplarına ve fetva mecmualarına bakarak verirlerdi. Fıkıh kitapları bu dönemde, günümüzün kanunlarının yerini tutmaktaydı (Yılmaz-Demir, 2012). Bu anlamda oluşmuş çok kıymetli resmi ve özel fetva mecmuaları vardır. Fetva kitapları kadar, padişah fermanları da fikhî uygulamalarda önemli yer tutar (Çeker, 2017). Resmi fetvalara, Şeyhülislâm Ebussuud

Efendinin fetvaları örnek verilebilir. Önemli bir çalışma da Ebussuud Efendi'den yaklaşık bir asır sonra, Hindistan'da bir heyet çalışması olarak ortaya çıkan ve halen günümüzde önemli fıkıh kaynakları arasında yer alan Fetâvâ-yı Hindiyeye'dir (Şimşirgil-Ekinci, 2009).

Osmanlı Devleti'nde, henüz kanunlaştırma faaliyetlerinin başlamadığı bu dönemlerde, müftüler hükümlerini dört hak mezhepten biri olan Hanefi fikhına göre karara bağlarlardı. Müftüler, Hanefi fikhına dair çok meşhur olanlarından; “el-Muhtar fî fûrû'l-hanefiyye”, “Kenzü'd-dekayık”, “Vikayetü'r-rivâye fî Mesaili'l-hidaye”, “Mecmau'l-bahreyn”, “Mülteka'n-nehreyn” ve “Muhtasarü'l-Kudurî” ile bunların şerh, haşiye ve diğer Hanefi fikhına ait eserlere müracaat ederlerdi (Uzunçarşılı, 2014). Kadılar ve müftüler için kuşaktan kuşağa aktarılan bu Hanefi fıkıh kitapları yanında kendi içtihatları da hüküm kaynağıydı (Çeker, 2017). Dolayısıyla kanun yerine kullanılabilen bu tür önemli fıkıh kitapları varken Osmanlıların ayrıca kanun ismiyle metinler hazırlayıp ilân etmeye ihtiyaç duymadıkları düşünülebilir (Şimşirgil-Ekinci, 2009).

## **2-) Tanzimat Sonrası Dönüşüm**

19. asrın son yarısına kadar hukuki yapı gayet sistemli bir şekilde ilerlemiş ve fıkhi hükümlerin uygulanabilirliğinde yukarıda ifade edildiği üzere problem yaşanmamıştır. Ancak Tanzimat sonrası ilan edilen fermanların amir hükümleri gereği, Şer'i davalara bakan mahkemelerinin yanı sıra, daha çok dış amillerin etkisiyle Fransa örnek alınarak Nizamiye Mahkemeleri kurulmuştur. Şer'i hukuka göre halledilmesi lazım gelen davalarda kaza salahiyetini haiz olmayan Nizamiye Mahkemeleri (Öztürk, 1973) kullanım bakımından daha kolay ve pratik fıkıh bilgilerine ihtiyaç duyar hale gelmiştir (Çeker, 2017). Bu yeni ihtiyaç biraz da Tanzimat öncesinde olduğu gibi bilgili ve ehliyetli hâkimlerin yetiştirilemeyişi sebebiyle, Nizamiye Mahkemelerinde görev yapan hâkimlerin, fıkhi bilgilerinin yetersizliğinden kaynaklanmıştır (Şimşirgil-Ekinci, 2009). Bu gibi durumlar, Osmanlı Devleti'nde fikhî bilgileri kanunlaştırma fikrini kuvvetlendirmiştir. Böylece Taknin (Kanunlaştırma) devri olarak adlandırılan Tanzimat döneminde, fıkha ait hükümler kanunlaştırılma yoluna gidilmiştir (Yılmaz-Demir, 2012). Hazırlanan kanunlardan, 1840, 1851 ve 1858 tarihli ceza kanunları; 1858 tarihli Arâzi Kanunnâmesi; 1850 ve 1864 tarihli ticaret kanunları; 1861 tarihli ticaret usulü kanunu; 1876 tarihli Kanun-ı Esasî (anayasa); 1879 tarihli hukuk ve ceza usul kanunları en meşhur olanlarıdır. Bu kanunlardan sadece 1858 tarihli Arâzi Kanunnamesi şer'i hukuka dayanır (Ekinci, 2016). İslam fikhına ait hükümlerin kanun haline getirilmesi çalışmaları açısından bakıldığında,

1855 (h. 1271) tarihinde, hâkimlerin durumları ve naiblerin memuriyet şekilleri hakkında bilhassa nizamnameler çıkarıldığı görülmektedir. 1858 (1274) tarihinde hususî bir nizamname (bu nizamname bugün de yürürlüktedir) ile Şer'î mahkemelerin yapacakları görevle sınırlı olarak, alınacak mutad harç ve ücretler iki bâb ve altı bölüm halinde yürürlüğe konmuştur (Ahmed Lütfi, 1997). Ancak bu girişimler yeterli sonuç veremeyecek bir hale geldiğinden 19. yüzyılın sonunda Mecelle-i Ahkâm-ı Adliye'nin oluşturulması yoluna gidilmiştir (Kayra, 2008).

### **3-) Dönüşümün Medrese Gençliği Üzerinde Etkisi**

Osmanlı Devleti'nde daha çok Fıkıh (jurisprudence) eğitimi merkezi özelliği taşıyan (Ekinci, 2016) medreselerde, istihdam da genellikle eğitim ve adalet mesleklerinde yapılmıştır (Lewis, 1975). Böylece medrese, 19. yüzyılın ortalarına kadar, devletin ihtiyaç duyduğu önemli görevlilerinin eğitilmesini ve yetiştirilmesini sağlamıştır (Şimşirgil-Ekinci, 2009). Ancak modernliğin sonucu olarak ortaya çıkan yaşam tarzları bütün geleneksel düzen yapılarını etkilerken (Giddens, 1994) medreseler de bundan yeterince payını almıştır. Yine de ulema (ilmiye) sınıfı 19. yüzyıla kadar, toplumsal meşruiyetini, sistem içindeki konumunu alternatifsiz olarak devam ettirebilmiştir (Mardin, 1993). Tanzimat ile birlikte ise Batı tarzı seküler bir hukuk sistemi oluşmaya başlamıştır (Öztürk, 2007). Islahat Fermanı'na kadar olan Tanzimat'ın birinci döneminde (1839-1856) bu dönüşüm yeni devlet adamları ve ulema tarafından kabul görmüşse de (Hanioglu, 1992), medresenin itibarını zayıflatmıştır. Böylece toplumsal meşruiyetini ve sistem içindeki konumunu kaybetmeye başlayan medreseler yavaş yavaş sistemin dışına itilmiş ve kendini yenileyememiştir (Sarıkaya, 1997). Sistemde oluşan bu boşluk, bürokrasi (kalemiye) tarafından doldurulmaya başlanmıştır (Kara, 1994). Kendilerini ulema değil de aydın olarak niteleyen bu yeni prototip (Meriç, 1983), Batılılaşma hareketlerine sahip çıkmıştır (Koray, 1991). Yeni sistemde medreseliler ise kıyafetleri, zihniyet ve ideolojileri ile ahengi bozan bir görüntü arz etmeye başlamıştır. Bu psikoloji medreselerin temel özelliğini oluşturan araştırmacı, tartışmalı serbest ilim ve fikir ortamının giderek yok olmasına sebep olmuştur (Şimşirgil-Ekinci, 2009). Ayrıca oluşan iki farklı eğitim felsefesi ve dünya görüşü ikilik ve zıtlasma ortaya çıkarmış ve dönemin süreli yayınlarında hararetli tartışmalar yaşanmıştır. Bu zıtlaşmanın yanlış olduğunu savunanlar olduğu gibi (Kaş Kazasından Müderris İbrahim Tosun, r. 1329/1913) bir orta yol bulmaya çalışanlar da olmuştur (Medrese ve Mekteplilerden Buldanlı Emin Ali, r. 1329/1913).

Medreseler gelinen noktada hem eğitim hem kurumsal açıdan nitelik olarak oldukça zayıflamıştır. M. Satvet adlı bir talebe gazetede bu durumu şöyle ifade eder:

Bir zamanlar ilmin, fennin zemzeme-i (nağmeli sesi) âhenkdarı (kulağa hoş gelen) içerilerinde çınlayan, bu gün fukara ve muhacirinin velveleyi bi sudundan (fayda) başka bir şey işitilmez oldu. Of ne tereddi (yozlaşma), ne fecaatı âlûd (kirli) tedenni (gerileme)!

Medâris böyle eski intizam ve ihtişamını kaybettikçe hakâik-i şer'îye ve mesâili diniyemize hakkıyla vakıf ulema da azalıyor. Yavaş yavaş birçok kaza ve nevahimiz (nahiyeler) kendilerine ihtiyacı diniyelerini, ihtisatı vataniyelerini telkin edecek müderris ve vaizler bulmakta pek çok düşarı müşkilat oluyorlar. Çünkü irtihal (vefat) edenlerin yerleri boş kalıyor. Yeniler maatteessüf ufulu (ölüm) ebediyesiyle bizi nâlân (inleyen) ve giryan (ağlayan) bırakan ulemayı hakikiyenin yerlerine medarı teselli olacak bir kaim makam ve mevkii muazzam ve mukaddese çıkacak kadar sahibi ilm ve hüمام (gayretli) olamıyorlar (M. Satvet, r. 1330/1914: 258).

Bir başka talebenin yazdığı yazı ise medreselerin kurumsal nitelik açısından geldiği noktayı göstermesi açısından önemlidir:

Geçen sene biraz fazlaca yağan kara Vefa'daki medresemiz tahammül edemeyerek bazı yerleri yıkılmış idi. Hâlbuki bu medrese kilise camii şerifinin havlusunda olduğundan her gün camiye ziyarete gelen ecnebinin gözüne çarpıyor. Ve bize bu nedir? dedikleri zaman medresedir, dârü'l-muallimdir demeye sıklıyoruz, haya ediyoruz, çünkü binadan meskenden başka her şeye benziyor (Raşid Uşşaki, r. 1330/1914: 238).

Bir müderris ise medreselerin eğitim niteliğini şu sözleriyle gözler önüne sermektedir: "Fatih, Bâyezîd, Süleymaniye Camii şeriflerindeki tedrisatın otuz kırk sene evvelki halini bilenler bugün cevâmii mezkûreyi gezerken ağlıyorlar. Nasıl ki biz de sekiz on sene evvelini idrak etmekle dilhun (içi kan ağlamak) oluyoruz" (Hatîpzâde Ahmed Vasfi, r. 1329/1913: 98). Bütün bu gelişmeler neticesinde özellikle II. Meşrutiyet (1908) sonrası medreselerde ıslah çalışmaları zaruri bir hale gelmiş ve hemen hemen herkes tarafından basın yayın, konferans vb. yollarla dile getirilmeye başlanmıştır (M. Saffet, r. 1326; Balıkesirli Sireti, r. 1326; Fatim, M. r. 1324; Bursa Mebuslarından Ömer Fevzi, r. 1324; İlmiyeyi Müntesibinden Biri, r. 1324/1908; İleri, r. 1331; Berkes, 1998; Tunaya, 1962). Bir talebenin basına yansıyan "Bidâyeti Meşrutiyetten beri ıslahı medaris için söylenmedik söz, dermeyan edilmedik (ileri sürülmedik) fikir hemen

hemen kalmamış gibidir” (Medreselilerden İbnü'l-Hasan M. Necati, r. 1329/1913) sözü ıslahata olan ihtiyacı ve verilen önemi göstermektedir.

#### **4-) Medrese Gençliğinin Kalkınma Projeleri**

17. ve 18. yüzyıllarda eski siyasi düzene dönülmesi anlamında kullanılan “ıslah” teriminin çoğulu olan “ıslahat” kelimesi 19. yüzyılda medreselerin ıslahı söz konusu olduğunda sıkça kullanılır olmuştur (Ekinci, 2016). Medreselerin ıslahı düşüncesi ve çalışmaları, özellikle Tanzimat'ın ikinci yüzyılında, Meşrutiyet'in tekrar ilanı (1908) yoğunlaşmıştır. II. Meşrutiyet döneminde ortaya çıkan hürriyet atmosferi medreseyi temsil eden ulemayı derinden etkilemiş, müderris ve talebelere, süreli yayınlarda yazarak ve konferanslar tertipleyerek problemleri hakkında kamuoyuna düşünce ve ıslah tekliflerini sunma imkânı sağlamıştır. Böylece Meşrutiyet devrinde her alanda değişiklikler yapıldığı gibi medreselerde de bazı başarılı ıslahat girişimleri olmuştur (Ertan, 1978). Bu yeni medrese örgütlenmelerini ve ıslahat girişimlerini zaruri kılan ana sebebin, Osmanlı toplumunun çeşitli katmanlarına ait bireylerinin yüzlerini batıya çevirerek, düşünüş, dünya görüşü ve yaşama biçiminde farklılaşması, başka bir deyişle Osmanlı modernleşmesi olduğu düşünülmektedir.

Tanzimat döneminde, medreselerle ilgili en önemli ıslahat belirtisi, hususi olarak kadı yetiştirilmek üzere açılan “Muallimhane-i Nüvvâb”tır. Eğitim müddeti üç sene olan bu medrese Şeyhülislâm Meşrebzade Ârif Efendi'nin (1854-1858) çabalarıyla Meşihat'e bağlı olarak İstanbul Süleymâniye'de kurulmuştur (Düstur, h. 1289/1873). Daha sonra Mekteb-i Nüvvab adını alan bu medrese, II. Meşrutiyet Dönemi'nde “Medresetü'l-Kuzat” adıyla yeniden daha kapsamlı bir şekilde düzenlenmiştir. Bu yeni düzenleme için 5 Safer 1332/21 Kanun-u Evvel 1329/3 Ocak 1914 tarihinde ise dört fasıl 23 maddeden oluşan “Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi” yürürlüğe girmiştir (Hayrül'-Kelam, r. 1329/1914; Hayrül'-Kelam, r. 1329b/1914).

Ders programlarına bakıldığında bu yeni hususi kadı medresesinde Tanzimat Dönemi'nde çıkarılan başta Mecelle-i Ahkâm-ı Adliyye olmak üzere birçok yeni kanuna okutulan dersler arasında yer verilmiştir. Ders veren müderrislerin ise dönemin hukukçu kimliğiyle öne çıkmış, alanında uzman ve birçoğunun halihazırda veya daha önceden hukuk ile ilgili bir görevi olduğu görülmektedir. Bu durum bu hususi medresenin daha çok yeni kabul edilen kanunların öğrenilmesi ve mezunlarının Nizamiye Mahkemeleri gibi yeni kurumlarda istihdam edilmesi için kurulduğu izlenimini vermektedir (Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi, r. 1338-1340/1922-1924).

Bir taraftan Tanzimat Dönemi'nde yaşanan kırılmalar neticesinde oluşan yeni hukuk sistemine uyum sağlamak üzere hususi kadı medreseleri açılırken, aynı zamanda halkın irşad edilmesi ile görevli din adamlarının kalitesini artırmak için de hususi irşad medreseleri kurulmuştur. Osmanlı Devleti'nde bir ilk olma özelliği taşıyan ve Tevcih-i Cihat Nizamnamelerine dayanılarak açılan bu medreselerden ilki Medresetü'l-Vâizîn (1912)'dir (Ergin, 1977). Bir yıl sonra da Medresetü'l-Eimme ve'l-Hutebâ (1913) açılmıştır (Ergin, 1977; Atay, 1983; Öcal, 2011). Daha sonra bu iki medrese 1919 yılında Medresetü'l-İrşad adı altında birleştirilmiştir (Aksekili Ahmed Hamdi, r. 1339/1923).

Geleneksel medreselerde ise bu yoğun ilgi ve alakanın ilk semeresi 1910 yılında, bütün medreselerde uygulanmak üzere ulum ve fenlere ait on iki yıllık bir taslak program hazırlanarak alınmıştır. Dönemin süreli yayınlarından, Sırat-ı Müstakim'de "Âlemi İslâm'a bir tebşir Medâris-i İslâmiyede bir hatve-i (adım) tekâmül" başlığı ile müjdelenerek verilen bu program için (Sırat-ı Müstakim, r. 1325/1910), 30 Ocak'ta Fatih Tophane Medresesi'nde, büyük bir merasim hazırlanmıştır. Hoca Muhyiddin'in büyük emeği olan bu ıslahat programı (Şevketî, r. 1329/1913), dönemin padişahı tarafından (V. Mehmed Reşad) tasdiklenerek, 13 Şubat 1910 (r. 1325/16 Safer 1328) tarihinde "Medâris-i İlmiye Nizamnamesi" adı altında, 48 madde halinde yayımlanmıştır (Düstur, r. 1325/1910).

Bir yandan medreselerde bu ciddi ıslahatlar yapılırken diğer taraftan sosyo-ekonomik şartlar ve devamlı savaş halinin netice alma noktasında çıkardığı zorlukları, 1914'lü yıllara gelindiğinde talebelerin gazetedeki yazılarından alıntılanan şu cümleler gözler önüne sermektedir.

"...mektepten evvel program yapmak kadar gülünç bir şey olamaz. Zira bizde kâbil süknâ medrese yok. Mevcut medâris biz gençlerden başka - yazık gençliğe- hiçbir mahlûkun yaşayamayacağı bir rutubet hane, bunlar medrese değil..." (Talebe-i Ulûmdan Hasan Sabri, r. 1329/1914: 87). "Beş senelik bir zamanda -ki bize asır kadar gelmiştir- hiçbir emelimiz, hiçbir matlubumuz husul bulmadı..." (M. Satvet, r. 1329/1910: 345-346).

Bu yıllarda talebelerin ve müderrislerin hem nitelik hem nicelik açısından medreselerde daha kapsamlı bir ıslahat talebini dillendirdikleri görülmektedir (Süleymaniye Dersiam Mücizlerinden Faik, r. 1329/1910: 21).

Medreselerin tekrar ıslah edilmesi için verilen mücadelenin ilk semeresi olarak, 1913 yılının aralık ayında Ders Vekâletine İslahı Medaris Encümeni tarafından yeni bir ıslah çalışması hazırlanıp sunulmuştur. Ders Vekâletinin

hazırladığı bu ıslahat programı, dönemin hem Şer'ıye ve Evkâf Nâzırı hem de Şeyhülislamı olan Mustafa Hayri Efendi (1866-1921) tarafından gerçekleştirilmiştir. 1910 yılına göre daha kapsamlı ve köklü bu ıslahat girişimi hem İstanbul'da hem de taşradaki medreselere yeniden bir düzen ve istikrar getirmiştir. Öncelikle Mart 1914'te Ders Vekâleti mühim bir teşebbüste bulunmuş ve bir taslak halinde Şeyhülislâmlık makamına yüksek ihtisas öğretim kurumu için müracaatta bulunmuştur. Bu taslak çalışmada, Medresetü'l-Mütehassısın adı verilen ihtisas kurumunun gerekçesi, şubeleri, okula kabul ve mezuniyet sonrası istihdam şartları anlatılmıştır (Sebilü'r-Reşad, r. 1329: 418-420).

1 Ekim 1914 (10 Zilkade 1332/18 Eylül 1330) tarihinde ise 24 madde olarak hazırlanan "İslah-ı Medâris Nizâmnâmesi", padişah ve kabine üyeleri tarafından imzalanarak yürürlüğe girmiştir (İlmiye Salnamesi, 1334/1918; Talebe-i Ulûmdan Hasan Sabri, r. 1329/1914). Nizamname ile İstanbul'daki medreselerin çoğunluğu "Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliye Medresesi" adı altında birleştirilmiştir. Toplam tahsil süresi oniki yıl olan Medrese, Tâli Kısım-ı Evvel, Tâli Kısım-ı Sâni ve Kısım-ı Âli olmak üzere dörder yıllık üç kısma ayrılmıştır (İlmiye Salnamesi, 1334/1918). Günümüz yüksek lisans çalışmasının karşılığı olarak düşünülebilecek iki yıllık "Mütehassısın" kısmı ise; "Tefsir ve Hadisi Şerif", "Fıkıh Şubesi" ve "Kelam ve Tasavvuf ve Felsefe Şubesi" olmak üzere üç şubeden oluşmuştur.

Oldukça kapsamlı ve ciddi bu ıslahat uygulamasından da istenen verim elde edilememiş ve çok geçmeden Şeyhülislam Musa Kazım Efendi zamanında bu medreselerin bütün kısımlarının öğrenim süreleri, üçer sene olarak değiştirilmiş ve dersler de hemen aynı tarzda kalmıştır (Ertan, 1978). Şeyhülislam Musa Kazım 5 Recep 1334 / 25 Nisan 1332 (8 Mayıs 1917) tarihinde, sürekli harpler sebebiyle dağılan ve düzeni bozulan medreseyi yeniden toparlamak ve bir sistem altında birleştirmek için, "Medâris-i İlmiye Hakkında Kanun" ismini taşıyan, 16 maddeden ibaret yeni bir nizamnâme çıkarmıştır (Düstur, 1928). Bu Nizamname ile medrese, öğretim süreleri 3'er yıllık, İhzârî (hazırlık), İbtidâi Hariç, İbtidâi Dâhil ve Sahn adları ile derecelere ayrılmıştır. 1914 yılında "İslah-ı Medâris Nizâmnâmesi" ile ihtisas için kurulan Medresetü'l-Mütehassısın ise; üç yıllık Medrese-i Süleymaniye adıyla üç şube haline getirilmiştir. Bu şubeler; "Tefsir ve Hadis Şubesi" "Fıkıh ve Usulü Fıkıh Şubesi" ve "Kelam ve Hikmet Şubesi"nden müteşekkildir.

23 Nisan 1920 tarihinde, daha Millî Mücadelenin ilk günlerinde Ankara'da Türkiye Büyük Millet Meclisinin açılmasıyla teşekkül eden TBMM Hükümetinde yer alan Şer'ıye ve Evkaf Vekâletinin bünyesinde

seçmiş olduğu encümen rehberliğinde Darü'l-Hilafe medreselerinin daha da ıslahı üzerinde durulmuş asrın icaplarına göre yeni bir program hazırlanmıştır. Bu program neticesinde, Osmanlı Devleti'nin son yıllardaki medrese ıslahatının tecrübesinden yararlanılarak 8 Mayıs 1921 (30 Şaban 1337) tarihinde TBMM'ce 26 maddelik "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi" Bakanlar Kurulu, Başbakan ve TBMM Başkanı tarafından imzalanarak kabul edilmiştir (Sırat-ı Müstakîm, 1921).

Nizamnameye göre, Darü'l-Hilafe medreseleri yalnız ihzari sınıflar iki sene diğer bölümler üçer sene olmak üzere ihzari, ibtida-i Hariç, ibtida-i Dâhil ve Sahan kısımlarına ayrılmıştır. Şeyhülislam Mustafa Hayri Efendi zamanında kurulan, Musa Kazım Efendi zamanında Süleymaniye medresesi adını alan Medresetü'l-Mütehassısının derslerinde bazı değişiklikler yapılmış Darü'l-Hilafeti'l Aliyye Medaris-i talimatnamesi hazırlanmıştır.

Nizamnamede, medreseler Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medreseleri ile Medâris-i atıkanın ıslahından hâsıl olan Medâris-i İlmiye olarak iki tür olarak zikredilmiştir. Dâru'l-Hilâfeti'l-Âliyye Medreselerinin, teşkilatı ve sureti idaresi başkaca bir talimatnameye tabi olduğundan bu nizamname sadece Medâris-i İlmiye için düzenlenmiştir. Medâris-i İlmiyenin, tahsil süresi 12 yıl olarak belirlenmiş ve sureti idaresi talebe ve müderrislerin vazifeleri ile ders programı detaylı bir şekilde açıklanmıştır.

### **Sonuç**

Her insanın kendine mahsus bir ruhu olduğu gibi her milletin sosyal hayatını idame ettirebilmesi için bir milli ruha malik olması gerekliliği, basit hakikatlerdendir. Osmanlılarda devletin ruhunu, hak ve adalete dayanan Millet Sistemi oluşturmuş, sistemin şekillenmesinde ve işleyişinde ana rolü ilmiye teşkilatı üstlenmiştir. Bu nedenle devlet, ilmiye teşkilatına çok önem vermiş, ilmiye sınıfı da ehemmiyete mazhar olduğu her dönemde hem medreselerde hem de istihdam edildikleri her alanda vazifelerini başarıyla icra etmiştir.

Tanzimat döneminde Tanzimat Fermanı (1839) da dâhil olmak üzere, hukuki ve adli sahada Avrupalılaşma hareketleri adına yapılan ıslahat ve yenilik teşebbüslerinin dış amillerin tesiri ile meydana geldiğinde büyük oranda ittifak vardır. Bir taraftan devletin hukuki ve bürokratik yükünü çeken medreseler ihmal edilirken diğer taraftan dinsel olmayan teknik okullar açılmıştır. Bu da Cumhuriyet dönemine kadar sürüp gelen bir ikiliği beraberinde getirmiştir. Hâlbuki İslam uygarlığına engel olmadığı gibi, dinin hükümlerine başvurularak asıl kamusal özgürlük sağlanabilirdi.



Netice olarak denilebilir ki, Osmanlı Devleti'nde medreseler kültür ve medeniyetin gelişmesinde önemli bir fonksiyonu icra etmişlerdir. Tanzimat Dönemi'ne kadar dinî ilimlerin yanı sıra pozitif ilimlere ağırlık verilen medreseler aynı zamanda fıkıh eğitim sisteminin de omurgasını oluşturmuşlardır. Osmanlı'nın son döneminde yaklaşık 19. asrın ortalarına kadar, medreseler Devlet'in ihtiyacı olan hemen hemen bütün bürokratları, devlet adamlarını özellikle de dini hayatın şekillenmesinde önem arz eden hâkim, müftü ve yargıç gibi görevlileri yetiştirmiş ve istihdam etmiştir. Ancak bu son dönemde yaşanan bazı olaylar medreselerde liyakat ve mülazemet sisteminin bozulmasına sebep olmuştur.

Genel olarak bakıldığında, ulemanın prestijinin sarsılmasına ve ilim müessesesinin bozulmasına neden olan bazı durumların başında mevalizadelere (ulema çocukları) tanınan ayrıcalıklar gelmektedir. Bir başka neden, bir kısım ulemanın ilimden uzaklaşarak, teşrifat ve protokol kaideleri içinde boğulmasıdır. Ayrıca ulemanın çeşitli sebeplerle görevlerinden alınmaları, medrese programlarında çeşitli fikir ve mülâhazalarla değişiklik yapılarak akli ilimlerin giderek kalkmasına ve derslerin zayıflamasına yol açmış medreselerin ve talebenin seviyesini düşürmüştür. Bu gelişmeler ulemayı atalet ve rahatlığa sevk etmiş, sistemli olarak çalıştırılması gereken Osmanlı ilmiye teşkilatının temelini oluşturan mülazemet sisteminde bozulmalara sebebiyet vermiştir. Bu sebeplerin yanında modernleşme ve siyasi manipülasyonlar da ulemanın itibarının zedelenmesinde önemli rol oynamıştır. Yukarıda değinildiği gibi bu gelişmeler medreselerde ıslahat çalışmalarını gerekli kılmıştır.

Bütün bu ıslahat faaliyetleri yürüten Tanzimat aydınları Osmanlı medeniyeti ile Batı uygarlığını uzlaştırma çabası içinde olmuşlardır. Ancak bu sentez bir kabın içerisindeki farklı yoğunluktaki iki sıvı gibi kalmıştır. Çünkü İslam medeniyetinin kökenleri Müslümanların Altın Çağ olarak niteledikleri "Asr-ı Saadet"e uzanırken, Batı uygarlığının kökenleri antik Yunan'a çıkmaktadır. Bu da sentezi mümkün kılmamış aksine bir paradigma ortaya çıkarmış ve ortak bir eğitim amacı ya da eğitim felsefesi oluşturulamamıştır.

Geleneksel medreselerle ilgili yapılan ıslahat çalışmalarına bakıldığında daha çok pozitif bilimlerin yeniden programa alınması dışında fıkıh eğitimi açısından yeniliğe gidilmediği görülmüştür. Ancak Selahaddin Eyyübi Külliyesi gibi Hilafet merkezi dışında kurulan medreselerde yeni hukuk sistemine uygun derslere son sınıflarda yer verilmiştir. Bu yeni ıslahat nizamnamelerinde dikkat çeken bir husus ihtisas medreseleridir. Günümüz yüksek lisans, doktora çalışmalarına benzer programları olan bu

medreselere, bugünkü üniversite düzeyinde mezunlar kabul edildiği görülmüştür. Özellikle bu ihtisas medreselerinden “Medrese-i Süleymaniye”yi bitirenlerin Dersiam olabilmeleri için Doktora tezine benzeyen bir çalışmayı da tamamlamalarının şart koşulması bu düşünceyi kuvvetlendirmiştir. Ayrıca bu ihtisas medreselerinde branşlaşmaya da gidildiği görülmektedir.

Yeni açılan hususi medreselerden kadı yetiştirmek üzere kurulan “Medresetü'l-Kudât”ın programı incelendiğinde büyük oranda Tanzimat Dönemi’nde iktibas yoluyla veya özgün olarak oluşturulan hukuk sistemine uygun dersler verildiği görülmüştür. Bu durum bu medreselerin daha çok modern dönemdeki mahkemelere eleman yetiştirmek üzere kurulduğu izlenimini vermektedir. Yeni açılan hususi irşad medreselerindeki fıkıh eğitimi incelendiğinde daha çok halkın ihtiyacının dikkate alındığı ve din görevlilerinin hukuki yeterliliklerini artırma amacı güdüldüğü görülmüştür.

Islahat çalışmaları ve yeni kurulan medreselerin programları kalite açısından yüksek görülmesine rağmen arzu edilen sonuç elde edilememiştir. Bunun başlıca sebebi Devlet’in bu son döneminde başta Balkan Harbi ve I. Dünya savaşı olmak üzere devamlı bir savaş halinin bulunması olduğu söylenebilir. Böylece on altı yaşın üzerindeki medrese talebelerinin neredeyse büyük çoğunluğu ve müderrisleri gönüllü olarak savaşa katılmış ve medreseler savaş durumunda hastane, barınma gibi farklı amaçlarla kullanılmak durumunda kalmıştır.

Cumhuriyet’in ilanından bir müddet daha eğitim-öğretime devam eden medreselere gereken önemin verildiği söylenebilir. Ancak tüm bu medreseler 1924’e kadar açık kalabilmiştir. 3 Mart 1924 (26 Recep 1342) tarih ve 429 numaralı kanunla, Şeriye ve Evkaf Vekaleti lağvedilmiş ve TBMM tarafından aynı tarihte çıkarılan 430 sayılı Tevhidi Tedrisat kanunu ile de bu vekaletle bağlı bütün medreseler Maarif vekaletine devredilmiştir (Düstur, r. 1340/1924: 322). Bu kanunun çıkarılmasından kısa bir süre kanuni bir gerekçe gösterilmeden bütün medreseler kapatılmıştır. O zaman bu müesseselerde bazı öğrenciler yüksek tahsilini bitirmiş ve ihtisas sınıflarına ayrılmış ve bazı öğrenciler de ihtisas kısmında okuyordu. Medreselerin ihtisas ve yüksek kısımlarının da lağvedilmesi üzerine, bu kısımlara devam eden öğrencilerden beşyüzü, İstanbul Darülfünunda Maarif Vekaleti tarafından ihdas edilen İlahiyat Fakültesine nakledilmiştir. Diğer Darü'l-Hilafe Medreseleri de buldukları Vilayetin adını almak üzere İmam-Hatib Mektebine dönüştürülmüştür. İlk açıldıklarında sayıları 29 olan bu İmam Hatip Mektepleri 1925’te 26’ya, 1927’de Kütahya ve

İstanbul'da olmak üzere ikiye indirilmiştir. 1930 senesinde ise harf inkılâbı dolayısıyla tamamiyle kaldırılmış ve artık bu saha bomboş bırakılmıştır.

### **KAYNAKÇA**

Abacı, Nurcan. *Bursa Şehri'nde Osmanlı Hukuku'nun Uygulanması (17. Yüzyıl)*. Ankara: Kültür Bakanlığı Yayınları, 2001.

Ahmed Lütfi. *Osmanlı Adâlet Düzeni*. sad. E. Beylem. İstanbul: Marifet Yayınları, 1997.

Akarlı, Engin Deniz. "Osmanlı Topraklarında Cemaatlerin Hak ve Durumları: Genel Düşünceler". ed. Azmi Özcan. *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. 27-40. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Akgündüz, Ahmet. *Osmanlı Kanunnameleri ve Hukuki Tahlilleri: Osmanlı hukukuna giriş ve Fatih devri kanunnameleri*. 10 Cilt. İstanbul: Fey Vakfı Yayınları, 1990.

Aksekili Ahmed Hamdi. "Medresetü'l-İrşad". *Sırat-ı Müstakim*, 21/538-539 (r. 1339/1923), 142-144.

Albayrak, Sadık. *Son Devir Osmanlı Uleması*. 5 Cilt. İstanbul: İstanbul Büyükşehir Belediyesi Yayınları, 1996.

Atay, Hüseyin. *Osmanlılarda Yüksek Din Eğitimi*, İstanbul: Dergah Yayınları, 1983.

Balıkesirli Sireti. "Ulema-yı Muhterememize Bir İhtar-ı Naçizane". *Sırat-ı Müstakim*, 4/94 (r. 1326/1911), 281.

Balta, Evengalia. "Osmanlı Devleti'nde Rum Millet ve Ekonomik Gelişmişlikleri". ed. Azmi Özcan. *Osmanlı Devleti'nde Din ve Vicdan Hürriyeti*. 229-248. İstanbul: Ensar Neşriyat, 2000.

Berkes, Niyazi. *Türkiye'de Çağdaşlaşma*. İstanbul: Doğu-Batı Yayınları, 1998.

Bursa Mebuslarında Ömer Fevzi. "İslah-ı Medaris". *Beyânü'l-Hak*, 1/15 (r. 1324/1909), 324-325.

Çeker, Orhan. *Osmanlı Hukuk-ı Aile Kararnâmesi*. Konya: Mehir Yayınları, 2017.

Çolak, Kamil ve Elibol, Numan. "Balkanlarda birlikte yaşama tecrübesi: Rusçuk örneği (1650-1700)", *Balkanlar'da İslam Medeniyeti Uluslararası Üçüncü Sempozyum Tebliğleri, Bükreş, (1-5 Kasım 2006), 2/313-331 (2006)*, İstanbul, Turkey.

Demirci, Abdurrahman. "Medine Vesikası: Oluşum Süreci ve Zimmet Antlaşmalarına Etkisi". *İSTEM: İslam Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, 10/19 (2012), 253-271.

*Düstur*, "İslah-ı Medaris Nizamnamesi" *Tertib-i sâni*, 6/1961 (r. 1330/1914), 1325-1330.

*Düstur*, "Medarisi İlmiye Hakkında Kanun" *Tertib-i sâni*, 9/241 (1928), 598-600.

*Düstur*, "Medâris-i İlmiye Nizamnâmesi" *Tertib-i sâni*, 2/42 (r. 1325/1910), 127-138.

*Düstur*, "Nüvvab Hakkında Nizamnâme 17 Recep 1271 (1854)" *Tertib-i sâni*, 1/1 (h. 1289/1873), 321.

*Düstur*, "Tevhid-i Tedrisat Kanunu", *Tertib-i sâlis*, 5/63 (r. 1340/1924), 322.

Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku Tarihi*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2016.

Ekinci, Ekrem Buğra. *İslâm Hukuku: -Umumi Esasları-*. İstanbul: Arı Sanat Yayınları, 2006.

Ergin, Osman Nuri. *Türkiye Maarif Tarihi*. 5 Cilt. İstanbul: Eser Neşriyat, 1997.

Ertan, Veli. "Tarihte Darü'l-Hilafe Medreseleri ve Medresetü'l-Mütehassisin". *Tohum, Aylık Fikir ve Sanat Dergisi*, 9/106 (1978), 9-11.

Fatin, Mehmed. "Tedrisat ve Medaris". *Beyânü'l-Hak*, 1/8 (r. 1324/1909), 166-169.

Giddens, Anthony. *Modernliğin Sonuçları*. çev. Ersin Kuşdil. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1994.

Hanioglu, M. Şükrü. "Batılılaşma". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 5/148-152. Ankara: TDV Yayınları, 1992

Hatipzâde Ahmed Vasfi. "Medâris-i İlmiye". *Sebilü'r-Reşad*, 10/230 (r. 1329/1913), 95-98.

*Hayrül-Kelam*, "Medresetü'l-Kudât Nizâmnâmesi Mabad" 1/10 (r. 1329/1914), 80.

*Hayrül-Kelam*, "Medresetü'l-Kudât Nizâmnâmesi"1/9 (r. 1329/1914), 71-72.

İleri, Celal Nuri. *İttihâd-ı İslâm: İslâmın Mazisi, Hali, İstikbali*. İstanbul: Yeni Osmanlı Matbaası ve Kütübhanesi, r. 1331/1915.

*İlmiye Salnamesi*, "İslâh-ı Medâris Nizâmnâmesi" Birinci defa (r. 1334/1918), 657-663.

İlmiyeyi Müntesibinden Biri. "Medâris-i İlmiye". *Beyânü'l-Hak*, 1/12 (r. 1324/1908), 276-278.

- İzgi, Cevat. *Osmanlı Medreselerinde İlim*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1997
- Kara, İsmail. *İslamcılarının Siyasi Görüşleri*. İstanbul: İz Yayıncılık, 1994.
- Karaman, Hayrettin. *İslam Hukuk Tarihi*, İstanbul: İz Yayıncılık, 1999.
- Kaş Kazasından Müderris İbrahim Tosun. "(Medreseliler Mektebliler) Lakırdıları Ortadan Kaldırmalıdır". *Hayrül-Kelam*, 1/2 (r. 1329/1913), 14-15.
- Kayra, Cahit. *Osmanlı'da Fetvalar ve Günlük Yaşam*. İstanbul: Boyut Kitapları, 2008.
- Kazıcı, Ziya. *Siyasi-Dini-Kültürel-Sosyal İslam Tarihi: Osmanlı Devleti ve Medeniyeti*. 11 Cilt. İstanbul: Kayıhan Yayınları, 1997.
- Kelebek, Mustafa. "İslam Hukuk Felsefesi Açısından Medine Vesikası". *CÜİF Dergisi*, 4 (2000), 325-373.
- Koray, Enver. *Türkiye'nin Çağdaşlaşma Sürecinde Tanzimât*. İstanbul: Marmara Üniversitesi Yayınları, 1991.
- Lewis, Bernard. *İstanbul ve Osmanlı Uygarlığı*. çev. Nihat Önal. Ankara: Varlık Yayınevi, 1975.
- M. Saffet. "Medreselerimiz". *Beyânü'l-Hak*, 4/87 (r. 1326/1911), 1642-1645.
- M. Satvet. "İslahı Medâris Talebi Hakkında". *Sebilü'r-Reşâd*, 10/245 (r. 1329/1910), 345-346.
- M. Satvet. "Medreselere Ait Bir Dertleşme". *Hayrül-Kelam*, 1/33 (r. 1330/1914), 258-259.
- Mardin, Şerif. *Bediüzzamman Sâid Nursî Olayı – Modern Türkiye'de Din ve Toplumsal Değişim*. çev. Metin Çulhaoğlu. İstanbul: İletişim Yayınları, 1993.
- Medrese ve Mekteplilerden Buldanlı Emin Ali. "Mektebliler Nazarında Medreseliler". *Medrese İtikadları*, 1/6 (r. 1329/1913), 50.
- Medreselilerden İbnü'l-Hasan M. Necati. "Medreselerin İslahı İçin Ne Yapılmalıdır?". *Medrese İtikadları*, 1/10 (r. 1329/1913), 82.
- Medresetü'l-Kuzat Nizamnamesi*. İstanbul: Evkaf-ı İslamiye Matbaası, r. 1338-1340/1922-1924.
- Meriç, Cemil. "Batıda ve Bizde Aydının Serüveni". *Cumhuriyet Dönemi Tanzimat Ansiklopedisi*, 1/130-137. İstanbul: İletişim Yayınları, 1983.
- Ortaylı, İlber. (2005). Millet (Osmanlılar'da Millet Sistemi). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/66-70. Ankara: TDV Yayınları., 2005.
- Öcal, Mustafa. *Osmanlı'dan Günümüze Türkiye'de Din Eğitimi*, İstanbul: Düşünce Kitabevi, 2011.

Özcan, Azmi. "Osmanlıcılık". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/485-487. Ankara: TDV Yayınları, 2000.

Öztürk, Cemil. Osmanlılar (Eğitim ve Eğitim Kurumları). *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 33/565-568. Ankara: TDV Yayınları, 20007.

Öztürk, Osman. "Osmanlılarda Tanzimat Sonrası Yapılan Adlî ve Hukukî Çalışmalar". *İslâm Medeniyeti*, 3/29 (1973), 34-35.

Raşid Uşşaki. "Fena Değil Fakat Medreseliler Ne Yapsın?". *Hayrî'l-Kelam*, 30 (r. 1330/1914), 238-239.

Sarıkaya, Yaşar. *Medreseler ve Modernleşme*. İstanbul: iz Yayıncılık, 1997.  
*Sebilü'r-Reşad*, "Ders Vekalet-i Celilesinin Mühim Bir Teşebbüsü: Medresetü'l-Mütehassisin". 9/286 (r. 1329/1913), 418-420.

*Sırat-ı Müstakim*, "Âlemi İslâm'a bir tebşir Medâris-i İslâmiyede bir hatve-i (adım) tekâmül" 3/76 (r. 1325/1910), 377-378.

*Sırat-ı Müstakîm*, "Medarisi İlmiye Nizamnamesi" 19 (1921), 136-137.

Süleymaniye Dersiam Mücizlerinden Faik. "İslahî Medâris Münasebetiyle". *Hayrî'l-Kelam*, 1/3 (r. 1329/1910), 21-22.

Şentürk, Recep. "Millet". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 30/65-66. Ankara: TDV Yayınları, 2005.

Şevketî, Eşref Efendi. *Medâris-i İlmiye Islâhat Programı*. İstanbul: Hürriyet Matbaası, r. 1329/1913.

Şimşirgil, Ahmet-Ekinci, Ekrem Buğra. *Ahmed Cevdet Paşa ve Mecelle*. İstanbul: KTB Yayınları, 2009.

Talebe-i Ulûmdan Hasan Sabri. "İslahî Medâris Hakkında Birkaç Söz". *Hayrî'l-Kelam*, 11 (r. 1329/1914), 86-88

Tunaya, Tarık Zafer. *İslamcılık Cereyanı, İkinci Meşrutiyet'in Siyasi Hayatı Boyunca Gelişmesi ve Bugüne Bıraktığı Meseleler*. İstanbul: Baha Matbaası, 1962.

Uzunçarşılı, İsmail Hakkı. Osmanlı Devleti'nin İlmiye Teşkilatı. Ankara: Türk Tarih Kurumu, 2014

Yaman, Ahmet. "Tarihi ve hukuki yönüyle Medine sözleşmesi/Vesikası". ed. M. Gültekingil -T. Bora *Modern Türkiye'de siyasi düşünce: İslamcılık*. 6/514-516. İstanbul: İletişim Yayıncılık, 2004.

Yılmaz, Reha-Demir, Abdullah. *Umumi Hukuk Tarihi*. Gaziantep: Zirve Üniversitesi Yayını, 2012.

---

---

**ARAP EDEBİYATINDA İNSAN VE AHLÂK: SÂLİH B.  
ABDULKUDDÛS'ÜN DİVANI ÖRNEĞİ**

**Dr. Öğr. Üyesi Ahmet YILDIZ**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu Eğitim Fakültesi  
ayildiztr@gmail.com

---

---

**HUMAN AND MORALITY IN ARABIC LITERATURE: THE CASE OF  
ŞÂLİH B. 'ABD AL-ĞUDDÛS'S DIVAN**

**ABSTRACT**

*Morality derived from the Arabic root khulq; it means religion, nature, temperament and character. Morality as a term is the science of ideal laws that govern human movements and the art of best applying them to various situations of life. All societies want moral principles to become widespread in society in accordance with their own values. Poetry, which has an important place in Arabic literature, has also been used for this purpose, and since the poems of the wisdom type include morality as well as advice and concise words, they have contributed to the development of morality in society. Such poems, which aim to give Man perspective and morality towards the world and the hereafter, are seen in the poetry of many poets. However, Şâlih b. 'Abd al-Ğuddûs (d. 167/783) differs from other poets in that all his poems consist of proverbs, maxims, wise words, aphorisms about manners and morality. There is not much information about the life of Şâlih b. 'Abd al-Ğuddûs, who was originally from Iran and was born in Basra, probably in the year 77. It is claimed that he believed in Manichaeism, the religion of his ancestors, which was based on avoiding the blessings of the world and clinging to asceticism due to the violent debates and conflicting ideas of various sects and movements during his lifetime. Şâlih, also known for preaching at the Basra Mosque, was killed in Baghdad by the Abbasid caliph. He is remembered as a philosopher, scholar, poet and theologian, and in his poems he committed death, mortality, promotion of beautiful morality, and separation from the world and World property. Şâlih has been criticized because all couplets of his sayings consist of Proverbs, maxims, wise words, aphorisms about manners and morality, and it has been stated that such couplets would be more impressive if they were interspersed between couplets containing other themes such as ghazal and self-praise. In Şâlih's poems, which have survived to this day, there are no traces of his belief in Manichaeism. al-Merzubānī (d. 384/994)*

nicknamed *Şâlih* as the wise of the poets. Two odes of *Şâlih*, who made friends with *Bashshâr b. Burd* (ö. 167/783), named *Kâfiye* and *Bâiye* are also famous. His poems were collected and investigated by *‘Abdullâh al-Khatîb*, and with the addition of information about the poet, *Dâr Manshûrât al-Başrî* publishing house was published under the name *Şâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs al-Başrî* in Baghdad in 1967. In our study, the poems of *Şâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs*, one of the poets of the 2nd/8th century Abbasid period, known as the poet of wisdom, which deal with the moral values in the relationship of man with himself, his lord, society and the universe, will be examined. The examination will be made in terms of content and stylistic features will not be mentioned in order not to force the limits of the study. In the study, it is aimed to reveal the importance of the task undertaken by poetry and poet in the spread of morality in society. The fact that *Şâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs*'s poems have not been discussed in our country is important in terms of the originality of the subject.

**Keywords:** Arabic Language and Rhetoric, Abbasids, Poetry, Wisdom, *Şâlih b. ‘Abd al-Ḳuddûs*

## Giriş

Arapça *hulûk* kelimesinin çoğulu olan *ahlâk* kelimesi; din, tabiat, huy ve karakter gibi anlamlara gelmektedir.<sup>1</sup> Terim olarak *ahlâk*; insan hareketlerini idare eden ideal kanunların ilmi ve bunları hayatın çeşitli durumlarına en iyi şekilde uygulayabilme sanatı olarak tarif edilmektedir.<sup>2</sup> Tüm toplumlar kendi değerlerine uygun olarak *ahlâkî* prensiplerin toplumda yaygınlaşmasını istemiştir. Arap edebiyatında önemli bir yeri olan şiir bu amaçla da kullanılmış, hikem türü şiirler -nasihat ve özlü sözlerin yanında- *ahlâkî* da konu aldığı için toplumda *ahlâk*ın gelişmesine katkı sağlamıştır. İnsana dünya ve ahirete yönelik bakış açısı ve *ahlâk* kazandırmayı amaçlayan bu tür şiirler, pek çok şairin şiirinde görülmektedir. Ancak tüm şiirlerinin atasözlerinden, özdeyişlerden, hikmetli sözlerden ve ahlaka dair vecizelerden oluşması nedeniyle *Sâlih b. Abdulkuddûs* diğer şairlerden farklılık göstermektedir. Aslen İranlı olan *Sâlih b. Abdulkuddûs*'ün hayatına dair fazla bilgi bulunmamaktadır. Abbâsî halifesi tarafından Bağdat'ta öldürülen *Sâlih b. Abdulkuddûs*, filozof, bilgin, şair ve kelamcı sıfatlarıyla anılmış, şiirlerinde ölümü, fâniliği, güzel *ahlâka* teşviki, dünyadan ve dünya malından uzaklaşmayı çokça işlemiştir.<sup>3</sup>

<sup>1</sup> Muhammed b. Mükerrrem İbn Manzûr, *Lisânü'l-‘Arab* (Beyrut: Dâru Sâdır, 1414), “*hik*”, 10/86.

<sup>2</sup> Osman Pazarlı, *İslâmî Ahlâk* (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1980), 12-13.

<sup>3</sup> Yâkût el-Hamevî, *Mu‘cemu'l-udebâ’ irşâdî'l-erîb ilâ ma‘rifeti'l-erîb*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993), 4/1445.



Şiirleri Abdullah el-Hatîb tarafından toplanmış, tahkik edilmiş ve şaire ait bilgiler de eklenerek 1967 yılında Bağdat'ta Dâru Menşûrâtî'l-Basrî yayınevi tarafından *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî* adıyla yayımlanmıştır.<sup>4</sup> Dört ana bölüm ve bir ilave bölümden oluşan eser, 210 sayfaya sahiptir. Birinci bölümde Sâlih b. Abdulkuddûs'un yaşadığı dönemin özellikleri, ikinci bölümde İslâm inancının ve Zındıklık fikrinin gelişimi, üçüncü bölümde Sâlih b. Abdulkuddûs hakkında rivayet edilen haberler, dördüncü bölümde Sâlih b. Abdulkuddûs'un divanı ve ilave bölümde ise müellifinin Sâlih b. Abdulkuddûs'un müstear ismi olduğunu ifade ettiği<sup>5</sup> Sâlih b. Cenâh'ın bazı şiirlerinin de rivayet edildiği nesir türünde yazılmış *Kitâbu'l-Edeb ve'l-Murûe* isimli eseri yer almaktadır.

Çalışmamızda 2./8. yüzyıl Abbâsî dönemi şairlerinden, hikmet şairi olarak bilinen, Sâlih b. Abdulkuddûs'un divanında insanın nefsiyle, rabbiyle, toplumla ve kâinatla olan ilişkilerindeki ahlâkî değerleri ele alan şiirleri incelenecektir. Sâlih b. Abdulkuddûs'un divanındaki hikmet türü şiirlerini incelemeyen önce hayatı hakkında genel bilgi vermek uygun olacaktır.

### 1- Sâlih b. Abdulkuddûs'un Hayatı Hakkında Genel Bilgi

Sâlih b. Abdulkuddûs, aslen İranlı olup Basra'da muhtemelen 77/696 yılında doğmuş ve orada yetişmiştir.<sup>6</sup> Hayatının ilk yıllarında Mu'tezile'nin kurucusu Vâsil b. Atâ'nın meclislerine katılmıştır. Yaşadığı dönemde çeşitli mezhep ve akımların şiddetli tartışmaları ve çelişen fikirleri nedeniyle İslâm dininden ayrılıp dünya nimetlerinden uzaklaşmayı ve zühde sarılmayı esas alan, atalarının dini Maniheizm inancını kabul ettiği iddia edilmiştir.<sup>7</sup> Şiirini Maniheizm'e inandığını gizlemek için bir vasıta edindiği de dile getirilmiştir.<sup>8</sup> Basra mescidinde vaaz ettiği bilinen Sâlih'in<sup>9</sup> zâhiren müslüman gibi davranmakla birlikte, özellikle Mutezile âlimi olan Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf (öl. 235/850) ile girdiği tartışmalar bu iddiayı güçlendirmektedir.<sup>10</sup> Halife Mehdî-Billâh (öl. 169/785), 166/782 yılında İslâm karşıtlarını takibe aldığı dönemde Sâlih b. Abdulkuddûs Basra'dan Dimaşk'a kaçtıysa da yakalanıp hapsedilmiş ve Bağdat'a getirilip halifenin

<sup>4</sup> Abdullah el-Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî* (Basra: Dâru Menşûrâtî'l-Basrî, 1967).

<sup>5</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 80, 155.

<sup>6</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 68; Rahmi Er, "Sâlih b. Abdülkuddûs", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Haziran 2021); Şevki Dayf, *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel* (Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, ts.), 393.

<sup>7</sup> Er, "Sâlih b. Abdülkuddûs"; Dayf, 'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel, 394.

<sup>8</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 65.

<sup>9</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 71, 84; Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ'*, 4/1445.

<sup>10</sup> Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf ile Sâlih b. Abdulkuddûs'un tartışmaları için bk. Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 73-77.

huzuruna çıkarılmıştır.<sup>11</sup> Sâlih, hakkındaki iddiaları reddederek, halifeden af dilemiş, halife onu affedeceği sırada Sâlih'e ait olan şu beyitleri okumuştur: [Serî]<sup>12</sup>

وَإِنَّ مَنْ أَدَّبْتَهُ فِي الصَّبَا كَالْعُودِ يُسْقَى الْمَاءَ فِي غَرْسِهِ  
حَتَّى تَرَاهُ مُورِقًا نَاضِرًا بَعْدَ الَّذِي قَدْ كَانَ مِنْ يُبْسِهِ  
وَالشَّيْخُ لَا يَشْرُكُ أَخْلَاقَهُ حَتَّى يُوَارَى فِي نَرَى رَمْسِهِ  
إِذَا ارْتَعَوَى عَادَ إِلَى جَهْلِهِ كَذِي الضَّنَا عَادَ إِلَى نَكْسِهِ

*Çocukluğunda eğittiğin kimse ekildiğinde sulanan bir fidana benzer.*

*Kuru olmasından sonra onun yapraklandığını ve çiçek açtığını görürsün.*

*Yaşlı ise kabrinin toprağıyla örtülmeden ahlakını değiştirmez.*

*Akıllansa da tıpkı hastahğın yeniden nüksettiği gibi cehaletine geri döner.*

Bu beyitlerin ardından halife, Sâlih'in hayatını değiştirmeyeceği kanaatine vararak 167/783 yılında öldürülmesini emretmiştir.<sup>13</sup> Sâlih b. Abdulkuddûs'un masumiyetine ve İslâm'a inandığına dair deliller olmasına rağmen, düşmanlarının aleyhindeki ifadelerinden dolayı halifenin onu öldürdüğü de ifade edilmiştir.<sup>14</sup> Abdullah el-Hatîb da Sâlih hakkındaki çeşitli suçlamaları ele alır ve onun İslâm dışında bir inancı benimsemesinin çok zayıf bir ihtimal olduğunu belirtir.<sup>15</sup>

Sâlih b. Abdulkuddûs, şiirinde hikmetli sözlere sıkça yer vermiş olmasından dolayı, şöhret kazanmıştır. Onun günümüze ulaşan şiirlerinde Maniheizm inancına dair izler görülmemekte, şiirleri zındıklık veya düalist düşünce izleri de taşımamaktadır.<sup>16</sup> Şiirlerinin çoğu zühde çağırısı, ölümü ve fâniliği hatırlatmayı, güzel ahlâkı ve Allah'a ibadeti içeren ifadeler barındırmaktadır. Toplumda ve fertlerde gördüğü hataları eleştirdiği için

<sup>11</sup> Er, "Sâlih b. Abdulkuddûs"; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâi'z-zamân*, thk. İhsân Abbâs (Beyrut: Dâru Sâdir, 1900), 492.

<sup>12</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 142-143.

<sup>13</sup> İbnü'l-Mu'tez, *Tabakâtu's-su'arâ*, thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc (Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, ts.), 90-92; İbn Hallikân, *Vefeyâtu'l-a'yân*, 492-493; Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 66, 86-90. Sâlih'i yargılayıp öldüren Abbâsî halifesinin Hârûnürreşid olduğu da iddia edilmiştir. Bu durumda 170/786 yılında veya daha sonraki bir tarihte öldürülmüş olmalıdır. bk. Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 67; Dayf, 'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel, 396; Nahide Bozkurt, "Hârûnürreşid", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 30 Haziran 2021).

<sup>14</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1445; Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 65-72.

<sup>15</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 86-88.

<sup>16</sup> Er, "Sâlih b. Abdulkuddûs".

Sâlih'in şiirleri döneminin aynası mesabesindedir.<sup>17</sup> Basra'da kelim ilminin kurucularından sayılan Sâlih'in,<sup>18</sup> *Kasîde-i Kâfiye* ve *Kasîde-i Bâiye* isimli şiirleri şöhret kazanmıştır.<sup>19</sup> Beşşar b. Bürd (öl. 167/784) ile dostluk kuran Sâlih b. Abdulkuddûs hakkında Merzubânî, (öl. 384/994) *şairlerin hakîmi* ifadesini kullanır. Hayatının sonuna doğru görme yetisini kaybeden<sup>20</sup> Sâlih b. Abdulkuddûs'un hayatı, şiirleri ve düşünceleri hakkındaki en kapsamlı bilgi, bizim de bu çalışmamızda kaynak olarak kullandığımız Abdullah Hatîb tarafından hazırlanan *Şâlih b. 'Abdil'kuddûs el-Başrî* isimli esere dayanmaktadır.

## 2- Sâlih b. Abdulkuddûs'un Şiirlerinde İnsan ve Ahlâk

Sâlih b. Abdulkuddûs'un divanında yer alan şiirler tümüyle hikmet türü şiirlerdir. Câhiz onun kasidelerinin tüm beyitlerinin hikmet içermesini eleştirmiş ve bu beyitlerin farklı konuların arasında olması durumunda, daha çok etki bırakacağını iddia etmiştir.<sup>21</sup> Sâlih b. Abdulkuddûs'un divanındaki hikmet türü şiirler daha çok insanın ahlaki özelliklerini ele almakta, veciz ifadeler ve çeşitli nasihatlerle insanı iyiye yönlendirmeyi amaç edinmektedir.

Ahlâk kişinin ilişkileri esnasında ortaya çıktığına göre şiirleri insanın ilişkilerinin çeşidine göre başlıklandırarak işlemek onun şiirlerini daha iyi anlamamız açısından önem arz etmektedir. Onun insan ahlakını işleyen hikmet türü şiirlerini dört ana başlıkta inceleyebiliriz:

### 2.1. İnsanın Kendisiyle İlişkisi

Sâlih b. Abdulkuddûs, şiirlerinde insanın kendisi ile ilişkisini ele almıştır. Bu tür beyitler adeta kişiye psikolojik destek vermekte ve günümüzdeki psikologların görevini üstlenmektedir. Bir kasidesinde kişinin kendine olan saygısını ele alarak, kendisine saygısı olmayanın başkalarından saygı bekleyemeyeceğini şöyle belirtmiştir: [Tavîl]<sup>22</sup>

إِذَا مَا أَهَنْتَ النَّفْسَ لَمْ تَلْقَ مُكْرِمًا      لَهَا بَعْدَ إِذْ عَرَضْتَهَا لِهَوَانٍ  
إِذَا مَا لَقَيْتَ النَّاسَ بِالْجُهْلِ وَالْحَنَاءِ      فَأَتَيْنَ بِدَلٍّ مِنْ يَدِ وَلِسَانٍ  
لَعْمُرِكَ مَا أَدَى امْرُؤٌ حَقًّا صَاحِبٍ      إِذَا كَانَ لَا يَزْعَاهُ فِي الْحَدَثَانِ

<sup>17</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 79-81.

<sup>18</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 70.

<sup>19</sup> Hamevî, *Mu'cemu'l-udebâ*, 4/1446.

<sup>20</sup> Dayf, *'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*, 395.

<sup>21</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 82; Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr Câhiz, *el-Beyân ve't-tebyîn, thk. Abdusselam Muhammed Hârûn (Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, 1418/1998)*, 1/206.

<sup>22</sup> Hatîb, *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*, 148.

*Kendini küçümsersen zayıflığını arz ettikten sonra saygı gösterecek kimse bulamazsın.*

*İnsanları cehaletle ve kötü sözle karşılırsan, (insanların) elinden ve dilinden zilleti (yaşamın) kesin olur.*

*Yemin olsun! Gece-gündüz gözetmedikçe kimse arkadaş hakkını gözetmiş olmaz.*

Sâlih, şiirlerinde kişinin hayata bakışını da ele almış ve gerçek ölümün ümidini kaybetmek olduğunu şöyle dile getirmiştir. [Haffif]<sup>23</sup>

لَيْسَ مَنْ مَاتَ فَاسْتَرَاحَ بِمَيِّتٍ إِذَا الْمَيِّتُ مَيِّتٌ الْأَحْيَاءِ  
إِنَّمَا الْمَيِّتُ مَنْ يَعِيشُ كَثِيبًا كَاسِفًا بِالْأَلِيلِ الْقَلِيلِ الرَّجَاءِ

*Ölüm de rahata eren ölü değildir. Ölü ancak diri iken ölümdür.*

*Ölü; karamsar, ahmak ve ümitsizce yaşayandır.*

Sâlih, kişinin kendi sınırlarını bilmesi gerektiğini, elde edemeyeceği şeylerin peşinde koşmasının ve hırsının esiri olmasının yanlış olduğunu şöyle ifade eder: [Vâfir]<sup>24</sup>

إِذَا لَمْ تَسْتَطِعْ شَيْئًا فَدَعُهُ وَجَاوِزُهُ إِلَى مَا تَسْتَطِيعُ

*Bir şeye gücün yetmediğinde onu bırak ve gücünün yettiği şeye geç.*

Sâlih, kişinin olaylara sükûnetle yaklaşması gerektiğini ve kendisine hâkim olmasının önemini şöyle ifade etmiştir: [Kâmil]<sup>25</sup>

كُنْ فِي أُمُورِكَ سَاكِنًا قَالِمُزُهُ يُدْرِكُ فِي سَكُونِهِ

*İşlerinde sakin ol! Kişi sükûnetinde (daha iyi) anlar.*

Sâlih b. Abdulkuddûs'un şiirlerinde insanın kendisiyle olan ilişkilerini ele aldığı, hem dünya hem ahireti düşünerek dengeli bir kişilik oluşturulması gerektiğini tavsiye ettiği görülmektedir.

## 2.2. İnsanın Rabbiyle İlişkisi

Zındıklıkla suçlanmış ve bunun neticesinde halife tarafından idam edilmiş bir şair olan Sâlih b. Abdulkuddûs'un şiirlerinde İslâm inancına aykırı bir ifade görülmemektedir. Aksine Allah'a inanmaya, ona güvenmeye ve onun kaderine rıza göstermeye çağıran pek çok beyiti vardır. Aşağıdaki

<sup>23</sup> Hatib, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basri, 144.

<sup>24</sup> Hatib, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basri, 121.

<sup>25</sup> Hatib, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basri, 143.

beyitlerde Allah'ı razı etmenin öneminden ve ebedî âlem için çalışmanın gerekliliğinden bahsetmektedir: [Basît]<sup>26</sup>

الْدَّارُ جَنَّةٌ عَدْنٌ إِنْ عَمِلْتَ بِمَا يُرِضِي الْإِلَهَ وَإِنْ فَرَطْتَ فَالْنَّارُ  
هُمَا مَخْلَانِ مَا لِلْمَرْءِ غَيْرُهُمَا فَانظُرْ لِنَفْسِكَ مَاذَا أَنْتَ تَخْتَارُ

*Allah'ın razı olacağı işler yaparsan dünya Adn Cenneti'dir. Eğer aşırı gidersen cehennemdir.*

*İnsan için bunlardan başka bir mekân yoktur. Öyleyse kendin için ne seçtiğine bak.*

Bâiyye isimli kasidesinde ahiretteki hesabı ele alarak kişinin günahları için tevbe etmesi gerektiğini şöyle belirtmiştir: [Kâmil]<sup>27</sup>

ذَهَبَ الشَّبَابُ فَمَا لَهُ مِنْ عَوْدَةٍ وَأَتَى الْمَشِيبُ فَأَيْنَ مِنْهُ الْمَهْرَبُ  
دَعَّ عَنْكَ مَا قَدْ كَانَ فِي زَمَنِ الصَّبَا وَادُّكُرْ دُنُوبَكَ وَابْكِيهَا يَا مُذْنِبُ  
وَادُّكُرْ مُنَاقَشَةَ الْحِسَابِ فَإِنَّهُ لَا بَدَّ يُحْصَى مَا جَنَيْتَ وَيُكْتَبُ  
لَمْ يَنْسَهُ الْمَلَكُانِ حِينَ نَسِيَتْهُ بَلْ أَتَبَّاهُ وَأَنْتَ لَأَوْ تَلْعَبُ  
وَالرُّوحُ فِيكَ وَدِيعَةٌ أُودِعَتْهَا سَتَرْتُهَا بِالرَّعْمِ مِنْكَ وَتُسَلَّبُ  
وَعُزُورُ دُنْيَاكَ الَّتِي تَسْعَى لَهَا دَارٌ حَقِيقَتُهَا مَتَاعٌ يَذْهَبُ

*Gençlik geçti, dönmesi mümkün değil. Yaşlılık geldi. Kaçacak bir yer var mı?*

*Ey günahkâr! Çocuklukta yaptıklarını bırak artık. Günahlarını hatırla ve onlar için ağla.*

*Hesabın görüleceğini hatırla. Topladıkların muhakkak kaydedilmekte ve yazılmaktadır.*

*Sen unutsan da iki melek unutmadı. Aksine sen oyunda ve eğlencedeyken onlar kayıt altına aldı.*

*Sendeki ruh sana emanet edilmiş bir emanettir. Sana rağmen onu geri vereceksin ve senden çıkarılacak.*

*Çabaladığın dünyanın aldatmacası aslında geçici bir meta olan bir yurttur.*

Sâlih, başka bir kasidesinde Allah'a karşı takvalı olmayı şöyle öğütlemektedir: [Kâmil]<sup>28</sup>

فَعَلَيْكَ تَقْوَى اللَّهِ فَالْزَمْهَا تَفُزْ إِنَّ التَّقِيَّ هُوَ الْبَهِيُّ الْأَهْيَبُ  
وَاعْمَلْ بِطَاعَتِهِ تَنْلِ مِنْهُ الرِّضَا إِنَّ الْمُطِيعَ لَهُ لَدَيْهِ مُقَرَّبُ

<sup>26</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 119.

<sup>27</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 123.

<sup>28</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 124.

*Allah'a karşı takvalı olman gerekir. Ona sarıl ki kurtulasın. Takva güzel ve heybetlidir.*

*Ona itaat ederek çalış ki rızaya ulaşasın. İtaatkârın elinde ona yaklaştıracak bir şey vardır.*

Sâlih b. Abdulkuddûs, hayatının son dönemlerinde görme yetisini kaybetmiş ve bu hastalığı nedeniyle kendisi için mersiye yazmıştır. Bu nedenle Arap edebiyatında bedeninin bir kısmı için mersiye yazan tek şair olması muhtemeldir. Mersiyesinde şifanın ancak Allah'tan olduğunu şöyle ifade etmiştir: [Vâfir]<sup>29</sup>

يُؤْمِنِي الطَّيِّبُ شِفَاءَ عَيْنِي وَمَا غَيْرُ الْإِلَهِ لَهَا طَيِّبٌ  
إِذَا مَا مَاتَ بَعْضُكَ فَأَبُكَ بَعْضاً فَإِنَّ الْبَعْضَ مِنْ بَعْضِ قَرِيبِ

*Doktor gözümün tedavisi için bana ümit veriyor. Allah'tan başka onun doktoru yoktur.*

*(Bedeninin) bir kısmı ölüp bir kısmı için ağlamalısın, bir kısmı diğer kısmının (yanına gidip) yakın olacaktır.*

Bir kasidesinde oğlundan Allah'a karşı takvalı olmasını isteyerek insanın Rabbi ile olan ilişkisinde doğru bir ahlak üzere olmasını öğütlemiştir: [Mutekârab]<sup>30</sup>

بُنِيَّ عَلَيْكَ بِتَقْوَى الْإِلَهِ فَإِنَّ الْعَوَاقِبَ لِلْمُتَّقِي  
وَإِنَّكَ مَا تَأْتِ مِنْ وَجْهَةٍ بِحُدِّ بَابِهِ غَيْرَ مُسْتَعْلَقِي

*Yavrucuğum! Allah'a karşı takvalı olmalısın. Güzel akıbet takvalı olanındır.*

*Sen hangi yönden gelirsен kapının kapanmadığını göreceksin.*

Sâlih, başa gelen sıkıntılarının yanında Allah'ın verdiği nimetlerin çokluğunun düşünülmesi gerektiğini, ona şükredilmesi gerektiğini şöyle ifade eder: [Kâmil]<sup>31</sup>

: اللَّهُ أَحْمَدُ شَاكِرٌ قَبْلًا وَحَسَنٌ جَمِيلٌ  
: أَصْنَجْتُ مَسْئُورًا مَعَا قِي نَبِيْنِ أَنْعَمِهِ أَجْوَلِ

*Allah'a şükrederek hamd ederim ki; belası bile hoş ve güzeldir.*

*Korunmuş ve afiyette oldum. Nimetleri arasında dolaşıyorum.*

<sup>29</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 129.

<sup>30</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 141.

<sup>31</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 132.

Sâlih b. Abdulkuddûs, şiirlerinde insanın Rabbi ile olan ilişkisini ele almış ve onun rızasına uygun bir hayat sürmesi gerektiğini öğütlemiştir. Onun kadere razı bir inancı tavsiye ettiği, günahlara tevbe etmenin önemine değindiği görülmektedir.

### 2.3. İnsanın Toplumla İlişkisi

Sâlih b. Abdulkuddûs kasidelerinde insanın toplumla ilişkisini daha çok ele almıştır. Divanındaki pek çok kasidesi, insanın toplumdaki diğer insanlarla ilişkisinde dikkat etmesi gereken hususları açıklamakta ve insanların davranış biçimlerini tanıtmaktadır. Kişinin toplumdaki diğer insanlara karşı nasıl yaklaşması gerektiğine dair beyitlerinden bazıları da şöyledir: [Tavîl]<sup>32</sup>

إِذَا الْمَرْءُ لَمْ يَصْحَبْ صَدِيقًا مُّوَافِيًا      عَلَيَّ أَيِّ حَالٍ كَانَ خَابَ رَجَاؤُهُ  
حَيَاؤُكَ فَاحْفَظْهُ عَلَيْكَ وَإِنَّمَا      يَدُلُّ عَلَيَّ فِعْلُ الْكَرِيمِ حَيَاؤُهُ  
وَيُظْهِرُ عَيْبَ الْمَرْءِ فِي النَّاسِ بَخْلُهُ      وَيَسْتُرُهُ عَنْهُمْ جَمِيعًا سَخَاؤُهُ  
تَعَطُّ بِأَثْوَابِ السَّخَاءِ فَإِنِّي      أَرَى كُلَّ عَيْبٍ فَالسَّخَاءِ غَطَاؤُهُ

*Kişi her hangi bir durumda vefalı bir arkadaş bulamazsa ümidi yok olur.*

*Hayânı koru! Yüce işlere ancak (kişinin) hayâsı iletir.*

*İnsanlar arasında bir kişinin ayıbını cimriliği ortaya çıkarır. Cömertliği ise onları gizler.*

*Cömertlik elbiseni giy! Çünkü ben tüm ayıpların örtüsünün cömertlik olduğunu görüyorum.*

Sâlih, şiirinde akıllı arkadaş seçiminin önemine değinerek şunları ifade etmiştir: [Kâmil]<sup>33</sup>

الْمَرْءُ يَجْمَعُ وَالزَّمَانُ يُفْرِقُ      وَيَظِلُّ وَيَرِيعُ وَالْخُطُوبُ تَمزِقُ  
وَلَكِنَّ يُعَادِي عَاقِلًا خَيْرَ لَهُ      مِنْ أَنْ يَكُونَ لَهُ صَدِيقٌ أَحَقُّ  
فَارْبَابًا بِنَفْسِكَ أَنْ تَصَادِقَ أَحْمَقًا      إِنَّ الصَّدِيقَ عَلَيَّ الصَّدِيقِ مُصَدِّقُ

*Kişi toplar zaman ise dağıtır. O kapamaya çalışır olaylar ise parçalar.*

*Akıllı bir kimse ile düşmanlık yapması cahil biri ile dostluk yapmasından hayırlıdır.*

*Cahil ile dostluk yapmaktan kendini koru! Arkadaş arkadaşının (yaptıklarını) tasdik eder.*

<sup>32</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 119.

<sup>33</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 121.

Sâlih b. Abdulkuddûs tüm insanların aynı karakterde olmadığını, toplum içinde düşmanca niyetler taşıyan kişiler de olabileceğini belirtmektedir. Bu minvalde ikiyüzlü kimseyi tanıtarak ona nasıl davranmak gerektiğini belirtmiştir: [Kâmil]<sup>34</sup>

وَإِذَا عَدُوَّكَ بِالتَّحِيَّةِ وَوَلَّتْكَ مِنْهُ زَمَانَكَ خَائِفاً تَتَرَقَّبُ  
وَاحْدَرَهُ إِنْ لَأَقَيْتَهُ مُتَبَسِّمًا فَالَلَيْتُ يِيدُو نَابُهُ إِذْ يَعْضُبُ  
إِنَّ الْعَدُوَّ وَإِنْ تَقَادَمَ عَهْدُهُ فَالْحَقْدُ بَاقٍ فِي الصُّدُورِ مُعَبِّبُ  
وَإِذَا الصَّدِيقُ لَقَيْتَهُ مُتَمَلِّقًا فَهُوَ الْعَدُوُّ وَحَقُّهُ يُتَجَنَّبُ  
لَا خَيْرَ فِي وَدِّ امْرِئٍ مُتَمَلِّقٍ حُلُو اللِّسَانِ وَقَلْبُهُ يَتَلَهَّبُ  
يَلْقَاكَ يَخْلِفُ إِنَّهُ بِكَ وَاثِقٌ وَإِذَا تَوَارَى عَنْكَ فَهُوَ الْعُقْرُبُ  
يُعْطِيكَ مِنْ طَرْفِ اللِّسَانِ حَلَاوَةً وَيُرْوَعُ مِنْكَ كَمَا يُرْوَعُ التَّلْعَبُ

*Düşmanına selam ver ve aynı anda ondan kork ve gözetle.*

*Eğer tebessüm ettiğini görürsen sakın! Aslan da kızdığında dişini gösterir.*

*Düşman, (düşmanlık) geçmişte kalsa da nefret, kalplerin(in) derinliğinde kalıcıdır.*

*Dostu (görünen kişiyi) hoş bir halde görersen de o düşmandır ve ondan çekinmen gerekir.*

*Dili tatlı ancak kalbi (nefret) ateşi dolu kaypak kişinin sevgisinde hayır yoktur.*

*Yemin ederek sana güvendiğini ifade eder. Senden ayrıldığında bir akreptir.*

*Dilinin ucuyla sana tatlı şeyler söyler. Tilki gibi sana hile yapmaya çalışır.*

Sâlih, insanlara karşı ihtiyatlı davranmak gerektiğini ifade etmiş ve bir sırrın paylaşılmasının onun ifşa olmasına yol açacağını belirtmiştir: [Remel]<sup>35</sup>

لَا تَدْعُ سِرًّا إِلَى طَالِبِهِ مِنْكَ إِنَّ الطَّالِبَ السِّرِّ مُذِيعٌ  
وَأَمْتُ سِرِّكَ إِنَّ السِّرَّ إِذَا جَاوَزَ اثْنَيْنِ سَيَنْمَى وَيَشِيْعُ

*Meraklısına bir sır verme. Meraklısı sırrı yayar.*

*Sırrını öldür. Eğer sır iki kişiyi aşarsa (bilenlerim sayısı) çoğalır ve (sır) yayılır.*

<sup>34</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 125.

<sup>35</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 119.



Sâlih, insanların dış görünüşlerinden ziyade değerlerinin önemli olduğuna değinmiş ve değer yargılarının belirlenmesinde ölçütler koymaya çalışmıştır: [Kâmil]<sup>36</sup>

لَا يُعْجِبَنَّكَ مَنْ يَصُونُ ثِيَابَهُ حَذَرَ الْعُبَارِ وَعَرِضُهُ مَبْدُولٌ  
وَلَرَمًا افْتَقَرَ الْفَتَى فَرَأَيْتَهُ دَنَسَ الثِّيَابِ وَعَرِضُهُ مَعْسُولٌ

*Namusu (yerlere) saçılmış olduğu halde tozdan kaçınarak elbisesini koruyan kimse senin gitmesin.*

*Nice fakir gençlerin namusu tertemiz olduğu halde elbiselerinin kirli olduğunu görürsün.*

Sâlih, insanlara karşı hüsnü zannını kaybetmese de zaman içinde insanlardan gördüklerinin kendisini eğittiğini bir kasidesinde şöyle belirtir: [Tavîl]<sup>37</sup>

وَأَكْثَرَ مَنْ تَلَفَى نَيْسُرَكَ قَوْلُهُ وَلَكِنَّ قَلِيلٌ مَنْ نَيْسُرَكَ فِعْلُهُ  
وَقَدْ كَانَ حُسْنُ الظَّنِّ بَعْضَ مَذَاهِبِي فَأَدَّبَنِي هَذَا الزَّمَانُ وَأَهْلُهُ

*Karşılaştıklarının çoğunun sözü senin hoşuna gider. Ancak fiili hoşuna giden azdır.*

*Hüsnü zan benim mezhebim (prensibim) idi beni bu felek ve halkı eğitmiştir.*

Sâlih b. Abdulkuddûs, insanın toplumla yani toplumdaki diğer insanlarla ilişkilerini ele almış ve çeşitli nasihatlerde bulunmuştur. Onun insanlara karşı güvensiz olduğu ve ihtiyatlı bir tavır sergilediği görülmektedir. Bu durum onun Maniheizm inancı taşınması dolayısı ile olabileceği gibi insanların çeşitli hatalarına şahit olmasından da kaynaklanmış olabilir.

#### 2.4. İnsanın Kâinatla İlişkisi

Sâlih b. Abdulkuddûs şiirlerinde insanın varlık âlemi ile nasıl bir ilişkisi olması gerektiğini de belirtmiştir. Şiirlerinde dünya hayatının ve dünya nimetlerinin geçiciliğine değinmiştir. Böylece dünya nimetleri için kişinin ahlakî değerleri çiğnemesinin doğru olmadığını belirtmiştir. Bâiyye ismiyle şöhret kazanmış kasidesinde şunları ifade eder: [Kâmil]<sup>38</sup>

وَجَمِيعُ مَا خَلَقْتَهُ وَجَمَعْتَهُ حَقًّا بَقِيًّا بَعْدَ مَوْتِكَ يُنْقَبُ  
تَبًّا لِدَارٍ لَا يَدُومُ نَعِيمُهَا وَمَشِيدُهَا عَمَّا قَلِيلٍ يَخْرَبُ

<sup>36</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 119.

<sup>37</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 130.

<sup>38</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 124.

*Geride bıraktığın ve topladığının kesin olarak ölümünden sonra alınacaktır.*

*Nimetleri devam etmeyen bir yurda yazıklar olsun az da olsa yapılan (binaları) yıkılır gider.*

Sâlih, başa gelen sıkıntılardan dolayı ümitsizliğe kapılmamak gerektiğini her sıkıntının bir bolluk zamanın olduğunu şöyle belirtir. [Kâmil]<sup>39</sup>

لَا تَيْأَسَنَّ مِنْ انْفِرَاجِ شَدِيدَةٍ      قَدْ تَنْجَلِي الْعَمْرَاتِ وَهِيَ شَدَائِدُ  
كَمْ كُرْبِيَةٌ أَقْسَمْتَ أَنْ لَنْ تَنْقُضِي      زَالَتْ وَفَرَجَهَا الْجَلِيلُ الْوَالِدُ

*Zor bir durumdan çıkmaktan ümit kesme. Şiddetli de olsa zorluklar açılabilir.*

*Nice zorlukların bitmeyeceğine dair yemin ettin de yok oldu gitti. Yüce ve tek olan (Allah) onu giderdi.*

Sâlih, dünya nimetlerine karşı züht sahibi olmak gerektiğini şöyle belirtmiştir: [Kâmil]<sup>40</sup>

فَأَقْنَعُ فِيهِ بَعْضَ الْقَنَاعَةِ رَاحَةً      وَالْيَأْسُ مِمَّا فَاتَ فَهُوَ الْمَطْلَبُ  
وَإِذَا طَمِعْتَ كُسِبَتْ ثَوْبٌ مَذَلَّةٌ      فَلَقَدْ كُسِبَ ثَوْبُ الْمَذَلَّةِ أَشْعَبُ

*Kanaat et! Kanaate huzur vardır. Elden gidenden ümit kesmek arzu edilen bir şeydir.*

*Tamahkâr olursan zillet elbisesi giydirilirsin. Eşab zillet elbisesini giymişti.*

Sâlih b. Abdulkuddûs, insanın kâinat ile ilişkisinde zühdü tavsiye etmiştir. Onun dünyaya karşı kanaatkâr bir tavır sergilemesi, dünya nimetleri için değerlerinden vaz geçmemesi sonucunu doğurmuştur. Sâlih'in insanlara menfaat için değerlerin terk edilmemesi gerektiğini tavsiye ettiği şiirlerinde görülmektedir.

### **Sonuç**

Sâlih b. Abdulkuddûs, Arap edebiyatında hikmet şairi olarak adlandırılmıştır. Bunun nedeni ise kasidelerinin tüm beyitlerinin hikmetli ifadelerden oluşması, bunun dışında gazel, mersiye ve fahr gibi başka bir temaya yer verilmemesidir. Bu nedenle Sâlih eleştirilmiş, hikmetli sözlerinin arka arkaya sıralanması nedeniyle bu sözlerin kıymetinin okuyucu tarafından anlaşılamadığı ifade edilmiştir.

Onun divanında bulunan şiirler, insanın ahlaki davranışlarını ele almakta, kimi zaman ona nasihat etmekte, kimi zaman karşılaşılabileceği

<sup>39</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 131.

<sup>40</sup> Hatîb, Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî, 125.

insanların tavırlarını öğretmekte, kimi zaman da dünya hayatı ile ilgili uyarılarda bulunmaktadır. Bu anlamda divanında insanın kendisiyle, Rabbiyle, toplumla ve kâinatla olan ilişkisinin konu edildiği şiirler bulunmaktadır.

Sâlih b. Abdulkuddûs, divanında insanın toplumla olan ilişkisine daha çok yer ayırmıştır. İnsanın ahlaki değerlere sahip çıkmasını tavsiye etmiş ve toplumdaki çeşitli insanlardan görebileceği eziyetlere karşı uyarılarda bulunmuştur. Sâlih'in insanlara karşı dikkatli davranma yönünde uyarılarının aşırıya kaçtığı düşünülebilir. Bu durum kendisinin de yaşadığı dönemde insanların hatalı davranışlarına şahit olmasından kaynaklanabilir. Nitekim kabul etmemesine rağmen Maniheizm inancına tabi olduğu iddiasıyla da idam edilmiştir. Maniheizm inancını taşımış olması da insanlara olan güvensizliğini artırmış olabilir.

Sâlih b. Abdulkuddûs şiirlerinde insanın Rabbi ile olan ilişkisinde hassas olması gerektiğini ifade etmektedir. Onun, hesap gününün varlığını sürekli hatırlattığı ve dünya hayatında Allah'ın emirlerine uygun bir hayat yaşaması gerektiğini ifade ettiği görülmektedir.

Sâlih b. Abdulkuddûs'ün, insanın kâinatla olan ilişkisinde daha çok dünya hayatından ve dünya nimetlerinden ayrılma anlamına gelen züht hayatını tercih ettiği ve bunu da şiirlerinde ifade ettiği görülmektedir. Ona göre geçici dünya hayatında tamahkâr olmak ve bu dünya hayatı için ahlaki değerlerden taviz vermek doğru kabul edilmemektedir.

Arap edebiyatında önemli bir yeri olan şiirin, Ahlâki prensiplerin toplumda yerleşmesi için kullanıldığı görülmektedir. Şiirde fahr, mersiye ve gazel gibi ele alınan konuların yanında hikem türü şiirlerin varlığı, şiirin toplumda önemli bir yerinin olduğunu göstermektedir. Arap edebiyatında tarihî, siyasi ve milli etkenlerle kullanılan şiirin arzu edilen birey ve toplumun inşasında da kullanılması, onun değerini göstermesi açısından önem arz etmektedir. Şiirin toplumdaki çeşitli fonksiyonlarının tespit edilebilmesi için bu tür çalışmaların yapılmasına ihtiyaç olduğu bir gerçektir.

## KAYNAKÇA

Bozkurt, Nahide. "Hârûnürreşîd". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 30 Haziran 2021.  
<https://islamansiklopedisi.org.tr/harunuresid>

Câhız, Ebû 'Usmân 'Amr b. Bahr. *el-Beyân ve't-tebyîn*. thk. Abdusselam Muhammed Hârûn. Kahire: Mektebetu'l-Hancî bi'l-Kâhira, 7. Basım, 1418/1998.

Dayf, Şevkî. *Târîhu'l-edebi'l-Arabî el-'Asru'l-'Abbâsiyyi'l-Evvel*. Kâhire: Dâru'l-Me'ârif, 8. Basım, ts.

Er, Rahmi. "Sâlih b. Abdülkuddûs". *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 29 Haziran 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/salih-b-abdulkuddus>

Hamevî, Yâkût el-. *Mu'cemu'l-udebâ' irşâdi'l-erîb ilâ ma'rifeti'l-erîb*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru'l-Ğarbi'l-İslâmî, 1993.

Hatîb, Abdullah el-. *Sâlih b. Abdulkuddûs el-Basrî*. Basra: Dâru Menşûrâtî'l-Basrî, 1967.

İbn Hallikân. *Vefeyâtu'l-a'yân ve enbâ'u ebnâ'iz-zamân*. thk. İhsân Abbâs. Beyrut: Dâru Sâdır, 1900.

İbn Manzûr, Muhammed b. Mûkerrem. *Lisânü'l-'Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414.

İbnü'l-Mu'tez. *Tabakâtu's-su'arâ'*. thk. Abdussettâr Ahmed Ferrâc. Kahire: Dâru'l-Me'ârif bi Mısır, ts.

Pazarlı, Osman. *İslâmda Ahlâk*. İstanbul: Remzi Kitabevi, 2. Basım, 1980.

---

---

## **AMVÂS VEBASI VE İSLAM TOPLUMUNDA YAPTIĞI ETKİLER**

**Dr. Öğr. Üyesi Ali DADAN**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
alidadan@gmail.com

---

---

### **THE PLAGUE OF AMVAS AND ITS EFFECTS ON ISLAMIC SOCIETY**

#### **ABSTRACT**

*The Plague of Amvâs was a plague epidemic that began in Bilad al-Sham on 18/639 during the Caliph Omar after the conquest of Jerusalem. Although it is the first epidemic faced by Muslims on this scale, it is also considered a continuation of The Plague of Justinian or Justinianic Plague (541–549 AD). The plague began in Amvâs (Amevâs, Imvâs), formerly Emmaus, a village near Jerusalem. Amvâs is located between Jerusalem and Ramle, 20 miles from Jerusalem. it is a city located at the foot of a hill 375 meters above sea level. In reference to its former name, this plague epidemic is also called the Plague of Emmaus. It soon spread throughout the Levant region. As a result of this plague, 25,000 people died including the chief commander of the armies of Levant Abu Ubaidah ibn al-Jarrah, Muadh ibn Jabal and his son Abdurrahman, Shurahbel ibn Hasene, Suhayl ibn Amr, Fadl ibn Abbas and Yezid b. Abu Sufyan and many others.*

*At the height of the Plague of Amvâs, Omar ibn al-Khattab had gone to Bilad al-Sham with a delegation. When he arrived at the so-called Serg, he found Omar in Abu Ubaidah ibn al-Jarrah and his friends welcomed him. They informed him that an epidemic was on the way in Damascus. As a result of his consultations, Omar ibn al-Khattab decided to return without entering the al-Sham region. On top of this, Abu Ubaidah ibn al-Jarrah said, "Are you fleeing the fate of God?" Omar said, "I wish anyone else had said this, Abu Ubaidah." Because he was a man who Omar respected the views of Abu Ubaidah ibn al-Jarrah. He continued: "We are fleeing the fate of God again. Tell me, even if you had camels, if they descended into a valley, if one side of this valley was fertile and the other was barren, if you grazed your camels on the fertile side, and if you grazed them on the barren side, would you not graze with the fate of God?". Abu Ubeyde's question will have upset him so much that at that time, Abdurrahman b. Avf came out and said that I heard the Prophet say, "When you hear the plague in one place, do not enter it. If*

*the plague arises while you are there, do not leave it to escape the disease.”*

*It is said that the plague spread horribly after the Battle of Yermuk. Although Muslims buried their martyrs as the reason for its spread, the defeated Byzantine army did not have the opportunity to bury its dead. The fact that Byzantine soldiers remained on the battlefields before their bodies were buried in the ground caused this epidemic to deepen. In addition, Abu Ubaidah ibn al-Jarrah had lived. Omar would probably appoint him to become caliph after him. As a matter of fact, the last words of Omar ibn al-Khattab are clearly understood. If that had happened, we'd be talking about a very different Islamic History right now. Although Muslims have suffered a lot of losses due to this epidemic in this region, one of the biggest reasons why the Byzantine armies did not try to attack again and not to eliminate their losses in the Battle of Yermuk is that they probably did not want to organize expeditions to the region due to the Plague outbreak.*

**Keywords:** *Islamic History, Epidemic Disease, Amvâs Plague, Levant, Omar ibn al-Khattab*

## Giriş

Kurbanlarında deri altı kanamalara yol açarak doku ölümü ve kangrene neden olması sonucu organların rengini siyaha çevirmesi nedeniyle Veba hastalığı Batı dünyasında “kara ölüm” diye anılıyordu. Ortaçağ boyunca çok sayıda insanın hayatını kaybetmesine yol açan veba İslam’ın geliştinden sonra Müslüman olan beldelerde de görülmüştür. Bunlardan biri, İslam’ın ilk dönemlerinde ortaya çıkmış olan Amvâs vebasıdır.<sup>1</sup> Amvâs Vebası, Kudüs’ün fethinden sonra Hz. Ömer’in halifeliği esnasında 18/639 yılında Şam bölgesinde başlayan bir veba salgınıdır.<sup>2</sup> Her ne kadar Müslümanların bu boyutta karşılaştığı ilk salgın olsa da Amvâs salgınının 541 yılında başlayarak aralıklarla etkili olan Justinianus Vebasının bir devamı olarak da kabul edilir. Veba, Kudüs yakınlarındaki bir köy olan eski adı Emmaus olan Amvâs (Amevâs, Imvâs, Imevâs)’da başladığı için bu isimle adlandırılmıştır. Amvâs, Kudüs ile Remle arasında yer alan ve Kudüs’ün 33 km. kuzeybatısında, denizden 375 metre yükseklikteki bir tepenin eteklerinde kurulmuş bir yerleşim yeridir.<sup>3</sup> Stratejik önemine binaen Amvâs, Ömer b.

<sup>1</sup> Bk. Uçar, İlyas. *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası İslam Tarihi’nde İlk Salgın*. (İstanbul: Siyer Yayınları, 2020), 9-18.

<sup>2</sup> İzzeddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed İbnü'l-Esîr, *el-Kâmil fi'l-târih*, thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî (Beyrut: Dâri'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417), 2: 396; Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr, *el-Bidâye ve'n-nihâye* (Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990), 6: 202

<sup>3</sup> Ebü Abdullah b. Abdillâh el-Hamevî Yakut, *Mu'cemü'l-buldân* (Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977), 4: 119; Mustafa Fayda, “Amvas”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: İsam, 1991), 3: 100.

Hattâb döneminde Bizans İmparatorluğu'na karşı alınan Ecnadeyn zaferinden sonra İslam ordusu için karargâh olarak kullanılmaya başlandı.<sup>4</sup> Remle'nin kurulmasıyla birlikte yavaş yavaş önemini kaybetmiştir.<sup>5</sup> Amvâs'ın eski adına atfen bu veba salgınına Emmaus Vebası da denilmektedir. Kısa süre içerisinde tüm Şam bölgesine yayılmıştır. Hatta Basra'ya sıçradığına dair bilgiler<sup>6</sup> bulunsa da hilafet merkezi konumundaki Hicaz bölgesi bu salgından etkilenmemiştir. Amvâs Vebası'nın neden ve nasıl çıktığı ile ilgili birbirinden farklı bilgiler bulunmaktadır. Müslümanlarla Rumlar arasında meydana gelen bir savaşın vebanın en önemli nedeni olarak kabul edilmektedir. Zira savaşta çok sayıda insan hayatını kaybetmiş, ölen bu insanların cesetleri uzun süre yerde kalmış ve kokuşmuştur. Bundan dolayı cesetlerden çıkan mikropların insanlara bulaştığı aktarılmaktadır.<sup>7</sup>

### **Hız. Ömer'in Veba Konusundaki Tavrı**

Hız. Ömer'in birkaç kez Şam'a gittiği bilinmektedir. Bu yolculuklarının birinde Serğ'e<sup>8</sup> adı verilen yere geldiğinde aralarında Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın başını çektiği bazı komutanlar, onu karşıladılar ve Şam'da büyük bir veba salgınının ortaya çıktığını haber verdiler. Halife, Şam bölgesine girip girmeme konusunda tereddüt ederek istişare yapmaya karar verdi. Bunun üzerine ilk önce muhacirlerden sonra ensardan oluşan bir toplulukla görüştü. Kendilerine Şam'da veba salgınının baş gösterdiğini, oraya girip girmeme konusunda görüşlerini aldı. Ancak muhacirler de ensar da fikir birliğine varamadı. Daha sonra Kureys'in ileri gelenlerinden bazı kimseleri çağırarak durumu anlatınca onların kafilesinde bulunan insanları geri götürmesi gerektiğini ve halkı vebanın bulunduğu bölgeye sokmamasını tavsiye etmeleri üzerine durum değerlendiren Hız. Ömer vebanın salgınının bulunduğu yere girmemeye dahası geri dönmeye karar verdi. Hız. Ömer'in kafilesinde bulunan insanlara ayrılmaları noktasında emir verdi. Hız. Ömer'in bu dönme kararı Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın hoşuna gitmedi ve "Allah'ın kaderinden mi kaçırıyorsun" diye halifeye çıkıştı. Bu sözlere son derece üzölen Hız. Ömer, "Ebû Ubeyde! Keşke bu sözleri senden değil de bir başkasından duysaydım. Evet, Allah'ın kaderinden yine onun kaderine sığınyorum. Senin develerin olsa bir tarafı verimli, diğer tarafı da çorak bir vadiye inseler ve sen verimli yerde otlatsan Allah'ın kaderiyle otlatmış; çorak yerde otlatsan yine O'nun kaderiyle otlatmış sayılmaz mıydın?" diye

<sup>4</sup> *İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 57.

<sup>5</sup> *F. Buhl, "Amvâs", İslam Ansiklopedisi (İstanbul: MEB, 1987), 1: 428.*

<sup>6</sup> *İbnü'l-Esir, el-Kâmil fi't-târih*, 2: 401.; *İbn Kesir, el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 80.

<sup>7</sup> *Ali Muhammed Sallabi, II. Halife Hız. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*, trc. Mehmet Akbaş (İstanbul: Ravza Yayınları, 2008), 297.

<sup>8</sup> *Yakut, Mu'cemü'l-buldân*, 7: 569.

karşılık verdi. O esnada orada bulunmayan ve daha sonra çıka gelen Abdurrahman b. Avf, Hz. Peygamberden “Bir yerde vebanın olduğunu duyduğunuzda oraya girmeyiniz. Şayet vebanın bulunduğu yerde olursanız oradan da çıkmayınız” hadisini duyduğunu nakletti. Bunun üzerine Hz. Ömer, yanında bulunanlarla birlikte Şam bölgesine girmeden Medine’ye geri döndü.<sup>9</sup>

### **Vebadan Kurtulmak İçin Başvurulan Yollar**

Vebanın salgının Şam bölgesinin nerdeyse tamamına yayıldığı bir esnada insanların bu salgından kurtulabilmeleri için bir şeyler yapmak gerekiyordu. Nitekim veba hastalığa yakalanan hiçbir kimse hayatta kalamıyordu. Salgının iyice ilerlediğini haber Hz. Ömer, Ebû Ubeyde’ye bir mektup göndererek Müslümanları alıp vebalı bölgeden uzaklaştırmasını emretti. Ebû Ubeyde de Ebû Musa el-Eşarî’den Müslümanlar için konaklayabilecekleri güvenli bir yer tespit etmesini istedi.<sup>10</sup> Bunun üzerine Ebû Musa el-Eşarî insanların bu hastalıktan uzak durabilmeleri için yerleşim yerlerini terk ederek salgın bitinceye kadar insanlardan uzak kırlara veya geniş alanlara gitmeleri konusunda acele etmelerini tavsiye etti.

Ebû Ubeyde, Şam’da veba salgınından vefat ettiğinde Hz. Ömer, onun yerine Muâz b. Cebel’i atadı. Muâz da vebaya yakalanınca vefat etmeden önce Amr b. el-Âs’ı yerine vekil bıraktı. Amr, vebadan kurtulmanın tek çaresinin hastalığın yayıldığı bu topraklardan insanları uzaklaştırmak olduğuna inanıyordu.<sup>56</sup> Bunun için yapılması gereken ilk iş olarak vebanın yayıldığı yerlere asker sevkiyatını durdurarak daha büyük kayıpların önüne geçti.<sup>57</sup> İnsanlara yapmaları gerekenleri duyurmak amacıyla şöyle hitap : “Bu hastalık bir kimseye bulaşırsa ateş gibi alevlenir ve her tarafa yayılır. Dolayısıyla dağlara çıkarak kendinizi bu hastalıktan korumaya çalışın.”<sup>11</sup>

Amr b. el-Âs daha sonra hastaları ve sağlıklı olanları birbirinden ayırarak küçük küçük gruplara ayırdı. Bu grupların oturdukları yerleri bile ayırdı. İnsanları şehrin dışında bulunan dağlara çıkararak oralarda çadırlar kurdurdu. Böylece hastalığın daha büyük kitlelere yayılmasını engellemeye çabaladı.<sup>12</sup> Bu uygulamadan bir müddet sonra temiz hava insanlara iyi geldiğinden hastalık etkisini giderek yitirmiştir.<sup>13</sup>

<sup>9</sup> *Buhârî*, “Tıb”, 30.

<sup>10</sup> *İbnü'l-Esîr*, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 399; *İbn Kesîr*, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 78.

<sup>11</sup> *Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî İbn Hibbân*, *es-Sîretü'n-nebeviyye ve ahhârü'l-hulefâ*, ed. Mehmet Azimli, trc. Harun Bekiroğlu (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2017), 381

<sup>12</sup> *İbnü'l-Esîr*, *el-Kâmil fi't-târih*, 2: 400.; *İbn Kesîr*, *el-Bidâye ve'n-nihâye*, 7: 79.

<sup>13</sup> *Adnan Demircan*, *Râşid Halifeler*, (İstanbul: Beyan, 2018), 60.



## İslam Tarihine Etkileri

Amvâs Veba Salgını olarak bilinen bu salgın siyasi ve askeri açıdan pek çok sonuç doğurmuştur. Salgın sonucunda Şam bölgesinde bulunan İslam ordusunda bulunan çok sayıda asker ve birçok önemli komutan hayatını kaybetmiştir. Ayrıca Hz. Peygamber'in davetinin ilk günlerinden itibaren yanında olan Şam bölgesi orduları başkomutanı Ebû Ubeyde başta olmak üzere Muâz b. Cebel ve oğlu Abdurrahman,<sup>14</sup> Şürahbîl b. Hasene, Süheyl b. Amr, Utbe b. Süheyl, Hâris b. Hişam, Fazl b. Abbas ve Muâviye'nin ağabeyi Yezîd b. Ebû Süfyân gibi birçok sahâbînin de içinde bulunduğu 25.000 insanın hayatını kaybetmesine sebep olmuştur.<sup>15</sup> Hz. Ömer'in ölmeden önce şayet hayatta olması halinde kendinden sonrası için halifelğe layık gördüğü Ebû Ubeyde b. Cerrah'ın<sup>16</sup> salgında hayatını kaybetmesi daha sonra hilafet görevini üstlenecek kişileri doğrudan etkilemiştir. Ebû Ubeyde'ye vekaleten başkumandan olan Yezid b. Ebû Süfyân'ın da aynı salgında vefatından sonra kardeşi Muâviye b. Ebû Süfyan Şam valiliğine getirilerek<sup>17</sup> yaklaşık yirmi yıl boyunca Şam'da valilik görevini yürütmesi onun önünü açmıştır. Bu salgın yaşanmamış olsaydı muhtemelen Muâviye b. Ebû Süfyan alelade bir komutan olarak ömrünü tamamlayacaktı. Ayrıca bu bölgede güçlenerek Ali b. Ebû Talib'e karşı hilafet mücadelesine girişemeyecekti. Bu nedenle Amvâs Veba Salgını doğrudan İslam tarihinin seyri değişmiştir.

### Sonuç

Bu salgın sırasında şehit düşenler arasında Ebû Ubeyde b. Cerrah eğer yaşamış olsaydı. Muhtemelen Hz. Ömer kendisinden sonra halife olmak için onu tayin edecekti. Nitekim Hz. Ömer'in son sözlerin bu net bir şekilde anlaşılmaktadır. Eğer böyle olmuş olsaydı şu an biz çok başka bir İslam Tarihinden söz ediyor olacaktık.

Her ne kadar Şam bölgesinde bu salgın sebebiyle Müslümanlar çok kayıp vermelerine karşı Bizans ordularının yeniden hücumu geçip Yermük Savaşı'ndaki kayıplarını bertaraf etmeye çalışmamalarının en büyük sebeplerinden biri de muhtemelen yaşanan Veba Salgınıdır. Dolayısıyla bir müddet Doğu Roma İmparatorluğu Müslümanlar hastalık nedeniyle güçsüz durumda olmalarına rağmen bölgeye sefer düzenlemeye cesaret edememiştir.

<sup>14</sup> Ebû İsmail Muhammed b Abdullah Ezdî, *Tarihu Fütûhi 'ş-Şam, thk. Abdülmünim Abdullah Amir (Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1970), 267-283.*

<sup>15</sup> Öner, Abdulkerim. "Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası". *İSTEM / 35 (Haziran 2020): 145-168*

<sup>16</sup> Muhammed İbn Sa'd, *Kitâbü't-tabakâti'l-kebîr, (Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001), 3: 382.*

<sup>17</sup> Ezdî, *Tarihu Fütûhi 'ş-Şam, 283.*

Amvâs Veba Salgını sonrası vefat eden yöneticilerin yerine yenileri atanmıştır. Nitekim Yezîd b. Ebû Süfyân vefat edince Hz. Ömer, daha sonra Emevi Devleti'ni kuracak olan Muâviye b. Ebû Süfyân'ı Şam valisi olarak görevlendirmiştir. Böylece bölgenin yönetimi el değiştirmiş sonraki yıllarda meydana gelecek olan siyasî olayların ana kahramanları ön plana çıkma fırsatı bulmuştur.

Veba vb. gibi salgına dönüşebilen bulaşıcı hastalıkların bulunduğu yerlerden uzak durulması şayet bulunulan yerde bir salgın ortaya çıkmışsa oradan çıkılmaması gerektiğini Hz. Peygamber yüzyıllar öncesinden haber vermiştir. Bu öğretinin ne kadar kıymetli olduğunu Covid-19 Salgınına yaşadığımız şu günlerde daha net bir şekilde kavranmaktadır.

### KAYNAKÇA

Ali Muhammed Sallabi. *II. Halife Hz. Ömer'in Hayatı, Şahsiyeti ve Dönemi*. Trc. Mehmet Akbaş. İstanbul: Ravza Yayınları, 2008.

Demircan, Adnan. *Râşid Halifeler*. İstanbul: Beyan, 2018

Ezdî, Ebû İsmail Muhammed b Abdullah. *Tarihu Fütûhi's-Şam*. thk. Abdülmünim Abdullah Amir. Kahire: Müessesetü Sicili'l-Arab, 1970.

F. Buhl. "Amvâs". *İslam Ansiklopedisi*. İstanbul: MEB, 1987

Fayda, Mustafa. "Amvas". *TDV İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: İsam, 1991.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sîretü'n-nebeviyye veahbâru'l-hulefâ*. Ed. Mehmet Azimli. Trc. Harun Bekiroğlu. Ankara: Ankara OkuluYayınları, 2017.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fida İsmail b. Ömer b. Kesîr. *el-Bidâye ve'n-nihâye*. Beyrut: Mektebetü'l-Maârif, 1990.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Menî ez-Zührî. *Kitâbü't-tabakâti'l-kebir*. Kahire: Mektebetü'l-Hâncî, 2001.

İbnü'l-Esîr, İzzuddin Ebü'l Hasan Ali b. Muhammed. *el-Kâmil fi't-târih*. thk. Ömer Abdusselam et-Tedmirî. Beyrut: Dârü'l Kitâbi'l Arabiyye, 1417.

Öner, Abdulkерim. "Hz. Ömer Döneminde Yaşanan Amvâs Vebası". *İSTEM* / 35 (Haziran 2020): 145-168

Uçar, İlyas. *Orta Çağ Kara Belası Amvâs Vebası İslam Tarihi'nde İlk Salgın*. İstanbul: Siyer Yayınları, 2020.

Yakut, Ebu Abdullah b. Abdilllah el-Hamevî. *Mu'cemü'l-buldân*. 5 Cilt. Beyrut: Dâru's-Sadr, 1977.

---

---

**İSLAM HUKUK KİTAPLARINDA İBADET-AHLAK İLİŞKİSİ  
BAĞLAMINDA İBADETLERİN KAZANDIRMAK İSTEDİĞİ  
AHLAKİ DEĞERLER**

**Dr. Öğr. Üyesi Ali Haydar BÖLÜKBAŞ**  
Recep Tayyip Erdoğan Üniversitesi Hukuk Fakültesi  
alihaydar.bolukbas@erdogan.edu.tr

---

---

**IN THE CONTEXT OF WORSHIP AND MORALITY THE MORAL VALUES  
THAT WORSHIP WANTS TO BRING TO THE PERSON**

**ABSTRACT**

*The issue of morality is very important in the religion of Islam, which is defined by Prophet Mohammad as a religion of good morals. The Prophet Muhammad states that, the purpose of him being sent to people as a prophet was to complete good morals. In many verses, those who believe and do good deeds are mentioned. Just as morality is related to faith, worship also has a deep relationship.*

*Worship commanded by Islam has important effects in shaping the moral and character of the person and society. There are several studies on the relationship between worship and ethics. In the studies concerned the moral values that worshipers want to gain in the light of verses and hadiths have been studied. What makes our study different from these is what are the principles that the worshipping aims to bring about by Islamic jurists and how they are evaluated in fiqh books.*

**Keywords:** Islamic Law, Morality, Worship

**İSLAM HUKUKU-AHLAK İLİŞKİSİ BAĞLAMINDA İBADETLERİN  
KAZANDIRMAK İSTEDİĞİ AHLAKİ DEĞERLER**

İbadet-ahlak ilişkisi, genel anlamda olduğu kadar, İslam hukuku açısından da önemli bir konudur. Bu meseleye dair Abdullah Kahraman'ın "İslam'da İbadet-Ahlak İlişkisi" adlı makalesi ve Muhammed Ali Asar'ın "İbadet Ahlak İlişkisi: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme" adlı çalışması mevcuttur. Bu araştırmalar genelde, namaz ve oruç gibi ibadetlerin kazandırdığı ahlaki değerleri, özel olarak incelemektedir.

Çalışmamızı yukarıda adı geçen eserlerden farklı kılan husus, ibadet-ahlak ilişkisinin fıkıh kitapları çerçevesinde, fakihlerin gözünden ele alınmış olmasıdır. Konu, İslam hukukçularının ibadetlerin hikmetlerini serdederken ortaya koydukları ahlaki temellendirmeler üzerinden ele alınmıştır.

Kur'ân'ı Kerîm'in pek çok yerinde amel-i sâlih, yani ahlaklı davranışlar, imanın peşinde zikredilmiştir. Yine pek çok ayette, *sâlih* ve *sâliha* yani ahlaklı kişilerden bahsedilmiştir. Bu ayetlerden anlaşılan husus, tek başına değil, sâlih amellerle taçlandırılan imanın makbul olduğudur. Bu ilişkiyi özetleme adına Hz. peygamberin şu hadisi zikredilebilir: Hz. peygamber, müflisin kim olduğunu sorunca sahâbiler, müflisin parası olmayan kişi olduğunu söylemişlerdir. Efendimiz, *"Gerçek müflis; kıyamet günü namaz, oruç, zekât ibadetlerini ifa etmiş, fakat insanlara sövmüş, iftira etmiş, malını yemiş, kanını dökmüş ve onları dövmüştür. Bu kişinin iyilikleri hak sahiplerine verilir. İyilikleri biterse alacaklıların günahı da kendisine yüklenir. Sonra da cehenneme atılır."*<sup>18</sup> buyurmuştur. O halde, oruçla ilgili hadiste buyrulduğu üzere, eğer ibadetimiz bizi ahlaklı kılmıyorsa Allah'ın aç kalmamıza, ibadet etmemize de ihtiyacı yoktur. Hatta bu, şahsi ibadetlerde olduğu gibi din ve vatan savunması olan cihatta da böyledir.<sup>19</sup> Dolayısıyla ibadetlerin amacı; kulluk, şükür ve ahlaklı birey ve cemiyetler oluşturmaktadır. İbadetlere rağmen bir toplumda ahlaksızlık diz boyuysa o toplumu yaptığı ibadetler ahlaklı kılmadığı için kurtarmak da kurtarmayacaktır. Yine başka bir örnekte; namaz, oruç ve zekâtının çokluğuyla meşhur olan bir kadının konuşmalarıyla komşusunu incittiği için cehennemlik olduğu buyrulmuştur.<sup>20</sup>

Fıkıh kitaplarından, ibadetlerin kazandırmak istediği şu ahlaki değerlere ulaşılmıştır.

### 1. Temizlik ve Arınma Ahlakı

Temizlik, hem maddi hem de manevi kirlere arınmadır. İbadetlerin tamamı, kulu ahlaken temiz kılar, günahlarından arındırır. Bu arınma duygusu, yeni elbiseler giymiş bir kişinin çamur ve pislikten kaçınması gibi, psikolojik olarak kişiye yeni günahlar işlememe konusunda bir otokontrol sağlar. Öyle ibadetler vardır ki kulu maddi olarak da temiz yapar. Zira namaz gibi ibadetlerde her anlamda kul, temiz olmadan rabbinin huzuruna varamaz. Hadis-i şeriflerde de temizlik, imanın yarısı<sup>21</sup> ve namazın anahtarı olarak belirtilmiştir.<sup>22</sup> Bu temizlik, kişinin yalnızca bedeninin değil, elbise ve namaz kılacağı yerin de temiz olmasını gerektirmektedir. Hem ruhen hem bedenen temiz olmak, ancak ahlaklı kişilerin özelliğidir.

### 2. Nefsi Kötülüklerden Alıkoyma/Otokontrol Ahlakı

İbadet-ahlak ilişkisi bağlamında akla ilk gelen şey, namazın insanı kötülüklerden alıkoymasındır.<sup>23</sup> Tefsirlerde bu konu farklı şekillerde izah edilmiştir. Namazın insanı kötülüklerden alıkoymasının somut örneğini bizzat Kur'ân-ı Kerîm vermektedir.<sup>24</sup> İşaret edilen ayette, normal bir insan

<sup>18</sup> Müslim, "Birr", 59.

<sup>19</sup> *ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه إن الله لغني عن العالمين* bk. el-Ankebut 29/6.

<sup>20</sup> Ahmed b. Hambel, Müsned (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001), 45/421.

<sup>21</sup> Müslim, "Tahâret", 1

<sup>22</sup> Ebû Dâvûd, "Salât", 73.

<sup>23</sup> "Kuşkusuz namaz, hayâsızlıktan ve kötülükten meneder." bk. el-Ankebut 29/45.

<sup>24</sup> el-Meâric 70/19, 22.

yapısının hırslı, sabırsız, başına gelen üzücü durumlarda hemen feryat ve isyan eden, zenginliğe ulaştığında da cimrileşen özelliğinden bahsederken güzelce namazlarını kılmaya devam edenlerin böyle olmadıkları buyrulmaktadır. Buradan da kıldıkları namazların onları sabırlı, kanaatkâr ve zorluklara karşı dirençli kılacak bir ahlaki olgunluğa erıştirdiğini anlıyoruz.

Namazın insanı kötülüklerden alkoymasını şu şekillerde olur:

- Namaz kılan kendi kendisiyle iç muhasebeye girerek hem namaz kılp hem kötülük yapmaya cesaret edemez.
- Namaz kılan kişinin küçük günahları af olunur.

Yine manevi arınmayı Hz. Peygamber, akarsu benzetmesi ile şöyle anlatmıştır: “Sizden birinizin evinin önünde akan bir suda 5 vakit yıkanması neticesinde, kendisinde kirden eser kalır mı? sorusuna sahâbîler, “Kalmaz.” demiş, Efendimiz de 5 vakit namazın da böyle olduğunu ve günahları sildiğini ifade buyurmuştur.”<sup>25</sup>

Kasânî, namazın insanı kötülüklerden alkoymasını şu şekilde izah etmektedir: “Namaz, insanı kötülüklerden alkoymaz. Çünkü her gün 5 vakit rabbinin heybetinden korku ve huşu ile eğilerek namaza duran bir kul, ibadetinde bir eksiklik yapmaktan çekinir. Namazın ona kazandırdığı bu kontrol, onu günahların hücumundan korur.”<sup>26</sup> Nitekim masiyetten sakınmak farzdır. Kur’an-ı Kerîm’de de buna işaret buyrulmuştur.<sup>27</sup>

Oruç, kişinin otokontrol mekanizmasını geliştirerek Allah’ın rızasını kazanmak için en temel ve meşru ihtiyaçlarından olan; yeme, içme ve cinsellik şehvetini kontrol altına almasına, kötü söz ve fiillerden uzak durmasına ve nefsinin zapt etmesine katkı sunar. Oruç, bunu aldatici ve azabı unutturucu nefsi-i emmârenin ateşini söndürüp onu terbiye ederek yapar. Böylece nefse, rabbine itaat etme hususunda boyun eğdirir. M. Zihni Efendi’nin dediği gibi, orucun başka hiçbir meziyeti olmasa bile bu katkısı kâfidir.<sup>28</sup>

Efendimizin oruç ibadetiyle ilgili olarak; “Oruç, (günahlardan korunmak için adeta) kalkandır. Oruçlu kişi kötü söz söylemesin, bağırp çağırmasın. Herhangi birinize birisi sataşursa 2 defa ben oruçluyum desin!”<sup>29</sup> hadisi de ibadetlerin kişinin ahlakına yaptığı etkiyi göstermektedir. Yalan ve yalanla hareket etmeyi terk etmeyen kişilerin aç kalmasına Allah’ın ihtiyacının

<sup>25</sup> Buhârî, “Mevâkî”, 6.

<sup>26</sup> Ebû Bekir b. Mes’ûd el-Kasânî, *Bedâi’u’s-sanâi’ fi tertîbi’s-şerâi’* (Beyrut: Dârü’l-Kütübi’l-‘ilmiyye, 1406/1986), 1/91.

<sup>27</sup> وَأَقِمِ الصَّلَاةَ طَرَفِي النَّهَارِ وَزُلْفًا مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ الْحَسَنَاتِ يُذَيَّبْنَ السَّيِّئَاتِ bk. el-Hûd 11/114. وَأَقِمِ الصَّلَاةَ إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ bk. el-Ankebut 45.

<sup>28</sup> Osman b. Ali ez-Zeylaî, *Tebyînu’l-hakâik* (Kahire: Matbatü’l-kübrâ 1313/1895), 1/312; Zeynüddîn b. İbrâhîm İbn Nüceym, *Bahrü’r-râ’ik* (t.y., Dârü’l-Kitâbi’l-İslâmî, t.s.), 2/278; Mehmet Zihni Efendi, *Nimet-i İslâm* (İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971), 449, 450.

<sup>29</sup> Buhârî, “Savm”, 2.

olmadığı buyrulmuş,<sup>30</sup> orucun insanın suça karışmasını önlemedeki yeri belirtilmiştir.

İbnü'l-hümâm da orucun şâr'î tarafından farz kılınmasının sağladığı faydaları şu şekilde belirtmiştir: "Orucun sağladığı iki fayda şudur: Nefs-i emmârenin teskin edilip göz, dil, kulak ve cinsel organ gibi organlar aracılığıyla kişiyi sevk edeceği malayani ve münker işlerde onun sertliğini, enerjisini kırıp bitmek tükenmek bilmeyen isteklerine engel olmaktır. Zira oruç sayesinde bu duyuların hisleri azalır. (Açlıktan insanın gözü bir şey görmez.) Bundan dolayı şöyle bir deyiş meşhur olmuştur: 'Nefis aç kalırsa tüm organlar tokluk hisseder. (O organlar, kötülük yapma hususunda etkisiz hale gelir.) Nefis doyarsa tüm organlar acıdır.'" Kasânî de nefsin başta mide olmak üzere tüm istediklerinin yerine gelmesiyle her türlü şehveti arzu eder hale geleceğini ifade etmiştir. Dolayısıyla oruç, her Müslümanın sakınması farz olan şeylerden uzak durmasına bir vesiledir.<sup>31</sup> Nitekim Hz. Peygamber, evlenmeye gücü olanı evliliğe, buna imkânı olmayanı da oruca teşvik etmiş ve orucun şehveti dizginlediğini buyurmuştur.<sup>32</sup>

### 3. Şükür/Teşekkür ve Vefa Ahlakı

Namaz ve tüm ibadetler, Mün'im'in nimetlerine karşı bir vefa göstergesidir. Elest bezminde, "Elestü bi rabbikum?" hitabına "Belâ!" demenin bir gereğidir.

Hadiste belirtildiği üzere, ahde vefa imandan olup<sup>33</sup> bunun karşıtı hultur. Hulf, münafıklık alametidir.

Şükür ve hamd, verilen nimete karşı duyulan vefanın ve kadir bilmenin bir yansımasıdır. Kur'an, *hamd* kelimesiyle başlar. Nimetin farkında olmak, insanı dünya ve ahirette mutluluğu eriştirir. Kulluğun amacı da nimeti vereni tanımaktır. Hz. Peygamber, "İnsanlara teşekkür etmeyen rabbine şükredemez."<sup>34</sup> buyurmuştur. Şükürün zıddı ise nankörlüktür ki bu kimseler için şiddetli bir azap uyarısı söz konusudur. Nimete şükür, hem dinen hem de aklen farzdır.

Kasânî de tüm ibadetlerin farz kılınışının aklî gerekçesinin bir tanesinin kulluğun hakkını verebilmek, diğlerinin de nimetlerinin şükür ile hakkını verebilmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>35</sup> Kasânî'nin şükür yorumu şöyledir: Nimetlerin başında, insanın yaratılıp varlık âlemine çıkarılış nimeti gelmektedir. Zira Allah, insan cevherini, şekil (suret) olarak en güzel<sup>36</sup> yani

<sup>30</sup> Buhârî, "Savm", 8

<sup>31</sup> Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/76; Muhammed b. Abdülvâhid İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadîr* (t.y., *Dârü'l-fikr*, t.s), 2/301; Hasen b. Ammâr Şürünbülâli, *Merâkıl-felâh* (t.y., *Mektebetü'l-'asriyye*, 1425/2005), 1/235; Şeyhizâde Dâmad Abdurrahmân, *Mecma'u'l-enhür fi şerhi Mülteka'l-ebhur*, (t.y., *Dârü İhyâi't-türâsi'l-'arabi*, t.s), 1/230; Abdullah Kahraman, "İslam'da İbadet-Ahlâk İlişkisi", *Azerbaycan Milli ElmlerAkademyası Akademik Ziya Bünyadov Adına Şerqşunaslıq İnstitutunun Elmi Araştırmalar Mecmuası*, 3, (2004), 340.

<sup>32</sup> Buhârî, "Nikah", 2

<sup>33</sup> Ahmed b. Hüseyin Beyhakî, *Şuabü'l-îmân* (Riyad: *Mektebü'r-rüşd*, 1423/2003), 11/378.

<sup>34</sup> Tirmizî, "Birr", 35.

<sup>35</sup> Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/118.

<sup>36</sup> el-Mü'min 40/64.

ahsen-i takvim<sup>37</sup> suretinde yaratmıştır. Öyle ki hiçbir insan, genel insan şeklinden farklı bir tarzda yaratılmak istemezdi. İnsanın bu yaratılış biçimi, kendi içinde başka nimetleri mündemiçtir. Bunların başında, organların sağlıklı ve hayati görevlerini yerine getiriyor olması gelmektedir. Allah Teâlâ, bu nimetleri bize hak etmemiz şartıyla değil, karşılıksız vermiştir. Bundan dolayı da nimeti verene karşı bir şükran ifadesi olması için bu organ nimetini namazda kullanmayı emretmiştir. Çünkü nimete şükran duymak, hem dinen hem de aklen farzdır. Zira namaz ibadetinde kıyam, rükû, secde gibi hallerde; eller, ayaklar, eklemler namaz kıldığı yerden gözünü ayırmaması itibarıyla göz, görev icra etmektedir. Nitekim Hz. Peygamber, vücuttaki 360 eklem için sadaka vermek gerektiğini buyurmaktadır. Aynı şekilde, soyut organlardan kalbin, kılınacak namaz için niyete hazır olması, rabbine karşı korku ve ümit beslemesi, zihnin ise Allah'ın yüceliğini düşünmeye hazırlanması şeklinde namazda faaliyet göstermesiyle şükredilmiş olur. Her an sayısız nimetler içerisinde olan insan, namaz yoluyla şükür borcunu ödemeye, yaratıcısının lütuf ve nimetlerini tatlı bir dil ile anarak kulluk görevini yerine getirmeye çalışmış olur.<sup>38</sup>

Kasânî, zekâtın da nimetlere karşı bir şükür ifadesi olduğunu belirtmiştir. Çünkü zengin bir kişi, nice insan yoksullukla boğuşurken Allah ona, zekât verecek mal ihsan etmiştir. Bu malların sefasını sürmesi, onlarla güzel bir yaşama devam etmesine karşılık, zekât vermesi gereken oranda, nimetleri kendisine inam eden Allah için bunların bir kısmını ihtiyaç sahiplerine paylaşarak şükürünü eda etmiş olmaktadır. Öşürde de aynı durum geçerlidir. Zira şükür, nimeti artır.<sup>39</sup>

Şürübülâlî, namazların farz kılınışının asıl sebebinin (sebeb-i vücûb-i edâ) hitâb-ı ilâhî olduğunu, namazın farz kılınış hikmetinin ise nimeti verene karşı şükür ve vakitlerin ise namaz ibadetini kolaylaştırmak için zahiri sebep kılındığını belirtmiştir.<sup>40</sup> Bu, namazın hikmetlerinden şükürün öncelik ve ehemmiyetini göstermektedir. Namaz; şükürün şu üç şeklini de içine alır. Bunların ilki kalp ile şükürdür. Yani bu nimetler, kendisinden değil, Allah'tandır. Dil ile şükür ise nimeti veren Mün'im'i, medh ü sena etmektir. Organların şükürü ise bunları veren uğrunda kullanmaktır.

Oruçta da nimetlerin farkında olup şükretme hikmeti ön plandadır. Kişi oruçluken yeme içme ve cinsel münasebet gibi, Kasânî'nin deyiimiyle, nimetlerin en üstünü olan şeylerden uzak durarak bu temel nimetlerin farkına varır. Zira nimetin kadri, yokluk durumunda ortaya çıkar. Oruçlu kişi açken fakirlerin halini anlar ve bu şekilde yaratıcısına olan borcunu şükürle

<sup>37</sup> *et-Tin*, 95/4.

<sup>38</sup> *Kasânî, Bedâi'u's-sanâi*, 1/90.

<sup>39</sup> *Kasânî, Bedâi'u's-sanâi*, 2/3.

<sup>40</sup> *Şürübülâlî, Merâkîl-felâh*, 1/71; *Ahmed b. Muhammed Tahtâvî, Hâşiye 'alâ Merâkî'l-felâh*, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1418/1997), 1/172, 173.

ödemiş olur.<sup>41</sup> Allah Teâlâ da orucun kulun şükrüne vesile olduğuna işaret etmiştir.<sup>42</sup>

Hac ibadeti, hem mal hem beden ile yapılan bir ibadettir. Para olmazsa ya da sağlık nimeti olmazsa hac farızası ifa edilemeyecektir. Dolayısıyla bu ibadette, iki nimetin şükrü vardır. Zira nimetin şükrü, onu veren uğrunda harcamakla olur. Burada, nimeti verene itaat noktasında hem bedeninin yorulması hem de malın harcanması söz konusudur.<sup>43</sup>

#### 4. Tevazu ve Kulluk Ahlakı اظهار العبودية

İns ü cinnin yaradılışın amacı, ibadet ve kulluktur. Yüce Allah'ın kudret ve azametini ve kendinin aciz bir kul olduğunu düşünen her müminin kalbinde Allah korkusu parlar ve bu duygu, onu daima iyiliğe götürür. Hakka boyun eğmek, korku ile sevgi karışımı saygılı bir tavır takınmaktır. Karşıtı, gaflet içinde kendini büyük görmek, kalp huzurundan yoksun olmaktır.

Kulluğun farkında olmak, onu izhar etmek, aciz olduğunun, günahkâr olduğunun, sahip olduklarının yaratıcısının bir lütfu olduğunun farkında olmak da ahlaki bir erdemdir. Güç, mal, gelir, sağlık, itibar gibi, sahip olduğu şeylerin bir imtihan olduğunu bilir ve bunlardan dolayı bu nimetlere sahip olmayan insanlara mesafe koymaz. Kul olma bilincinde olmayan bir kişi ise tekebbür eder, insanlara unvan ve makamlarına göre davranır. Sahip olduklarıyla güç ve servet sarhoşluğuna girer.

Başta namaz olmak üzere, doğası gereği tüm ibadetler, kişinin nefsinin dizginlemesini sağlayarak ibadete koşmasını sağlar. İbadet kelimesinin anlamı gereği kişi, ibadet yaparken rabbine karşı kulluğu, köleliği yaşar. Bunun içindir ki kulun Allah'a en yakın olduğu an ve kendisine rahmetin indiği hal secde halidir.<sup>44</sup> Çünkü secde, statüsü her ne olursa olsun bir insanın kul olmasının tam bir resmidir.

Namazda olduğu gibi tüm ibadetler, kişiye kulluk ahlakını öğreterek aciz olduğunu ve aşkın bir varlığa bu aciziyetini izhar etmesi gerektiğini öğretir. Kasânî, namazın hikmetlerinden biri olarak kulluğu şu sözlerle ifade etmiştir:

“Tüm ibadetlerde kulun rabbe hizmet etmesi söz konusudur. Çünkü kulun rabbine hâdim olması farzdır. Dolayısıyla kul, yaptığı bu ameli rabbine bir lütuf olarak yapmaz. Azimet olan şey, kişinin hayatının tüm vakitlerini imkân nispetinde ibadetle, rabbine hizmetle geçirmesidir. Buna karşın Allah Teâlâ, fazl u keremiyle bazı vakitlerde kulun ibadetsiz kalmasına müsaade etmiştir. Buradan ortaya çıkmaktadır ki kişi, kendini büyük görüp namaza tenezzül etmeyerek adeta efendisine isyan eden duruma düşmemesi için kendisine verilen *kul* isminin gereğini yani kulluğunu rabbine hizmet ederek

<sup>41</sup> Kasânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 2/76; Zeylai, *Tebyînü'l-hakâik*, 1/312; İbn Nüceym, *Bahrü'r-râ'ik*, 2/278.

<sup>42</sup> وَلِتُكْمِلَ الْعِدَّةَ وَلِتُكَبِّرَ اللَّهُ عَلَى مَا هَدَاكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ bk. Bakara, 2/185.

<sup>43</sup> Kasânî, *Bedâi' u's-sanâi*, 2/118, 119.

<sup>44</sup> Molla Hüsrev, *secdede inen rahmetten daha çok istifade etmek için secdeye mahsus olarak el parmaklarının kapalı tutulmasının mendup olduğunu ifade etmiştir.* bk. Mehmed b. Ferâmürz Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükkâm fi şerhi Gureri'l-ahkâm*, (t.y., Dârü'l-Cil, 1411/1991), 1/72.



izhar etmelidir. Nitekim namazda kişi, kulluğun tüm göstergelerini şu şekillerde izhar eder: El bağlayarak şanı yüce olan Mevla'sının önünde yakarır, boynunu eğerek, dışarıda namaz kıldığı vakit, secde haliyle yüzünü toza toprağa bular, dizleri üzerine çöker, O'na övgü ve methiyeler düzer..."<sup>45</sup>

Kasânî de tüm ibadetlerin farz kılınışının aklî gerekçesinin bir tanesini, kulluğun hakkını verebilmek, diğerinin de nimetlerinin şükür ile hakkını verebilmek olduğunu ifade etmiştir.<sup>46</sup> İbadetin kişiye kulluk bilincini derinlemesine tattırıp kulluğunu izhar ettirmesi şu şekildedir: Kulluğun izharı, mabuda korku ve acizliğini göstermekle (tezellül) olur. Çünkü hacda kul ne kadar zengin olsa bile ihram giyerek o dağınıklık, sadelik ve pejmürdelikle kulluğunu gösterir, tüm süslenme ve bakımı bir kenara bırakır ve bu haliyle adeta Kasânî'nin ifadesiyle, efendisinin kendisine kızıp gazap gösterdiği bir köle halini alır. Bu kötü durumunu onun şefkat ve merhametine istinaden efendisine arzuhâl eder. Arafat'taki vakfe haliyle, adeta efendisine isyan edip başkaldıran bir köle gibidir. Onun önünde yakarış ile hamd ve sena ederek, küçük günahlarında istiğfar ederek tökezleyerek ayağını sürçtüğü ameller için bağışlanma diler. Rabbe nispet edilen ev olan beytullahı tavaf edip oradan ayrılmayarak adeta efendisinin kapısında köle olan - Kasânî itikafa çekilmiş diyor- bir kul halini alır.<sup>47</sup>

Orucun farz kılınışında gaye edinilen hikmetlerden biri de kişiye kulluk halini hissettirmek, sahip olduğu nimetlerin kendisinden değil, rabbinin bir ikramı olduğunu hissettirmektir. Bu meyanda, oruçlu kişinin aç, susuz ve bîtap halinin bir arzuhâl oluşu kitaplarda işlenmektedir.<sup>48</sup>

### 5. Özeleştirî ve Günahkâr Olmanın Farkında Olma Ahlakı

Hz. Peygamber, her insanoğlunun hata yapabileceğini, hata yapanların en hayırlılarının tövbe edenler olduğunu buyurmuştur.<sup>49</sup> Kendini sorgulayarak hata yaptığını ya da yapmış olabileceğini bilen mümin bir kul, zekâtla manevi kirlilerden temizlenir, günahlarından arınır.<sup>50</sup>

Hata yapabileceğinin şuurunda olan yani özeleştirî ahlakına sahip bir insan, sürekli kendini sorgular. Namazın günahları giderici olduğunu<sup>51</sup> bilip namazla sürekli kendini arındırır. Bu arınma duygusu, onu hata ve günah işlememe noktasında motive eder. Bu şuurda olmayan insan, zaten kötü gidişatını mazeret gösterip günah ve ahlaksızlık çukurlarına sürüklenir. Aynı durum hac ibadeti için de geçerlidir. Buhârî ve Müslim'de geçen "*Kim Allah için hacceder, Allah için kötü söz ve davranışlardan ve Allah'a karşı gelmekten sakınırsa annesinden doğduğu günkü gibi günahlarından arınmış olarak hacdan döner.*" hadisi, büyük günah dışındaki günahların temizlenmesi yönündedir. Durum böyle olmakla birlikte fâsık kişiler, toplumumuzda

<sup>45</sup> Kasânî, *Bedâi' u 's-sanâi*, 1/90.

<sup>46</sup> Kasânî, *Bedâi' u 's-sanâi*, 2/118.

<sup>47</sup> Kasânî, *Bedâi' u 's-sanâi*, 2/118.

<sup>48</sup> İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/301; Şeyhizâde Dâmad, *Mecma' u'l-enhur*, 1/230.

<sup>49</sup> İbn Mâce, "*Zühd*", 30.

<sup>50</sup> *et-Tevbe* 9/103.

<sup>51</sup> إن الحسنات يذهبن السيئات bk. *Hüd* 11/114.

hacca gitmeyi hayatının son evrelerine, adeta nefsin kırıldığı dönemlere saklayıp yeniden büyük günah işlemekten emin olmak isterler. Gençken, günah yapma potansiyelinin olduğu dönemlerde hacca gitmeyi boşa görürler.

Yine kulun gece ve gündüz hata ve günahattan arı olmasının yanında, ibadetlerinde de noksanlıklar, huşu ve dikkat eksiklikleri vardır. Ayrıca insan, rabbinin nimetlerini saymaya, onların şükrünü eda etmeye kalksa bir tanesinin şükrünü bile tam manasıyla eda edemez. Bu anlamda, nimetlere şükretmekle memur olan ama hiçbir zaman da buna kadir olamayan insanın bu eksiğine, bu günahına kefaret olması için namaz farz kılınmıştır.<sup>52</sup> Bu şekilde, gerek insani, gerek kulluk noktasında sürekli kendini sorgulayan insan, namaz ile bu eksik ve günahlardan arınmak isteyecektir. Namaz kıldıkça da daha mükemmel olmaya çalışacaktır. Ama hiç kendinin sorgulamayan ya da ibadet etmeyen bir kişi, kısır döngü içerisinde günaha battıkça batacaktır.

### **6. Hüsnü Zan ve Güzel Düşünme Ahlakı**

İslam dini; daima niyetinde, zihninde, güzel düşünceler besleyen kul modeli oluşturur. Bu bağlamda, hadiste geçen; “Kulum iyi bir iş yapmayı içinden geçirir de yapmazsa ona bir iyilik (sevap) yazarım. Ama onu yaparsa on kattan yedi yüz kata kadar iyilik (sevap) yazarım.”<sup>53</sup> müjdesine nail olmak isteyen mümin bir kişi, iyilik yaptığında sevap kazanacağını bildiği gibi, güzel bir iş yapmayı düşünüp niyet ettiği fakat gerçekleştiremediği şeylerden de sevap alacağını bildiği için daima iyilik düşünür. Dolayısıyla tüm ibadetlerde niyetin şart olduğunu ifade etmek gerekir. Çünkü ameller, niyetlere göre şekillenir. Günde beş kez, hatta nafilerle “Niyet ettim Allah rızası için şu namazı kılmaya, şu orucu tutmaya ...”, diyen bir kişinin canice tasarlayarak bir cinayet işleme ya da tecavüz yapma ihtimali çok düşüktür. Çünkü bu fiiller, önceden kötü eylemleri tasarlama ve planlamayı gerektirir. Oysaki gönlü iyi işlere niyet yapmaya alışık olan bir insan, ancak tasarlamadan, anlık, nefesine hâkim olamadığı durumlarda suç işleyebilir.

### **7. Diğerkâmlık Empati ve Şefkat Ahlakı**

İslam dininde, kendisi için istediğini Müslüman kardeşi için isteme, kendisi için istemediğini Müslüman kardeşi için istememe durumu, yani günümüz ifadesiyle *empati*, imanın kemâlinin alametidir.<sup>54</sup> Zekât sayesinde sürekli fakir ve ihtiyaç sahiplerine malını veren kişi, şefkat ve merhamet duyguları gelişir, fakirlerin sevgi ve duasını kazanır. Bir sonraki yıl, kime zekât verebileceğini düşünür. Oysaki kapitalist nizamda; asgari maliyet, sürekli birikim, mutlak tasarruf anlayışı ön plandadır.

Mümin kişi, temel ihtiyaçları dışında belli orandaki mallarından ihtiyaç sahiplerinin hakkı olduğunu bilip zekât vererek o insanların yaşamını kolaylaştırmakta ve yaşamın güzelliğini onlara hissettirmektedir.

<sup>52</sup> Kasâni, *Bedâi‘u’s-sanâi*, 1/91.

<sup>53</sup> Buhârî, “*Rikâk*”, 31

<sup>54</sup> Tirmizî, “*Sıfâtü’l-kıyâme*”, 59.

Oruç tutan kişi, uzun süreli açlıkla fakirlerin halini anlayarak empati yapar ve hadiste belirtildiği gibi, bir vücudun azaları gibi yoksulların derdini, halini somut bir şekilde anlamış olur, yemeğini ve fitresini onlarla paylaşır.<sup>55</sup> İbadetlerin kişiye empati ahlakını kazandırmasına dair İbnü'l-hümâm, ilk devir sufilerinden Bişr el-Hâfi (ö. 227/841)'nin anlattığı bir hikayeyi kitabına alır. Bir kış vakti Bişr'in yanına bir adam gelmişti. Kabanını askıya asmış titreyerek bir köşede oturuyordu. Bişr ona böyle bir mevsimde kabanını niye çıkardığını sorunca adam, üzerinde kıyafeti olmayan ve bu kış mevsiminde üşüyen bir çok yoksul olduğunu, kendisinin onlara kıyafet yardımı yapamadığını, ancak onların halini hissederek empati yaparak acılarına ortak olduğunu söylemiştir.<sup>56</sup>

Şürübülâlî de kişinin yaşadığı açlık ve nimetlerden mahrum olma ile fakirlerin halini anlama ve bunun doğal bir sonucu olarak onlara iyilik etme ahlakını kazandırmasından bahsederken, orucun ruhuna ve farz kılınışındaki hikmete muvafık davranmak ve meleklerin özellikleri ile vasıflanmak için sahurda yeme içme hususunda aşırıya gitmemenin gerektiğinden bahsetmektedir.<sup>57</sup>

Molla Hüsrev (ö. 885/1480), orucun faydalarına dair şunları söylemektedir: "Oruçlu kişi, aç olmanın halini, geçici olarak bu zor durumu yaşayarak açlığın ne demek olduğunu anlar ve tüm sene boyunca buna muhatap olan düşkün kişilere karşı şefkat kanatları açılarak içinde onlara karşı iyilik yapma duygusu gelişir. Böylece de Allah katında sevaba nail olur."<sup>58</sup> Mehmed Zihni Efendi'ye göre, oruçlu kişi, açlığın nefse verdiği acıyı hissederek pek çok vakit açlık imtihanına muhatap olan fakir ve miskin kişilerin halini anlayarak onlara karşı merhamet ve yardımlaşma duygusunu geliştirir.<sup>59</sup> İbnü'l-hümâm da orucun kula; şefkat, merhamet, yoksulların tüm sene boyunca tahammül etmek zorunda oldukları şeye tahammül etme gibi hasletleri kazandırdığından bahseder.<sup>60</sup>

Oruç ibadetini farz kılınışındaki hikmetlerin başında gelen; fakirin halinden anlama, tüm kullar için amaçlanmış bir hikmet değildir. Nitekim bu noktada Düccane Cündioğlu, orucun hikmeti olarak gösterilen fakirlerin ve açların halinde anlamamanın gerçek dışı olduğu, zira böyle olması durumunda orucun fakirlere farz kılınmaması gerektiği şeklinde basit bir çıkarsamayı birkaç Ramazandır dile getirmektedir.<sup>61</sup> Öncelikle belirtmek gerekir ki ibadetlerin ve de orucun tek bir hikmeti olamaz.<sup>62</sup> Bazı hikmetler ön plana çıkarken bazı hikmetler ise kimi kullara yöneliktir. Bu tartışmaya dört yüz

<sup>55</sup> Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/312.

<sup>56</sup> İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/301.

<sup>57</sup> Şürübülâlî, *Merâkıl-felâh*, 1/235.

<sup>58</sup> Molla Hüsrev, *Dürerü'l-hükam*, 1/196; Şürübülâlî, *Merâkıl-felâh*, 1/235.

<sup>59</sup> Mehmed Zihni, *Nimet-i İslâm*, 451.

<sup>60</sup> İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/301; Şeyhîzâde Dâmad, *Mecma'u'l-enhur*, 1/230.

<sup>61</sup> "Orucun açların ve yoksulların halini anlamakla ilgisi yoktur, öyle olsaydı oruç yoksullara da farz kılınmazdı." bk. <https://twitter.com/ducane/status/1382011845976940545?lang=en>

<sup>62</sup> وَرَدَّ جَمَاحُ النَّفْسِ الْأَمَارَةَ بِالسُّوءِ وَانْقِيَادَهَا لِطَاعَةِ مَوْلَاهَا إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنْ مَعَانٍ لَا تُحْصَى. bk. Zeylai, *Tebyinü'l-hakâik*, 1/312.

yıl önce Damad Şeyhîzâde (ö. 1078/1667) şöyle bir açılım yapmıştır: Orucun hikmetleri nev'inden sayılan üç husus olan; nefs-i emmârenin gücünün kırılması, açlık sayesinde fakirlerin halinin anlaşılması neticesinde onlara karşı merhamet duygularının gelişerek yardım yapılması ve fakirlerin yıl boyunca tahammül ettikleri şeye ramazan boyu tahammül ederek bu hususta belki onların açlığını gideremese de fakirlerin hissiyle hislenerek bu halin Allah'a arz edilmesi, şeklindeki hikmetlere atıfla bunların son ikisinin fakirlere değil, zenginlere yönelik olduğunu belirtmiştir. Ayrıca müellifin orucun hikmetleri olarak, hem zengin hem fakir için eşit olan, nefs-i emmârenin gücünün kırılması, maddesini söylemesinin daha uygun olacağından bahsederek okuyucuyu düşünmeye sevk etmiştir.<sup>63</sup> Buradan fakirlere de oruç farz iken orucun fakirlerin halini anlamaya vesile olması hikmeti konusunda zihinlere gelebilecek sorunun önüne geçmek için sözü geçen hikmetin öne sürülmemesinin daha uygun olacağı görüşü, kanaatimizce kısmen hatalıdır. Zira orucun fakirlerin halini anlamaya vesile olması şeklindeki hikmet, oruç ibadeti ile mükellef olan ama fakir olmayan milyonlarca inananın açlık sayesinde iliklerine kadar hissettiği bir duygudur. Ayrıca bir insan ne kadar fakir olsa bile gün içerisinde midesine meyve gibi doğadan bulabileceği bir şey indirebilmekte ve açlığını dağıtabilmektedir. Yine bir insan, ne kadar fakir de olsa susuz kalmayacağı için susuzluğun ve su sıkıntısı çeken bölgelerin halini anlar ve haline şükreder.

Kurban kesen bir mümin, kesemeyen kardeşlerini hatırlayarak etini onunla paylaşır ve gelir seviyesi düşük olan ya da o yıl ekonomisi müsait olmayan vatandaşlar da kendisini düşünen zengin kişinin varlığından mutluluk duyar. Böylece, gelir ve sermayenin eşit dağılımı, hiçbir şekilde et alamayacak insanların evine et girmesi söz konusu olur ki İslamiyet'ten başka bir dinde bunun karşılığını görmek mümkün değildir.

## 8. Takva/İrade Kontrol Ahlakı

İslam'da üstünlüğün ölçütü Allah katındaki değerdir. O da takva ile ölçülür. İnsanlar eşittir. Ama takvalı olanlar Allah katında daha üstündür. Kişinin Allah korkusuyla günahlardan sakınması yani ittika farzdır.<sup>64</sup> Samimi olarak yapılan ibadetler, kişinin takvasının artırır.<sup>65</sup>

Bu ayete muhatap olan insan, kendisini ve önceki milletleri yaratan ve onlara varlık nimetini bahşeden rabbe şükür ve kulluk için ibadet ederek takva olma imkânına kavuşabileceği müjdesi veriliyor. Bu şekilde rabbinden ittika edip çeken bir kul, tüm davranış ve fiillerini onun nizamına uygun yapmaya çalışır.

<sup>63</sup> وَمِنْهَا كُنْتُمْ مُوَافِقَةً الْفُقَرَاءِ بِتَحَمُّلِ مَا يَتَحَمَّلُونَ أَحْيَانًا وَفِي ذَلِكَ رَفْعُ خَالِهِ عِنْدَ اللَّهِ تَعَالَى كَمَا فِي الْفَتْحِ لَكُنْ فِي الْأَخْرَبَيْنِ كَلَامًا؛ لِأَنَّهَا تَأْمَلُ فِي حَقِّ الْغَنِيِّ فَقَطُّ أَمَا فِي حَقِّ الْفَقِيرِ فَلَا، فَلَوْ اقْتَصَرَ عَلَى الْأَوَّلِ لَكَانَ أَوْلَى. تَأْمَلُ *bk. Şeyhîzâde Dâmad, Mecma'u'l-enhur; 1/230.*

<sup>64</sup> *Kasânî, Bedâi'u's-sanâi, 2/76.*

<sup>65</sup> *el-Bakara 2/21. يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ الَّذِي خَلَقَكُمْ وَالَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ*

Orucun kişiyi takva sahibi kılmasına Kur'ân-ı Kerîm'de işaret edilmiştir.<sup>66</sup> Tüm ibadetlerde olduğu gibi orucun hikmetlerinin başında, kişide takva ahlakının oluşturulması gelmektedir. Nitekim Zeylâî, orucun insana sağladığı takva ahlakını hiç bir ibadetin vermediğini ifade etmiştir. Çünkü Allah'ın rızasını kazanmak ve azaba duçar olmamak için oruç tutarak normal şartlarda helal olan şeyleri yapmama hususunda Allah'a söz veren bir kul, diğer yasaklardan sakınma konusunda nefesine daha çok söz geçirebilir. Dolayısıyla oruç, her Müslümana farz olan, Allah'ın haram kıldığı şeylerden sakınmaya (ittika) vesiledir.<sup>67</sup> Haramlardan sakınma yani ittika farz olup yukarıdaki ayette orucun kötülük ve günahlara karşı kişide sağlayacağı takvaya işaret edilmiştir.

İbn Âbidin de şeriatin en sağlam kanunlarından olan orucun sağladığı faydalardan birincisi olarak, kötülüğü emreden nefsi (nefs-i emmâre) kontrol ve boyunduruk altına almayı (kahru'n-nefs) saymıştır. Ayrıca, gün boyunca kulun kalbî işlerle meşgul olması, yeme, içme ve cinsî münasebetten uzak durması gibi çok hasletleri de insana kazandırdığından bahsetmiştir.<sup>68</sup> İbn Âbidin'e göre, nefsi kontrol altına almak için bazı isteklerine yasak koymanın nefse çok ağır geldiği için Allah Teâlâ, orucun öncesinde nefse ondan daha zor olmayan namaz ve namaza göre nefse daha zor gelen zekât ibadetiyle adeta nefsi oruca hazırlamıştır. Çünkü nimetlere ulaşma imkânı olup ondan gün boyunca uzak durmak, nefse çok ağır gelen bir şeydir. İbn Âbidin, bu tertibe delil olarak da bazı ayet<sup>69</sup> ve hadisleri<sup>70</sup> göstermiştir.<sup>71</sup>

## 9. Eşitlik ve Kardeşlik Ahlakı

İslam dininde insanlar, Allah katında renk, ırk ve mal yönünden eşittir. Allah, imtihan vesilesi olarak farklı biçim ve gelir düzeyine sahip olarak yarattığı kulların kalplerine ve amellerine bakacağını buyurmuştur. Gündelik hayatın her kademesinden insan, beş vakit, hiçbir protokol olmadan omuz omuza bir arada ibadet eder. Ya da dünyanın her bölgesinden Kâbe'de hac için tek tip sade bir kıyafetle birleşip tavaf eden, say eden kullar; eşitlik, kardeşlik, tesanüt ahlakını öğrenmiş olur. Herkesin Adem'den olduğunu, onun da topraktan olduğu şuuruna varır. Mümin kişi,

<sup>66</sup> *el-Bakara*, 2/183. يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام كما كتب على الذين من قبلكم لعلكم تتقون

<sup>67</sup> Zeylâî'nin (v.743/1343), ibadetlerin hikmetlerinde Kasânî'nin yorumlarını birebir aldığı gözlemlenmiştir. Kasânî, Bedâ'î'u's-sanâi, 2/76; Zeylâî, Tebyînu'l-hakâik, 1/312.

<sup>68</sup> Müellif, bu bilgiyi İzâh adlı kitaptan naklettiğini belirtiyor. Yaptığımız araştırmalarda Vehbe Zuhayli gibi pek çok âlim de İbn Âbidin'e izafe ettiği bu bilgiye, Nûru'l-izâh adlı kitapta veya başka bir yerde rastlayamadık. أَنَّ الصَّوْمَ مِنْ أَكْثَرِ أَرْكَانِ الدِّينِ وَأَوْثَقِ قَوَائِمِ الشَّرْعِ الْمَتِينِ بِهِ فَهَرُ النَّفْسِ الْأَمَّارَةَ بِأَكْثَرِ مَا يَكُونُ فِيهَا مِنَ الْغَايَةِ وَالْمَنَاجِحِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَنَاجِحِ غَايَةً يَوْمَهُ وَهُوَ أَجْمَلُ الْخِصَالِ بِالسَّوْمِ وَأَنَّهُ مُرَكَّبٌ مِنْ أَعْمَالِ الْقَلْبِ، وَمِنْ الْمَنَعِ عَنِ الْمَأْكَلِ وَالْمَشَارِبِ وَالْمَنَاجِحِ غَايَةً يَوْمَهُ وَهُوَ أَجْمَلُ الْخِصَالِ bk. Muhammed Emîn b. Ömer İbn Âbidin, Reddû'l-muhtâr 'ale'd-Dürri'l-muhtâr (Beirut: Dârü'l-fikr, 1412/1992), 2/369.

<sup>69</sup> وَالْخَائِبِينَ وَالْخَائِبَاتِ وَالْمُتَصَدِّقِينَ وَالْمُتَصَدِّقَاتِ وَالصَّائِمِينَ وَالصَّائِمَاتِ

<sup>70</sup> بِنِي الْإِسْلَامِ عَلَى خَمْسٍ، شَهَادَةِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ، وَأَنَّ مُحَمَّدًا عَبْدُهُ وَرَسُولُهُ، وَإِقَامِ الصَّلَاةِ، وَإِيتَاءِ الزَّكَاةِ، وَحَجِّ الْبَيْتِ، وَصَوْمِ رَمَضَانَ bk. Müslim, "İmân", 5.

<sup>71</sup> Sirâcüddîn Ömer İbn Nüceym, en-Nehrü'l-fâ'ik (Beirut: Dârü'l-Kütübi'l-ilmîyye, 1422/2002); 2/3; İbn Âbidin, Reddû'l-muhtâr, 2/370.

secde halinde iken, hacda, tavafta, vakfede, yanında duran kişinin ırkını, rengini, meslek ve statüsünü seçme ya da beğenmeme hakkı yoktur.

### **10. Haset Etmeme Ahlakı**

Gerek şeytan gerekse de ilk insanlardan Kâbil'in hikâyesi, Yûsuf'un kardeşlerinin kıskançlıkla imtihanı, hasedin sebep olduğu neticeleri göstermesi açısından önemlidir. Sosyalizm felsefesi de fakirin zengine duyduğu kıskançlığın bir ürünüdür. Bu felsefenin tecessüm etmiş hali olan Sovyetler birliği, yetmiş yılda yıkılmıştır. Oysaki fakirlik ya da zenginlik, Allah'ın verdiği bir imtihan vesilesi olup hayatın gerçeği olan vaziyetlerdir. Her toplumda, fakir ya da gelir düzeyi düşük insanların zenginlere karşı kaçınılmaz bir kıskançlık hatta olumsuz bir enerji beslediği aşikârdır. Zekât müessesesini kabullenen bir mümin ise hamurunda olan haset duygusunu, zenginin kendisine uzattığı; zekât, fitre, sadaka ve kurban eliyle izale eder. Bilir ki başı sıkıştığı zaman, çevresinde ve akrabasında zengin kimselerin olması onun için bir rahettir. Toplum tabakaları arasındaki bu barışıklık, İslam'ın mucizelerindedir.

### **11. İhsan Ahlakı**

İhsan, Cibril hadisinde Efendimizin buyurduğu üzere, Allah'ı görüyormuşçasına ibadet etmektir. İhsanın ne olduğu sorusu Hz. peygambere Cebrail tarafından bilinçli olarak sorulmuş, iman ve İslam'ın mahiyeti gibi en temel dinamiklerden olan bir kavramdır. Mümin kişi, İslam'ın gereklerini yapan ve ihsan şuurunda ibadet eden bir kul, sadece ibadetler değil, hayatının her alanını ihsan, yani Allah'ın onu gördüğü şuuruyla bir yaşam sergiler. İbadetlerinde ihsan şuurunda olan bir insan; çalma, insanlara zarar verme, söz taşıma gibi birçok kötü davranışta Allah'ın kendisini gördüğü şuurundan çıkamaz, tecavüz etmez, çalmaz vs. Günde beş defa, namaz ibadeti ile yaratana görmese de rabbinin onu gördüğü bilincinde ibadet eden bir kul, tüm hayatını buna göre düzenler.

### **12. İstikamet ve Sebat Ahlakı**

Hz. Peygamberin, tatbikinin zor olması hasebiyle kendisini yaşlandırdığını ifade buyurduğu<sup>72</sup> *"Emr olunduğun gibi dosdoğru ol!"*<sup>73</sup> ayetinde, yaşam boyu istikamet ve iyi hal üzere olmak emredilmektedir. Bunun çözümü de ibadetlerdir. Başka bir rivayette Peygamberimiz, "Allah katında amellerin en sevimsisi, az da olsa devamlı olanıdır."<sup>74</sup> buyurmuştur.

Muttasılan, günün farklı zamanlarında; yolculukta, tarlada, savaşta, her hal ve şartta, kendisine ölüm gelinceye kadar namaz kılan bir kişi, nefsiyle sürekli iç muhasebe halindedir. Namazlarına devam eden bir kişinin namaz kılarken ya da oruç tutarken zina yapma gibi bir günah işleme ihtimali, namaz kılmayana göre çok düşüktür. Günde 5 vakit namazla insan iradesi, kendisini namazdan alıkoymaya çalışan nefse karşı direnç kazanır ve nefsin isteklerine boyun eğmemeyi öğrenir. Buna alışmayan kişi için namaz,

<sup>72</sup> Tirmizî, "Tefsîr", 56/6.

<sup>73</sup> el-Hûd, 11/112.

<sup>74</sup> Müslim, "Müsâfirîn", 216.

bıkkınlık verir. Tam namaz kılacağı zaman üşenir. Oysaki düzenli olarak namaz kılan bir kişi, iki eli ateşte de olsa rabbine yönelmek için bir boşluk oluşturur. Böyle birisinin nefesine gem vurması daha kolaydır. Bu bağlamda, ülkemizde hacdan gelenlerin önceki yaşamlarına göre dindarlıklarında büyük bir değişim ve yaşam boyu süren bir istikrar rahatça gözlemlenen bir husustur.

### 13. İktisat Ahlakı

İktisat, ayette de belirtildiği üzere, ne cimri ne de müsrif olma durumudur.<sup>75</sup> Zıttı israf ahlakıdır.<sup>76</sup> Ayet-i Kerîmede, Allah'ın israf yapanları sevmediği; her anlamda iktisatlı ve ölçülü olanları sevdiği buyrulmuştur.<sup>77</sup>

Oruç, insana hayatın ne kadar az şeye ihtiyaç duyarak yaşamımızı sürdürebileceğimizi, oysaki oruçlu olmadığımız zamanlarda ne kadar çok bedeni ve mali olarak israfa kaçabildiğimizi idrak etmemizi sağlar. Günümüzde de bilhassa kadınlar arasında minimalizm akımı yaygınlaşmaktadır.

### 14. Sabır ve İrade Kontrol Ahlakı (Kahru'n-nefs)

Sabır, Kur'ân'-ı Kerîm'de sıkça emredilen bir mümin hasletidir. Zorluklara direnme, insanın kişiliğini geliştiren bir durumdur. Nefsin kötülöklere meyyal olan yapısının hayra çevrilebilmesi için onun her isteğinin yapılmayarak adeta üzülmeye (kahru'n-nefs) gerekir. Böylece, arzuları gerçekleşmeyen nefsin, günah olan şeylere meyline mani olunup ona ağır gelecek hayra mail olması temin edilmiş olur. Tasavvuftaki riyazet gibi hallerin hikmeti budur. Bu hususiyet, başta oruç olmak üzere, tüm ibadetlerin temel gayelerindedir.

Allah, sabredenleri sever. İbadetler, insanda sabır ve direnç kazandırır. İbadetler türüne göre maddi manevi bazı zorlukları barındırır ki bu da hangi kulların iyi amel yapacağına ortaya çıkması içindir. Bunlar, Allah'a saygıdan kalbi ürperenler dışında herkese zor ve ağır gelen görevlerdir. Oruç, hac, Arafat, ihram, şeytan taşlama gibi menâsikteki zorluklar, hep sabır gerektirir. Abdest alıp namaz kılma, bilhassa zor ve meşgalenin çok olduğu zamanlarda nefse ağır gelir. Bir de gem vurulmamış nefsin bunları insana zor göstermesi söz konusudur. Hacda insanların kalabalığına, bazen canın yanmasına tahammül etmek gerekir. Kişi, yaşamı boyunca mütemediyen günde beş vakit namazla rabbinin huzuruna vararak, gerek oruçla kendisine normal durumda yasak olmayan nefsanî dürtülerine direnç göstererek gerekse de malından paylaşarak, sabır ve iradesini geliştirir. Sirâcüddîn İbn Nüceym (ö. 1005/1596), Ebü'l-Berekât en-Neseffî'nin (ö. 710/1310) hac ibadetinin orucun akabinde getirmesini, hacda da tıpkı oruçta olduğu gibi bedeni isteklerden uzak durma gayesinin olduğunu göstermektedir. Çünkü hac ibadetinin ruhunda, yolculuk vardır. Yolculuğun insanın sıkıntı ve

<sup>75</sup> "Eli sıkı olma, büsbütün eli açık da olma. Sonra kınanır ve çaresiz kalırsın." (Daha sonraki isteyenlere veremezsin.) bk. *el-İsrâ* 17/29.

<sup>76</sup> وَأَبْذَا الْقُرْبَىٰ حَقَّهُ وَالْمِسْكِينَ وَابْنَ السَّبِيلِ وَلَا تُبَذِّرْ تَبْذِيرًا bk. *el-İsrâ* 17/26.

<sup>77</sup> *el-Mümtahine* 60/8.

stresini dağıtma amacıyla yapıldığı için istenilen bir yanı vardır. Tabi ki bu yolculuk, insanın isteğine bağlıdır. Buna karşın, güç yetirebilen kişilerin, farz olarak kutsal beldeye yolculuk yapması, nefse ağır gelen bir şeydir. Zira bu yolculukta, kişinin memleketinden, dostlarından, kardeşlerinden, ailesinden ve ebeveyninden ayrılması, yani gurbette olması söz konusudur. Tüm bunlar ve gidilen döneme göre değişmekle beraber, gerek yolculuk süresi gerekse de seyahatin insana verdiği bir meşakkat söz konusudur. Ayrıca, adeta ölülerin kefeni gibi, basit ve sade iki kat kıyafet giyme, koku sürünmeme gibi nefsin isteklerinden uzaklaşma manası, oruçta olduğu gibi hacda da vardır. Netice itibarıyla kulun kendi rızasıyla yapmayı söz verdiği bu ibadetle, güzel ve ebedi olan bir hayatın kazandırılması esastır.<sup>78</sup>

Ömer Nasuhi Bilmen, ibadetin insana kazandığı sabır ahlakıyla ilgili şöyle demiştir: *"Sabır acıdır, müşküldür, fakat semeresi pek tatlıdır. Birçok eziyetler, sabır ve sebat, hakka tazarru ve niyaz sayesinde bertaraf olur. İşte, namazda insanın ruhuna, azmine kuvvet veren en ulvi tazarru ve niyazı muhtevi bulunan bir ibadet olduğundan buna güzelce devam edilmesi de insanın maddi ve manevi kederlerini, üzüntülerini gidermeğe en mükemmel bir vesiledir."*<sup>79</sup>

Sabrın yanında zorluklara karşı direnç söz konusudur. Namaz, insan hayatının fırtınalı günlerinde sığınacağı limandır. Allah Teâlâ da "Sabır ve namaz ile Allah'tan yardım isteyin. Şüphesiz o (sabır ve namaz)," buyurmuştur.<sup>80</sup> Bu ayetten de zor durumlarda insanın namaza sığınarak yakarıшта bulunması emrediliyor. Demek ki namazın ruhu tedavi eden, isteğin makbuliyetini kolaylaştıran bir yapısı vardır. Nitekim hacet namazı bunla ilgilidir. Hz. peygamber de zor zamanlarda namaza sığınırdı.

İnsanı hayvandan ayıran ve onu sorumlu olmasını sağlayan, yüce Allah'ın ona vermiş olduğu iyilik ve kötülük yapabilme potansiyeli ve bunları yönetmede sahip olduğu iradedir. Yeryüzünde milyonlarca Müslüman, başta namaz olmak üzere, farz olan ibadetlerini yapma konusunda ya da Allah'ın haram kıldığı şeylerden sakınma hususunda bir irade gösterememektedir. Çok ilginçtir ki burada emre itaat hususundaki iradesizliğin sebebi, yine emirlere itaatsizlikten gelmektedir. Çünkü kul; namaz, zekât ya da oruç ibadetiyle günahlardan arınmadıkça gönül masiyetten pas tutmakta ve kişi, kararın kalbiyle günaha saplandıkça saplanmaktadır. Oysaki ibadetlerine devam edip sürekli arınan ve arındığının şuurunda olan bir kişi, ibadetlerini ifa ederek Allah'ın "Yap!", "Yapma!", "Ver!" gibi hususlardaki emirleriyle iradesini güçlendirmekte ve ibadetleri onu ahlaklı kılmaktadır.

Mesela oruç ibadetinde, insanın tabiatına çok zıt davranılarak meşru istekleri karşısında nefsin ezilerek yeme ve cinsellik şehvetinin<sup>81</sup> kırılması söz konusudur. Zira nefis, tok olunca hoşuna gidecek şehvetleri arzular. Aç

<sup>78</sup> Zeylaî, *Tebyinü'l-hakâik*, 2/2; İbn Nüceym, *Nehri'l-fâik*, 2/51.

<sup>79</sup> Ömer Nasuhi Bilmen, *Kur'an-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri* (İstanbul: Bilmen Yay., 1985) 1, 147.

<sup>80</sup> *el-Bakara* 2/153.

<sup>81</sup> وَهُوَ الْكَفُّ عَنْ قَضَاءِ الشَّهَوَاتَيْنِ الشَّهْوَةَ الْبَطْنِ وَشَهْوَةَ الْفَرْجِ مِنْ شَخْصٍ مَخْصُوصٍ bk. *Serahsî, Mebsût*, 3/54.



kalan bir nefis ise nefsanî isteklerinden yüz çevirir. Bunun içindir ki Efendimiz, “Zinaya düşmekten korkarsanız oruç tutun. Zira oruç, kişiyi hadım olmuş gibi zinadan korur.”<sup>82</sup> buyurmuştur. Serahsî de oruç ibadetindeki irade kontrolü olan nefisle olan mücahedeyi iki noktada özetlemiştir: Bunlardan birincisi, canı çekmesine rağmen yeme isteğini bastırmaktır. İkincisi ise uykunun en tatlı anında sahura kalkmada, dilini kontrol etmedeki mücahededir.<sup>83</sup>

### **16. Görev Ahlakı**

Namaz, belli özel vakitlerde kılınan bir ibadettir. Bunlara riayet eden kişi, zaman yönetimini, görevini zamanında yapma ahlakını kazanmış olur. Tasavvufta, *ibnü'l-vakt* şeklinde bir kavram vardır. Diğer ibadetlerden oruç ve haccın da belli vakitleri ve uyulması gerekli kuralları vardır. Ayrıca İslam'da namazı hakkıyla kılmak, إقامة kavramı ya da huşu ile kılmak emirleri, görevi alelade değil, en mükemmel bir şekilde yapmanın örneklerindedir. Rabbine karşı kulluğunu zamanında ve en mükemmel bir şekilde yapan ve bu şuurda olan bir kul, topluma karşı olan vazifelerinde hile ve eksik yapamaz.

### **17. Hoşgörü Ahlakı**

Oruçlu iken ya da hac farızası eda edilirken kötü söz söylememe, kalp kırmama, insanların hatasını hoş görme, kişide hoşgörü melekesini artırır.

### **18. Hilim Ahlakı**

Nefsanî isteklere dur diyen oruç ibadeti, insana hilim ve yumuşaklık kazandırır. Yani şiddete sabredip tahammül etme, öfke ateşini söndürme konusunda kul, mesafe kat eder. Hacda Arafat'ta çoğu zaman sinirlenen, canı yanan insan, bunlara tahammül etmeyi öğrenir.

### **19. Hayâ Ahlakı**

İslam'da hayâ çok önemli ve imanın gereği olan bir husustur.<sup>84</sup> Konu ile ilgili pek çok hadis bulmak mümkündür. Birkaç tanesi şöyledir: “Her dinin kendine özgü bir ahlâkı vardır. İslâm ahlâkının özü de hayâdır.”<sup>85</sup> Arsızlık nerede ve kimde olursa olsun çirkinleştirir; hayâ ise nerede ve kimde olursa olsun güzelleştirir.<sup>86</sup>

Namazda setri avret farz kılınmıştır. Hâlbuki kul, Allah'ı görmemektedir. Fakat Hz. Peygamber, kendisinden hayâ edilip utanılmaya en layık olanın Rabbimiz olduğunu haber vermiştir.<sup>87</sup> İbadetlerinde bedenini örtmeye alışan bir insan, normal hayatta da örtünme ve mahremiyete dikkat

<sup>82</sup> Hadım olmuş gibi tercüme etmemizin sebebi hadiste geçen «وجاء» kelimesidir. bk. Buhârî, “Savm”, 10.

<sup>83</sup> Serahsî, *Mebûsât*, 3/55.

<sup>84</sup> Nesâî, “İmân”, 16.

<sup>85</sup> İbn Mâce, “Zühd”, 17.

<sup>86</sup> Tirmizî, “Birr”, 47.

<sup>87</sup> Tirmizî, “Edeb”, 22.

etmektedir. Oysaki Cahiliyede insanlar, Kâbe'yi çıplak tavaf ediyorlardı. Allah Teâlâ bu durumu yasaklamıştır.<sup>88</sup>

## 20. Cemaat ve Sevgi Ahlakı

İslam dini; ferdiyetçiliği, bencilliği, tekelleşmeyi istememektedir. Toplumun her sosyoekonomik düzeninden insanın kendi köyünde, mahallesinde günde 5 vakitte cemaate camiye gitmesini, ferdi olarak kılınacak olan namazlardan kat kat üstün tutmaktadır. Bir müminin bayram, cenaze ve teravih namazlarında omuz omuza saf tutması, kurban kesmesi, dar manada her Müslüman bölgenin kendi içinde kenetlenmesi, ümmet olmasını sağlar. Hac ibadeti, dünya çapında ümmet ve cemaat olmayı, tesanüt, kolektif iş yapma ve paylaşma ahlakını kazandırır.

Tahtavî (ö. 1231/1816), İslam dininde cemaatle namaz kılmanın faziletindeki hikmeti, namaz kılanlar arasında ülfet ve sevginin tesis edilmesi ve dini vecibelerin âlim (imamları kastederek) kişilerden öğrenilmesinin amaçlanması olarak göstermiştir.<sup>89</sup>

## 21. Verme/Cömertlik/Paylaşma Ahlakı

Gerek fert, gerekse devletler planında bencillik, modern dünyanın en büyük ahlaki meselelerinin başında gelir. İslam, tüm emirleriyle ferdiyetçiliği değil, paylaşmayı emreder. Zekât, infak ve kurban ibadetiyle nefis, cimrilik ve emre itaatsizlik şeklindeki manevi kirlerden arınır. Kişi, malını hakkı olan fakir kimselere vererek başka kimselerin hakkından arındırmış olur.<sup>90</sup> Mal mülk sevgisinden kurtulur. Malın ve dünya nimetlerinin faniliğini kavrar. Kendisi, tırnaklarıyla bile kazanmış olsa başkalarının o malda hakkı olduğunu kavrar.<sup>91</sup> Bu, hiçbir dinde karşılığı olmayan bir duygudur.

Kasânî'nin deyimıyla zekât, kişinin cimrilik ve paylaşmama alışkanlığını ortadan kaldırarak ona; büyüklük, verme ve cömertlik ahlakını kazandırır. Zira insan, tabiatı itibariyle paylaşmayı biriktirmeye meyillidir. Malından verdikçe ondaki bu kötü haslet ortadan kalkar ve emaneti sahibine kendi rızasıyla vermeye başlar.<sup>92</sup> Aynı konuya temas eden Ömer Nasuhi Bilmen, kalplerde çokça yer tutan mal ve servet sevgisinin insanı yüksek duygulardan mahrum ettiğinden ve insanı kötü fiillere sevk edişinden bahsetmektedir. Zekât sayesinde kalbin bu zararlı dürtüsüne direnç gösterilmiş, nefis cimrilikten temizlenmiş ve insanda; şefkat, hayırseverlik ve empati erdemi gelişmiş olmaktadır.<sup>93</sup>

Zekât ve sadaka ile kul, biriktirerek değil, vererek malın artacağı şuuruna ulaşır. Malın bir kısmını Allah için elden çıkarmakla, eksilen mal yerine

<sup>88</sup> *el-A'râf*, 7/31. Bu ayette geçen "zinet" kelimesi, elbise şeklinde tefsir edilmiştir.

<sup>89</sup> *bk. Tahtavî, Hâşiye 'alâ Merâkı'l-felâh, 1/287.*

<sup>90</sup> *Molla Hüseyin, Dürer, 1/171, Kahraman, 340.*

<sup>91</sup> *bk. ez-Zâriyât 51/19.*

<sup>92</sup> *Kasânî, Bedâi'u's-sanâi, 2/3.*

<sup>93</sup> *Ömer Nasuhi, Büyük İslâm İlmihâli, (İstanbul: KİTAŞ, 2002), 386.*

Allah'ın yenisini vermesi neticesinde malda artış (nemâ) olur.<sup>94</sup> Nitekim Kur'ân-ı Kerîm'de de bu duruma işaret vardır.<sup>95</sup>

Kurban kesmek, vacip olmaması durumunda pek çok kişinin yapmayacağı bir fiildir. Bu ibadetin düzenli olarak her yıl yapılması emriyle alabilen alamayan her ailenin evine et girer. Zenginin ihtiyaç sahiplerini gözetmesi zengin fakir arasındaki çatışmayı ortadan kaldırır, toplum tabakaları arasında ülfet oluşur.

## 22. Yardım ve İyilik Ahlakı

Cimrilik ve bencilliğe engel olup paylaşma alışkanlığını kazandıran zekât ibadeti; zayıfı koruma, yardıma muhtaç mazlumlara el uzatma imkânı verir. Bu şekilde, mali yetersizliği olan kişilere destek olunup onların temel yaşam ihtiyaçları karşılanmış olur. Temel ihtiyaçları karşılanan insan, ibadetleri yapabilecek güç ve takati kendinde bulur. Zira Kasânî'nin deyişiyle, farz olan bir şeye vesile olmak da farzdır.<sup>96</sup> Buradan anlaşılmaktadır ki karnı aç, yani temel ihtiyaçlarını karşılayamamış bir kişinin rabbine karşı görevlerinin yerine getirmesi de çok güçtür. Dolayısıyla Kasânî'nin böyle bir kişinin ibadet yapmaya güç yetirecek derecede asgari ihtiyaçlarının karşılanmasının da farz olduğunu ifade etmesi dikkat çekicidir. Çünkü bir mümin, çevresinde yaşam mücadelesi verip ibadet takatini kendisinde bulamayan kardeşinin ibadet yapabilecek derecedeki asgari ihtiyaçlarından sorumludur. Bu durum, takva ve iyilikte yardımlaşmanın bir yansımasıdır.

Sadaka, İslam'da yalnızca malı infak ile oluşan bir şey değildir. Günlük hayattaki pek çok iyilik, sadaka mesabesinde kabul edilmiştir. Mesela, Peygamberimizin buyurduğu gibi, vücuttaki tüm eklemler için sadaka vermek gerekir. Bineğine binmek isteyen kişiye yardım etmek veya yükünü bineğe koymak sadakadır. Yolda insanlara eziyet verecek şeyleri kaldırmak, tebessüm etmek, iyiliği emredip kötülükten sakındırmak, güzel söz söylemek, yolunu kaybetmiş kişiye yolunu göstermek, namaza giderken atılan her adım, sadakadır. Tüm bu ahlaklı davranışların sadaka yani ibadet sayılması ibadet-ahlak ilişkisinin en somut örneklerindedir. Sadaka olarak sayılan fiillere devam etmekle; diğerkâm, kardeşinin derdi ile dertlenen, kendisini kötülüklerden alıkoyacak olan namaza devam eden ve gerek sözleri gerek bakışları ile etrafına pozitif bir enerji yayan insanlardan oluşmuş bir toplum oluşur.

## 23. İç Huzur (safa) ve Mutluluk Ahlakı

Açlık sayesinde, insanın beş duyusundaki hislerdeki azalma, iç huzuruna sebep olur. Burada "iç huzur" şeklinde tercüme ettiğimiz ve Türkçede de kullanılan "safâ" kelimesi içinde saflığı, berraklığı barındırmaktadır. Bu kavramdan Şürübülâlî, bu organların açlık sayesinde yetisinin azalmasıyla

<sup>94</sup> Molla Hüseyin, *Dürer*, 1/171; Ebü'l-Hasen Nüreddin Ali b. Sultân Ali el-Kârî, *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâti'l-mesâbih*, (Beyrut: Dârü'l-fikr, 1422/2002), 4, 260.

<sup>95</sup> وما أنفقتم من شيء فهو يُخلفه "Allah yolunda her ne harcarsanız Allah onun yerine başkasını verir." bk. *es-Sebe'*, 34/39.

<sup>96</sup> Kasânî, *Bedâi'u's-sanâi*, 2/3.

kalbin saflaşıp safâ bulacağı ve murakabeye açık hale geleceğinden bahseder.<sup>97</sup> Yani insanın açlık ile yeme içme, cinsellik, göz ve kulak gibi duyularındaki şehvetlerinin kırılması; kalbinde bu duyuların yoğunluğunun azalmasından kaynaklı bir saflık oluşturur. Bu, “Zihninizdeki düşüncelerin ağırlığından kurtul!”, “Yavaşla!” gibi modern mutluluk kuramlarındaki çözümlere paralellik arz etmektedir. Tasavvufta da “*nazar ber kadem*” ve “*hıfz-ı lisan*” prensipleri, gözün ve dilin gönül ve zihne vereceği meşguliyet ve karışıklığın önlenmesi, kabin saf ve zihnin düşünce yükünden kurtulması esastır.

İlk bakışta, mutluluğun bir ahlak olmadığı akla gelebilir. Bununla birlikte mutluluk, olan duruma razı gelme, şükrün ve kadere inancın bir göstergesidir. İbnü'l-hümâm, oruç ibadetinde açlık sayesinde; göz, dil, kulak ve cinsel organların etkisini büyük oranda yitirmesinden dolayı bunların kişiyi sevk edeceği gereksiz ve münker işlerden kaynaklı mutsuzlukların önüne geçildiğinden söz eder. Bilhassa kul, diline hâkim olarak gybet, laf taşıma, hakaret, incitici söz gibi, gereksiz ve masiyet içeren konuşmaların önüne geçip bu davranışların sebep olacağı mutsuzluğa engel olur. Zira insanın gönlünü huzursuz edip onu mutsuz kılan şeylerin başında; her türlü konuşma, bakış ve diğer organların gereksiz ve kalbin kararmasına sebep olacak işlevleri gelir. Kalbin iç huzura ermesiyle dinin insanlara kazandırmayı gaye edindiği maslahatları yapmak ve ulvi derecelere ulaşmak mümkün olur.<sup>98</sup>

## SONUÇ

Başta Kur'ân-ı Kerîm olmak üzere, naslara baktığımız zaman, *amel-i sâlih*, yani ahlakın imanının hemen peşine zikredildiği görülmektedir. Aynı durum, ibadetlerin ahlakla olan ilişkisinde de söz konusudur. İbadet-ahlak ilişkisi önemli olmakla birlikte, gerek ibadet gerekse fıkıhın diğer sahalarında fıkıh-ahlak ilişkisine dair, fıkıh kitapları ekseninde yapılmış bir çalışma yoktur. Çalışmamız bu anlamda önemli sonuçlar barındırmaktadır.

Tüm ibadetlerin farz kılınışının akli temelleri vardır. Bu konu, teknik olarak hikmet konusunun alanına girer. Dolayısıyla bir ibadetin farziyetinin edille-i şer'iyedeki delilleri incelenirken akli delillerin göz ardı edilmemesi ve ibadet ahlak ilişkisinin güzel işlenmesi gerekmektedir. Bu, Kur'ân'da emredilen; iman ve sâlih amel anlayışının bir gereğidir. Bazı fıkıh kitaplarında, ibadet-ahlak ilişkisinin altı çizilmiştir. Bu kitaplarda ibadetlerin hukuki yapısı işlenirken en başta o ibadetin; kitap, sünnet ve icmadaki delili verildikten sonra bu ibadetin yapılmasının akli gerekçeleri üzerinde durulmuştur.

Netice itibarıyla, Hanefî fıkıh kitaplarının incelenmesinden ibadet-ahlak ilişkisine dair, yirmi üç ahlaki erdem tespit edilmiştir.

<sup>97</sup> Şürinbülâli, *Merâkı'l-felâh*, 1/235.

<sup>98</sup> İbnü'l-hümâm, *Fethü'l-kadir*, 2/301.

## KAYNAKÇA

- Ahmed b. Hanbel. *Müsned*. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1421/2001.
- Ali el-Kârî, Ebü'l-Hasen Nüreddîn Ali b. Sultân. *Mirkâtü'l-mefâtiḥ şerhu Mişkâtî'l-mesâbîḥ*. Beyrut: Dârülfikr, 1422/2002.
- Asar, Muhammed Ali. "İbadet Ahlak İlişkisi: Hadisler Bağlamında Bir İnceleme". *İHYA Uluslararası İslam Araştırmaları Dergisi*, 2020, cilt: VI, sayı: 1, s. 297-314.  
[http://isamveri.org/pdfdrg/D04288/2020\\_1/2020\\_1\\_ASARMA.pdf](http://isamveri.org/pdfdrg/D04288/2020_1/2020_1_ASARMA.pdf)
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Büyük İslam İlmihali*. İstanbul: KİTAŞ, 2002.
- Bilmen, Ömer Nasuhi. *Kur'ân-ı Kerim'in Türkçe Meâli Âlisi ve Tefsiri*. İstanbul: Bilmen Yay., 1985.
- Beyhakî, Ahmed b. Hüseyin. *Şuabü'l-îmân*. Riyad: Mektebü'r-rüşd, 1423/2003.
- Buhârî, Muhammed b. İsmâil. *el-Câmi'u's-sahîḥ*. İstanbul: Çağrı Yay., 2000.
- Dâmad, Şeyhîzâde Abdurrahmân. *Mecma'u'l-enḥur fî şerhi Mülteka'l-ebhur*. t.y.. Dârü İhyâi't-türâsî'l-'ârabî, t.s.
- Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 2000.
- İbn Âbidîn, Muhammed Emîn b. Ömer. *Reddül-muḥtâr 'ale'd-Dürri'l-muḥtâr*. Beyrut: Dârü'l-fikr, 1412/1992.
- İbn Mâce, Muhammed b. Yezîd. *es-Sünen*. İstanbul: Çağrı Yay., 2000.
- İbn Nüceym, *Sirâcüddîn Ömer. en-Nehrü'l-fâ'ik*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1422/2002.
- İbn Nüceym, Zeynüddîn b. İbrâhîm. *el-Bahrü'r-râ'ik*. t.y., Dârü'l-Kitâbi'l-İslâmî, t.s.
- İbnü'l-hümâm, Kemâlüddîn Muhammed b. Abdilvâhid. *Fethü'l-kadîr*. t.y., Dârü'l-fikr, t.s.
- Kahraman, Abdullah. "İslam'da İbadet-Ahlâk İlişkisi". *Azerbaycan Milli Elmler Akademiyası Akademik Ziya Bünyadov Adına Şerqşunashlıq Enstitunun Elmi Araştırmalar Mecmuası*, 3, (2004).
- Kasânî, Ebû Bekir b. Mes'ûd. *Bedâi'u's-sanâi' fî tertîbi's-şerâi'*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1406/1986.
- Molla Hüsrev, Mehmed b. Ferâmürz. *Dürerü'l-hükkâm fî şerhi Gureri'l-ahkâm*. t.y., Dârü'l-Cîl, 1411/1991.
- Müslim, Ebü'l-hüseyn Müslim b. Haccâc. *el-Cami'u's-sahîḥ*. İstanbul: Çağrı Yay., 2000.
- Nesâî, Ahmed b. Şuayb. *es-Sünen*, İstanbul: Çağrı Yay., 2000.
- Serahsî, Şemsü'l-eimme Muhammed b. Ahmed. *el-Mebsût*. Beyrut: Dârü'l-Ma'rife, 1414/1993.

Şürübülâlî, Hasen b. Ammâr. *Merâkıl-felâh*. t.y., Mektebetü'l-'asriyye, 1425/2005.

Tahtâvî, Ahmed b. Muhammed. *Hâşiye 'alâ Merâkıl-felâh*. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-'ilmiyye, 1418/1997.

Tirmizî, Muhammed b. Îsâ. *el-Cami'u's-sahîh*. İstanbul: Çağrı Yay., 2000.

Zeylaî, Osman b. Ali. *Tebyînü'l-hakâik*. Kahire: Matbaatü'l-kübrâ, 1313/1895.

Zihni Efendi, Mehmet. *Nimet-i İslâm*. İstanbul: Salah Bilici Kitabevi, 1971.

---

---

دور العلماء في مواجهة الأوبئة والأزمات في مصر عصر سلاطين المماليك

دكتور/ عثمان علي عطا

باحث في التاريخ الإسلامي والحضارة الإسلامية - جمهورية مصر العربية

osman\_atta@yahoo.com

دكتور/ عيد فتحي عبد اللطيف عبد العزيز

عضو هيئة التدريس في كلية الإلهيات، جامعة بايبورت

efethi@bayburt.edu.tr

---

---

## MISIR MEMLÜKLER DÖNEMİNDE ULEMANIN SALGIN VE KRİZLERLE MÜCADELEDEKİ ROLÜ

### ÖZET

Mısır Memlûkler dönemi pek çok salgın hastalığa ve iktisadi krize tanık olmuştur. Halkın büyük bir kısmını olumsuz olarak etkileyen bu krizlerle başa çıkmada ulemanın önemli bir rolü olmuştur. Ulemayı -rollerine göre- fakihler hukukçular ve tarihçiler olmak üzere iki kategoride değerlendirmek mümkündür. Fakihler ve kadılar, sözkonusu kriz dönemlerinde, psikolojik olarak destek olma, hayatı kolaylaştıran fetvalar verme, danışmalık yapma ve yöneticilere halkın lehine muhalefet yapma gibi hususlarda, Mısır ahalisine yardımcı olmaya çalışmışlardır. Mısır halkıyla birlikte yaşayan tarihçiler ise, halkın sevinç ve hüznünü paylaşarak, Mısır'ı felakete sürükleyen hususları eleştirmişlerdir. Tarihçiler, kitaplarında krizleri anlattıktan sonra sebepleriyle ilgili yorumlar yapmışlardır. Bazen de krizlerin çözümünde öneriler getirmişlerdir. Bu çalışmada fakihler ve tarihçilerin krizler karşısındaki mücadeleleri bahsetmiş olduğumuz çerçevede incelenmiştir.

**Anahtar Kelimeler:** Krizler, Fakihler, Tarihçiler, Memlûkler Dönemi

### البحث

يدور هذا البحث الوجيز حول ما شهدته مصر المملوكية من الأوبئة والأزمات الاقتصادية ، التي كان للعلماء دورٌ كبيرٌ في مواجهتها والتصدي لآثارها السلبية التي كانت

تؤثر - غالبًا - على عامة الشعب ، دون الحكام ومن تبعهم من كبار القوم ، وهكذا تكون الأمور في كل وقت ، وسوف نتناول هذا الموضوع من عدة محاور :

المحور الأول : سلاطين الدولة المملوكية والتعريف بهم ، والتعرض لأهم الأوبئة والأزمات التي وقعت في فترة حكمهم .

المحور الثاني : دور العلماء في التصدي لهذه الأزمات . وهم على فئتين . الفئة الأولى : فئة القضاة والفقهاء . والفئة الثانية : فئة المؤرخين .

أما دور هؤلاء العلماء ، فيتلخص في الأدوار الآتية :

أولاً : دور معنوي .

ثانيًا : دور استفتائي .

ثالثًا : دور استشاري .

رابعًا : دور معارض لسياسة الحكام .

### المحور الأول : سلاطين الدولة المملوكية وأهم الأوبئة والأزمات :

المماليك هم الرقيق الأبيض الذين اعتمدت عليهم مصر وبلاد الشام، بدءاً من الطولونيين والإخشيديين ثم الفاطميين، وكذلك الأيوبيين، ويعد السلطان الصالح نجم الدين أيوب (637-647هـ=1240-1249م) هو المسئول عن ازدياد نفوذ المماليك على النحو الذي أدى إلى استيلائهم على الحكم عقب وفاته ، فقد أكثر من شراء المماليك الترك، وبنى لهم الثكنات بجزيرة الروضة، وعرفوا باسم المماليك البحرية. وكان العدوان الصليبي على مصر بقيادة لويس التاسع ملك فرنسا سنة (647هـ-1249م) سبباً في إبراز قوة المماليك في الدفاع عن العالم الإسلامي<sup>(1)</sup>، التي بدأت بانتخاب عز الدين أيبك التركماني لعرش السلطنة (648-655هـ=1250-1257م)<sup>(2)</sup>.

قاسم عبده قاسم-دراسات في تاريخ مصر الاجتماعى ص111-الطبعة الثانية 1983 دار المعارف.

أبو المحاسن- النجوم الزاهرة-ج-7 ص4<sup>2</sup>



ثم تولى ابنه المنصور على نور الدين (655-657هـ = 1257-1258م) <sup>(3)</sup>. ثم تولى الأمير سيف الدين قطز ، الذي خرج للقاء هولاء سنة (658هـ-1259م)، وألحق به الهزيمة في عين جالوت. ولكن قطز لم يهنأ بانتصاره، إذ قتل غدرا في السنة نفسها<sup>(4)</sup>. وانتقل الملك إلى ركن الدين بيبرس في السنة نفسها<sup>(5)</sup>، فأرسي دعائم دولة المماليك، وأقام الخلافة العباسية بالقاهرة سنة (659هـ-1260م) بعد أن زالت من بغداد ، وبإحيائها اكتسبت الشرعية من الخليفة العباسي<sup>(6)</sup> . ولكن حدثت في عهده عام (662هـ=1263م) أزمة اقتصادية؛ بسبب انخفاض النيل عن حد الوفاء، فارتفعت الأسعار<sup>(7)</sup> ، ولكنه استطاع اجتياز هذه الأزمة، كما انتشر وباء في عهده في عام (672هـ=1273م) <sup>(8)</sup> . فلما توفي سنة (676هـ=1277م) <sup>(9)</sup> تولى ابنه السعيد بركة خان (676- 678هـ = 1277-1279م)، ولكن الأمراء خلعوه ، فأقام بالكرك<sup>(10)</sup> ثم تولى أخوه العادل بدر الدين سلامش عام (678هـ=1279م)، فخلعه قلاوون وأرسله إلى قلعة الكرك<sup>(11)</sup>.

وكان قلاوون محبباً لجمع المال، بقصد الإنفاق على المشروعات الحيوية التي رأى أن شعبه في حاجة إليها؛ ولذلك عاشت مصر في رخاء اقتصادي ولم تحدث إلا أزمة اقتصادية واحدة في عهده عام (682هـ=1283م) <sup>(12)</sup>.

<sup>3</sup>. أبو المحاسن- السابق ص41.

<sup>4</sup> أبو المحاسن- النجوم الزاهرة- ج7 ص86. على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني ص174 مكتبة النهضة- 1954م.

<sup>5</sup>. ابن إياس- البدائع ج1 قسم 1 ص309.

<sup>6</sup>. على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى ص70.

<sup>7</sup>. المقریزی- السلوك ج1 ق2 ص506.

<sup>8</sup>. المقریزی- السابق ج1 ق2 ص612.

<sup>9</sup>. أبو المحاسن- النجوم الزاهرة ج7 ص175.

<sup>10</sup>. أبو المحاسن- السابق ج7 ص271.

<sup>11</sup>. ابن إياس- بدائع الزهور ج1 قسم 1 ص346.

<sup>12</sup> أبو المحاسن- النجوم الزاهرة ج7 ص289، ابن إياس- بدائع الزهور ج1 قسم 1 ص347، <sup>12</sup> على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى من الفتح العربي إلى الفتح العثماني ص180.

وخلفه ابنه الأشرف خليل ، ولكن رجالات دولة أبيه قتلوه عام (693هـ = 1293م) ، ولم تحدث أى أزمة اقتصادية فى عهده) <sup>(13)</sup> ، ثم تولى الناصر بن المنصور سيف الدين قلاوون فى المحرم عام (693هـ = 1293م) ، وكان عمره يومئذ تسع سنين <sup>(14)</sup> . وقد حدثت فتن واضطرابات بينه وبين المماليك البرجية ، فاجتمع الأمراء وخلعوه <sup>(15)</sup> .

وجلس زين الدين كتبغا على عرش مصر سنة (694هـ - 1294م) وكان منذ اعتلائه العرش سىء الطالع فقد أصيبت البلاد بعد ولايته بالغلاء والوباء حتى تشاءم الناس من حكمه وتمنوا زواله <sup>(16)</sup> .

واستغل المنصور لاجين هذه الظروف وأخذ يحيك الدسائس ، لعزله ، فبايعه الأمراء فى المحرم سنة (697هـ / 1397م) <sup>(17)</sup> . ولكن الشعب غضب عليه بسبب إهماله لشئون الدولة ، فقتله الأمراء عام (698هـ = 1298م) <sup>(18)</sup> وحدث غلاء فى عهده فى عام (697هـ = 1297م) . وكان ما تخلل عهدهى : كتبغا ولاجين من فتن واضطرابات ، قد أصاب البلاد بالضعف والانحلال ، مما هياً للناصر محمد للعودة إلى العرش ، ومن ثم تبدأ مرحلة الناصر الثانية من (698هـ إلى 708هـ = 1290-1308م) <sup>(19)</sup> ولكنه لاحظ استخفاف الأمراء به ، وعدم اكتراثهم

---

ابن إياس- بدائع الزهور- ج1 قسم 1 ص374 ، على إبراهيم حسن- مصر فى العصور <sup>13</sup> الوسطى ص181 .

ابن حبيب- عمر بن الحسن بن عمر بن حبيب- تذكرة النبيه فى أيام المنصور وبنيه <sup>14</sup> ج1 ص169- الهيئة المصرية العامة للكتاب عام 1976م .

ابن إياس- البدائع- ج1 قسم 1 ص386. <sup>15</sup>

المقريزى- إغاثة الأمة ص27 ، ابن إياس- بدائع ج1 ص134 ، على إبراهيم حسن- مصر <sup>16</sup> فى العصور الوسطى ص182 .

ابن إياس ج1 قسم 1 ص392 ، أبو المحاسن- النجوم ج8 ص63. <sup>17</sup>

المقريزى- السلوك ج1 ص868 ، ابن حبيب- تذكرة النبيه- ج1 ص212) . ابن حبيب <sup>18</sup> تذكرة النبيه- ج1 ص210 .

على إبراهيم حسن- مصر فى العصور الوسطى ص183. <sup>19</sup>

لشأنه وتضييق الخناق عليه، فآثر الرحيل إلى الكرك مرة أخرى<sup>(20)</sup>. وقد حدثت في فترة سلطنة الناصر الثانية أزمة اقتصادية عام (706هـ=1306م)<sup>(21)</sup>.

ثم تسلطن بيبرس الجاشنكير عام (708هـ=1308م) ولكن الأمور لم تستقر له بسبب الغلاء الذي حدث في عام (709هـ=1309م)، بسبب توقف النيل وأعلنت العامة عن رغبتها في عودة الناصر محمد إلى السلطنة مرة ثانية، وبالفعل كاتب بعض الأمراء الملك الناصر محمد بالكرك يطلبون منه العودة إلى السلطنة<sup>(22)</sup>.

وحيثما علم بيبرس الجاشنكير بذلك أعلن خلع نفسه من السلطنة، ودخل الناصر محمد إلى القاهرة عام (709هـ/1309م)<sup>(23)</sup>، وبدأت الفترة الثالثة (709هـ - 741هـ=1309م-1340م)، وفيها ازداد تعلق الشعب به، لما أتاه من جليل الأعمال<sup>(24)</sup> إذ اعتنى بالشعون الداخلية للبلاد، وحفر الخليج الناصري، وحفر البركة الناصرية، وأنشأ على الخليج الناصري عدة قناطر وعمر قناطر أم دينار وقناطر شبين وعمر جسرًا بشيرامنت وجسرًا بالفيوم<sup>(25)</sup> مما كان له أكبر الأثر في الازدهار الاقتصادي للبلاد في عصره، وبالرغم من ذلك فقد حدثت في عهده عدة أوبئة في عام (709هـ)<sup>(26)</sup>، 716هـ<sup>(27)</sup>، 720هـ، 731هـ، وحدثت أيضاً مجاعة عام 736هـ<sup>(28)</sup> ولكن الناصر تغلب عليها.

واستقر عرش مصر بعد الناصر محمد في أولاده وأحفاده، فبعد وفاته، تولى ابنه سيف الدين أبو بكر (742-741هـ=1341-1340م) وكان الأمير قوصون أتابكا للعسكر<sup>(29)</sup>،

---

ابن حبيب- تذكرة النبيه ج1 ص286، على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى<sup>20</sup> ص183.

ابن إياس- بدائع ج1 ص419.<sup>21</sup>

أبو المحاسن- النجوم ج8 ص243، ابن إياس- البدائع ج1 ق1 ص427.<sup>22</sup>

ابن حبيب- تذكرة النبيه ج2- ص17.<sup>23</sup>

على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى ص187.<sup>24</sup>

ابن إياس- بدائع ج1 ص485.<sup>25</sup>

المقريزي- السلوك ج2 ق1 ص55، أبو المحاسن- النجوم- ج8 ص243.<sup>26</sup>

المقريزي- السلوك ج2 ق1 ص162.<sup>27</sup>

المقريزي- إغاثة الأمة ص40.<sup>28</sup>

ابن إياس- بدائع ج1 ص485.<sup>29</sup>

فساءت العلاقة بينهما ، فقبض قوصون على المنصور، وأرسله إلى قوص<sup>(30)</sup>. واعتلى العرش بعده أخوه علاء الدين كجك ، فبقي قوصون أتابكاً له، لكنه ما لبث أن خلعه<sup>(31)</sup>، وتولى بعده أبو الفدا عماد الدين إسماعيل (743هـ- 746هـ= 1342 - 1345م) <sup>(32)</sup>. ثم بويغ الكامل زين الدين شعبان بالسلطنة عام (746- 747هـ= 1345-1346م) ، وقد حدث نقص النيل في عهده فحدثت أزمة اقتصادية ولكن كانت آثارها محدودة، وخلفه أخوه حاجي النيل (747هـ/1346م) وانحطت في عهده السلطنة المملوكية<sup>(33)</sup>، وانتهى الأمر بقتله ، واعتلى العرش الناصر حسن بن قلاوون (748- 752هـ= 1347-1351م) ، وحدث في عهده الفناء الكبير<sup>(34)</sup>، والذي أدى إلى حدوث أزمة اقتصادية في مصر والشام. ولم يلبث أن عزل ، وأعيد الناصر حسن للمرة الثانية (755هـ= 1354م) إلى عام (762هـ= 1360م)، حكم فيها بنفسه، إذ كان قد بلغ سن الرشد. ولكن حدث في نهاية عهده أن اختلف مع الأمير يلبغا، الذي قبض على السلطان، واشتد في عقوبته حتى مات<sup>(35)</sup>.

وكان السلطان المنصور صلاح الدين محمد بن مظفر حاجي ابن الناصر محمد سنة (762-764هـ= 1360-1362م) أول السلاطين من أحفاد الناصر ، فخلعه الأتابك يلبغا<sup>(36)</sup> ، وقد حدث طاعون في عهده عام (764هـ). وتولى شعبان ابن الناصر حسن (764-778هـ= 1362-1376م) ، وحدث في عهده وباء عام 769هـ<sup>(37)</sup> كما حدثت أزمة اقتصادية في عام 775هـ ، ووباء في عام 776هـ ، وعام 777هـ.

ثم تولى السلطان علاء الدين علي بن شعبان عام (778هـ= 1381م) إلى عام (783هـ= 1381م). ولكن اختلف الأمراء معه، فأعلنوا تولية أنوك بن حسين بن محمد بن قلاوون، فأصبح على عرش مصر سلطانان، والتف حول كل سلطان فريق يسانده ، حتى

<sup>30</sup>. ابن إياس- السابق - ج1 ص 488.

<sup>31</sup>. ابن حبيب- تذكرة النبيه- ج3 ص 23 الهيئة المصرية العامة للكتاب 1986م.

<sup>32</sup>. ابن إياس- بدائع الزهور- ج1 ق1 ص512.

<sup>33</sup>. أبو المحاسن-النجوم الزاهرة-ج10 ص174.

<sup>34</sup>. أبو المحاسن- السابق ص 195.

<sup>35</sup>. على إبراهيم حسن- مصر فى العصور الوسطى- ص190.

<sup>36</sup>. ابن إياس- بدائع الزهور- ج1 ص 592.

<sup>37</sup>. ابن حبيب- تذكرة النبيه ج3 ص 259.

تمكن فريق غلاء الدين قتل أنوك، واستمر سلطانا حتى توفى ، وحدثت أزمة اقتصادية في عهده عام (779هـ) ووباء في عامى (782هـ، 783هـ).

وكان حاجى بن شعبان (783هـ-784هـ= 1381-1382م)، قد عين برقوقاً أتايكاً له، فعمل على الوصول إلى السلطنة مستغلاً خروج نواب الشام عن الطاعة وفساد العربان، وسوء أحوال البلاد<sup>(38)</sup>، وبذلك انتهت دولة المماليك البحرية ، فأصبح برقوق مؤسس دولة المماليك البرجية<sup>(39)</sup>، واستقر سلطاناً على مصر في الفترة من(784 -801هـ= 1382-1398 م). وقد تميز عهده بكثرة الاضطرابات السياسية، مما أدى إلى حدوث الكثير من الأزمات والأوبئة في عصره، فقد حدث غلاء في القاهرة بسبب المنازعات السياسية في عام (787هـ/1385م)<sup>(40)</sup>.

وكذلك انتشر الوباء في الإسكندرية عام (788هـ=1386م)<sup>(41)</sup> وانتشر في القاهرة أيضاً عام (790هـ=1388م) ، وعام (791هـ =1389م)<sup>(42)</sup>، وفي عام (794هـ =1391م) انتشر الوباء في الأبقار حتى كادت أن تفتى<sup>(43)</sup> ثم وقع وباء بالإسكندرية عام (795هـ =1392م)<sup>(44)</sup> وحدثت مجاعة بدأت عام (796هـ =1393م) واستمرت حتى نهاية عصر برقوق (801هـ=1398م)<sup>(45)</sup>. وحدث وباء عام (797هـ =1394م) أدى إلى ارتفاع الأسعار<sup>(46)</sup>، ووقع وباء أيضاً بالوجه البحرى والقاهرة عام (800هـ =1397م)<sup>(47)</sup>.

---

على إبراهيم حسن- مصر فى العصور الوسطى ص-191.38

سميت بدولة المماليك البرجية، لأن سلاطينها عندما جلبهم المنصور قلاوون أسكنهم فى أبراج القلعة.

ابن حجر- إنباء الغمر ج1 ص-302.40

ابن حجر- السابق ص-315.41

أبو المحاسن- النجوم ج11 ص-251.42

السيوطى- حسن المحاضرة ج2 ص-306، المقرئى- السلوك ج3 ق2 ص-769.43

ابن حجر- إنباء الغمر ج1 ص-456.44

المقرئى- إغاثة الأمة- ص43، 41.45

المقرئى- السلوك ج3 ق2 ص-826.46

ابن حجر- إنباء الغمر- ج2 ص-21.47

ثم تولى السلطة فرج بن برقوق (801هـ-815هـ=1396-1412م) بعهد من أبيه<sup>(48)</sup>،  
ولقد ساد عهده الفتن والاضطرابات والثورات، حتى مقتله<sup>(49)</sup>.

وكان من نتيجة كثرة الاضطرابات والفتن أن حدثت عدة أزمات وأوبئة كان أولها غلاء  
وقع عام (802هـ=1399م) وصحبه وباء<sup>(50)</sup>، وفي عام (805هـ=1402م) توقف النيل عن  
الزيادة، فارتفعت الأسعار، ووقع وباء عام (806هـ=1403م) قضى على كثير من عامة  
الشعب وتبعه غلاء<sup>(51)</sup>.

وأيضاً وقع غلاء عام (807هـ=1404م) وتبعه فناء<sup>(52)</sup>، ووقع طاعون شامل ببلاد  
الصعيد أدى إلى خرابها عام (808هـ=1405م)<sup>(53)</sup>، أما في عام 810هـ فقد انتشر الطاعون  
بالبلاد<sup>(54)</sup>، وكذلك انتشر الطاعون بمصر عام (812هـ=1409م)<sup>(55)</sup> وانتشر الطاعون أيضاً  
في عام (813هـ=1410م) وقضى على عدد كبير من الناس<sup>(56)</sup>.

ثم اتفق الأمراء بعد مقتل فرج على سلطة الخليفة المستعين بالله (815هـ=1412م)  
ولكنه كان ألعوبة في يد الأمير (شيخ)، الذي خلعه بحجة كثرة الاضطرابات، وفساد العربان،  
وحاجة البلاد إلى سلطان تركي، فتولى شيخ السلطة واستمر إلى عام (824هـ/1421م)<sup>(57)</sup>.

واستطاع شيخ القضاء على منافسيه؛ ولذلك استطاع أن يحكم البلاد حكماً هادئاً،  
وقام ببعض الإصلاحات الاقتصادية، ولكنه أكثر من فرض الضرائب، ولكن كثرة الأوبئة التي  
حدثت في عصره أدت إلى سوء الحالة الاقتصادية بالبلاد<sup>(58)</sup>، فقد حدثت عدة أوبئة في

أبو المحاسن- النجوم ج2 ص168.48

على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى- ص196.49

ابن حجر- إنباء الغمر ج2 ص103، المقرئ- السلوك ج3 ق3 ص100.50

ابن حجر- إنباء الغمر ج2 ص260،261، المقرئ- السلوك ج3 ق3 ص119.51

ابن حجر- إنباء الغمر ج2 ص289.52

أبو المحاسن- النجوم ج13 ص52.53

السيوطي- حسن المحاضرة ج2 ص308.54

ابن حجر- إنباء الغمر ج2 ص261.55

أبو المحاسن- النجوم ج13 ص178.56

إبراهيم على طرخان- مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص31 مكتبة النهضة

1960م.

على إبراهيم حسن- مصر في العصور الوسطى- ص196.58

سنوات عام (816هـ = 1413م)، (818هـ = 1415م)، و عام (819هـ = 1416م)، و عام (820هـ = 1417م)، و عام (822هـ = 1419م) و عام (823هـ = 1420م).

وخلف أحمد بن شيخ (824هـ/1421م) أباه ، وتولى الوصاية عليه ططر الذى كان قوياً فتمكن من عزله ، إلا أنه لم يمكث طويلاً فى السلطنة حيث توفى بعد شهرين<sup>(59)</sup>. وتولى محمد بن ططر عام (824هـ = 1421م) ولكن الأمير برسباى خلعه ، وتولى مكانه من (825هـ = 1422م) إلى (841هـ = 1437م)، وتميز عهده بالهدوء<sup>(60)</sup>، إلا أنه أكثر من الاحتكارات التجارية، وقد حدثت فى عهده عدة أوبئة وأزمات اقتصادية، فقد انتشر الوباء عام (828هـ = 1424م) وحدث عام (831هـ = 1427م) وباء ببلاد الصعيد، وكذلك عام (833هـ = 1429م) بالقاهرة والوجه البحرى<sup>(61)</sup> ، و عام (841هـ = 1437م)<sup>(62)</sup> .

ثم تولى ابنه يوسف السلطنة عام (841هـ = 1348م)، وتولى جقمق الوصاية عليه، ولكنه عزله ، وتسلمن بدلا منه عام (842هـ = 1438م) حتى (857هـ = 1453م)<sup>(63)</sup> وقد حدثت فى عهده عدة أوبئة منها وباء عام (848هـ = 1444م) ومات فيه كثير من الأطفال والرقيق، وكذلك حدث طاعون عام (852هـ = 1448م)، أما فى عام (853هـ = 1449م)، فقد اشتد الغلاء بسبب قصور النيل وامتد حتى عام (855هـ = 1451م)<sup>(64)</sup>.

ثم اعتلى ابنه عثمان العرش ، فخلعه الأمراء وسجنوه عام (857هـ = 1453م) وتولى إينال (857هـ = 1453م - 865هـ = 1460م) وتميز عهده بكثرة ثورات المماليك الجلبان الذين ثاروا فى عهده سبع مرات، وانتشر الطاعون فى عهده عام (864هـ = 1459م)<sup>(65)</sup>.

ثم جلس ابنه أحمد على العرش عام (865هـ = 1461م) وارتكب المماليك فى عهده كثيراً من أعمال العنف، فتنازل عن الحكم، وتولى خشقدم الرومى السلطنة (865هـ - 872هـ =

على إبراهيم حسن- السابق ص 197.<sup>59</sup>

إبراهيم على طرخان- مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة ص 34.<sup>60</sup>

أبو المحاسن- النجوم الزاهرة- ج 14 ص 338.<sup>61</sup>

أبو المحاسن- السابق ج 15 ص 108، السيوطى- حسن المحاضرة ج 2 ص 209.<sup>62</sup>

إبراهيم على طرخان- مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة ص 35.<sup>63</sup>

أبو المحاسن- النجوم الزاهرة- ج 15 ص 359، ص 389.<sup>64</sup>

أبو المحاسن- السابق ص 436.<sup>65</sup>

1461م-1467م) ويعتبر عهده من العهود الهادئة ، ثم تولى بعده بلباى الجنون وتمريغا، وكانت مدة حكم كل منهم شهرا<sup>(66)</sup>. حتى استطاع قايتباى أن يتولى السلطة من عام (872-901هـ = 1496-1467م) واتصف بحسن التدبير، وقوة الإمبراطورية المملوكية فى عهده<sup>(67)</sup> ولم يعكر صفو ذلك إلا ثورات المماليك الجلبان من ناحية ووقوع بعض الأوبئة من ناحية أخرى، مثل وباء عام (888هـ = 1483م)<sup>(68)</sup> ، وكذلك طاعون عام (897هـ = 1491م)<sup>(69)</sup>، وحدثت عدة أزمات اقتصادية فى عهده عام (892هـ = 1486م) ومات بسببها عدد كبير من الناس، وكذلك عام (899هـ = 1493م) بسبب هبوط النيل؛ فارتفعت الأسعار<sup>(70)</sup>.

ثم تولى الناصر محمد بن قايتباى (901-903هـ = 1496-1498م)، وانتهى أمره بالقتل، وخلفه ثلاثة سلاطين ضعاف هم قانصوه الأشرفى وجانبلط وطومان باى الأول. وتميز عهدهم بقصر مدة الحكم، وكثرة الاضطرابات، وغارات البدو، وثورات السوريين، وظلم المماليك، وانتهى حكم كل منهم بالعزل<sup>(71)</sup>. وقد حدث فى هذه الفترة طاعون عام (903هـ = 1497م) وعاد مرة أخرى عام (904هـ = 1498م)<sup>(72)</sup>.

تم تولى قانصوه الغورى السلطنة عام (906-922 هـ = 1501 - 1516م)، وقد حدث فى عهده اكتشاف البرتغاليين لطريق رأس الرجاء الصالح، مما أدى إلى هزة عنيفة فى الاقتصاد المصرى، وكذلك الفتح العثمانى لبلاد الشام عام (922هـ = 1516م)، وحدثت أيضاً عدة أوبئة فى عصره مثل وباء عام (909هـ = 1503م)<sup>(73)</sup>، وكذلك طاعون عام (912هـ = 1506م)<sup>(74)</sup>، وطاعون عام (918هـ = 1512م) الذى ظهر بالإسكندرية والوجه البحرى<sup>(75)</sup>

<sup>66</sup> على إبراهيم حسن- مصر فى العصور الوسطى ص199.

<sup>67</sup> إبراهيم على طرخان- مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة ص38.

<sup>68</sup> ابن إياس- بدائع الزهور- ج3 ص200.

<sup>69</sup> ابن إياس- السابق- ص287.

<sup>70</sup> ابن إياس- السابق- ص237 ، 304

<sup>71</sup> على إبراهيم حسن- مصر فى العصور الوسطى ص200، إبراهيم على طرخان- مصر فى عهد دولة المماليك الجراكسة ص44، 45.

<sup>72</sup> ابن إياس- بدائع الزهور- ج3 ص390، 411.

<sup>73</sup> ابن إياس- السابق ج4 ص63.

<sup>74</sup> ابن إياس- السابق ص109.



وكذلك الطاعون الذى حدث عام (919هـ = 1513م) وراح ضحيته عدد كبير من العبيد والجواري<sup>(76)</sup>.

وتولى طومان باى مصر بعد مقتل الغورى من عام (922- 923هـ = 1516- 1517م)، وانتهت دولة المماليك بشنقه على باب زويلة بالقاهرة ، وسيطرة العثمانيين على البلاد.

### الخوّر الثاني : دور العلماء في مواجهة الأوبئة والأزمات :

ونقصد بالعلماء: (القضاة والفقهاء والمؤرخون) ومن الممكن تقسيمهم - حسب أدوارهم - إلى فئتين هما : الأولى : فئة القضاة والفقهاء . والثانية : فئة المؤرخين. أما فئة القضاة والفقهاء فقد أدوا دورًا كبيرًا في حياة الشعب المصري في العصر المملوكي خصوصًا في أوقات الأزمات الاقتصادية أو عند وقوع الأوبئة والطواعين، ولقد تشعب هذا الدور إلى أربعة أدوار فرعية وهم :

#### الأول : الدور المعنوي :

وقد تمثل هذا الدور في قيامهم بأداء صلاة الاستسقاء عندما كان يقل ماء النيل ويتقاصر عن حد الوفاء اللازم للزراعة، وكان يهرع للمشاركة في هذه الصلاة الخاصة والعامّة يتزعمهم القضاة والعلماء المعمون مبتهلين وداعين الله أن يكشف عنهم الغمة وكانت هذه الصلاة تقام غالبًا خارج المدينة في الصحراء<sup>(77)</sup> مثلما حدث عام (709هـ = 1309م) فقد توقفت زيادة النيل فخاف الناس وارتفعت الأسعار فخرج بهم الخطيب " نور الدين على بن محمد ابن القسطلاني " فاستسقى وكان يومًا مشهودًا؛ فزاد النيل ثلاثة أصابع ثم أخذ النيل في الزيادة حتى أوفى وفرحت العامة بذلك<sup>(78)</sup>.

وأحيانًا كان القضاة والفقهاء يخرجون لصلاة الاستسقاء ويدعون الله ومع ذلك لا يزداد فيضان النيل، فكانوا يكررون المحاولة والخروج للصلاة مرة ثانية وثالثة ويذهبون إلى رباط

ابن إياس- السابق ص295.75

ابن إياس- السابق ص298، 299.76

حسن أحمد عبد الجليل - المعمون ودورهم في الحياة السياسية ص121 رسالة<sup>77</sup> ماجستير غير منشورة بآداب القاهرة.

المقرئى - السلوك - ج2 ق1 ص55.78

الأثار النبوية<sup>(79)</sup> ويأخذونها ويغسلونها في فسقية مقياس النيل تبركا بها، وقد حدث مثل ذلك عام (775هـ = 1373م) فقد توقف النيل عن الزيادة واستمر توقفه حتى أوائل شهر توت (ربيع الأول) فاجتمع جماعة من العلماء والصلحاء وكثير من الناس بجامع عمرو بن العاص، واستسقوا؛ إلا أن النيل لم يزد شيئا فتوجهوا إلى رباط الأثار النبوية، وحملوها إلى المقياس، وغسلوها فيه وأخذوا يبتهلون ويتوسلون إلى الله؛ فنقص النيل خمسة أصابع ثم تكرر خروج الناس للاستسقاء مرارا في ذلك العام<sup>(80)</sup>، ومن اللافت للنظر أنه قد خرج مع المسلمين في هذا العام طائفة من اليهود ومعهم التوراة وطائفة من النصارى ومعهم الإنجيل<sup>(81)</sup> وذلك مشاركة منهم من أجل إزاحة هذه الغمة وهذا يدل على أنها كانت أزمة شديدة.

ولقد تكرر مشهد خروج القضاة والفقهاء لأداء صلاة الاستسقاء في الصحراء أو في المساجد أو قراءة القرآن في المقياس كثيرا في العصر المملوكي، ولم ييأسوا من ذلك سواء استجاب الله دعاءهم وزاد النيل أو لم يزد، وكانوا يواظبون على ذلك عند هبوط النيل، وقد حدث ذلك في عدة أعوام مثل: عام (798هـ = 1395م)<sup>(82)</sup> و عام (806هـ = 1403م)<sup>(83)</sup>، و عام (818هـ = 1415م)<sup>(84)</sup>، و عام (823هـ = 1420م)<sup>(85)</sup>، و عام (854هـ = 1450م)<sup>(86)</sup> و عام (866هـ = 1461م)<sup>(87)</sup>.

هذا الرباط بالقرب من بركة الحبش خارج مصر وكان فيه قطعة من خشب وحديد يقال أنها من آثار الرسول (ص) وكان المصريون يتبركون بها عند انخفاض النيل (المقریزی- الخطط 4 ص 295).

المقریزی - السابق ج3 ق1 ص218، ابن حجر - إنباء ج1 ص59.

ابن إياس - بدائع ج1 ق2 ص124.

الصيرفي - نزهة - ج1 ص227، ابن حجر - إنباء - ج1 ص507.

ابن حجر - إنباء - ج2 ص259، السخاوى - الضوء اللامع ج4 ص174.

ابن حجر - إنباء ج3 ص70.

العيني - عقد الجمان ص383 ابن حجر - إنباء - ج3 ص219، الصيرفي - نزهة ج2 ص475، أبو المحاسن - النجوم - ج14 ص97.

السخاوى - التبر المسبوك ص311، أبو المحاسن - النجوم - ج15 ص425، حوادث - ج1 ص236.

أبو المحاسن - منتخبات من حوادث الدهور ج3 ص424، ابن إياس - بدائع ج2 ص394.

وكان القضاة والفقهاء يقومون بقراءة صحيح البخارى فى قصر السلطان تبركا بقراءته عند وقوع أزمة اقتصادية أو الطاعون، وقد حدث مثل ذلك عام (775هـ/1373م) حيث وقع الغلاء فأمر السلطان "قايتباى" بقراءة صحيح البخارى فى قصره بقلعة الجبل كل يوم من أيام شهر رمضان تبركا بقراءته، وكان يشترط فى الذى يتولى القراءة أن يكون على معرفة جيدة بعلم الحديث، وقد تناوب فى قراءته هذا العام "شهاب الدين أحمد بن العريانى"، و"زين الدين عبد الرحيم العراقى"<sup>(88)</sup>، وحدث مثل ذلك أيضا عام (790هـ = 1388م) عندما ارتفعت الأسعار بسبب وقوع الطاعون، فأمر قاضى قضاة الشافعية ناصر الدين ابن الميلىق جماعة من الفقهاء أن يذهبوا إلى جامع الأزهر بالقاهرة ويقروا فيه صحيح البخارى، ويدعون الله تبارك وتعالى فى أن يرفع الطاعون، فاجتمعوا وفعّلوا ذلك، ومع ذلك لم يرتفع الوباء ولذلك تكرر مثل هذا الأمر عدة مرات<sup>(89)</sup>.

ولاشك أن هذا الدور المعنوى الذى قام به القضاة والفقهاء أثناء الأزمات أو الأوبئة كان له أثر كبير فى حياة الشعب المصرى إذ كان خروجهم إلى الصحراء وصلاتهم ودعاؤهم يجعلهم على صلة بالله فيتحلون بالصبر عندما يعلمون أن هذا ابتلاء من الله تعالى.

### أما بالنسبة للدور الإستفتائى:

فكان السلاطين يستفتون المشايخ والقضاة عند وقوع الطاعون واشتداده فى كيفية رفعه وعن الذنوب التى إذا ارتكبت وقع الطاعون، ففى عام (833هـ = 1429م) اشتد الطاعون فأمر السلطان "برسباى" باستفتاء العلماء عن نازلة الطاعون، وهل يشرع الاجتماع للدعاء برفعه أو يشرع القنوت له فى الصلوات؟ فكتبت الأجوبة وتعددت الآراء وكان خلاصتها أنه يشرع الدعاء والتضرع والتوبة والخروج من المظالم والأمر بالمعروف والنهى عن المنكر، وصرح القاضى الشافعى بجواز القنوت (الدعاء فى الصلاة)؛ لأن الطاعون يعتبر نازلة وأما القاضى الحنفى والمالكى والحنبلية قالوا بالمنع محتجين بأنه ما فعل هذا أحد من السلف، فأخذ

المقريزى - السلوك ج3 ق1 ص223.<sup>88</sup>

ابن الفرات - تاريخه ص27.<sup>89</sup>

السلطان بهذا الرأي وقال: (أنا أتابع الصحابة والسلف ولا أخرج بل كل واحد يبتهل إلى الله تعالى في سره) (90).

وفي عام (841هـ = 1437م) سأل السلطان برسباى القضاة والفقهاء عن الذنوب التي إذا ارتكبتها المسلم ينزل الله عليه الطاعون؟ فأجابه جماعة أن الزنا إذا فشا في الناس سلط الله عليهم الطاعون، والنساء مبهرجات سافرات في هذه الأيام، فأمر السلطان بمنع النساء من الخروج من البيوت للأسواق (91) ظنا منه أن ذلك يرفع الوباء، وبالطبع كان لهذا الفتاوى أثر كبير في إزالة بعض أماكن الدعارة والخمارات.

### أما بالنسبة للدور الاستشاري :

للقضاة والفقهاء فكان السلاطين يجتمعون بالقضاة للتشاور معهم في أمر إصلاح العملة وضبط وزنها وسلامة مادتها من الغش والزيف، وكان ذلك أمر لا بد أن يقف عليه القضاة، لأن من أموال هذه العملة كانت تدفع الصدقات والمهور والديون والزكاة وتتم بها أمور البيع والشراء فلا بد أن تسير هذه الأموال حسب تقديرات شرعية بعيدا عن الغش والتزييف؛ ولذلك شاور السلاطين المماليك القضاة في مسألة العملة (92).

وكان القضاة يبدون رأيهم السديد من أجل مصلحة الشعب في كثير من الأحيان ففي عام (818هـ = 1415م) استدعى " المؤيد شيخ " القضاة وتشاوروا في إبطال الذهب الناصري (93) وإعادةه إلى الهرجه (94) فاعترض القاضي الشيخ " البلقيني " على ذلك وقال: (في هذا إتلاف شيء كثير من المال) (95) وصمم المؤيد على رأيه وأمر بسبك ما عنده من الدنانير الناصرية فكانت النتيجة أنه خسر في هذه العملية سبعة آلاف دينار.

وفي عام (861هـ = 1456م) عقد السلطان إينال مجلسًا من القضاة ورجال العلم لبحث مسألة غش النقود واتفقوا على جمع النقود من عهد المؤيد شيخ إلى عهد جقمق

ابن حجر - إنباء - ج3 ص432، ابن إياس - بدائع ج32 ص131.90

الصيرفي - نزهة ج3 ص404.91

عبدالخالق حسين - النظم القضائية ص156.92

نسبة إلى السلطان الناصر فرج الذى ضربه عام 811هـ. (النبراوي- النقود ص345).93

هو الذهب الإسلامى الخالص من الغش(النبراوي - النقود ص345).94

ابن حجر - إنباء - ج3 ص54.95

وسببها من جديد، وإبطال ما عداها من النقود المنتشرة ، ولكن هذه المحاولة لم يتحقق لها النجاح؛ لأن النقود التي ضربها إينال كانت مغشوشة وفسادة مما أدى إلى خسارة كبيرة لحقت بجميع الناس<sup>(96)</sup> .

وفي عام (885هـ=1480م) صدر مرسوم بأن الدراهم العتق<sup>(97)</sup> باطلة (لاغية) فلم تستجب العامة لهذا النداء، وأرادوا ضرب المنادى فاجتمع السلطان بالقضاة والفقهاء واتفقوا بأن الفضة العتق والجدد وزن كل اثني عشر درهم ونصف درهم بدينار أشرفي ذهب<sup>(98)</sup>، ففرح الناس بذلك (ومشى الحال على هذا بعد أن كان الخلق في غاية الضيق وغلقت الحوانيت بسبب ذلك)<sup>(99)</sup>.

وأحيانا كان القضاة يوافقون هوى السلاطين ولا ينظرون للصالح العام كما حدث في عام (859هـ=1454م) عندما اجتمع السلطان بالقضاة الأربعة وتكلم معهم في زيادة سعر الذهب ، وأنة يريد تخفيضه، فكان رأيهم سلبيا لا يدل على حرصهم على مصلحة الشعب إذ قالوا : (الأمر للسلطان)<sup>(100)</sup> فما كان من السلطان إلا أن أصدر أمرا بأن كل دينار وزنه درهم وقيراطان بثلاثمائة درهم عدًا، وكان قد بلغ سعره إلى ثلاثمائة وسبعين درهما وتنج عن ذلك ضرر كبير بأحوال الناس<sup>(101)</sup> .

ونلاحظ مما سبق أن القضاة والفقهاء غالبا ما كانوا يجتهدون برأيهم من أجل مصلحة الشعب وحفاظا على حقوقهم ، وكانوا يصيبون أحيانا ويخطئون أحيانا ، وقليل ما كان القضاة يوافقون هوى السلطان فيما يريد حتى يرضى عنهم على حساب مصلحة الشعب.

---

إبراهيم طرخان - مصر في عصر دولة المماليك الجراكسة ص279.96

وهي النقود القديمة (رأفت النبراوى - النقود الإسلامية عصر المماليك ص342).97

نسبة إلى السلطان الأشرف برسباى (النبراوى - السابق ص339). ابن طولون- مفاكهة الخلان في حوادث الزمان ص29 تحقيق محمد مصطفى.

ابن طولون- مفاكهة الخلان في حوادث الزمان ص29 تحقيق محمد مصطفى.99

أبو المحاسن- حوادث ج1 ص447.100

أبو المحاسن- حوادث ج1 ص447.101

## أما بالنسبة للدور المعارض لسياسة الحكام :

فكثيراً ما كانت شهية السلاطين تتحرك نحو أموال الأوقاف خاصة عند حدوث أزمات اقتصادية أو تجهيز الجيش للحرب، وكان القضاة يشعرون أن من واجبهم الأساسى عدم تمكين السلاطين من أخذ أموال الأوقاف ودفاعهم عنها قدر إمكانهم<sup>(102)</sup>، ففى عام (789هـ=1387م) رفض القضاة وكبار علماء الأزهر وعلى رأسهم الشيخ سراج الدين عمر البلقيني مشروع السلطان برقوق الذي تضمن ضم نسبة كبيرة من أموال الأوقاف إلى خزانة الدولة لدعم الجيش المصري وأعلنوا أن هذا لا يجوز شرعاً إلا بعد ضم القدر الزائد من أموال الأمراء إلى بيت المال ليصبح هؤلاء الأمراء متساويين بعامه الناس<sup>(103)</sup>، ولا شك ان هذا الموقف يدل على جرأة القضاة وشجاعتهم أمام السلطة المملوكية ونجحوا بالفعل فى إقناع السلطان بما ارتضوه هم ، وبعد هذا انتصاراً للقضاة والفقهاء، وحدث مثل هذا الموقف فى عام (872هـ=1468م) عندما رفض الفقهاء والقضاة والعلماء يتقدمهم الشيخ أمين الدين يحيى بن محمد الأقبصرائى رأى السلطان قايتباى بضم نسبة كبيرة من أموال الأوقاف لدعم الجيش المصري وبنوا رفضهم على ضرورة تجريد الأمراء أولاً من ثرائهم المفرط لصالح الدولة<sup>(104)</sup>، ولكننا نلاحظ ان هذا الشرط لم ينفذ وكان القضاة غالباً ما يلجئون إلى حل وسط ويوافقون عليه رضا للسلطان وحثاً على مساعدته فى صد العدوان الخارجي وفى نفس الوقت يحافظون على الأوقاف كما هى مثلما حدث عام (907هـ=1501م) فقد شكوا السلطان الغوري للقضاة خلو الخزائن من المال وتكلم معهم فى أخذ أوقاف الجوامع والمدارس لمواجهة هذه الأزمة فلم يوافقهم القضاة على ذلك، إلا أن المماليك الأجلاب لبسوا آلة الحرب واستعدوا للوثوب على السلطان بسبب تأخر نفقتهم ثلاثة أشهر، فعقد مجلساً ثانياً اتفق القضاة فيه مع السلطان على أن تبقى الأوقاف على حالها ولكن يأخذ من ريعها سنة كاملة<sup>(105)</sup>.

عبد الخالق حسين - النظم القضائية ص366.102

عبد الجواد صابر إسماعيل - الأزهر صرح المعارضة الإسلامية ص395 مجلة كلية اللغة العربية الأزهر عدد 7 سنة 1989

السخاوى- الضوء اللامع- ج10 ص242، عبد الجواد صابر- الأزهر صرح المعارضة<sup>104</sup> ص395.

ابن إياس- بدائع ج4 ص14، عبد الخالق حسين- النظم القضائية ص367.105

ونعتقد أن ذلك كان حلاً واقعياً في هذا الوقت وذلك لاستحالة تجرد الأمراء من أموالهم ، لأنهم لم يعودوا يطيعون السلطان في كل أوامره في أواخر العصر المملوكي وكذلك خوفاً من اثارة المماليك الأجلاب للفتن ولاسيما والعدو الخارجي متحفز للهجوم على مصر . وكذلك حاول السلاطين فرض ضرائب الدفاع المؤقتة وأخذ أموال الأغنياء والناس؛ لتجهيز الجيوش لمحاربة العدو الخارجي، ولكن القضاة والعلماء كانوا يرفضون ذلك، ففي عام (699هـ=1299م) عندما انهزم المماليك من غازان ملك التتار حاولت السلطة المملوكية أخذ فتوى من الفقهاء بجواز أخذ السلطان مالا من الرعية لينفقه على قتال غازان، فرفض العلماء ذلك وكان على رأسهم القاضي ابن دقيق العيد فاحتج عليه وكيل السلطان الناصر محمد القاضي مجد الدين عيسى بن الحشاش بفتوى الشيخ عز الدين بن عبد السلام للسلطان قظر بأن يأخذ من كل فرد دينارا عندما تحرك لقتال هولاءكو فرد عليه ابن دقيق العيد بأن ابن عبد السلام لم يكتب لقطر بذلك حتى أحضر جميع الأمراء كل ما يملكون من الذهب والفضة وحلفهم على أنهم لا يملكون سوى ذلك، وعندما علموا أن هذه الأموال لا تكفي لتجهيز الجيش أفتى حينئذ بجواز أخذ دينار من كل إنسان .

ويعلق ابن دقيق قائلاً: (أما الآن فبلغني أن كل واحد من الأمراء له مال جزيل وأن منهم من جهز ابنته بالجواهر واللائي والحلي واتخذ لها الأواني من الفضة وورصع مداس امرأته بالجواهر) <sup>(106)</sup>، ويقصد بذلك الأمير بيبرس الجاشنكير، ولم يوافق ابن دقيق على رأى السلطان.

وقد حدث مثل هذا الموقف في عهد برسباي عام (839هـ=1435م) عندما جمع القضاة وسألهم في أخذ أموال الناس للنفقة على الحملة المتوجهه لقتال شاه رخ ابن تيمور وانفض المجلس من غير أن يفتوه، وقال بعض الفقهاء (كيف نفتيه بأخذ أموال المسلمين وزوجته تلبس في يوم ختان ابنها ثوبا يساوي ثلاثين ألف دينار، وهو ثوب واحد، وإحدى نسائه) <sup>(107)</sup>.

المقريزي - المقفى - ج6 ص382:385،<sup>106</sup>

الصيرفي - نزهة ج3 ص335، أبو المحاسن - النجوم ج15 ص68، إبراهيم طرخان - <sup>107</sup> مصر في عصر دولة المماليك ص91

وقد تكرر مثل هذا الموقف في عهد السلطان قايتباى في عام (894هـ=1488م) و عام (896هـ=1490م) وفي كل مرة كان القضاة يرفضون فرض هذه الضريبة حتى يتجرد الأمراء من ثرائهم المفرط لمصلحة الدولة<sup>(108)</sup>، وكان ذلك الشرط لا ينفذ واضطر القضاة والفقهاء على الموافقة على حل وسط بعد تهديد المماليك الأجلاب بالثورة وكان هذا الحل يتمثل في أخذ أجرة شهرين أو أكثر على الأملاك والأوقاف مساعدة للسلطان في النفقة على الأجلاب أو تجهيز حملة لصد العدوان الخارجى<sup>(109)</sup>.

### دور المؤرخين :

لم يكن مؤرخو العصر المملوكى بعيدين عن حياة الشعب المصرى بل كانوا يشاركون الناس أفراحهم وأتراحهم وكانوا ينتقدون العوامل التى أدت إلى خراب إقليم مصر فكثيرا ما نقرأ تعليقاتهم بعد سرد أية أزمة ويظهرون أسبابها، وفي بعض الأحيان كانوا يقترحون الحلول لهذه الأزمات، وقد تلخصت تعليقاتهم فيما يلى:

كثيرا ما كان ينتقد المؤرخون أهل الحكم ويظهرون مفسادهم، ويحملوهم مسؤولية خراب إقليم مصر، وحدوث الأزمات الاقتصادية التى عاشتها مصر في العصر المملوكى لا سيما العصر الجركسى ويرجعون سبب ذلك إلى سوء تصرفات الحكام؛ فمثلا يعلق المقرئى على أزمة عام (820هـ=1417م) قائلا: (قد اختل إقليم مصر في هذه السنة خلا شنيعا يظهر أثره في القابلة) فنلاحظ أن المقرئى يربط الأحداث ببعضها، بل ويذكر أسباب ذلك الاختيار الاقتصادى ويحددها في عبث العربان ونهبهم للبلاد وقطعهم الطرق على التجار، وأيضا وقوع الوباء في بعض البلاد مثل دمياط والغربية والإسكندرية، وأيضا خوف أهل الإسكندرية من هجوم الفرنجة عليهم<sup>(110)</sup> .

ونرى أبا داود الصيرفى يعلق على طاعون عام (883هـ=1429م) وخروج الناس إلى الصحراء لأداء الصلاة والنداء فيهم بأن يقلعوا عن المظالم - فيقول : (هذا والحكام الظلمة على ما هم عليه من ظلمهم، وقال الشاعر:

عبد الجواد صابر - الأزهر صرح المعارضة الإسلامية ص 395، 108

عبد الرحمن محمود عبد التواب - قايتباى المحمودى ص 105، 109

المقرئى - السلوك - ح 4 ق 1 ص 349، 110



لاتنه عن خلق وتأتى مثله عار عليك إذا فعلت قبيح<sup>(111)</sup>.

وينتقد أبو المحاسن الملك الظاهر بلباى بسبب فساد المماليك الأجلاب<sup>(112)</sup> وقطعهم الطرق على المسافرين وتوقف أحوال الناس لا سيما الواردين من الأفطار وزادت الأسعار وصار في أيامه كل مفعول جائز<sup>(113)</sup>، ويرجع أبو المحاسن ذلك لعدم معرفة بلباى للأمر وسوء سيرته وضعفه عن تدبير الأمور، وقلة عقله، فإنه كان في القديم لا يعرف إلا بلباى المجنون<sup>(114)</sup>.

ويعلق الصيرفي على خطبة قاضى القضاة علم الدين البلقيني التى ألقاها على الناس بعد صلاة الاستسقاء قائلاً : فوعظ الناس على عادته، وما أحسن ما قيل: (أن المواعظ لن تقبل حتى يعيها من تلا) <sup>(115)</sup>، فنلاحظ أن الصيرفي وأبا المحاسن ناقدان على الحكام ظلمهم وتصرفاتهم الخاطئة، وينتقد الصيرفي دور القاضى البلقيني بأنه يقوم بوظيفته بصورة آلية دون أن يقوم بنصح الحكام ووعظهم قبل أن يعظ عامة الشعب المغلوب على أمره.

ونجد أبا المحاسن يعلق على وباء عام (864هـ=1459م) فيذكر كثرة الموت في المماليك الأجلاب الإينالية وقال: (إنه بلغ عددهم ستمائة وثلاثين مملوكا)، ثم يعلق قائلاً: (إلى لعنة الله وسقر إلى حيث ألفت) <sup>(116)</sup> وهذا يدل على مدى الفساد الذى قام به المماليك الأجلاب في البلاد ويبرز عدم رضا أبي المحاسن عن أفعالهم.

وفي بعض الأحيان كان المؤرخون يقومون بعمل مقارنات وإحصاءات تظهر مدى تدهور الاقتصاد المصرى ويعلقون على ذلك، فمثلاً نجد المقرئى يعلق على قلة عدد القزازين (الحياكين) في الإسكندرية عام (837هـ=1433م) حيث وصل عددهم إلى ثمانمائة نول بعد أن

الصيرفي - نزهة - ج3 ص183، 111

كان يطلق على هؤلاء المماليك في أول العصر المملوكى البحرى اسم المشتروات أما <sup>112</sup> في العصر الجركسى فأطلق عليهم لفظ الأجلاب بدلا من المشتروات وهو اللفظ السائد في مصادر هذا العصر، أما كلمة جلابان فقد أطلقها ابن خلدون وابن الفرات .

أبو المحاسن - النجوم ج16 ص370، 113

الصيرفي - نزهة - ج3 ص183، 114

أبو المحاسن - النجوم ج16 ص145، 115

المقرئى - سلوك - ج4 ق2 ص909، 116

كانوا في أعوام بضع وتسعين وسبعمائة أربعة عشر ألف نول ، ويرجع سبب هذا التدهور إلى ظلم ولاة الأمور وسوء سيرتهم<sup>(117)</sup>، وأعتقد أنه يقصد كثرة الضرائب والمصادرات التي تعرض لها هؤلاء الصناع مما اضطرتهم إلى ترك مهنتهم، ونجد المقرئى وأبا المحاسن يعلقان على تدهور الزراعة وقلة عدد القرى فيذكر أنه تم عمل إحصاء بعدد القرى عام (837هـ/1433م)، فوجدوا أن عددها قد انخفض إلى ألفين ومائة وسبعين قرية بعد أن كانت في القرن الرابع الهجرى عشرة آلاف قرية عامرة<sup>(118)</sup>، ويعلق أبو المحاسن على ذلك قائلا: (فانظر إلى التفاوت ما بين الزمنين مع أمن هذا الزمان وكثرة فتن هذا الزمان غير أن السبب معروف والسكوت أجمل)<sup>(119)</sup>، ولكننا نتساءل عن سبب سكوت أبي المحاسن وعدم ذكر الأسباب التي أدت إلى ذلك، هل خوفا على حياته؟ أو لأن هذه الأسباب معروفة للجميع ولا داعى لتضييع الوقت في ذكرها، وأعتقد أن الأمر الثانى هو الصحيح، وذلك لأننا لم نسمع -على حد اطلاعى- أن المماليك قد عذبوا أو سجنوا أو قتلوا أحدا من المؤرخين الذين كانوا في عصرهم حتى ولو انتقدوا سياستهم في مؤلفاتهم.

ولقد تعرض مؤرخو العصر المملوكى لظاهرة تولى الوظائف والمناصب بالرشوة، ويظهرون آثار ذلك على الحياة الاقتصادية للشعب المصرى، وخصوصا أن من المؤرخين من تولى بعض الوظائف -مثل وظيفة الحسبة- وعزل منها بسبب سعى البعض لتوليها عن طريق الرشوة، مثل العيني الذى سرد قصة تولية منصب الحسبة عام (819هـ=1416م) بالتفصيل ويقرر أنه كان زاهدا في هذا المنصب لاسيما مع وجود أزمة اقتصادية في القاهرة، ثم يذكر طريقة عزله، وأنه ليس حزينا على العزل (ولكن من جهة أنى قاسيت مدة إقامتى في الوظيفة تعبنا شديدا ونصبا كثيرا. ولم أكن أقطع عن الركوب ليلا ونهارا وعندما طاب الوقت وحسنت الحال تولى مثل هذا الجاهل الراشى والمرتشى عوضا عنى فذلك الذى ألمنى)<sup>(120)</sup> ويقصد ابن شعبان الذى سعى لتولى هذه الوظيفة بالرشوة بمساعدة ابن البازرى كاتب السر، ولكن الأمر المدهش حقا أن السلطان المؤيد شيخ لم يكن يعرف أن الشخص الذى تولى الحسبة بدلا من

المقرئى- السابق - الصفحة نفسها. 117

المقرئى- سلوك ج 4 ق 2 ص 912، أبو المحاسن- نجوم ج 15 ص 41. 118

أبو المحاسن- السابق- الصفحة نفسها. 119

العيني- عقد الجمان- ص 252، 258. 120

العيني، وحين عرف السلطان أنه ابن شعبان - الذى ضربه قبل ذلك أربعمائة عصا حتى لا يرجع إلى منصب الحسبة - (استحى وأطرق رأسه ولم يتحدث بشيء) (121) كل ذلك يظهر لنا مدى استهتار الحكام بالمناصب واهتمامهم بجمع الأموال مما أعطى فرصة للطامعين فى المال أن يستغلوا المناصب والتجارة فيها.

ويذكر لنا المقرئ أثر تولى المناصب بالرشوة وخصوصا منصب الحسبة فيقول: (فالمحتسب بمصر والقاهرة كل ما يكسبه البائع مما تغش به البضائع، وما تغش فيه الناس فى البيع يجيئ منه بضرائب مقررة لمحتسبى القاهرة ومصر وأعوانهم، فيصرفون ما يصير إليهم من هذا السحت فى ملاذهم المنهى عنها، ويؤديان منه ما استداناه من المال الذى دفع رشوة عند ولايتهما، ويؤخران منه بقية لمهاداة أتباع السلطان ليكون عوناً لهما فى بقائهما) (122).

ولم يكتشف مؤرخو العصر المملوكى بالنقض فقط بل حاولوا تفسير أسباب هذه الأزمات، وأماسة اللثام عن عوامل هذا الانهيار الاقتصادى واقترحوا كيفية العلاج لها. والحق أن المقرئ قد حاول معرفة أسباب وقوع الأزمات ووضع حلول لها.

أما بالنسبة لأسباب هذا الانهيار فقد حددها المقرئ فى ثلاثة نقاط هى: ( ولاية الخطط السلطانية والمناصب الدينية بالرشوة، غلاء إيجار الأيطان، ورواج النقود) (123)، أما بالنسبة للسبب الأول فقد سبق أن تحدثنا عنه وأظهرنا مساوئه.

أما عن غلاء إيجار الأيطان فيشرح المقرئ ذلك فيقول: إن المباشرين حاولوا التقرب إلى الأمراء ولم يجدوا وسيلة أفضل من التقرب إليهم بالأموال فزادوا من إيجار أراضى الأمراء على مستأجريها من الفلاحين هذا بالإضافة لارتفاع تكاليف عملية الزراعة، كل ذلك جعل الفلاحين يهربون من القرى فخربت معظم القرى، وتعطلت أكثر الأراضى من الزراعة (124) وبالتالي قلت الحاصلات الزراعية وارتفع سعرها، وهكذا يشرح لنا المقرئ سبب الانهيار الزراعى شرحاً منطقيًا وعلميًا.

العيني- السابق- ص258، 121

المقرئى - السلوك - ج4 ق1 ص388، عبد الخالق حسين- النظم القضائية ص516، 122

المقرئى - إغائة الأمة ص43:47، 123

المقرئى- إغائة الأمة ص46، السلوك ج4 ق1 ص28، 124

وبالنسبة لرواج النقود النحاسية واتخاذها قيما للأعمال فقد شَنَّ المقيزي حملة شعواء على ذلك، وأخذ يشرح ويفصل هذا السبب فكتابته إغاثة الأمة، وقد أعجب بعض الباحثين المعاصرين بعبقريه المقيزي في معالجته هذا السبب فيقول الدكتور حسين فهمي<sup>(125)</sup> (تظهر عبقرية المقيزي عندما حاول معالجة الحالة النقدية المضطربة وإن مجرد التفكير في هذا أمر شاق حتى عند علماء الاقتصاد) ووطن المقيزي أيضا- كما يقول الدكتور محمد مصطفى<sup>(126)</sup> إلى قانون طرد النقود الرديئة للنقود الجيدة من الأسواق وعملية إيقاف التضخم المالي بتشبيث قاعدة الذهب والفضة.

ويظهر المقيزي مساوئ اتخاذ النقود قيما للمشتريات فيقول: (فسدت أحوال أرباب الجوامك (المرتبات) من الفقهاء وأمثالهم الذين رزقهم على الأوقاف والمرتبات السلطانية فصاروا يأخذون على كل درهم فضة أوقيتين<sup>(127)</sup> نقودا، وصار من كان يأخذ معلومه مثلا مائة درهم في الشهر، فإنه الآن يأخذ عن المائة سبعة عشر رطلا<sup>(128)</sup>) وثلاثي رطل من النقود فيشتري بهذه المائة ما كان قبل هذا يشتريه بأقل من عشرين بكثير<sup>(129)</sup>).

وهكذا لفت المقيزي نظرنا إلى ظاهرة التضخم النقدي التي حدثت في العصر المملوكي بسبب اتخاذ النقود النحاسية نقدا أساسيا بدلا من الذهب والفضة، واقترح علاجاً لهذه المشكلة وهي العودة إلى اتخاذ الذهب والفضة نقوداً أساسية في التداول، ويقتصر صرف النقود في محقرات المبيعات، أي في الصفقات الصغيرة، وترتب على ذلك هبوط الأسعار وسيقتصر على استخدام النقود كنقد مساعد للصفقات، فتكون أكثر من الحاجة وعمما قليل لا تكاد توجد؛ لضرب الناس لها أوانٍ، ويعلق الدكتور حسين فهمي على ذلك

حسين فهمي - نقد لكتاب إغاثة الأمة صد113، مجلة كلية آداب الإسكندرية ج10 سنة 125  
1956.

محمد مصطفى زيادة - دراسات في التاريخ الاقتصادي صد158، 126.

الأوقية تزن 37.5 جراما في مصر (فالتر هنتس- الأوزان والمكاييل صد19)، 127.

الرطل يساوي 437.5 جراما (فالتر هنتس- الأوزان والمكاييل صد76)، 128.

المقيزي- السلوك ج4 ق1 صد28، ابن إياس- بدائع ج1 ق2 صد757، 129.

قائلا : (ولعمري إنه لتفكير سليم بل لست أظن أن علماء الإصلاح النقدي المحدثين يستطيعون أن يضيفوا شيئا جديدا إلى هذا الإصلاح الذي ذهب إليه المقرئزي)<sup>130</sup>. وهكذا تظهر لنا عبقرية المقرئزي كمؤرخ ناقد لم يقف عند الأحداث الظاهرة أو السرد التاريخي أو السياسي فقط وإنما اهتم بالنواحي الاجتماعية والاقتصادية في العصر المملوكي، وحدد الأسباب التي أدت إلى حدوث الانهيار الاقتصادي، واقترح العلاج لها. وأخيرا فإن هناك بعض المؤرخين كانوا يعلقون على بعض الأزمات الاقتصادية بأبيات من الشعر، فجدد ابن حبيب يعلق على المجاعة التي حدثت في عهد العادل كتبغا عام (694هـ/1294م) بكلام يوضح مدى التشاؤم الذي أصاب الناس بسبب الغلاء الذي حدث في عهد العادل كتبغا والذي كان من أسباب عزله من السلطنة، ويظهر أن من نتائج هذا الغلاء وقوع الوباء<sup>131</sup>).

ويعلق ابن إياس على القرار الذي اتخذته السلطان الغوري عام (907هـ=1501م) بزيادة عشرة أشهر مقدما من أصحاب الأملاك لأجل النفقة على المماليك الأجلاب النائرة بسبب تأخير صرفها لهم على السلطان فيقول : (حصل بسبب ذلك الضرر الشامل ووقع الاضطراب للغنى والفقير وصار الناس بين جمرتين ويطلبون في اليوم الواحد من أبواب جماعة كثيرة من الحكام مرتين)<sup>132</sup> .

ويوضح ابن إياس من خلال البيتين السابقين مدى الحيرة والقلق الذي عاناه الناس من جراء هذا القرار، وفي عام (916هـ=1510م) ثار المماليك الأجلاب بسبب النفقة وكانوا يصرون على أخذ كل مملوك مائة دينار، لكن السلطان الغوري رفض ذلك، وكاد يخلع نفسه من السلطنة لعدم توافر الأموال فنزل المماليك الأجلاب إلى الأسواق، وأخذوا ينهبون أموال الناس<sup>133</sup>).

وهكذا يتلخص دور المؤرخين في تقديم للحكام وإظهار تصرفاتهم الفاسدة التي تسببت في خراب إقليم مصر، وكذلك قام بعضهم بعمل إحصاءات ومقارنات تظهر مدى

حسين فهمي- نقد لكتاب إغائة الأمة ص113.130.

ابن حبيب - درة الأسلاك ج1 ص123. والبيتان من بحر الرجز.131.

ابن إياس- بدائع - ج4 ص16.132.

ابن إياس - السابق ص177.133.

تدهور الاقتصاد المصرى، وأيضا انتقدوا ظاهرة تولى الوظائف والمناصب بالرشوة وأظهروا أثر ذلك على الحياة الاقتصادية، وحاول بعضهم تحديد أسباب الأزمات الاقتصادية واقترح الحلول لها، وكذلك قام بعض المؤرخين بالتعليق على بعض الأحداث بقرضهم الشعر الذى كان يسهل حفظه وترديده بين فئات الشعب المصرى.

#### المصادر والمراجع:

#### أولا : المصادر :

- \* ابن إياس (محمد بن أحمد بن إياس الحنفى): بدائع الزهور فى وقائع الدهور ، تحقيق : محمد مصطفى زيادة ، النشرات الإسلامية، القاهرة فيسبادهان 1961، 1975م.
- \* ابن أبيك الدوادارى (عبد الله بن أبيك): كنز الدرر وجامع الغرر ، تحقيق بيرند راتكه وآخرين ، المعهد الألماني للآثار، القاهرة، 1960م ، 1994م.
- \* بدر الدين العيني (محمود بن أحمد بن موسى): الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر (ططر) ، تحقيق : هانس أرنست، دار إحياء الكتب العربية ، القاهرة ، 1962م.
- \* بيبرس المنصورى: التحفة المملوكية فى الدولة التركية ، تحقيق : عبد الحميد صالح حمدان ، الدار المصرية اللبنانية ، القاهرة ، 1987م. زبدة الفكرة فى تاريخ الهجرة ، تحقيق : دونالد س. ريتشاردز ، جمعية المستشرقين الألمانية ببيروت ، عدد (42) ، 1998م.
- \* ابن تغرى بردى (يوسف بن تغرى بردى): المنهل الصافى والمستوفى بعد الوافى ، تحقيق : محمد محمد أمين ، مركز تحقيق التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984: 1993م . النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة ، (1-12) بتعليق محمد رمزى بك ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 1929 : 1956م .
- \* ابن حبيب (حسن بن زين الدين عمر): تذكرة النبىه فى أيام المنصور وبنيه ، تحقيق : محمد محمد أمين ، مركز تحقيق التراث ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1976م: 1986م.
- \* ابن حجر العسقلانى (أحمد بن على): إنباء الغمر بأبناء العمر ، تحقيق : حسن حبشى ، مطبوعات المجلس الأعلى للشئون الإسلامية ، القاهرة ، 1994: 1998م. رفع الإصر عن قضاة مصر - تحقيق : حامد عبد المجيد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1961م.

- \* الحمصى (أحمد بن محمد بن عمر): حوادث الزمان ووفيات الشيوخ والأقران ، تحقيق : عمر عبد السلام تدمرى ، المكتبة العصرية ، صيدا بيروت ، 1999م.
- \* السبكي (عبد الوهاب بن على): طبقات الشافعية الكبرى ، تحقيق : محمود محمد الطناحي ، عبد الفتاح محمد الحلو ، هجر للطباعة والنشر ، القاهرة ، 1992م.
- \* السخاوى (محمد بن عبد الرحمن): التبر المسبوك فى ذيل السلوك ، تحقيق : نجوى مصطفى كامل وليبية إبراهيم مصطفى ، دار الكتب المصرية ، القاهرة ، 2002م.
- \* السيوطى (عبد الرحمن بن أبى بكر بن محمد): حسن المحاضرة فى تاريخ مصر والقاهرة ، تحقيق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، القاهرة ، 1967م. تاريخ الخلفاء ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، المكتبة العصرية ، بيروت ، 1997م. نظم العقيان فى أعيان الأعيان ، تحقيق : فيليب حتى ، المطبعة السورية الأمريكية فى نيويورك ، 1927م.
- \* الشجاعى (شمس الدين الشجاعى): تاريخ الملك الناصر محمد بن قلاوون الصالحى وأولاده ، تحقيق : برباره شيفر ، المعهد الألماني للآثار بالقاهرة ، 1978م.
- \* ابن طولون (شمس الدين محمد ، المتوفى سنة 953هـ): مفاكهة الخلان فى حوادث الزمان ، تحقيق : محمد مصطفى ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والنشر ، القاهرة 1962م. قضاة دمشق ، تحقيق : صلاح الدين المنجد ، دمشق 1956م.
- \* ابن عبد الظاهر (عبد الله بن رشيد الدين عبد الظاهر): تشرىف الأيام والعصور فى سيرة الملك المنصور ، تحقيق : مراد كامل ، القاهرة ، 1961م. الروض الزاهر فى سيرة الملك الظاهر ، تحقيق : عبد العزيز الخويطر ، الرياض السعودية ، 1976م.
- \* ابن الفرات (ناصر الدين محمد بن عبد الرحيم بن على): تاريخ الدول والملوك ، تحقيق : قسطنطين زريق ونجلاء عز الدين ، الجامعة الأمريكية ، بيروت ، 1936: 1946م.
- \* مجير الدين الحنبلى (أبو اليمن القاضى) الأئس الجليل بتاريخ القدس والخليل ، المطبعة الحيدرية بالنجف ، 1968م.
- \* المسعودى (على بن الحسين بن على): مروج الذهب ومعادن الجوهر ، تحقيق : محمد محيى الدين عبد الحميد ، دار المعرفة بيروت ، بدون تاريخ .

\* المقريري (أحمد بن علي بن عبد القادر): إغاثة الأمة بكشف الغمة ، تحقيق : محمد مصطفى زيادة وجمال الدين الشبال، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1957م. السلوك لمعرفة دول الملوك ، تحقيق : محمد مصطفى زيادة ، لجنة التأليف والترجمة والنشر، القاهرة، 1934: 1958م. المواعظ والاعتبار ، مكتبة الآداب ، القاهرة بدون تاريخ.

\* النويري (أحمد بن عبد الوهاب البكري): نهاية الأرب في فنون الأدب ، تحقيق : عدد من العلماء ، دار الكتب المصرية ، القاهرة، 1923: 1997م.

\* اليافعي (عبد الله بن أسعد بن علي بن سليمان): مرآة الجنان وعبرة اليقظان ، دار الكتاب الإسلامي ، القاهرة، 1993م

\* اليوسفي (موسى بن محمد بن يحيى): نزهة الناظر في سيرة الملك الناصر ، تحقيق : أحمد حطيظ ، عالم الكتب بيروت ، 1986م.

ثانيًا المراجع :

\* أمين (محمد محمد): الأوقاف والحياة الاجتماعية في مصر دراسة تاريخية وثائقية . دار النهضة العربية . القاهرة . ط1 . 1980م .

\* الحجى (حياة ناصر): أحوال العامة في حكم المماليك دراسة في الجوانب السياسية والاقتصادية والاجتماعية . الطبعة الثانية . دار القلم . الكويت . 1994م . أنماط من الحياة السياسية والاقتصادية والاجتماعية في سلطنة المماليك في القرنين الثامن والتاسع الهجريين . الكويت . 1995م .

\* سرور (محمد جمال الدين) : دولة بني قلاوون في مصر ، الحالة السياسية والاقتصادية في عهدها بوجه خاص . دار الفكر العربي . بدون تاريخ .

\* شبارو (عصام محمد) : السلاطين في المشرق العربي معالم دورهم السياسى والحضارى . دار النهضة العربية . بيروت . 1994م .

\* الشرييني (البيومى إسماعيل): مصادرة الأملاك في الدولة الإسلامية . الهيئة المصرية العامة للكتاب . تاريخ المصريين . الطبعة الأولى . 1997م . النظم المالية في مصر والشام زمن سلاطين المماليك . الهيئة المصرية العامة للكتاب . تاريخ المصريين . 1998م .



- \* طرخان (إبراهيم على) دكتور : مصر فى عصر دولة المماليك الجراكسة . مكتبة النهضة المصرية . سلسلة الألف كتاب 1960م .
- \* عاشور (سعيد عبد الفتاح) دكتور : الظاهر بيبرس . سلسلة أعلام العرب . المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة . عدد 14 . العصر المماليكي فى مصر والشام . ط2، دار النهضة العربية، القاهرة 1976 . مصر فى عصر الأيوبيين والمماليك ضمن موسوعة تاريخ مصر عبر العصور . الهيئة المصرية العامة للكتاب . تاريخ المصريين . عدد 63 . 1993م . المجتمع المصرى فى عصر سلاطين المماليك . دار النهضة العربية . القاهرة . 1962م .
- \* العسلى (كامل) : المكايل والأوزان الإسلامية وما يعادها فى النظام المترى . منشورات الجامعة الأردنية . 1970م .
- \* قاسم (قاسم عبده) : دراسات فى تاريخ مصر الاجتماعى عصر سلاطين المماليك . دار المعارف . الطبعة الثانية . 1983م . عصر سلاطين المماليك التاريخ السياسى والاجتماعى . عين للدراسات والبحوث . الطبعة الأولى . 1998م . النيل والمجتمع المصرى عصر سلاطين المماليك . دار المعارف . القاهرة . الطبعة الأولى . 1978م .
- \* ماجد (عبد المنعم) : نظم دولة سلاطين المماليك ورسومهم فى مصر ، دراسة شاملة للنظم السياسية . مكتبة الأنجلو . الطبعة الثانية . 1979م .

---

---

## İNSANIN AHLAKİ YAPISINA KUR'AN'I YAKLAŞIM

Dr. Öğr. Üyesi Faima İSRAFİLOVA

Erzincan Binali Yıldırım Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

faimai@erzincan.edu.tr

---

---

### QUR'ANIC PERSPECTIVE ON HUMAN'S MORAL STRUCTURE

#### ABSTRACT

*In the globalizing a world, today's people are progressing towards loneliness, alienation, and losing themselves in many problems. Various understandings like Existentialism have emerged within the West for the liberation of a humanity from this grip of a modernism. It should be said that during this rapidly developed the method, during which a worldwide communication is effective counting on this development, a person's look for the meaning, and therefore the reinterpretation of traditional social institutions become necessary. The moral structure of a human's is one of the issues that need to be reinterpreted. Because the stress on the social dimension of morality has always been come to the fore within the history of a humanity. The moral maturation of a human is predicated on the connection established between God and Human. This, in a turn, takes an area when an individual turns to himself first, becomes conscious of the values of the society he lives in after realizing his own value. It's impossible for an individual who cannot reach these values to succeed in his own Creator. Therefore, we discussed our study within the framework of topics like the moral structure of human and social moral structure within the light of the verses of the Quran.*

**Keywords:** Qur'an, Human, Social, Morality.

#### Giriş

Günümüzde en çok duyduğumuz *yalnızlaşma* ve *yabancılaşma*, insanlığı tehdit eden iki kavramdır. İnsanın sosyal bir varlık olması gerçeğinden hareketle, onun bütünüyle içine kapanması kendisini hakikate ulaştıracak dayanakları da tamamen kaybetmeye yol açmasını sağlayacaktır. Sağlıklı bir bireysellik ve içsel yönelim gerçekleşmesi için, insanın toplumla olan bağı koparmaması gerekir. Bunu sağlamak için de, insanın ahlaki tekâmülünün sağlıklı bir temel bulmasından geçmektedir. Bu bağlamda İman ve ahlak kavramlarının yeniden ele alınarak birey ve toplum arasında zayıflamış

ilişkiler tekrar gözden geçirilmesi Allah-İnsan arasındaki ilişkisi açısından önem arz etmektedir.<sup>1</sup> Öncelikle evrendeki yerinin ve değerinin daha sonra diğer insanlarla ilişkisi bağlamında, İnsanı yeniden anlamlandırmada ve varlık gayesinin tespitinde faydalı olacağını düşünüyoruz. Kur'an insana hem kendisini yüceltilip değer kazanmasına amaç olarak zikrettiği hem de değerini kaybettiren hususları bildirmektedir. Çalışmamızda, İnsanın ahlak yapısını ve sosyal ahlak yapısını oluşturan ahlaki erdemlerden başlıca gelenlerden bazılarını alt başlıklar altında ele alıp Kur'an ayetleri çerçevesinde izah etmeye çalışacağız.

## 1. İnsanın Ahlakı Yapısı

Evrimci biyoloji, her ne kadar da evrim sürecinin tesadüf ya da kaza sonucu geliştiğini ve insanoğlunun özel bir amaçla yaratılmadığını söylese de, hiçbir fizikçi "kör tesadüf" diye bir şeye inanmaz. Biyolojik bulgularla derinlemesine haşır neşir olan herkes bilir ki insanın maddi tarifini veren temel şey DNA'dır. Buna göre kusursuz bir canlı türü olan insanın genetik şifresine bakmak daha anlamlı olacaktır. Çünkü genler, üstün bir akılın, sorumluluk ve zekâ sahibi canlıları meydana getirmek amacıyla maddenin atomunu yazmış olduğu karmaşık birer şifredir.<sup>2</sup>

İnsan, yeryüzünde bulunan diğer canlılardan farklı bir yapıya sahiptir. Kur'an, bu gerçeğe şu ayetle işaret eder: "İnsan benliği (nefsi)ni ve onun (yaratılış) amacına nasıl uygun şekillendirildiğini düşün."<sup>3</sup> Ayette geçen *nefs* kelimesi burada bir bütün olarak insan benliği veya kişiliğini göstermektedir, dolayısıyla hem fiziksel hem metafizik yönüne işaret etmektedir diyebiliriz.<sup>4</sup>

Allah, insanı teferruatlı bir şekilde, organları ve fonksiyonları, beden yapısı uygun biçimde<sup>5</sup> ve bizim algılayıp algılayamadığımızı ya da anlayışımızın dışında olup olmadığına bakmaksızın yaratmıştır. Allah Tealâ'nın "ruhundan insana üflemesi",<sup>6</sup> İlahî bir armağan olarak hayat ve bilinç ya da Razi'nin deyişi ile: "her insanın canı, Allah'ın üflediği ruhtur".<sup>7</sup> Dolayısıyla insana hayat, bilinç, duyarlılık, ya da can bahşettiğini dile getiren mecazi bir ifadedir.<sup>8</sup>

<sup>1</sup> Hüsnü Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012, 230-240.

<sup>2</sup> Stannard, Russell, *Yeni Bin Yılda Tanrı*, Çev. Atalay Atabek, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002, 62.

<sup>3</sup> Şems 91/7.

<sup>4</sup> Bkz. İbn Manzûr, Muhammed b. Mükerrem, *Lisânü'l-Arab*, Beyrut, 1408/1988, VI, 233-235.

<sup>5</sup> Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, 9. Baskı, İşaret Yayınları, 2015, 844.

<sup>6</sup> Bkz. *Secde* 32/7-9.

<sup>7</sup> Razi, *Mefâtihu'l-Gayb*, XXV, 141.

<sup>8</sup> Esed, *Kur'an Mesajı*, 517-518.

İnsan bir taraftan ahlaki zafiyetlerle diğer taraftan ise Allah'a karşı sorumluluk bilinciyle donatılmıştır.<sup>9</sup> İnsanın hem üstün ruhi derecelere yükselme hem de açık ahlaki zafiyetler gösterebilme özelliğine aynı ölçüde sahip olduğu gerçeği ise, insan tabiatının temel bir karakteristiğidir diyebiliriz.<sup>10</sup> İnsanın değerini artıran en önemli şey ise güzel ahlak sahibi olmasıdır. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v), kendisinin güzel ahlakı tamamlamak için gönderildiğini buyurmuş ve Kur'an-ı Kerim'de onun bir "ahlâk abidesi" olduğunu vurgulamıştır.<sup>11</sup> Konunun daha iyi anlaşılması için insanın şerefli (değerli) oluşu, şükür, sabır, merhamet, doğruluk, iyilik gibi kavramları çerçevesinde değerlendirmeye çalışacağız.

### 1.1. Şerefli (Değerli) Oluşu

Allah, insanoğlu zürriyetini hakir bir sudan yaratıp ruh üflemeyle şereflendirdiğini buyurmaktadır.<sup>12</sup> Ruh sayesinde insan düşünmekte, konuşmakta, görmekte<sup>13</sup> ve aynı zamanda da diğer canlılardan ayıran kavrayışa sahip olmaktadır.<sup>14</sup>

Hakir bir başlangıçtan<sup>15</sup>sonra insana ilim bahşedilerek mahlûkatın en yüksek seviyesine çıkarması<sup>16</sup> ve insanın şerefli kılınışını da şu ayet bize bildiriyor: "وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ" "Andolsun, biz insanoğlunu şerefli kıldık." <sup>17</sup>Aynı zamanda Kur'an-ı Kerim, yeryüzünde adil ve ahlâkî temellere dayanan, yaşanabilir toplumsal bir düzenin oluşmasını da esas almaktadır.<sup>18</sup>

Yeryüzünde *halife*<sup>19</sup> olması meselesi de insanın konumu ve vazifesi bakımından önem teşkil etmektedir. Çünkü hilafette insan için teşrif söz konusudur. <sup>20</sup>Gerek Hz. Âdem'e bilgi edinme yeteneğinin verilmesi ve gerekse Allah'ın sıfatlarının taşınması açısından diğer canlılarda farklı olan

<sup>9</sup> Bkz. Şems 91/8.

<sup>10</sup> Esed, Kur'an Mesajı, 1274; İsrâfilova, Faima, Kur'an ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2019, C.12, Sayı 2, 404 – 425.

<sup>11</sup> Kalem, 68/4; Ahzâb, 33/21; Yalçinkaya Mustafa, Çavuşoğlu Hüseyin, Yaman Kemal, Bozaslan Bolat, Demirbağ Yasin, Sosyal Bilimlerde Analitik Çalışmalar, İksad Publications, Ankara, 2020, 27.

<sup>12</sup> Bar, M. Ali, İnsanın Yaratılışı, Çev. Abdülvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara, 1989, 149.

<sup>13</sup> Mevdudi, Ebu'l-Alâ, Tefhimu'l-Kur'an Kur'an'ın Anlamı ve Tefsiri, Çev. Muhammed Han Kayanî, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan yayınları, İstanbul, 1991, VI, 571; Kara, Necati, Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili, Ensar Yayınevi, İstanbul, 2015, 44.

<sup>14</sup> Kutub, Seyyid, Fi Zilâli'l-Kur'an, Dar'ü's-Şûruk, Beyrut, 1972, III, 392-393; Mevdudi, Tefhimu'l Kur'an, IV, 357; Kara, Kur'an'da Beden Dili, 44.

<sup>15</sup> Bkz. İnsan 76/2; Hicr 15/26; Secde 32/8; Kıyame 75/27; Nahl 16/4; Yasin 36/77.

<sup>16</sup> Bkz. Rahman 55/2-4; Alak 96/5; Bakara 2/31.

<sup>17</sup> Isra 17/70.

<sup>18</sup> Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, 9.Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Nkara, 2007, 87.

<sup>19</sup> Bakara 2/30.

<sup>20</sup> İsfehani, Rağib, el-Müfredat fi Garlbi'l-Kur'an, Thk., Muhammed Seyyid Keylani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. 156.

tek canlı insandır.<sup>21</sup> Bütün canlıların insanın hizmetine verilmesi<sup>22</sup> ise rabbani izne bağlı olarak bir imkân sunulması ya da imtihan çerçevesine giren bir hadisedir ve insanın özel bir emirle ve maksatla yaratıldığını söyleyebiliriz. İnsan, başıboş ya da birbirleri ile vakit geçirip eğlenmek için değil ancak ibadet etmesi ve iyi kul olması için yaratıldı.<sup>23</sup> Allah'ın itikadı ilkelerle uyulmasını emrettiği taat, ibadet ve ahlaki faziletleri uyguladığı takdirde insan kendisine verilen vazifeyi en iyi şekilde yerine getirebilir diyebiliriz.<sup>24</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Kalem suresi 4. ayetinde "وَأَنَّكَ لَٰعَلَىٰ خَلْقٍ عَظِيمٍ" - Hz. Peygamber'in (s.a.v.) yüce bir ahlak üzere olduğunu haber vermektedir. Abdullah b. Abbas ayette geçen *ahlak/huluk kelimesinden* kastedilen *din* olduğunu söylemiştir.<sup>25</sup> Dinin başta gelen anlamlarından birisi *davranış, hareket şekli ya da hayat tarzıdır*. Hz. Ayşe (r.a), vefatından yıllar sonra Hz. Peygamber (s.a.v) hakkında konuşurken, defalarca "*onun (ahlak/huluk) hayat tarzının Kur'an olduğunu*" vurguladığı hakkında sahih birçok rivayet bulunmaktadır.<sup>26</sup>

Günümüzde yaşamakta olduğumuz birçok inanç ve toplum sorunların çözülme ya da insani ve ahlaki bir medeniyetin öncüsü olma açısından İslam bilincine sahip olmak önem arz etmektedir. İslam, Hz. Peygamber'e (s.a.v) gönderilen, doğruluğu ve haklılığı Allah Teâlâ tarafından teyit edilen bir dindir.<sup>27</sup> Din, insana araştırma, düşünme, hukuk, hürriyet gibi birçok alanda yol göstermekte, aynı zamanda da toplumları ıslah ederek hem bu dünya hem öbür dünya mutluluğuna erişmelerini teşvik etmektedir.

Sağlık açısından da dine bağlılık önemlidir, çünkü İman sahibi kimselerin çoğu özgüven sahibidir; stresle daha rahat baş ederler, yaptığı işten tatmin olur, ve en önemlisi de bu kişilerde empati duygusu yüksektir. Dini itikat zihinsel sağlık kadar fiziksel sağlık üzerinde de etkilidir. Son zamanlarda yapılan çalışmalar da, dini inanç ile vücuttaki bağıışıklık sistemi arasında bir bağ olduğunu ortaya koymaktadır.<sup>28</sup> İnsanlar arasındaki

<sup>21</sup> İbn Teymiyye, *Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, Mecmuu'l-Fetava, Beyrut, 2000, XXXV, 44*

<sup>22</sup> *Casiye 45/13.*

<sup>23</sup> *Beydavi, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, Envârü't-Tenzîl ve Esrârü't-Te'vil, Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâi't-Türâsi'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1997, III, 199. Razi, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, Mefâtihu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-Kebir, Daru'l-Fikr, Beyrut, 1981, XVI, 471-472.*

<sup>24</sup> *Buti, Ramazan, Kur'an'da İnsan ve Medeniyet, Çev. Resul Tosun, Risale Yayınları, İstanbul, 1987, 23-25.*

<sup>25</sup> *Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, Câmi'u'l-beyân 'an te'vili âyi'l-Kur'ân, Thk. İslâm Mansur Abdülhumeyd v. dğr. 12 cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2010. VII, 383.*

<sup>26</sup> *Müslim, K. el-Müsafirîn, bab: 139, Hadis no: 746; Esed, Muhammed, Kur'an Mesajı, 1354.*

<sup>27</sup> *Bkz. Maide 5/3.*

<sup>28</sup> *Stannard, Yeni Bin Yılda Tanrı, 84.*

ilişkiler ise nizam ile o da ancak vahye dayalı ahlakla oluşur; aksi taktirde anarşi ve kaos meydana gelebilir.<sup>29</sup>

## 1.2. Şükür

Sözlükte “شكر”den türeyen şükür kelimesi, nimete karşılık iyilik yapmak,<sup>30</sup> nimet vereni övmek<sup>31</sup> anlamına gelmektedir. İstılahı anlamı ise nimet verenin kim olduğunu bilmek ve O’nun Rab oluşunu ikrar etmek<sup>32</sup> anlamına gelmektedir.

Şükür, içten bir teşekkür davranışı sergilemesi ve şükür noksanlığı şeklinde de ifade edilebilen küfür (nankör) pozisyonuna düşmemesi için önemli olan bir kavramdır. Allah-İnsan ilişkisinde Allah’ın da şükre karşılık vereceği ifade edilmektedir. Bu şekilde karşılıklı şükür alış veriş, Allah ile insanlar arasındaki ilişkinin ideal biçimidir.<sup>33</sup>

Kendi yaratıcısına karşı minnettarlığını göstermesi, kişinin içinde bulunduğu ahlaki durumudur. Böylece varlığı ibretle gözlememesi, önemsemesi ve her şeyden önemlisi de Allah’a rıza göstermesi dolayısıyla da O’na şükür etmesi demektir.<sup>34</sup> Şükürün zıttı olan küfür, nankörlük etmek - nimetin Allah’tan olduğunun inkârı - bir nevi ahlaki erdemsizlik olarak nitelenebilecek davranışları çağırıştığını söyleyebiliriz. Nankörlük gibi ahlaki erdemsizliği içinde barındıran birisi insani ilişkilerde de iyiliğe karşı teşekkür etmesini bilmediği için Yüce yaratıcısına karşı da şükretmez. Nitekim Hz. Peygamber (s.a.v) “İnsanlara teşekkür etmeyen Allah’a da şükretmez” buyuruyor.<sup>35</sup>

Nimet karşısında şükretmeyi Kur’an’ın birçok ayetinde Allah Teâlâ ısrarla istemektedir.<sup>36</sup> Kur’an-ı Kerim’de Nahl suresi 78. ayette geçen kulak, göz ve kalp birer şükür aracı olduğunu<sup>37</sup> haber vermekte ve İnsanın kurtuluşu için gerekli olan iman, kalp ile tasdik, dil ile ikrardan ibaret

<sup>29</sup> Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizâmı, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997, 285; Sönmez, Mustafa, İmanın Ahlaki Yaptırım Gücü, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), 117-141.*

<sup>30</sup> Cürcani, İmamü'l-Harameyn, Seyyid Şerif, *et-Ta'rifât, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1938, 128.*

<sup>31</sup> Asım Efendi, *Seyyid Ahmed, Kamûs Tercemesi, İstanbul, 1867, II, 446.*

<sup>32</sup> Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992, 150.*

<sup>33</sup> İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dini ve Ahlâki Kavramlar, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013, 308.*

<sup>34</sup> İlhamî Güler, *Dine Yeni Yaklaşımlar, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011, 196.*

<sup>35</sup> Sicistânî Ebû Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen-i Ebû Davud, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992, "Edeb" 11; Tirmizî, Ebû İsmâ Muhammed b. İsmâ, Sünen-i Tirmizî Tercemesi, Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu Yunus Emre Ya, İstanbul, ts. "Birr", 35.*

<sup>36</sup> Bkz: Bakara, 2/52, 56, 85, 172; Âl-i İmran, 3/123; Maide, 5/6, 89; Enfal, 8/26; İbrahim, 14/37; Nahl, 16/14, 78; Hac, 22/36; Kasas, 28/73; Rum, 30/46; Casiye, 45/12.

<sup>37</sup> Taberî, Câmîu'l-beyân fî te'vîli'l-Kur'ân, XVII, 265; Sâbûnî, Muhammed Ali Safvetü't-tefâsîr Dersaadet Kütabevi, İstanbul ts. II, 137.

olduğu vurgulanmaktadır.<sup>38</sup> Her bir organımızı yaratılış amacına uygun kullanmak, kulluk görevlerimizi yerine getirmek açısından önemlidir. Kalp ile edilen şükür, nimetin değerini bilmek, bize bahşedilen ihsan ile Yüce Yaratıcı 'ya borçlu olduğumuzu tefekkür etmek ve O'na inanmaktır. Dil ile edilen şükür, Allah Teâlâ'nın lütfunu hamd ederek anmaktır. Göz, kulak ve diğer organlar ile edilen şükür ise, kulluk görevlerimizi yerine getirmek için kullanılırsa fiili şükür ifa edilmiş olur.<sup>39</sup> Günümüzde, şükreden insanların toplum içinde, motivasyonu çoğalttığı ve diğer insanlara duygusal destek vererek kişisel sorunlarına yardımcı oldukları tespit edilmiştir.<sup>40</sup>

### 1.3. Sabır

Sözlükte "صبر"den türeyen sabır kelimesi, dili şikâyetten korumak,<sup>41</sup> sızlanmamak, kendini acındırmamak,<sup>42</sup> gibi birçok anlam içermektedir. Terim olarak ise, aklın ve şeriatın gerektirdiği şeylere karşı nefsi dizginlemek<sup>43</sup> anlamına gelmektedir.

Sabır, metanet, iffet, şecaat, hilm gibi birçok değerle yakından ilgilidir. İyi veya kötü olarak başa gelen şeye tahammül durumudur. Sabrın karşıtı ise tahammülsüzlük, zevkine düşkünlük, saldırganlık, acizlik, acelecilik gibi eğilimlerdir.<sup>44</sup>

Sabır, değerli görülen bir erdemdir, bu erdemi elde eden kullar da Allah nazarında kıymetli ve övgüye layık bireylerdir.<sup>45</sup> İnsan, kendi Yaratıcısının buyruklarını yerine getirirken gerek bedeni gerekse nefsi sabır göstererek, muttaki vasfını elde eder ve ihsan mertebesine ulaşmaktadır.<sup>46</sup> Sabrın gösterilmesi gereken durumlardan ilki dini sorumlulukları yerine getirmek için önemli olan bedeni sabırdır, ikincisi ise dinin bizden uzak durulması istenen şeylerden kaçınmamız için önemli olan nefsi sabırdır.<sup>47</sup>

<sup>38</sup> Râzî, *Mefâtihu'l-gayb*, 28/102.

<sup>39</sup> Bulut, *Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi*, Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi Sayı 16 - Aralık 2020/2, 338-355.

<sup>40</sup> Emmons, R. A., *Mutluluğun Anahtarı: Şükretmek -Teşekkür Ederim*, Çev. Neslihan Kül, Doğan Kitap, İstanbul, 2009, 58.

<sup>41</sup> Cürcânî, *Kitâbü't-Ta'rifât*, 206.

<sup>42</sup> Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah: Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Nşr. Ahmed Abdülgafur Attar *Dârü'l-İlm*, Beyrut, 1979, II, 706; İbn Manzûr, *Lisânü'l-'Arab*, IV, 438.

<sup>43</sup> İsfEhâni, *Müfredât fî Garibu'l-Kur'an*, 273.

<sup>44</sup> Hökelekli, *Hayati, Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsani Değerler*, 1. Baskı, Dem Yayınları, İstanbul 2013, 119.

<sup>45</sup> Bkz. *Hud* 11/115.

<sup>46</sup> Bulut, *Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi*, 338-355.

<sup>47</sup> Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975, IV, 84-85.

Sabır körü körüne değil, Allah'a iman şuuru içinde olmalıdır. Bu konuda en büyük örnek Peygamberler<sup>48</sup> olduğunu söyleyebiliriz. Çünkü onlar karşılaştıkları birçok musibetin üstesinden sabırla gelmişlerdir. Kur'an'ın övdüğü sabır Allah yolunda, vatan uğrunda, şerefi korumak uğrunda küçük büyük her türlü fedakârlığa katlanmak anlamındadır. Mutlak surette her şeye -insanlık şerefimizi lekeleyecek musibetlere- katlanmak anlamında değildir.<sup>49</sup>

Kur'an-ı Kerim'de insanın sabredilmesi gereken zorluk, savaş, hastalık gibi durumlarda,<sup>50</sup> iman ve itaat konularında da sabırla devam ettirenleri<sup>51</sup> Allah Teâlâ hem övmüştür<sup>52</sup> hem de mükâfatlandırılacaklarının<sup>53</sup> haberini vermektedir. Ahlaki erdem sayılan sabır insanı pek çok yönden ferahlattığı gibi psikolojik açıdan da ferahlatmaktadır. Nitekim insanın başarıya ulaşması azim ve sabır ile gerçekleşmektedir. Sabrın yokluğunda ortaya çıkan özellik ise sabırsızlık olarak nitelendirilmektedir. Sabırsızlık özelliğine sahip olan kişiler, sabır özelliğine sahip olanlardan daha fazla ve daha yoğun zihinsel stresi yaşadıkları artık bilinmektedir.<sup>54</sup> Sabırsız kişilerde, aceleci ya da sıkıntı durumlarda sabır gösteremedikleri için, dikkat yönetiminde bireysel bir rahatlık görülmediğinden sağlıklı ilgili sorunlar yaşanmaktadır.<sup>55</sup>

#### 1.4. Merhamet

Rahmet kelimesi Kur'an'da hem Allah hem de insanlar hakkında kullanılmaktadır. İnsanlar hakkında kullanıldığında *incelik ve şefkat*, Allah hakkında kullanıldığında ise *nimet ve lütuf* anlamına gelmektedir.<sup>56</sup> Peygamberlerin de en önemli özelliklerinden birisi merhamettir.<sup>57</sup>

<sup>48</sup> Hz. Eyyub timsali: "Gerçekten biz Eyyüb'u sabreden bir kimse olarak bulduk." (Sad 38/44; İsmail, İdris ve Zu'l Kifl timsali: "İsmail'i, İdris'i ve Zülkifl'i de hatırla. Bunların hepsi sabredenlerdendi." (Enbiya 21/85)

<sup>49</sup> Aydın, Ömer, Kur'an'ı Kerim'de İman-Ahlak İlişkisi, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016, 144.

<sup>50</sup> Bkz. Bakara 2/177.

<sup>51</sup> Bkz. Enbiyâ 21/85.

<sup>52</sup> Bkz. Al-i İmrân 3/16-17.

<sup>53</sup> Bkz. Bakara 2/155.

<sup>54</sup> David L., Robert, D., Crenian, A. & Matthew H. Scanlanis *patience a virtue? The unsentimental case for the long view in evaluating returns, the journal of portfolio management: 1 (fall), 2010, 47-62.*

<sup>55</sup> Wright, L., McCurdy, S. & Rogoll, G. *The TUPA scale: A self-report measure for the Type A subcomponent of time urgency and perpetual activation, Psychological Assessment, 4(3), 1992, 352-356.*

<sup>56</sup> İsfehani, el-Müfredat, 279; Ebû'l-Bekâ, el-Hüseynî el-Kefevî, Külliyyât Ebi'l-Bekâ, Bulak 1289, 470-471.

<sup>57</sup> "وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَالَمِينَ" "(Ey Muhammed!) Seni ancak âlemlere rahmet olarak gönderdik." Enbiya 21/107.



Günümüz insanın dünya işlerinde koşturup ve bütün olanaklara sahip olma isteği, Allah'ın gerek karı-koca arasında<sup>58</sup> gerek ise evlatlara yaşlı ana babalarına karşı<sup>59</sup> emrettiği merhamet duygusundan uzaklaştırdıklarını ne yazık ki görebiliyoruz.

Allah Teâlâ, Müminlerin birbirlerine karşı merhametli olmalarını ve ahirette kurtuluşa erenlerin de merhametli olanlar olduğunu buyurur.<sup>60</sup> Başkalarının hal ve durumlarını içten sezinleyerek onlara karşı empati göstermek merhamet duygusundan kaynaklanmaktadır.<sup>61</sup> Bu duygu her ne kadar mutlak anlamda yardımla sonuçlanmazsa da en azından yardım etme isteğini göstermektedir.<sup>62</sup>

Hz. Musa'nın Allah'tan merhamet dilemesi,<sup>63</sup> insanın kendine acıması ya da öz-merhamet kavram kapsamında değerlendirecek olursak, insan hayatının herhangi bir döneminde başarısızlık ya da çektiği ızdırap karşısında merhamete layık olduğunu kabul etmeyi gereksinim olduğu sonucuna varabiliriz. Öz-merhamet bağlamında ortaya çıkan nezaket, ortak insanlık ve farkındalık gibi kavramlarının birbirlerini etkileyerek bireyde merhametin gelişmesini sağlamaktadır.<sup>64</sup>

Yapılan çeşitli çalışmalarda, merhametin insanda mutluluk, iyimserlik ve sosyal bağlanma,<sup>65</sup> işe bağlılık duygularında artış,<sup>66</sup> korkusunu azaltmada<sup>67</sup> etkili olduğu ortaya konulmuştur.

İnsanı adalete ve insan sevgisine ulaştıran merhamet aynı zamanda insanı gerçek ahlaka da ulaştırabilmektedir. Çünkü insan sevgisinin kökeninde adaletten daha ziyade merhamet duygusu ağır basmaktadır.<sup>68</sup> Aynı zamanda insan ilişkilerinde de haksızlığı önleyen ve menfaat gözetmeksizin iyi davranmayı sağlayan, kötülükten alıkoyabilecek

---

<sup>58</sup> Bkz. Rum 30/21.

<sup>59</sup> Bkz. İsrâ 17/24.

<sup>60</sup> Bkz. Beled 90/17.

<sup>61</sup> Hökelekli, H. Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi, 2.Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013, 120.

<sup>62</sup> Gladkova, A. *Sympathy, compassion, and empathy in English and Russian: a linguistic and cultural analysis*. *Culture & Psychology*, 16(2), 2010, 267-285.

<sup>63</sup> Araf 7/151.

<sup>64</sup> Neff, 2003.

<sup>65</sup> Jazaieri, H., McGonigal, K., Jinpa, T., Doty, J. R., Gross, J. J. ve Goldin, P. R. *A randomized controlled trial of compassion cultivation training: effects on mindfulness, affect, and emotion regulation*. *Motivation and Emotion*, 38(1), 2014, 23-35.

<sup>66</sup> Eldor, L. *Public service sector: the compassionate workplace – the effect of compassion and stress on employee engagement, burnout, and performance*. *Journal of Public Administration Research and Theory*, 28(1), 2018, 86-103.

<sup>67</sup> Scarlet, J., Altmeyer, N., Knier, S. ve Harpin, R. E. *The effects of Compassion Cultivation Training (CCT) on health-care workers*. *Clinical Psychologist*, 21, 2017, 116-124.

<sup>68</sup> S Arthur. *Merhamet*. Çev. Zekâi Kocatürk. 4. baskı. İstanbul: Dergâh Yayınları; 2017, 6, 38, 83, 102

kendimizle hesaplaşmak ve içimizde var olan insaf ve merhamet duygularıdır diyebiliriz.<sup>69</sup>

### 1.5. Doğruluk

Doğruluk, ahlaki vasıfları kendisinde toplayan çok kapsamlı bir kelimedir. Kur'an'da geçen “çok doğru söyleyen”<sup>70</sup> anlamındaki *sıddık*, hem Allah'ın<sup>71</sup> hem de kulların vasıfları<sup>72</sup> olarak zikredilir.

Filozoflar doğruluğu, özne-nesne ilişkisi bağlamında yer alan ve öznenin nesneyi bilişinin niteliğini belirten *epistemolojik doğruluk* ve özne-nesne ilişkisi kapsamında dışında varlığın özüyle ilgili olan *ontolojik doğruluk* şeklinde iki ayrı bağlamda ele alınmıştır. Günümüzde doğruluğun bir *uygunluk* hali mi, bir *tutarlılık* konusu mu, yoksa bir *uzlaşım* sorunu mu olduğu üzerine önemli kuramsal tartışmalar, yön değiştirerek ve yeni boyutlar kazanarak devam etmektedir.<sup>73</sup>

Pragmatistler, doğrudan tecrübe edilen evreni ve tekil düşünceleri öne çıkararak, doğruluk yargı ile bu yargının anlattığı gerçeklik arasındaki *tanımlanabilir ilişkilere* işaret ettiğini ileri sürerler. Bu ilişkiler de ancak davranışın devamını ve davranıştaki gerçekliğin ilerlemesini sağlayan yapılandırmada bulunur.<sup>74</sup> Birey, kendi sübjektif “doğrularından” başlayarak, paylaşılan doğrulara hareket eder. Bu anlamda nihai doğruluk, güvenilir sistemlerimize bağlı olarak, ya bireysel doğrularımızın takas edilmesi ya da araştırmacılar topluluğunun çabalarıyla bulunacak ideal noktadır diyebiliriz. Herhangi bir iddianın doğru olup olmadığı, onun doğrulama sürecine dayanmakta ve beraberinde değer-yükünü

<sup>69</sup> Atayman V. *Varolmanın acısı - Schopenhauer Felsefesine Giriş, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2004, 127-133; Akın, Handan, Merhamet Kavramı ve Schopenhauer'in Merhamet Yaklaşımının Değerlendirilerek Farklı Düşünürlerin Görüşleriyle Karşılaştırılması, Türkiye Biyoetik Dergisi, 2018, Vol. 5, No. 3, 126-131.*

<sup>70</sup> İsfehani, *el-Müfredat*, 409-411.

<sup>71</sup> “وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا” “Kimdir sözü Allah'ınkinden daha doğru olan?” Nisa 4/122.

<sup>72</sup> “إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ لَمْ يَرْتَابُوا وَجَاهَدُوا بِأَمْوَالِهِمْ وَأَنْفُسِهِمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ أُولَئِكَ هُمُ الصَّادِقُونَ” “İman edenler ancak, Allah'a ve Peygamberine inanan, sonra şüpheye düşmeyen, Allah yolunda mallarıyla ve canlarıyla cihad edenlerdir. İşte onlar doğru kimselerin ta kendileridir.” Hucurat 49/15.

<sup>73</sup> Türier, Celal, *Pragmatizm'in Doğruluk Evi, Bilimname, XVII, 2009/2, 165 – 185.*

<sup>74</sup> Andrew J. Reck, “A Pragmatic Theory of Truth”, *Selected Writings: George Herbert Mead, University of Chicago Press, 1981, 328-338.*

taşımaktadır. Doğrulamanın değer yüklü olması da, onun her zaman ahlaki bir zeminde ilerlediği ve geliştiğine işaret etmektedir.<sup>75</sup>

İslam ahlak geleneğinde doğruluk ile ilgili, hem sözün hem de kalbin doğruluğu ifade eden *sıdk* kavramı öne çıktığını yukarıda belirttik. Kur'an-ı Kerim doğru kişilerle beraber olmayı buyuruyor,<sup>76</sup> insanların birbirlerine karşı doğru, dürüst, özü sözü bir olmaları, çıkarıcı ve entrikacı ilişkiler oluşmama açısından önemlidir. Özü doğru olan, diğer insanlarla olan ilişkilerde de doğru olur ve ahlaklılığın da özünü oluşturur. Aynı zamanda da davranışlarda uyum sağlar ve çeşitli kaygı ve psikolojik rahatsızlıklardan uzak, huzurlu bir kişilik yapısına sahip olur.

### 1.6. İyilik

Bakara suresi 195. ayetinde geçen *ahsene* - *iyilik edin* fiili, büyük öneme sahip ahlak ile ilgili bir kavramdır. Güzellik yapmak anlamına gelen bu kelime Kur'an'da iki özel güzellik için kullanılır. Birincisi Allah'a gönülden bağlılık. İkincisi ise bu bağlılıktan kaynaklanan bütün ameller ile hilm ruhunun motive ettiği fiillerdir.

Kur'an'da ihsan erdemi ile ilgili dikkat etmemiz gereken husus ta, İman-İbadet-Ahlak erdemlerle birlikte zikredilmiş olmasıdır.<sup>77</sup> İyilik zıttı olan kötülük anlamına gelen *seyyiye* ve *su'* kavramları da, Allah'ın iradesine karşı çıkararak işlenen kötü içerikli eylemler için kullanılmaktadır.<sup>78</sup>

İbni Sina, iyilik ve kötülük problemini Tanrı-evren bağlamında değerlendirirken, *iyiliği varlık ve bilfiil ortaya çıkma ile temellendirir; kötülüğü de yokluk ve bilkuvve kabul edicinin kemalinin yokluğu olarak izah etmektedir.*<sup>79</sup> Aynı zamanda da iyilik ve güzellik (*el-cemâl ve'lbehâü'l-mahz*) olan, her şeyin güzelliğinin ve letafetinin de ilkesi olan Zorunlu Varlık'ın "*mahza iyilik*" olduğuna dikkat çekmektedir.<sup>80</sup> Kötülük ile ilgili ise, *yoksunluk* ve *bilkuvve* ile karışarak eğer saflığı bozulmuş olmasa, eşya için gerekli olan kemalat hazır olacağından, hiçbir şekilde kötülük bulunmayacağını söyler.<sup>81</sup>

İbni Sina, iyilik ve kötülük probleminin insanın epistemolojik bağlamında ise farklılıkların söz konusu olabileceğini söyler. Böylece insanın kötülüğü onun kötümser bakış açısından kaynaklandığını ve dünyada

<sup>75</sup> Türer, Celal, *Pragmatizm'in Doğruluk Evi*, 183-185.

<sup>76</sup> “يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اتَّقُوا اللَّهَ وَكُونُوا مَعَ الصَّادِقِينَ” “Ey iman edenler! Allah'a karşı gelmekten sakının ve doğrularla beraber olun.” *Tevbe* 9/119.

<sup>77</sup> Bkz: Bakara 2/ 83; Ali İmran 3/134; Nisa 4/36; Maide 5/93.

<sup>78</sup> İzutsu, Kur'an'da Dini ve Ahlakî Kavramlar, 340.

<sup>79</sup> Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013, 13.

<sup>80</sup> İbn Sînâ. *Kitâbu 'ş-şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demireli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004, 100-101.

<sup>81</sup> İbn Sînâ, *Kitâbu 'ş-şifâ, Metafizik II*, 165.

mutlak bir mutluluk veya mutlak bir mutsuzluktan söz edilemeyeceğini savunur. Çünkü insan dünyanın en zengini de olsa kendini mutsuz ya da içinde bulunduğu durum her ne kadar zor olursa olsun kendini mutlu hissedebilir.<sup>82</sup> İyiyi kötüden, doğruyu yanlıştan ayırmaya yarayan şey ise sadece sağduyu veya akıldır diyebiliriz.<sup>83</sup>

Kur'an-ı Kerim'de iyilik anlamında kullanılan diğer kavram ise *birr'dir*.<sup>84</sup> Hayır yapmada genişlik anlamına gelen *birr*, itikatta ve amellerde olmak üzere iki kısımdır.<sup>85</sup> Allah'a karşı yapılan her türlü taatin *birr* kapsamına girdiğine dair ehli te'vil arasında icma vardır.<sup>86</sup> Hadiste ise *birr* - '*ahlaki güzellik*' olarak geçmekte<sup>87</sup>ve insan vicdanını (nefs, kalp) huzura kavuşturan, insanın ruh dünyasını aydınlatan ve geliştiren her türlü iyilik ve güzellikleri kapsamaktadır.<sup>88</sup> Böylece *birr* manevi değerler ve güzel ahlak da dâhil olmak üzere- hayır, iyilik ve bu ikisinden kaynaklanan, kulun kendisiyle Allah'a yaklaştığı salih amellerin tümüdür.<sup>89</sup>

İyilik yapmayı seven, başkalarının da iyi durumda olmasını isteyen ve bunun için elinden geleni yapar. İyilik, bireysel ilişkiler çerçevesinde olduğu gibi sosyal ilişkiler ya da diğer canlılara yapılan iyilik şeklinde daha geniş ve kapsamlı alana sahiptir. Toplum içinde maddi, manevi ve eğitim ile ilgili sorunları ortadan kaldırmak için de iyiliksever olmak çok önemli ahlaki bir erdemdir.

## 2. Sosyal Ahlak Yapısı

İnsan sosyo-kültürel çevresiyle daima bağlantı halindedir. Ortak yaşama güdüsünden kaynaklanan bu duygu çoğu zaman insana cemiyet halinde yaşamak için ferdî arzularını ve zevklerini bir kenara bırakır. Kur'an, yeryüzünde adil ve ahlaki temellere dayanan, yaşanabilir bir toplumsal bir düzenin oluşmasını esas almaktadır.<sup>90</sup>

<sup>82</sup> Sayılı, Aydın, *İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji, İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı. Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984, 173.*

<sup>83</sup> Descartes, *Metot Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir Sel, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994, 7 vd; Ovacık, Zübeyir, İbn Sina'da İyiliğin ve Kötülüğün Ontolojisi, İslami İlimler Fakültesi Dergisi, cilt 5, sayı 10, 2018, 343-361.*

<sup>84</sup> Bkz. Bakara, 2/44; Bakara 2/177; Bakara 2/224; Al-i İmran 3/92; Maide 5/2.

<sup>85</sup> İsfehani, *el-Müjredat*, 53.

<sup>86</sup> Taberî, *Camii'l-Beyan*, 1,258.

<sup>87</sup> Müslim, *Birr*,14-15; Tirmizi, *Zühd*,52; Darimi, *Rikak*, 73.

<sup>88</sup> Darimi, *Büyu*,2; Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, N,182,194,227,228; Toksan Ali, *Birr md, DİA*, VI,205.

<sup>89</sup> Şeltut, Mahmud, *Birr Ayetinin Tefsiri, Çev. İdris Şengül, Tasavvuf Dergisi, sayı.7, Aralık, 2001, 327.*

<sup>90</sup> Fazlur Rahman, *Ana Konularıyla Kur'an*, 87.

Kur'an: "İman edip sâlih amel işleyenlere cennette verilecek mükâfatı anlatırken onların kalplerinden kinin çıkarılıp atılacağını"<sup>91</sup> haber vermektedir. Kulun iman edip yararlı işler yapması, kendi göğsünde bir dizi değişime ve toplumsal hayatın huzura kavuşması gibi köklü değişimlere neden olmaktadır.<sup>92</sup> Toplumsal biçim, üretim, üleşim ve tüketim bütün ayrıntılarına kadar saptanmadan, temel çıkış noktası yapılmadan, insandan ve insan davranışlarından söz etmek olası değildir. Aynı zamanda kişilik zırhının içindekiler de dış kökenlidir, yani toplumsaldır. Bütün bu içeriklerin kenetlenmesi, zırhın sağlamlığını yaratan devinimsel süreç sorununa eğilmezden önce, kişiliğin oluşumundaki ilk nedenin dış dünyaya karşı kendini koruma olmasına karşılık, sonraki işlevinin bambaşka olduğunu kabul etmemiz gerekir.<sup>93</sup>

Kişiliğin oluşumunun başlangıç noktasıyla, yani Ben'in dış tehlikelerden korunmasıyla kişiliğin daha sonraki işlevi, yani Ben'in tehlikeli içgüdüsel etkilerden, kaygının yarattığı durgunluktan ve güdüsel enerjilerin özümlemesinden korunması arasında kesin bir ilinti bulunmaktadır.<sup>94</sup>

İslam dinine göre insan; malı, canı, aklı, nesli ve dini korumak için Allah tarafından fitratına yerleştirilmiş temel duygular ile yaratılmıştır.<sup>95</sup> Şimdi ise sosyal ahlaki değerler ve erdemler bağlamında, İslam ahlakını temellendiren erdemlerinden birkaç tanesini değerlendirmeye çalışalım.

## 2.1. Yardımlaşmak

Toplumun içinde bulunduğu maddi, manevi yoksullukları ortadan kaldırmamanın yollarından birisi, insanların birbirlerine karşı yardımsever olmalarıdır. Küreselleşen dünyada insan, yardıma daha çok muhtaçtır. Kur'an ahlakının engin çerçevesi tüm insanlığı kuşatmaktadır.<sup>96</sup> Yardımlaşmanın ana konularından olan iyilik ve takva<sup>97</sup> aynı zamanda iyilik yapmak için yardımlaşmak ve başkalarını da teşvik etmek anlamını taşıyan en temel hayat prensibidir.

Sosyal bilimleri alanında yardımlaşma, *prososyal davranış - toplum ve bireylerin yararı için yapılan her türlü eylem*,<sup>98</sup> anlamına gelmektedir. Diğer

<sup>91</sup> A'râf 7/42-43.

<sup>92</sup> Bayraklı, Bayraktar, Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999, 138.

<sup>93</sup> Wilhelm Reich, Kişilik Çözümlemesi, Trc. Bertan Onaran, 3. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul, 1997, 179.

<sup>94</sup> Reich, Kişilik Çözümlemesi, 180.

<sup>95</sup> Bkz. Şems 91/7-8; Taha 20/50; Fecr 89/27-28; Beled 90/4; A'la 87/2-3.

<sup>96</sup> Müimtehine 60/8.

<sup>97</sup> Maide 5/2.

<sup>98</sup> Krech David, Crutchfield Richard, Ballachey Egerton L., Cemiyet İçinde Fert, Çev. Mümtaz Turhan, 2. Baskı Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983, 410.

bir ifade ile insanların toplum olma istekleri ile ilgili *toplumsal dayanışma* niteliği taşıyan bir ilişki çeşididir de diyebiliriz.<sup>99</sup> Makro düzeyde toplumu inceleyen kuramcılarının görüşüne göre, dayanışmanın olmadığı toplumlarda bireylerin gerek psikolojik gerek ise fizyolojik sorunlarla karşılaştıkları ve bunun sonucu olarak ta insanın toplumla arasındaki bağın kopabileceği yönündedir.<sup>100</sup>

İnsanlar varlığını idame ettirmek için dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacı her daim hissetmektedirler.<sup>101</sup> Sosyal bir varlık olan insan, dayanışmayı başaramadığında ise kendisini ya yenilgiye uğradığı ya da çoğunluğa uymak zorunda olduğu kanısına varmaktadır.<sup>102</sup> Dolayısıyla toplum, ancak dayanışma ve yardımlaşma sayesinde, sağlıklı bir şekilde varlığını devam ettirebilmektedir diyebiliriz.

Toplum için bu kadar gerekli kılan dayanışma ve yardımlaşma olgusunun oluşumunda ise insanlığı birbirine bağlayan en kuvvetli bağı olan dinin olumlu katkısı bulunmaktadır.<sup>103</sup> İnsanlar arasında bu denli önemli olan yardımlaşma aynı zamanda da Yaratıcının yaratılanlara karşı yardım ve desteği açısından da önem arz etmektedir. Nitekim Allah Teâlâ şöyle buyurmaktadır: “...Peygamber ve onunla beraber mü'minler, “Allah'ın yardımı ne zaman?” diyecek kadar darlığa ve zorluğa uğramışlar ve sarsılmışlardı. İyi bilin ki, Allah'ın yardımı pek yakındır.”<sup>104</sup>

Ensar'ın Muhacirleri, kendi evlerine oturtmaları ve mallarına ortak etmeleri<sup>105</sup> dayanışma ve yardımlaşmaya en büyük örneğidir. Allah Teâlâ Ensar bu yüce davranışını, faziletini, cömertliğini, kıskançlık duymadan tam aksine kendileri son derece ihtiyaç içinde bulunsalar bile Muhacirleri kendilerine tercih ettiklerini haber veriyor.<sup>106</sup> Kur'an-ı Kerim bu yüce ahlak erdemi ancak gönüllerine gerçek imanı yerleştirilmiş olan kimselerin<sup>107</sup> gösterebileceğini buyuruyor. Hz. Peygamber (s.a.v) de insanlara Ensar

<sup>99</sup> Durkheim, E. *Toplumsal İşbölümü*, Çev. Ö. Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006, 189-267.

<sup>100</sup> Baycar, Abdullmuttalip, *Din ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt 21, Sayı 39, 2019, 200-223.

<sup>101</sup> İbni Haldun, *Mukaddime*, Çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977, 1: 48-49.

<sup>102</sup> David Krech, *Cemiyet İçinde Fert*, 160-161.

<sup>103</sup> Akyüz Niyazi ve Çapcıoğlu İhsan, “Fonksiyonel Din sosyolojisi: Emile Durkheim”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık*, Ankara, 2008, 84; Winton Davis, *Din sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar, Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I*, Çev. İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006, 83-84.

<sup>104</sup> Bakara 2/214.

<sup>105</sup> Bağdâdî (El-Hâzin), Alâuddin Ali b.Muhammed b.İbrahim, *Lübâbü't-te'vil fi ma'âni't-tenzîl (Tefsîru'l-Hâzin)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995, IV, 271.

<sup>106</sup> İbn Kesîr, *Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dimeşkî. Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîm, Daru'l-Ma'rife*, Beyrut, 1986, IV, 337.

<sup>107</sup> Haşr 59/9.

hakkında hayırlı olmaları için vasiyet etmiş ve onların bu üstün davranışlarını her zaman takdir etmiştir.<sup>108</sup>

## 2.2. Affetmek

Günahtan kurtulmak anlamına gelen *afv*<sup>109</sup> kelimesi, Kur'an'da hem Allah'ın kullarına karşı<sup>110</sup> hem de insanlardan birbirlerini affetmeleri konusunda kullanılmaktadır.<sup>111</sup> Kur'an'da *afv* büyük bir fedakârlık olmakla birlikte takvaya da yakın olduğu bildirilmektedir.<sup>112</sup> Kur'an ayrıca insan öldürme gibi çok zor olan bir durumda dahi affetme erdemi göstermekten bahsetmektedir.<sup>113</sup>

Affetme, insanın kendisini inciten insana karşı intikam alma ya da cezalandırma gibi duygulara kapılmadan karşı tarafa merhamet etmek, olumsuz düşünce ve davranış yerine olumlu ya da uzlaştırıcı tavır göstermesidir.<sup>114</sup> Olumsuz duygularını aza indiren kişilerde hem fiziksel hem de ruhsal sağlığa olumlu etkileri söz konusudur.<sup>115</sup> Güzel olanı tercih etmek ve buna göre davranmak şeklinde tanımlandığında ise, affetme ahlaklı ya da erdemli olmanın bir göstergesidir.<sup>116</sup>

Bazılar tarafından *güdülenme* bazılar tarafından ise *gelişmenin sürdürülmesi* olarak kabul ettikleri affetme, aslında her ikisi ile de alakalıdır. Çünkü bu davranış insanın kendisine ve başkalarına iyilik halin sürdürmesidir ki bu da bütün canlılarda olan tek güdüdür. Şunu söylemek gerekir ki affetmede önemli olan zarar veren davranışın tamamen unutulması değildir, iyileştirici ya da uzlaştırıcı olmak ile ilgili gerçekçi bir eylemdir.<sup>117</sup>

<sup>108</sup> Miras, Kamil, *Tecrid-i Sarih Tercemesi*, DİB Yayınevi, Ankara, 1989, XI, 15-16.

<sup>109</sup> *İşfehâni, Müfredat*, 508; *Ebu'l Beka, Külliyyat*, 598.

<sup>110</sup> “ثُمَّ عَفَوْنَا عَنْكُمْ مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ” “Sonra bunun ardından şükredesiniz diye sizi affetmiştik.” *Bakara* 2/52.

<sup>111</sup> “إِنْ تَبَدُّوا حَبْرًا أَوْ نُحْفُوهُ أَوْ نَعْفُوا عَنْ سُوءِ قَانَ اللَّهِ كَانَ عَفْوًا قَدِيرًا” “Bir hayrı açıklar veya gizlerseniz yahut bir kötülüğü affederseniz (bilin ki), Allah da çok affedicidir, her şeye hakkıyla gücü yetendir.” *Nisa* 4/149.

<sup>112</sup> Bkz: *Bakara* 2/237.

<sup>113</sup> Bkz: *Bakara* 2/178.

<sup>114</sup> McCullough, M.E. Everett L. Worthington JR., “Religion and the forgiving personality”, *Journal of Personality*, Vol. 67, 1999, 1141–1164.

<sup>115</sup> Bradfield, Murray and Aquino, Karl, *The Effects of Blame Attributions and Offender Likableness on Forgiveness and Revenge in the Workplace*, *Journal of Management*, Vol. 25, No: 5, 1999, 607-631.

<sup>116</sup> Alpay, A., *Yakın İlişkilerde Bağışlama: Bağışlamanın; Bağlanma, Benlik Saygısı, Empati ve Kıskançlık Değişkenleri Yönünden İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, Yayınlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009, 63.

<sup>117</sup> Kets De Vries, M.F.R., *The art of forgiveness: differentiating transformational leaders*, 2013, 14; Şener Emine ve Çetinkaya Ferhat, *Bir Liderlik Özelliği Olarak Affetme Ve Örgütsel Düzeyde Etkileri Üzerine Bir İnceleme*, *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 7/4 , 2015, 24-42.

İnsanların nasıl yaşamaları gerektiğini öne süren bütün dinlerde de, affetmeye özel bir önem verilmektedir.<sup>118</sup> Kur'an-ı Kerim'de affetmenin anlam kapsamında öfkeyi yenmek takva ile ilişkilendirilmiş,<sup>119</sup> kin gütmeden,<sup>120</sup> kibirlenmeden<sup>121</sup> affeden ya da uzlaşanların ise mükâfatlandıracağı<sup>122</sup> belirtilmiştir. Allah Teâlâ kulunu Hz. Âdem'i <sup>123</sup> affederken bunun İlahi bir emir olarak insana tavsiye edilmesi söz konusudur.<sup>124</sup>

Özetleyecek olursak affetmek, insanın kendisine karşı işlenen suç ya da kabahatten dolayı bu kusuru işleyen kişiye karşı öfke, nefret, intikam ya da aynı derecede karşılık vermek gibi duygu ve davranışta bulunmamak şeklindeki üst düzey bir erdem olup, affediciliğin başarılı olabilmesi ise öfke kontrolünden geçmektedir. Allah Teâlâ, muttakilere önce öfkeyi yenmeyi sonra da affetmeyi tavsiye etmektedir.<sup>125</sup> Affedip bağışladığı kişiye gerçek anlamda arasını düzeltmek ise daha da üstün meziyettir.<sup>126</sup>

Affedilmesini isteyen kimsenin de gerçekten pişman olması ve aynı hataya ya da yanlış a tekrar düşmemesi de önemlidir. Nitekim Allah Teâlâ inkârcıları ancak düşmanlıklarından vazgeçtikleri takdirde bağışlanacağını buyuruyor.<sup>127</sup> Hz. Peygamber'e (s.a.v) *"biz cahiliye döneminde yaptıklarımızdan hesaba çekilecek miyiz?"* diye sorulduğunda şu cevabı verdi: *"Müslüman olduktan sonra iyi olana, cahiliye döneminde yaptıklarından sorulmayacaktır. Kötü amel işleyene, hem İslâm'daki ameli hem de önceki ameli sebebiyle hesap sorulacaktır."*<sup>128</sup>

### 2.3. İslah (Arabuluculuk)

Sulh, insanlar arasındaki nefreti gidermek anlamına gelmektedir.<sup>129</sup> Kur'an'da ıslah, takva, sadaka vermek ve iyilik yapmak gibi güzel davranışlarla birlikte bahsedilmektedir. <sup>130</sup>

<sup>118</sup> Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayın Evi, İstanbul, 2006, 104.

<sup>119</sup> Bkz. Al-i İmran 3/134.

<sup>120</sup> Bkz. Maide 5/2.

<sup>121</sup> Bkz. Lokman 31/18.

<sup>122</sup> Bkz. Şura 42/40.

<sup>123</sup> Bkz. Bakara 2/173.

<sup>124</sup> Sambur, Bilal 'Forgiveness in Islam,' *Islam and Modern Age*, vol. XXXII, no. 1, 2001, 56-64.

<sup>125</sup> Al-i İmran 3/134.

<sup>126</sup> Şura 42/40; Yaran, Cafer Sadık, *Müslüman'ın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler*, DİB Yayınları, Ankara, 2018, 178.

<sup>127</sup> Enfal 8/38.

<sup>128</sup> Buhari, *İstıtabe 1*, IX, 14; Müslim, *İman* 51-64, 100.

<sup>129</sup> İsfahani, *Müfredat*, 419-420.

<sup>130</sup> "إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ فَأَصْلِحُوا بَيْنَ أَخَوَيْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ." "Mü'minler ancak kardeşlerdir. Öyleyse kardeşlerinizin arasını düzeltin. Allah'a karşı gelmekten sakının ki size merhamet edilsin." Hücurat 49/10.



İşlenen suç ya da kabahat ne kadar ağır olursa, karşılıklı bağışlama ve barışma durumu da bir o kadar zorlaşır. Barış gerçekleşse bile kalpte kırınglık kalması doğaldır, fakat kötülüğe iyilikle karşılık vermenin yüksek ahlaki fazilet olduğunu “ *İyilikle kötülük bir olmaz ...*” ayeti haber vermektedir.<sup>131</sup>

Hz. Peygamber’in (s.a.v) uygulamalarında da sulh veya tarafların memnuniyeti esasına dayanan bir uyuşmazlık çözüm yolu olan<sup>132</sup> arabulucu olmaya yönlendirdiği örnekleri mevcuttur.<sup>133</sup> İnsanların arasındaki anlaşmazlıklara çözüm sürecinde tayin edilen hakemlerin rolü ağırlık olarak arabuluculuktur ki bu İslâm hukukunda somut olarak uygulama alanı da bulmuştur.<sup>134</sup> Arabuluculuğu sağlayan kişilerde ise Müslüman, eda ehliyetine sahip, adaletli, sağlıklı, hukuk bilgisinin olması, güvenilir, ikna kabiliyetine sahip ve sabırlı olmak gibi belirli şartları bulunması gerekmektedir.<sup>135</sup>

Osmanlı hukuk sisteminde de önemli yeri olan arabuluculuk günümüz geleneksel boyutta olmakla birlikte yeni yeni kullanılmaya başlanmıştır. <sup>136</sup> Amerika, Uzak Doğu, Batı Avrupa ve pek çok ülkenin hukuk sistemlerinde arabuluculuk faaliyetler yürütülmektedir.<sup>137</sup>

İnsanların birbirleri ile çatışma veya anlaşmazlığın başlangıç sebepleri, farklı biliş, algı, duygu, iletişim becerileri, kültürel faktörler, sosyal ve fiziksel çevrelerden veya iletişim sürecinde verilen mesajın niteliğinden

<sup>131</sup> “وَلَا تَسْتَوِي الْحَسَنَةُ وَلَا السَّيِّئَةُ ادْفَعْ بِالَّذِي هِيَ أَحْسَنُ فَإِذَا الَّذِي بَيْنَكَ وَبَيْنَهُ عَدَاوَةٌ كَأَنَّهُ وَلِيٌّ حَمِيمٌ”  
“İyilikle kötülük bir olmaz. Kötülüğü en güzel bir şekilde sav. Bir de bakarsın ki, seninle arasında düşmanlık bulunan kimse sanki sıcak bir dost oluvermiştir.” *Fussilet* 41/34.

<sup>132</sup> Karaman, Hayreddin, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah’ın Davranışları*, (Hz Peygamber ve Aile Hayatı İçinde), İlmî Neşriyat, İstanbul 1989, 142.

<sup>133</sup> Bkz. Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali, *es-Sünenü’l-Kübrâ*, 11 Cilt. Thk. Muhammed Abdulkadir Ata, *Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye*, 3. Basım, Beyrüt, 2003, Sulh 1, 5; Ibn Kayyim el-Cevziyye, *Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebi Bekr b. Eyyüb. İ’lâmü’l-muvakkû’in ‘an rabbi’l-‘âlemin*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasan Âli Selmân. *Dâru İbni’l-Cevzî, Riyad*, 2002, I, 107.

<sup>134</sup> Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü’l-Kur’ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, *Dâru’l-Kütüb el-İlmîyye*, Beyrut, 1994, II, 240-241; Ebu’l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü’l-müctehid ve nihâyetü’l-muktasid*, *Dâru’lmarife*, Beyrut, 1997, III, 140.

<sup>135</sup> Mevsûlî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *el-Ihtiyâr li-Ta’lil’l-Muhtâr*, *Çağrı Yayınları*, İstanbul 2012, II, 111; Tarablûsî, Alâuddîn Ebu’l-Hüseyn Ali b. Halil, *Muînu’l-hükkâm fî mâ yeteraddedu beynel-hasmeyn mine’l-ahkâm*, Mısır, 1973, 27; Akgündüz, Ahmet, “Hakem” *DLA*, İstanbul 1997, XV, 172; Ebû’l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmü’s-sultâniyye ve’l-velâyâtü’ddiniyye*, *Dâru’l-Kütübi’l-İlmîyye*, Beyrut ts. 84; Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b. Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fî fikhi mezhebi’l-imâm eş-şâfiî*, Thk. Adil Ahmed Mevcid, *Daru’l-Ma’rifê*, Beyrut, 2003, III, 593.

<sup>136</sup> Şen, Yusuf, *İslam Hukukunda Arabuluculuk*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergis*, 2012/2, c. 11, sayı: 22, 105-135.

<sup>137</sup> McGillis Daniel, *Community Mediation Programs; Development and Challenges Washington: Us Department of justice*, 1997; Sarah ve Bermen, Greg, *Good Courts: The Case for ProblemSolving justice*, New Press, Newyork 2005.

kaynaklanabilmektedir.<sup>138</sup> Karşılıklı anlaşmazlığın ortadan kaldırılması yönünde atılan ilk önemli adımlar yüzleşme, genel ya da özel davranış, yaklaşım, kendini açma ve duygusal ifade gibi unsurlar çatışmanın yapıcı ya da olumlu sonuçlanması açısından çok önemlidir. Bu bağlamda bazı kişiler, özellikle arabuluculuk gibi üçüncü bir tarafın varlığında bile, çatışma çözme süreçlerinde kendilerini rahat hissederek, genel davranış sergilerken; bazıları bu durumlarda özel davranış sergileyebilmektedirler.<sup>139</sup> Sosyal beceriler açısından bakıldığında ise, dış kontrol odaklı kişiler, kişilerarası ilişkilerde daha yetersiz ve sosyal yetenek açısından daha zayıf olurken; iç kontrol odaklı kişiler ilişkilerinde daha başarılı ve sosyal açıdan daha güçlü oldukları yönündedir.<sup>140</sup>

Kur'an-ı Kerim, "(Hem kendilerini hem de başkalarını) ıslah etme yönünde halkın çaba gösterdiği hiçbir memleketi senin Rabbinin haksız yere helâk etmesi söz konusu değildir"<sup>141</sup> buyuruyor, yani ıslahçı olduğu şehir halklarını Allah'ın haksız yere helâk etmesi muhaldir. Allah'ın zatını zulümden tenzih etmekte olup, ıslah etmek için çaba harcayanların helâk edilmelerinin *zulüm* olduğunu beyan etmektedir.<sup>142</sup>

"Şayet müminlerden iki grup çatırsa, aralarını düzeltmeye çalışın"<sup>143</sup> ayeti ile ilgili ise Müslümanlardan iki grubun vuruşmasında, saldırganlıktan vazgeçip tevbe edinceye kadar *bâğî* grupla savaşmak; tevbe edip vazgeçerlerse, bunlarla saldırıya uğrayan grubun arası -her iki tarafa da eşit davranarak *âdilâne* ıslah edilir.<sup>144</sup>

## 2.4. Adalet

Adalet, İfrat ile tefrit arasında olmak, i'tidal, istikamet, hak ile hükmetmek, denklik, eşitlik, orta yolu tutmak, bir şeyi yerine koymak, insaf

<sup>138</sup> Dökmen, Üstün, İletişim Çatışmaları ve Empati, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1994, 82.

<sup>139</sup> Yağışan, N., Sünbül, A.M., Yücalan, Ö.B. Müzik Bölümü Öğrencilerinin Benlik İmgeleri ve Denetim Odaklarının İncelenmesi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, Vol. 22: 2007, 243-262.

<sup>140</sup> Martin, R., Thomas, G., Charles, K., Epitropaki, O. ve McNamara, R. The Role of Leader-member Exchanges in Mediating the Relationship Between Locus of Control and Work Reactions, Journal of Occupational and Organizational Psychology, Vol. 78: 2005, 141-147; Basım Nejat, Fatih Çetin, Cem Harun Meydan., Kişilerarası Çatışma Çözme Yaklaşımlarında Kontrol Odağının Rolü, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 21 / 2009, 57-69.

<sup>141</sup> Hud 11/117.

<sup>142</sup> Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmudı't-Tenzil ve Uyu'ni'l-Ekâvili fi Vucûhi'tTevîl, Mısır, 1936, III,512.

<sup>143</sup> Hucurat 49/9.

<sup>144</sup> Zemahşeri, Keşşaf, IV,308.

ve eşitlik, meyletmek ve sapmak gibi anlamlarına gelmektedir.<sup>145</sup> Adaletin zıddı ise zulüm ve zorbalıktır.

İnsan maddi ihtiyaçlara ve duygusal dürtülere bağımlı aynı zamanda zihni ve ruhi kavrayışlar ile donatılmış, ahlaki açıdan da dengeli ve adil olarak yaratılmış bir varlıktır.<sup>146</sup>

Kur'an-ı Kerim'de Allah Müminlerden düşmanlarına dahi adil davranmalarını istemiştir.<sup>147</sup> Allah, hak ve adaletle idare edenleri sever<sup>148</sup> ve Müslümana yakışan da onun şahitliğine başvurulduğunda zengin-fakir, ana-baba, hısımlar-akraba ayırımı yapmadan sadece doğruları konuşmaktadır.

Hayatın her alanında Allah'ın emrettiği çok değerli ahlaki bir erdemdir adalet. Öyle ki Allah adil olmayan kişiyi dilsizle benzetmektedir.<sup>149</sup> Adalet sadece teoride değil mutlaka pratikte de uygulanması gereken ve imana endekslenen ahlaki vasıftır. Günümüz insanı herkesin kendisini haklı gördüğü bir dünya içinde yaşamakta, haliyle herkesin haklı olduğu düşünülen bir yerde adaletin sağlanması da zorlaşmaktadır. İnsanlardan bazıları çok rahat ve lüks hayat yaşarlarken diğerlerin ise yoksullaşması toplumda eşitsizliğin artmasına ve kutuplaşmalara yol açabilmektedir.<sup>150</sup>

Günümüzde artan sosyal refah sorunsalına adalet merkezli yaklaşmak, toplumda herkese eşit davranmak ya da eşitsizlik söz konusu olacağına da bunun en zor durumdakilerin yararına olmasını sağlamakla ancak adil bir toplum anlayışı oluşturulabilir.<sup>151</sup> Diğer bir ifadeyle toplum sorunlarının çözümünde, modern toplumlar ahlaki bağ enerjilerini kendi seküler stoklarından yeniden üretmek mecburiyetindedir diyebiliriz.<sup>152</sup>

<sup>145</sup> *İbn Manzur, Lisânü'l -Arab, XI, 430; İsfehani, Mişredat, 487; Cürcani, Tarifat, 47; Firuzâbâdi, Mecdüddin Muhammed b. Yaküb, el-Kâmüsü'l-muhit, Nşr. Mektebe er-Risâle, Beyrut, 1987, III, 131; Râzi, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdilkadir er-Razi, Muhtarü's-Sihah, Darü'l-Ma'rife, Beyrut, 2010, 198, Zebidi, Muhammed Murtazâ, Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs, Beyrut, 1889, 2635, 7305.*

<sup>146</sup> "أَلْبَدِي خَلَقَكَ فَسَوِيكَ فَعَدَلَكَ" "O Allah ki seni yarattı, seni düzgün yapılı kalıp ölçülü bir biçim verdi" *İnşitar 82/8; Esed, Kur'an Mesajı, 1004.*

<sup>147</sup>“

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُونُوا قَوَّامِينَ لِلَّهِ شُهَدَاءَ بِالْقِسْطِ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنٌ قَوْمٍ عَلَىٰ آلا تَعْدِلُوا إِيَّاهُ اقْرَبُوا  
تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ لِيُنذِرَ لِقَوْمٍ كَذَبَتْ أَعْيُنُهُمْ وَأَشْفَتْ سُلُوكُهُمْ وَلَا يَتْلُونَ كِتَابَ اللَّهِ إِلَّا أَن يَحْكُمُوا فِيهِ وَإِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَكَاذِبُونَ  
” “Ey iman edenler! Allah için hakkı titizlikle ayakta tutan, adalet ile şahitlik eden kimseler olun. Bir topluma olan kininiz, sakın ha sizi adaletsizliğe itmesin. Adil olun. Bu, Allah'a karşı gelmekten sakınmaya daha yakındır. Allah'a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah, yaptıklarınızdan hakkıyla haberdardır.” *Maide 5/8.*

<sup>148</sup> *Nisa 4/135.*

<sup>149</sup> *Nahl 16/76.*

<sup>150</sup> *Zygmunt, Bauman, Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000, 82.*

<sup>151</sup> *John, Rawls, Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması, Çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006, 13.*

<sup>152</sup> *Habermas, Jürgen, İletişimsel Eylem Kuramı, Çev. Mustafa Tüzel, Kabalcı Yayınları, İstanbul, 2001,43.*

Peygamberler gönderilmenin en temel gerekçesi olarak ise Kur'an-ı Kerim, *insanlar arasında adâletin temin edilmesi*<sup>153</sup> gösterilmektedir. Adalet, toplumu oluşturan bireylerin insanî, İslâmî ve ahlaki davranışlarıyla ortaya çıkmaktadır. Dolayısıyla adâleti ihlal etmek, İslâmî ve ahlaki olmayan bir davranıştır diyebiliriz.<sup>154</sup> Adaletli olmak aynı zamanda insanlar arasında eşitlik ilkesini gözlemlenmesi gerektirir. Nitekim hırsızlık yapan soylu bir kadının affedilmesi yönünde ashâbdan gelen bir talebi Hz. Peygamber (s.a.v) şiddetle reddetmiş ve *"Allah'a yemin ederim ki, kızım Fâtıma da hırsızlık yapsa, onun da elini keserim"*<sup>155</sup> buyurmuştur.

## 2.5. Güven

Emin sıfatı, Kur'an'da Cebrail<sup>156</sup> ve peygamberler<sup>157</sup> hakkında kullanılmaktadır. Emanet, insanın güven içinde ve korkudan uzak olmasıdır.<sup>158</sup>

Güvenilirlik, mertlik ve mürrüvet gibi bütün erdemlerde ve ahlak kurallarında iyi olmak sayesinde elde edilebilecek ahlaki durumdur. Güvenilir insan olmak için, dürüst, hakkaniyetli, adaletli, iffetli, merhametli vb. pek çok erdeme sahip olmak gerekir. Sözünde durmak ise söze güvenilirlik açısından çok önemlidir.

Kur'an-ı Kerim'de anlaşmaya uymak, verdiği sözü tutmak anlamında geçen *'ahd* kelimesi,<sup>159</sup> verilen sözün yerine getirilmesini emrederken verilen yemini bozmayı da yasaklamaktadır. Çünkü verilen söze bağlı kalmak, güvenilirliğin gereği olduğu gibi, anlaşmalar ve yeminlere bağlı kalmak da aynı şekilde güvenilirliğin ve sözünde durmanın ön şartlarından<sup>160</sup>.

Güven, insanın ailesine, çevresine, hem kendi yaşadığı toplum hem de farklı toplumlara karşı korku ya da kuşku duymadan inanma duygusunu barındıran çok kapsamlı bir kavramdır.<sup>161</sup> Sosyal süreç içinde güven olgusu farklı açılardan ele alınarak değerlendirilmiştir. Buna göre kişilik kuramcılar

<sup>153</sup> *Hadid* 57/25.

<sup>154</sup> *Enis Ahmed, Kadın ve Sosyal Adalet, Çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınevi, İstanbul, 1993, 16.*

<sup>155</sup> *Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, el-Câmi'u's-Sahih, "Kitâbu'l-Hudud", Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992, II, 1315 (bab. 2, hadis no. 8).*

<sup>156</sup> *Bkz: Şuara* 26/193-195.

<sup>157</sup> *Bkz: Şuara* 26/106-178.

<sup>158</sup> *İsfehâni, Müfredat, 30.*

<sup>159</sup> *Nahl* 16/91; *İsfehâni, Müfredat, 523.*

<sup>160</sup> *Yaran, Müslüman'ın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler, 166.*

<sup>161</sup> *Norris, Pippa, "Recruitment into the European Parliament", in Richards S. Katz and Bernhard Wessels (eds), The European Parliament, the National Parliaments, and European Integration. Oxford University Press, New York, 1999, 86-102; Eser, Hamza Bahadır (2013). Siyasal Güven Ve Bileşenleri, Üniversite Öğrencilerinde Etik Kimlik, Siyasal Güven İlişkisi Üzerine Bir Uygulama, SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi, Ağustos 2013, Sayı:29, 15-42.*

güvenin insanın köklerinden ya da psikososyal gelişiminden kaynaklanan bir aşama, sosyologlara göre kurumsal bir olgu olduğunu söylemişlerdir. Sosyo- psikoloji kuramcılar ise, insanların birbirleri ile olan ilişkiler yüzünden güvenin oluşup veya oluşmama yönünde görüş savunmuşlardır.<sup>162</sup> Dolayısıyla güven, bir insanın diğer bir insana karşı onun güvenilirliği ya da iyi niyetin kötüye kullanılmayacağına dair bir inançtır da diyebiliriz.<sup>163</sup>

İslam dininin öğretilerinde ve doğu toplumlarında ise, batı toplumlarının *ben'ci* yaklaşımının aksine, yani bireysel bir özellik olarak güvenmeye değil de, daha çok *biz'ci* yaklaşımıyla, etik ve özellikle din kurumuna dayanan *güvenilir insan* olmaya önem verilmektedir.<sup>164</sup> Nitekim güvenilirlik simgesi olan Hz. Peygamber (s.a.v) peygamberliğini ilan etmeden önce bile Mekke'nin en güvenilir insanı olarak anılmış, bu yüzden ona el-Emin denmiştir.<sup>165</sup> Güvenilir olma özellikleri ise birçok ayette belirtilmiştir<sup>166</sup> ve İslam dininde herkesin arzu ettiği ve ulaşmayı hedeflediği üstün bir erdemdir.

## Sonuç

Günümüz insanın peşinde koştuğu hedeflerin, metafizik anlayıştan yoksun, sadece maddi değerlere endeksli olduğunu maalesef görmekteyiz. Ahlaki duyarlılık açısından insanlığın bugün geline durum pek de iç açıcı olmadığını söyleyebiliriz. Çalışmamızda, insanlık tarihi içinde epistemolojik ve ahlaki dönüşüm geleneğinin son halkası olan Kur'an-ı Kerim'in evrensel hedeflerine dikkat çekmek istedik. Çünkü Kur'an'ın dünya görüşünün epistemolojik bütünlüğü, varlık tasavvuru ve asıl üstünlüğü ahlaki alandadır. İnsan onuruna saygıyı önemseyen felsefi laik etiklerle birlikte Allah'a karşı saygı ve ahiretteki sonsuz mükâfat inancı ve insani ilişkilere ahlaklı olmanın önemini ayetler çerçevesinde ortaya koymaya çalıştık.

<sup>162</sup> Kalemci Tüzün, İ. Güven, Örgütsel Güven ve Örgütsel Güven Modelleri, Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırma Dergisi, 2007, Sayı:25:93-118.

<sup>163</sup> Özbek, M. F. Çalışma ilişkilerinde güven: yönetim politikaları, güven ve bağlılık ilişkisi konusunda bir Türkiye ve Kırgızistan uygulaması, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa, 2006, 11-13.

<sup>164</sup> Tecim, Erhan, Sosyal Güven Oluşumunda Dinin Etkisi, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Tezi, Konya, 2011, 65.

<sup>165</sup> Soysaldı, H. Mehmet, "Kuranda Emanet Kavramı Ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Örnek Oluşu" Hz. Muhammed(s.a.v) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum), Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, . Ankara, 2002, 141; Türkgülü, Mustafa, "Rasulullah'ın(s.a.v) Toplumsal Güven DuygusunuTesis Çalışmaları" Hz. Muhammed (s.a.v) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum).

Türkiye Diyanet Vakfı ElazığŞubesi Yayınları, Ankara, 2002, 79; Sarıkaya, Yusuf, "Peygamberlik Öncesi Muhammed'ül-Emin" Hz. Muhammed (s.a.v) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum), Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Ankara, 2002, 203.

<sup>166</sup> Bkz. Hud 112; Ahkaf 13; Nahl 94-95; Saff 2-3; Maide 13.

İnsanın ahlaki yapısı ve sosyal ahlaki yapısı şeklinde ayırarak incelediğimiz değerler ve erdemlerden başlıca gelenlerden bazılarını alt başlıklar altında değinmeye çalıştık. Her konuda olduğu gibi ahlak konusunda da Kur'an ayetleri, insanlığın ahlaki gidişatını iyileştirmek ya da içinde bulunan durumdan daha düzeye yükseltmek için en iyi yol gösterici olduğunu belirtmeye çalıştık. Nitekim Allah Teâlâ Fatır suresi 32. ayetinde şöyle buyurmaktadır: “*Sonra bu Kitap'ı kullarımızdan seçtiğimiz kimselere miras bıraktıysanızdır. Onlardan kimi kendine yazık eder, kimi orta davranır, kimi de, Allah'ın izniyle, iyiliklere koşar. İşte büyük lütuf budur.*”

### KAYNAKÇA

Akgündüz, Ahmet, “Hakem” DİA, İstanbul 1997.

Akın, Handan, Merhamet Kavramı ve Schopenhauer'in Merhamet Yaklaşımının Değerlendirilerek Farklı Düşünürlerin Görüşleriyle Karşılaştırılması, *Türkiye Biyoetik Dergisi*, 2018, Vol. 5, No. 3, 126-131.

Akyüz Niyazi ve Çapcıoğlu İhsan, “*Fonksiyonel Din sosyolojisi: Emile Durkheim*”, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara, 2008.

Alpay, A., *Yakın İlişkilerde Bağışlama: Bağışlamanın; Bağlanma, Benlik Saygısı, Empati ve Kıskançlık Değişkenleri Yönünden İncelenmesi*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Sosyal Psikoloji Anabilim Dalı, Yayımlanmamış Yüksek Lisans Tezi, 2009.

Andrew J. Reck, “A Pragmatic Theory of Truth”, *Selected Writings: George Herbert Mead*, *University of Chicago Press*, 1981, 328-338.

Asım Efendi, Seyyid Ahmed , *Kamûs Tercemesi*, İstanbul, 1867.

Atayman V. *Varolmanın acısı - Schopenhauer Felsefesine Giriş*, Donkişot Yayınları, İstanbul, 2004.

Aydın, Ömer, *Kur'an'ı Kerim'de İman-Ahlak İlişkisi*, 2. Baskı, İşaret Yayınları, İstanbul, 2016.

Bar, M. Ali, *İnsanın Yaratılışı*, Çev. Abdülvehhab Öztürk, TDV Yayınları, Ankara, 1989.

Bağdâdî (El-Hâzin), Alâuddin Ali b.Muhammed b.İbrahim, *Lübâbü't-te'vîl fî maânî't-tenzîl (Tefsîru'l-Hâzin)*, Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, Beyrut, 1995.

Baycar, Abdulmuttalip, Din ve Sosyolojik Boyutlarıyla Dayanışma-Yardımlaşma Olgusu, *Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Cilt 21, Sayı 39, 2019, 200-223.

Basım, Nejat, Fatih Çetin, Cem Harun Meydan, Kişilerarası Çatışma Çözme Yaklaşımlarında Kontrol Odağının Rolü, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, 21 / 2009, 57-69.

Bayraklı, Bayraktar, *Kur'an'da Değişim Gelişim ve Kalite Kavramları*, Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Vakfı Yayınları, İstanbul, 1999.

Beydavi, Nâsiruddîn Ebû Saîd Abdullah b. Ömer, *Envâru't-Tenzîl ve Esrâru't-Te'vil*, Thk. Muhammed Abdurrahmân el-Mar'aşlî, Dâru İhyâit-Türâsî'l-'Arabî, 1. Baskı, Beyrut, 1997.

Beyhakî, Ebû Bekir Ahmed b. Hüseyin b. Ali. es-Sünenü'l-kübrâ, 11 Cilt. thk. Muhammed Abdulkadir Ata. Beyrût: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 3. Basım, 2003.

Bradfield, Murray and Aquino, Karl, The Effects of Blame Attributions and Offender Likableness on Forgiveness and Revenge in the Workplace, *Journal of Management*, Vol. 25, No: 5, 1999, 607-631.

Bulut, Hasan, Kur'an Bağlamında Sabır ve Şükür İlişkisi, *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, Sayı 16 - Aralık 2020/2, 338-355.

Buti, Ramazan, *Kur'an'da İnsan ve Medeniyet*, Çev. Resul Tosun, Risale Yayınları, İstanbul, 1987.

Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekir er-Râzî, *Ahkâmü'l-Kur'ân*, Thk. Abdüsselam Muhammed Ali Şahin, Dâru'l-Kütüb el-İlmîyye, Beyrut, 1994.

Cevherî, İsmail b. Hammad, *es-Sihah: Tâcü'l-luga ve Sihâhu'l-Arabiyye*, Nşr. Ahmed Abdülğafur Attar Dâru'l-İlm, Beyrut, 1979.

Cürçani, İmamü'l-Harameyn, Seyyid Şerif, *et-Ta'rîfât*, Matbaatu Mustafa el-Bâbî el-Halebî, Mısır, 1938.

Descartes, Metot Üzerine Konuşma, Çev. K. Sahir Sel, 2. Baskı, Sosyal Yayınları, İstanbul, 1994.

Dökmen, Üstün, *İletişim Çatışmaları ve Empati*, Sistem Yayıncılık, İstanbul, 1994

Durkheim, E. Toplumsal işbölümü, Çev. Ö. Ozankaya, Cem Yayınevi, İstanbul, 2006.

Ebû'l-Bekâ, el-Hüseynî el-Kefevî, *Külliyât Ebi'l-Bekâ*, Bulak 1289.

Ebû'l-Hasan Ali b. Muhammed b. Habîb el-Mâverdî, *el-Ahkâmu's-sultânîyye ve'l-velâyâtu'ddîniyye*, Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, Beyrut ts.

Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc el-Müslim, *el-Câmi'u's-Sahîh*, "Kitâbu'l-Hudûd", Çağrı Yayınevi, İstanbul, 1992.

Ebu'l-Velîd Muhammed b. Ahmed b. Rüşd, *Bidâyetü'l-müctehid ve nihâyetü'l-muktasîd*, Dâru'lmarife, Beyrut, 1997.

Eldor, L. *Public service sector: the compassionate workplace – the effect of compassion and stress on employee engagement, burnout, and performance. Journal of Public Administration Research and Theory*, 28(1), 2018, 86-103.

Emmons, R. A., *Mutluluğun Anahtarı: Şükretmek -Teşekkür Ederim*, Çev. Neslihan Kül, Doğan Kitap, İstanbul, 2009.

Enis Ahmed, *Kadın ve Sosyal Adalet*, Çev. Murat Çiftkaya, Beyan Yayınevi, İstanbul, 1993.

Esed, Muhammed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak ve Ahmet Ertürk, 9. Baskı, İşaret Yayınları, 2015.

Eser, Hamza Bahadır (2013). Siyasal Güven Ve Bileşenleri, Üniversite Öğrencilerinde Etnik Kimlik, Siyasal Güven İlişkisi Üzerine Bir Uygulama, *SDÜ Fen Edebiyat Fakültesi Sosyal Bilimler Dergisi*, Ağustos 2013, Sayı:29, 15-42.

Fazlur Rahman, Ana Konularıyla Kur'an, Çev. Alparslan Açıkgenç, 9.Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Nkara, 2007.

Fîrûzâbâdî, Mecdüddîn Muhammed b. Yakûb, *el-Kâmûsü'l-muhît*, Nşr. Mektebe er-Risâle, Beyrut, 1987.

Gazzâlî, Ebû Hamid b. Muhammed b. Muhammed, *İhyâ-u Ulûmi'd-Dîn*, Bedir Yayınevi, İstanbul, 1975.

Gladkova, A. *Sympathy, compassion, and empathy in English and Russian: a linguistic and cultural analysis. Culture & Psychology*, 16(2), 2010, 267-285.

Habermas, Jürgen, *İletişimsel Eylem Kuramı*, Çev. Mustafa Tüzel, Kabcacı Yayınları, İstanbul, 2001.

Hökelekli, H. *Ailede, Okulda, Toplumda Değerler Psikolojisi ve Eğitimi*, 2.Baskı, Timaş Yayınları, İstanbul, 2013.

Hökelekli, Hayati, *Psikoloji, Din ve Eğitim Yönüyle İnsanî Değerler*, 1. Baskı, Dem Yayınları, İstanbul 2013.

Hüsnu Aydeniz, *Teist Varoluşçularda İman-Ahlak İlişkisi*, Rağbet Yayınları, İstanbul 2012.

İbni Haldun, *Mukaddime*, Çev. Turan Dursun, Onur Yayınları, Ankara, 1977.



İbn Kayyim el-Cevziyye, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ebî Bekr b. Eyyûb. *İ'lâmü'l-muvakkî'n 'an rabbi'l-âlemîn*, Thk. Ebû Ubeyde Meşhûr b. Hasen Âli Selmân. Dâru İbni'l-Cevzî, Riyad, 2002.

İbn Kesîr, Ebu'l-Fidâ İsmâil b. Ömer b. Kesîr el-Kuraşî ed-Dımeşkî. *Tefsîrul-Kur'âni'l-Azîm*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1986

İbn Manzûr, Ebû'l-Fadl Cemalüddin Muhammed b. Mükerrerem, *Lisânü'l-'Arab*, Beyrut, 1988.

İbn Sînâ. *Kitâbu's-şifâ, Metafizik II*, Çev. Ekrem Demirli ve Ömer Türker, Litera Yayıncılık, İstanbul, 2004.

İsfehani, Rağib, *el-Müfredat fi Garlbi'l-Kur'an*, Thk., Muhammed Seyyid Keylani, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, ts. 156.

İsrafilova, Faima, *Kur'an ve Fen Bilimleri Bağlamında İnsan*, Erzincan Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi, 2019, C.12, Sayı 2, 404 – 425.

İbn Teymiyye, Takiyyuddin Ahmed b. Abdulhalim, *Mecmuu'l-Fetava*, Beyrut, 2000.

İlhami Güler, Dine Yeni Yaklaşımlar, 1. Baskı, Ankara Okulu Yayınları, Ankara, 2011.

İzutsu, Toshihiko, *Kur'an'da Dînî ve Ahlâkî Kavramlar*, Çev. Selahattin Ayaz, Pınar Yayınları, İstanbul, 2013.

Jazaieri, H., McGonigal, K., Jinpa, T., Doty, J. R., Gross, J. J. ve Goldin, P. R. A *randomized controlled trial of compassion cultivation training: effects on mindfulness, affect, and emotion regulation. Motivation and Emotion*, 38(1), 2014, 23-35.

John, Rawls, *Halkların Yasası ve Kamusal Akıl Düşüncesinin Yeniden Ele Alınması*, Çev. Gül Evrin, İstanbul Bilgi Üniversitesi Yayınları, İstanbul, 2006.

Kağıtçıbaşı, Çiğdem, *Yeni İnsan ve İnsanlar*, Evrim Yayın Evi, İstanbul, 2006.

Kara, Necati, *Bir İletişim Aracı Olarak Kur'an'da Beden Dili*, Ensar Yayınevi, İstanbul, 2015.

Kalemci Tüzün, İ. Güven, Örgütsel Güven ve Örgütsel Güven Modelleri, *Karamanoğlu Mehmet Bey Üniversitesi Sosyal ve Ekonomik Araştırma Dergisi*, 2007, Sayı:25:93-118.

Karaman, Hayreddin, *Bağlayıcılık Bakımından Rasûlullah'ın Davranışları, (Hz Peygamber ve Aile Hayatı İçinde)*, İlmi Neşriyat, İstanbul 1989.

Kelâbâzî, Ebû Bekr Muhammed, *et-Taarruf li Mezhebi Ehli't-Tasavvuf, Doğuş Devrinde Tasavvuf Taarruf*, Haz. Süleyman Uludağ, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1992.

Kets De Vries, M.F.R., *The art of forgiveness: differentiating transformational leaders*, 2013.

Krech David, Crutchfield Richard, Ballachey Egerton L., *Cemiyet İçinde Fert*, Çev. Mümtaz Turhan, 2. Baskı Milli Eğitim Basımevi, İstanbul, 1983

Kutub, Seyyid , Fi Zilâli'l-Kur'an, Dar'üş-Şûruk, Beyrut, 1972.

Kutluer, İlhan, *İbn Sînâ Ontolojisinde Zorunlu Varlık*, 2. Baskı, İz Yayıncılık, İstanbul, 2013.

Martin, R., Thomas, G., Charles, K., Epitropaki, O. ve McNamara, R. The Role of Leadermember Exchanges in Mediating the Relationship Between Locus of Control and Work Reactions, *Journal of Occupational and Organizational Psychology*, Vol. 78: 2005, 141-147.

Miras, Kamil, *Tecrîd-i Sarîh Tercemesi*, DİB Yayınevi, Ankara, 1989.

Mevdudi, Ebu'l-Alâ, *Tefhimu'l-Kur'ân Kur'ân'ın Anlamı ve Tefsiri*, Çev. Muhammed Han Kayanî, Ali Ünal, Hamdi Aktaş, İnsan yayınları, İstanbul, 1991.

Mevsîlî, Abdullah b. Muhammed b. Mevdûd, *el-İhtiyâr li-Ta'lîl-il-Muhtâr*, Çağrı Yayınları, İstanbul 2012.

Mccullough, M.E. Everett L. Worthington JR., "Religion and the forgiving personality", *Journal of Personality*, Vol. 67, 1999, 1141-1164.

McGillis Daniel, *Community Mediation Programs; Development and Challenges Washington*: Us Department of justice, 1997.

Norris, Pippa, "Recruitment into the European Parliament", in Richards S. Katz and Bernhard Wessels (eds), *The European Parliament, the National Parliaments, and European Integration*. Oxford University Press, New York, 1999, 86-102.

Ovacık, Zübeyir, İbn Sina'da İyiliğin ve Kötülüğün Ontolojisi, *İslami İlimler Fakültesi Dergisi*, cilt 5, sayı 10, 2018, 343-361.

Özbek, M. F. *Çalışma ilişkilerinde güven: yönetim politikaları, güven ve bağlılık ilişkisi konusunda bir Türkiye ve Kırgızistan uygulaması*, Yayınlanmamış Doktora Tezi, Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü. Bursa, 2006.

Razi, Fahreddin Ebû Abdullah Muhammed b. Ömer, *Mefâtihu'l-Gayb/et-Tefsîru'l-Kebir*, Daru'l-Fikr, Beyrut.1981.

Râzî, Muhammed b. Ebu Bekr b. Abdilkadir, *Muhtaru's-Sıhah*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2010.

Sâbûnî, Muhammed Alî Safvetü't-tefâsîr Dersaadet Kitabevi, İstanbul ts.

Sambur, Bilal 'Forgiveness in Islam,' *Islam and Modern Age*, vol. XXXII, no. 1, 2001, 56-64.

Sarah ve Bermen, Greg, *Good Courts: The Case for ProblemSolving justice*, New Press, Newyork 2005.

Sarıkaya, Yusuf, "Peygamberlik Öncesi Muhammed'ül-Emin" *Hz. Muhammed (A.S) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum)*, Türkiye Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, Ankara, 2002.

Sayılı, Aydın, *İbn Sînâ'da Astronomi ve Astroloji*, İbn Sînâ'nın Doğumunun Bininci Yılı Armağanı. Der. Aydın Sayılı, Türk Tarih Kurumu Basımevi, Ankara, 1984.

Scarlet, J., Altmeyer, N., Knier, S. ve Harpin, R. E. *The effects of Compassion Cultivation Training (CCT) on health-care workers. Clinical Psychologist*, 21, 2017, 116-124.

Stannard, Russell, *Yeni Bin Yılda Tanrı*, Çev. Atalay Atabek, Gelenek Yayıncılık, İstanbul, 2002.

Sicistânî Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as, *es-Sünen-i Ebû Davud*, Çağrı Yayınları, İstanbul, 1992.

Soysaldı, H. Mehmet, "Kuranda Emanet Kavramı Ve Bu Bağlamda Hz. Peygamberin Örnek Oluşu" *Hz. Muhammed(A.S) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum)*, Diyanet Vakfı Elazığ Şubesi Yayınları, ). Ankara, 2002.

Sönmez, Mustafa, *İmanın Ahlaki Yaptırım Gücü*, Sakarya Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi, Cilt: XIII, Sayı: 23 (2011/1), 117-141.

Şeltut, Mahmud, *Birr Ayetinin Tefsiri*, Çev. İdris Şengül, *Tasavvuf Dergisi*, sayı.7, Aralık, 2001, 327.

Şen, Yusuf, *İslam Hukukunda Arabuluculuk*, *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi*, 2012/2, c. 11, sayı: 22, 105-135.

Şener Emine ve Çetinkaya Ferhat, *Bir Liderlik Özelliği Olarak Affetme Ve Örgütsel Düzeyde Etkileri Üzerine Bir İnceleme*, *İşletme Araştırmaları Dergisi*, 7/4, 2015.

Şîrâzî, Ebû İshak İbrahim b. Ali b.Yûsuf el-Fîrûzâbâdî, *el-Mühezzeb fi fıkhi mezhebi'l-imâm eş-şâfî*, Thk. Adil Ahmed Mevcûd, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 2003.

Taberî, Ebû Ca'fer Muhammed b. Cerîr, *Câmi'u'l-beyân 'an te'vîli âyi'l-Kur'ân*, Thk. İslâm Mansur Abdülhumejd v. dğr. 12 cilt. Kahire: Dârü'l-hadis, 2010.

Tarablûsî, Alâuddîn Ebu'l-Hüseyn Ali b. Halil, *Muînu'l-hükkâm fî mâ yeteradedu beynel-hasmeyn mine'l-ahkâm*, Mısır, 1973.

Tecim, Erhan, *Sosyal Güven Oluşumunda Dinin Etkisi*, Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Din Sosyolojisi Bilim Dalı Doktora Tezi, Konya, 2011.

Tirmizî, Ebû İsâ Muhammed b. İsâ, *Sünen-i Tirmizî Tercemesi*, Çev. Osman Zeki Mollamehmetoğlu Yunus Emre Ya, İstanbul, ts.

Topçu, Nurettin, *Ahlâk Nizamı*, Dergâh Yayınları, İstanbul, 1997.

Türer, Celal, Pragmatizm'in Doğruluk Evi, *Bilimname*, XVII, 2009/2, 165 – 185.

Türkölü, Mustafa, "Rasulullah'ın(S.A.V.) Toplumsal Güven DuygusunuTesis Çalışmaları" *Hz. Muhammed(A.S) Ve Toplumsal Güven (Sempozyum)*.

Türkiye Diyanet Vakfı ElazığŞubesi Yayınları, Ankara, 2002.

Winton Davis, *Din sosyolojisi: Kurucular ve Temel Yaklaşımlar, Din Sosyolojisi Klasik ve Çağdaş Yaklaşımlar I*, Çev. İhsan Çapcıoğlu, Çizgi Kitabevi, Konya, 2006.

Wilhelm Reich, *Kişilik Çözümlemesi*, Trc. Bertan Onaran, 3. Baskı, Payel Yayınları, İstanbul, 1997.

Wright, L., McCurdy, S. & Rogoll, G. The TUPA scale: *A self-report measure for the Type A subcomponent of time urgency and perpetual activation*, Psychological Assessment, 4(3), 1992, 352-356.

Yağışan, N., Sünbül, A.M., Yücalan, Ö.B. Müzik Bölümü Öğrencilerinin Benlik İmgeleri ve Denetim Odaklarının İncelenmesi, *Selçuk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, Vol. 22: 2007, 243-262.

Yalçinkaya Mustafa, Çavuşoğlu Hüseyin, Yaman Kemal, Bozaslan Bolat, Demirbağ Yasin, *Sosyal Bilimlerde Analitik Çalışmalar*, İksad Publications, Ankara, 2020.

Yaran, Cafer Sadık, *Müslüman'ın Edinmesi Gereken Ahlaki Erdemler*, DİB Yayınları, Ankara, 2018.

Zebîdî, Muhammed Murtazâ, *Tâcü'l-Arûs min Cevâhiri'l-Kâmûs*, Beyrut, 1889.

Zemahşeri, Mahmud b. Ömer, *el-Keşşaf an Hakâiki Gavâmıdı't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvili fi Vucûhi'tTevil*, Mısır, 1936.

Zygmunt, Bauman, *Postmodernlik ve Hoşnutsuzlukları*, Çev. İsmail Türkmen, Ayrıntı Yayınları, İstanbul, 2000.

---

---

## **GARAUDY'E GÖRE EVRENSEL AHLAKIN TEMELLERİ**

**Dr. Öğr. Üyesi Fatih KAYA**

Bayburt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

fkaya@bayburt.edu.tr

**Yusuf OKUMUŞ**

MEB Bayburt Şehitler Ortaokulu Öğretmeni

[selimiye.696153@gmail.com](mailto:selimiye.696153@gmail.com)

---

---

### **BASIS OF UNIVERSAL ETHICS ACCORDING TO GARAUDY**

#### **ABSTRACT**

*Garaudy, who is considered as an important philosopher at present day, sees essential moral alteration of societies aspects of political, juristical, financial and social aspects in order to reach universal morality. This research aims to reveal the basics of universal moral formation based on Garaudy's thoughts. In this study that examines the principles on which universal morality is based according to Garaudy, was performed by using interpreting of the information which was obtained by general scanning method and content analysis from his works. Garaudy thinks that it is necessary to have a universal ummah understanding in order to make the universal morality happened. In addition to this, the thinker sees essential the universal governance understanding to get the universal moral transformation. And, in Garaudy's works, it has been detected that the concept of universal ownership is another basic motto of moral transformation. Furthermore, it is also mentioned who should be the real legislator to make a universal morality prevail and secure its permanence. Garaudy mostly approaches the basis of universal morality centered on tawhid. He espouses admitting that the real and only owner of property is the God, as one of the foundations of moral economics. Likewise, he emphasizes that the sole legislator and source of sovereignty should be the God. Finally, Garaudy sees the belief-based universal understanding of the ummah, which tolerates everyone's beliefs, thoughts and culture, as an important condition for world-wide moral transformation.*

**Keywords:** *Garaudy, Ethics, Universal Ethics*

## Giriş

Roger Garaudy 17 Temmuz 1913'te Marsilya'da dünyaya geldi. Ateist bir anne ve babaya sahipti. Fakat Garaudy bu tarz aile yapısına rağmen henüz on dört yaşında iken yaşamına bir anlam kazandırmak düşüncesiyle Hıristiyanlığı kabul etti. Öğrenciliği zamanında Komünist Partisi'nin gençlik kollarına katıldı. Otuz yedi yıl boyunca parti de farklı mevkilerde çalıştı. II. Dünya Savaşındaki başarılarından dolayı Garaudy'e teşekkür madalyası verildi. Fransız hükümetinin Hitler'le anlaşmasını kışlada protesto eden bildiriler hazırladı. Bu yüzden Fransa'nın sömürgesi olan Cezayir'e sürgün edildi. Otuz aydan fazla hapis ve kamp yaşamı oldu. Kamp subayına itaatsizlik ettiği için kurşuna dizilmek kaydıyla ölüm cezası aldı. Fakat Müslüman askerlerin, "İnancımızda silâhsıza ateş edilmez" şeklindeki itirazları sayesinde kurtuldu.

Filozof Gaston Bachelard'ın yanında tez hazırlayarak Sorbonne Üniversitesi'yle Moskova Bilimler Akademisi'nden felsefe alanında doktor unvanı aldı; felsefe ve estetik profesörü oldu. Garaudy Almanca, İngilizce, Rusça ve Müslümanlığı benimsedikten sonra Arapça olmak üzere birçok dil öğrendi. Ayrıca uzun bir siyasi hayatı oldu. Milletvekili, senatör ve meclis başkan yardımcısı sıfatıyla on altı yıl parlamentoda görev yaptı. Dünyanın önde gelen siyaset, sanat, edebiyat, bilim ve fikir adamlarıyla dostluk kurdu. Prag'ın Sovyetler Birliği tarafından işgalini eleştirdiği için 1970'te Komünist Partisi'nden ihraç edildi. 2 Temmuz 1982'de Cenevre'de müslüman oldu. Ardından umre görevini ifa etti. Filistin meselesine sahip çıktı ve İsrail'in zalimliklerine eserlerinde yer verdi. Bu zulümleri dile getirdiği için Batılı basın ve yayın organları tarafından aforoz edildi. Böylece kendisine büyük kitabevlerinin ve yayın kuruluşlarının kapıları kapandı. Hatta *İsrail Mitler ve Terör* adıyla Türkçe'ye de çevrilen kitabı yüzünden ceza aldı. 13 Haziran 2012'de Paris'te vefat etti.

Garaudy'nin altmıştan fazla eseri bulunmakta, fakat altmış yetmiş sayfalık yayımları da dikkate alınırsa bu rakam sekseni aşmaktadır. Garaudy hakkında büyük bir eser yazan Prazan ve Minard'a göre düşünürün eser sayısı seksendir. Öte yandan yüzlerce makalesi ve tebliği bir de vakfi bulunmaktadır. Günümüzde kapanmış olan iki enstitüsü (bunlardan biri 1974'te kurduğu Milletlerarası Medeniyetler Diyalogu Enstitüsü idi), iki üniversitesi (Küba Üniversitesi, Senegal'in Gore adasında kurduğu Değişim Üniversitesi), Afrika kültürüne dair kendisinin yönettiği uzun metrajlı bir filmi (Siyah Diyonizos), İslâm sanatıyla ilgili İspanya devlet kanalında yayımlanmış bir televizyon dizisi ve yüzlerce konferansı vardır. Hakkında

otuzu aşkın tez yapılmış, lehinde ve aleyhinde yirmiyi aşkın kitap yayımlanmıştır.<sup>1</sup>

Garaudy'in gerçekleşmesini arzuladığı bir evrensel ahlak tasavvuru bulunmaktadır. Ancak bu düşüncenin gerçekleştirilebilmesi için toplumların üzerine düşen sorumluluklar mevcuttur. Bu sorumluluklar; evrensel ahlaki temeller üzerine inşa edilmiş bir ekonomi, hukuk, yönetim ve ümmet anlayışıdır. Bunlar ise Garaudy'e göre ancak İslam'ın tevhid ilkesinden hareketle yerine getirilebilecektir.

### 1. Evrensel Ekonomi Ahlakı

Üniversal ahlakı mümkün hale getirmek farklı etkenleri olan bir iştiyaktır. Bu istek, gelir adaletini sağlayacak ve bünyesinde ahlaki olguları ihtiva edecek bir ekonomi sistemi kurmakla mümkün olacaktır. Bu mesele hakkında fikir ortaya koyan Garauady, evrensel ahlakı mümkün kılmanın temel şartlarından birinin cihanşümül iktisadi düşüncenin İslami ekonomi sistemine dönüşmesine bağlı olduğunu belirtir. Bu durum aynı zamanda bütün toplulukların *mülk yalnızca Allah'ındır* prensibi etrafında birleşmesini sağlayacaktır. Nitekim Hz. Peygamber tarafından ortaya konan ve Medine ümmeti tarafından benimsenen mülkiyet anlayışı budur. Öte yandan bu temel prensip Garaudy'e göre Roma mülkiyet fikrinin de karşıtıdır.

Garaudy, *Jus ütendi et abutendi* ifadesinin Roma kanunlarında kişiye mülkiyetini "kullanma ve kötüye kullanma" hakkı tanıdığını belirtir. O, bu temel mottunun Napolyon kanunnamesi dahil olmak üzere mevcut olan bütün iktisadi sistemlerin temelini oluşturduğunu söyler. Bu prensip, mülk sahibine bir tür ilahlık hakkı vermektedir. Böylece kişi sahibi olduğu emtiayı, halkı temel ihtiyaç maddelerinden yoksun bırakacak olsa da herhangi bir yaptırım kaygısı taşımadan tahrip edebilecektir.<sup>2</sup> Nitekim bu düşünce yapısı ekonomiye ahlaki boyut kazandırmanın ne kadar önemli olduğunu göstermektedir.

Garaudy, evrensel ekonomi ahlakının temeli olarak gördüğü İslami anlayışın Roma hukukunda var olan sisteme karşı olduğunu ifade etmektedir. Zira İslami düşünce de mülkiyet müteal varlığa, yani Allah'a aittir. Ayrıca İslam hukukunda emtia, ne bireyin ne herhangi bir zümrenin ne de devletindir. Mülk sosyal bir yapıya sahiptir ve mülkiyetin sahibi olan yapılar, servetinin hesabını topluma vermek mecburiyetindedir. Çünkü bu yapılar ve kişiler mülkün gerçek sahibi değil yalnızca sorumlu birer idarecisidir.<sup>3</sup> Garaudy bu düşüncenin Tivratta'da var olduğunu

<sup>1</sup> Cemal Aydın, "Roger Garaudy", TDV İslam Ansiklopedisi (Erişim 4 Nisan 2021).

<sup>2</sup> Roger Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 87.

<sup>3</sup> Roger Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 76.



söylemektedir. Tevrat'da bulunan "İşte, gökler ve göklerin gökleri, yer ve onda olan her şey senin Allah'ın olan Rabbinindir!" pasajı da bu görüşünü destekler niteliktedir.<sup>4</sup>

Garaudy bu konuda, geçmişte Hristiyan din adamları tarafından yasaklanan fakat bu inanca sahip birçok ülkede unutulmuş şu prensibi hatırlatmaktadır: "Çalmak, insanın ihtiyaç duyduğu şeyi alması değil, tam aksine ihtiyacı olmadığı şeyi yığıp biriktirmesidir." Bir toplumun dini suurunun gereği olan paylaşım düşüncesinin artık İslam'ın emri olduğunu söyleyen Garaudy, ahlaki ve evrensel nitelik taşıyan iktisadi dönüşümün hangi yönde olması gerektiğine de bir nevi atıfta bulunmaktadır. Nitekim Garaudy, Kur'an'ı Kerim'in; mal biriktirerek onu tekrar tekrar sayanları,<sup>5</sup> cimrilik ederek müstağnilik iddiasında bulunanları,<sup>6</sup> servet yığıp biriktiren ve hayırda harcamayanları,<sup>7</sup> son olarak da malı mülkü sınırsız bir şekilde seven kimseleri<sup>8</sup> kınadığını söylemektedir.<sup>9</sup> Görülmektedir ki evrensel ahlakın sacayaklarından olan ve gelir adaletini sağlayacak iktisadi sistem gerçek manada İslami anlayışla özdeştir.

Garaudy öte yandan Charles Gide adlı yazarın *Ekonomi Politik* adlı eserinde bulunan İslam hukukuna dair özel mülkiyet konusuna değinir. Nitekim bu esere göre mülkiyet konusunda şunlar söylenir: "İslam hukuku özel mülkiyeti ancak o toprağı bilfiil işlemekte olana tanır."<sup>10</sup> Bu durum zenginliği kazanma da çalışmanın ne kadar önemli olduğunu da göstermektedir.

Garaudy'e göre İslam hukukunda mülkiyet, bireylerin yahut herhangi bir grubun sıfat-ı zaviyesi olarak görülmez. Bilakis İslam hukukunda mülkiyet, "Emr-i bi'l ma'rufun" yani ilahi isteklerin emrideki toplumsal bir vazifedir. Dolayısıyla mülkiyet bireye yalnızca haklar kazandırmakla yetinmez. Bununla birlikte bazı sorumluluklarda yükler. Çünkü mülkiyet, Allah'ın insana bir vekaleti olarak görülmektedir.<sup>11</sup>

Garaudy'e göre özel mülkiyet konusunda İslam'ın ilk dönemlerinde var olan uygulamalar tasvip edilenlerdir. Çünkü o dönemlerde kazanılan askeri başarılar sonucunda dahi topraklara el koyma uygulaması yerine sadece

<sup>4</sup> Roger Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 143.

<sup>5</sup> el-Hümeze, 104/2.

<sup>6</sup> el-Leyl, 92/8.

<sup>7</sup> el-Meariç, 70/18.

<sup>8</sup> el-Fecr, 89/20.

<sup>9</sup> Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev. Cemal Aydın, 76.

<sup>10</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 89.

<sup>11</sup> Roger Garaudy, 20. *Yüzyılın Biyografisi*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020), 328.

cizye alma yetkisi mevcuttu. Fakat bu uygulamanın ortadan kalkmasıyla birlikte o toprakların sakini olmayıp sadece tarım yapanların emeğini gasp eden mülk sahipleri ortaya çıkmıştır. Nitekim Garaudy'e göre İslami anlayışa bundan daha aykırı bir anlayış düşünülemezdi.

Düşünürümüze göre ahlaki bir ekonomi sistemi oluşturmak için İslam'ın farzlarından olan zekatın önemi büyüktür. Zira zekat; sadece kazanılan şeylerden değil mevcut olan sermayeden de alınmaktadır. Bu şekilde hem sosyal geçişler süreklilik kazanacak hem de toplumsal hareketlilik sağlanacaktır. Ayrıca zekat Allah yolunda herhangi bir gayret göstermeden servet artışı olan ribanın da karşısındadır. Nitekim Kur'an'ın da emri gereği bu ibadetle servetin toplumun bir kesiminde yoksulluğunda diğer bir kesiminde birikmesi önlenecektir.

Öte yandan ahlaki yapıyı içselleştirmiş İslami iktisat sistemi Batılı ekonomi modelinin tamamen zıddıdır. Çünkü Batılı model de insani amaçların önemi yoktur. Yararlı ya da yararsız hatta öldürücü dahi olsa üretmek ve tüketmek kendi başına bir gayedir. Bilakis İslami ekonomi ahlakı; Kur'an'ı ilkesi gereği salt büyümeyi değil dengeyi ve insani değerleri hedef edinir.<sup>12</sup>

Garaudy için İslami ekonominin bu tutumu kapitalizm ve sosyalizmden kesinkes ayrılmaktadır. Çünkü İslami iktisat sisteminin en başat özelliği; Amerikan tipi kapitalizm ve Sovyet tarzı sosyalizmin aksine ahlaktan yoksun bir ekonomi sistemine itaat etmemeyi gaye edinmesidir. Öte yandan İslami sistem, insani ve ilahi hedefleri gözeterek hareket etmektedir. Nitekim birey, sadece ahlaki ve ilahi olanın peşinden gitmekle gerçekten insan olur.<sup>13</sup>

## 2. Evrensel Hukuk Anlayışı

Garaudy için nasıl ki mülkün tek sahibi Allah ise yegane kanun koyucu da O'dur. Dolayısıyla hukukun kaynağı Allah'tır. Ayrıca bu düşünce tevhid anlayışı ekseninde İslam'ın ana mottosu haline gelmiştir. Zira İslam toplumu bireyleri ilgilendiren herhangi bir insan hakları bildirisini temel alarak değil vahyi kendisine kaynak yaparak kurulmuştur.<sup>14</sup>

Garaudy, Hristiyanlığın hukuki nitelik taşıyan katı ilkeleri bulunduğu toplumun fikir ve dinamizmini kısırlaştırdığını belirtir. Katolik inancın bu tavrı süfli alemdeki yeni sayılabilecek bütün olguları statik bir doktrine

<sup>12</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 91.

<sup>13</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 91.

<sup>14</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 92.

mahkum etmiştir. Düşünce yalnızca Hristiyanlığın toplumsal öğretisi olan Akinalı Aziz Toma'nın tomizm felsefesine hapsedilmiştir.<sup>15</sup>

Ancak İslam anlayışında evrensel kanunlar hiçbir zaman çevreden bağımsız değildir ve insanı sosyal etkenlerden soyutlayarak değerlendirmez. Bilakis birey daha yüce bir bütünü, yani büyük hedeflere göre dizayn edilmiş bir ümmetin nüvesidir. Müslümanın parçası olduğu bu bütünlük Hegel'in tanımladığı *organik bütünlük* değildir. Yani bireyin sadece devlete nispetle bir değerinin ve anlamının olduğu faşist zihniyetle ilgisi yoktur. Ayrıca birey ile bütün arasındaki bu ilişki insani seviyeden yoksun bir münasebet de değildir. Bununla birlikte bahsedilen ilişki bireyi; teknik, iktisadi ve siyasi bir role mahkum ederek parçalanmış bir varlık haline getiren olgu da değildir. Bireyi bütüne karşı yabancılaştıran ve olumsuz yönde etkileyen ve bir iş bölümüyle insanlara verilen fonksiyonel ve toplumsal ilişkiler olarak da değerlendirilemez. Çünkü bu tarz ilişkiler yalnızca kendini hedefleyen, şahsının büyümesi ve kudretinden başka amacı bulunmayan toplumlarda yer edinebilir.<sup>16</sup>

Oysa Garaudy için evrensel kanunlara sahip İslami toplum, Allah'ın belirlediği amaçlara göre hareket eder. Dolayısıyla bu hukuk sisteminde; insana nispetle ümmetin, ümmete nispetle de Allah'ın aşkınlığı herhangi bir hiyerarşiye sebep olmaz. Böylece insanın insana zulmetmesinin önüne geçilmiş olur. Nitekim Garaudy'nin evrensel hukuk tasavvurunda bireyin hürriyeti; bir mülkiyet bireyciliği, pazar rekabeti ve şiddeti tavsiye eden çatışmalar bütünü değildir. Bilakis burada ilahi bir projeye ortak bir itaat söz konusudur.<sup>17</sup>

Garaudy'in üniversal hukuk fikrini de ihtiva eden bu ilahi proje; ister siyasi iktidar seviyesinde, ister iktisadi zenginlik, isterse de teknokrasi boyutuyla kültürel seviye de olsun beşeri iktidarların tamamını izafileştirir. Çünkü Garaudy'in evrensel hukuk anlayışında hürriyetin olduğu gibi eşitliğinde ilahi bir temeli bulunmaktadır. Nitekim bu eşitlik münferit anlamda bireyin bir vasfı olmayıp tam aksine insanların Allah'a bağlılığının bir sonucudur. Mutlak Olan'a bağlılık; bireyin gerek her türlü kurumsal gerekse ferdi manada egemenlik iddiasında bulunan kişilere karşı mesafeli olmasını sağlar. Çünkü Garaudy'e göre cihansümul hukuk sisteminin kaynağı olan Kur'an'ın görüşü bu yöndedir.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 93.

<sup>16</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 94.

<sup>17</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 94.

<sup>18</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 95.

Garaudy, yaşadığımız çağda yeni bir evrensel hukuk anlayışı oluşturulması gerektiğini vurgular. Çünkü bütün insanlık için ivedi olan şey budur. Bu yüzden tüm bireyleri ilgilendiren temel projeler belirlenmeli ve üzerinde ittifak edilen bir projenin çevresinde dünyanın enerjisi yönlendirilmelidir. Zira Batı Rönesansı'nın münferit ilkeleri ve daha sonra da burjuva devrimleri insanlığı kaosa itmiştir. Nihai olarak faşizmle "millet" kavramı, Sovyet sistemiyle de "sınıf" kavramı suiistimal edilmiştir.<sup>19</sup>

Garaudy'e göre İslam'ın aşkın ilkelerine dayanan bir hukuk anlayışı bugün evrensel manada insanlığa yardım edebilir. Zira Hristiyanlık da aşkın ilkeleri aracılığıyla böyle bir ihya düşüncesine girişmişse de başarılı olamamıştır. Çünkü Garaudy için Hristiyanlık, Greklerin felsefi düalizmi yüzünden kirlenmiş ve Roma İmparatorluğu'nun baskıcı sistemiyle bozulmuştur. Bu sebeple Hristiyan aleminde din ile siyasetin arasındaki münasebetler İmparator Konstantin ve İznik Konsili'nden bulunduğumuz ana kadar daima bozularak gelmiştir. Dolayısıyla Garaudy'e göre insanlığı kurtarmak adına yapılan kurtarıcı girişimler İslami evrensel hukuk sistemi ekseninde projelendirilmelidir.<sup>20</sup>

Garaudy'e göre öncelikle İslam hukukunun devletler hukukuna müspet anlamda katkıları ortaya konmalıdır. Nitekim Batı'da savaş dönemlerinde dahi *Deniz Hukuku* adı altında deniz ticaret kuralları bulunmaktadır. Bu kuralların esasları ise, Birinci Haçlı Seferleri sırasında Müslümanlardan etkilenen Kral Saint Louis tarafından hazırlanmıştır. Öte yandan yine Batı'da 10. Alfonso tarafından hazırlanan ve ilk cildi *Yedi Bölüm* adını taşıyan kanunlar bulunmaktadır. Bu kanunlar Müslüman İspanya'da hazırlanan İslami metinlerin alıntıları ve intihallerinden oluşmaktadır. Bahsedilen metinlerde savaş esnasında çocukların, kadınların, yaşlıların, sakatların gözetilmesi gerektiğine değinilmektedir. Buna ek olarak yapılan anlaşmalara uyulması ve dürüstlüğün kuralları da bu metinlerde mevcuttur.<sup>21</sup>

Garaudy, Haçlı Seferlerinin şiddetli mücadelelerinden sonra Müslüman doktorların Hristiyan askerleri tedavi etmesini takdirle karşılar. Nitekim Haçlıları Kudüs'ten çıkarmayı başaran Selahaddin Eyyübi'nin bu tutumu dillere destan olmuştur. Ayrıca Hristiyanların barbar ve kaba askerlerinin davranışları Müslüman muhatapları sayesinde zarifleşmiştir. Sonuç olarak Garaudy için on asra yakın süredir Batı medeniyetini etkileyen ve zenginleştiren İslam'ın evrensel hukuki ilkeleri Batı tarafından görmezden

<sup>19</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 96.

<sup>20</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 96.

<sup>21</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 97.

gelmektedir. Bu durum ise tam anlamıyla Batı'nın fanatizmine işaret etmektedir.<sup>22</sup>

### 3. Evrensel Yönetim Anlayışı

Düşünürümüze göre evrensel yönetim anlayışı oluşturmak için egemenliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü "Allahüekber" kavramı her türlü serveti ve iktidarı göreceli hale getirir. Böylece evrensel İslami yönetim anlayışına daima bağlı olan gerek bir iktisadi yapı gerekse siyasi bir sistem meydana getirilebilir. Ayrıca bu ekonomik sistem ne kapitalizm ne de komünizm ile eşdeğer tutulabilir. Bununla birlikte ilahi eksenli yönetim anlayışı ise, Batı'nın monarşileri ve parlamenter demokrasi sistemleriyle benzerlik göstermez.<sup>23</sup>

Garaudy'e göre evrenselleşmesi gereken İspanya'daki Müslüman yönetimlerin devrim niteliğindeki sonuçlarını Endülüs İspanya'sında müşahade etmek mümkündür. Çünkü kocaman bir ülke olan İspanya yalnızca üç yıldan daha az bir sürede İslam idaresi altına girmiştir. Bu durumun istila olarak nitelendirilmesi durumunda ise ülkenin tamamının çok az sayıda insan tarafından fethedilmesi izah edilemez bir hal alacaktır. Nitekim Garaudy bu konuyla alakalı olarak, Tarihçi Dozy'nin *İspanya Müslümanları Tarihi* adlı kitabında bulunan şu alıntıya yer verir:

*"Arap fethi İspanya için bir iyilik oldu. Çünkü bu fetih önemli bir sosyal devrim meydana getirdi; ülkenin yüzyıllardır altında inlediği dertlerin büyük bir kısmını ortadan kaldırdı. Araplar şu usule göre yönetiyorlardı: Vergiler, eski yönetimlerinkine nispeten daha aşağıya çekilmişti. Toprak kölesi çiftçiler veya hayatından memnun olmayan köleler tarafından ekilip biçilen devasa şövalyelik alanları halindeki toprakları zenginlerden aldılar ve arazide çalışan kimseler arasında eşit şekilde taksim ettiler. Yeni sahipler büyük bir gayretle çalıştılar ve en iyi mahsulü elde ettiler. Ticaret kendisini ezen sınırlama ve ağır vergilerden kurtuldu ve adamakıllı gelişti. Kur'an kölelere adil bir zarar ziyan bedeli ödeme karşılığında kendilerini satın alma hakkı tanıyordu; bu da yeni enerjiler ortaya çıkardı. Bütün bu tedbirler, arap egemenliğinin daha başında hüsnü kabul görmesine sebep olan bir genel refahı sağladı."*<sup>24</sup>

Garaudy aynı şekilde Müslüman İspanya'ya dair önemli İspanyol yazarlardan Blasko İbanez'in kendi ülkesi ile ilgili şu düşüncelerini bizlere aktarır:

<sup>22</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 97.

<sup>23</sup> Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev. Cemal Aydın, 86.

<sup>24</sup> Roger Garaudy, *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 34.

*“İspanya’da yeniden canlanış Kuzey’den barbar sürüleriyle gelmedi. Tam aksine bu canlanma Güney’den gelen fatih Araplar sayesinde oldu. Aslında bu bir fetih değil daha ziyade medenileştirici bir seferdi. Doğar doğmaz zafere koşan, insanı hayrette bırakacak ölçüde yönü hızlı ilerlemelere dönük, genç, gürbüz ve zinde bu kültür bize işte o yolla girip yerleşti. Hz. Peygamber’in himmet ve gayretiyle oluşturulan bu medeniyet, Museviliğin en iyi yanlarını ve Bizans ilmini alıp özümsemiş, yanına bir de büyük Hint geleneğiyle birlikte Pers’in en değerli yanlarını ve esrarengiz Çin’den alınma daha çok şeyi getirmiş bir medeniyetti. Doğu, Batı’ya nüfuz ediyordu. Fakat bu Eski Yunanistan’ın kendi hürriyet ve bağımsızlığını koruyabilmek için püskürttüğu Pers imparatorları Daralar veya Serhaslar gibi Doğu’nun Avrupa’ya bir saldırısı şeklinde değildi. Aksine Avrupa’nın öteki ucundan, ilahiyatçı kralların ve piskoposların kölesi durumundaki İspanya’dan giren ve istilacılarını halkın kucak açarak karşıladığı insanlardı.*

*Bu fatihler, kendilerinden daha sonra yedi yüzyıl mücadele edilerek geri alınan toprakları iki sene içinde fethettiler. Silah zoruyla kabul ettirilen bir istila değildi, aksine bu yeni bir toplumun sapaşağlam köklerle dört bir yana kök salışıydı. Milletlerin gerçek büyüklüğünün köşe taşı olan din ve fikir hürriyeti prensibi onlar için son derece önemliydi. Sahip oldukları şehirde Hristiyan’ın kilisesine de, Yahudi’nin havrasına da sayđı gösteriyorlardı.”<sup>25</sup>*

Yazarımıza göre yönetim anlayışını belirleyen ve söz konusu olan her zaman aynı vahiydir. Ancak bu vahyi, o ülkenin ve dönemin şartlarına uygun bir şekilde uygulamakla mükellef olan insandır. Çünkü Kur’an da bütün zamanları kapsayacak kanunlar olduğunu varsaymak dar görüşlü ve İslam’ın istikbali açısından öldürücüdür. Bizzat Kur’an’ın kendisi *“Her çağa özđü bir mesaj vardır”*<sup>26</sup> demektedir. Yani Allah tarafından her topluluğa onların yaşadığı çağa, dil ve kültürlerine uygun mesajlar aktarıldığını gösterir.<sup>27</sup>

Garaudy’e göre Kur’an, Allah’a dayandırılan monarşiyi ve Batılı manasıyla teokrasiyi reddeder. Çünkü İslami yönetim anlayışında Allah adına konuşmaya yetkili bir ruhban takımı ve kilise kurumu mevcut değildir. Ayrıca Allah adına herhangi bir rol üstlenmek ahlaki de değildir. Bunun yanı sıra Kur’an, aynı itikada sahip müminlerin arasında eşitlik olmasını arzuladığı için parlamenter demokrasiyi de reddeder. Yani bireylerin ferdi menfaatlerinden başka amacı olmayan ve politik

<sup>25</sup> Roger Garaudy, *Endülü’s’te İslam*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2019), 25-26.

<sup>26</sup> Ra’d 13/38.

<sup>27</sup> Garaudy, *İslam’ın Vadettikleri*, çev. Cemal Aydın, 86.

mücadelerle bağınazca birbirine giren insanların bireyciliğine dayalı demokrasiyi reddeder.<sup>28</sup>

Garaudy için evrensel yönetim anlayışında olmazsa olmaz ilke Kur'an'ın "şura" prensibidir. Bu prensibe göre kendilerini ilgilendiren meselelerde bireylerle istişare edilmesi zaruridir. Çünkü bu ilke aynı zamanda bir kişinin, bir zümrenin ya da bir partinin her şekil despotizmini reddeder.<sup>29</sup>

#### 4. Evrensel Ümmet Anlayışı

Garaudy'e göre örnek ve evrensel olması gereken ümmet Medine toplumdur. Çünkü Hz. Muhammed, Medine'de tüm yönleriyle tamamen yeni bir toplum meydana getirmiştir. Meydana getirilen bu ümmetin kaynağı; ne soy, ne kan ne de herhangi bir zenginliktir. Yani bu toplum menşeiini mazide bulan ve muayyen bir mirasa dayanan hiçbir şey üzerine inşa edilmemiştir. Bilakis bu toplum evrensel ahlakın da gereği olarak yalnızca iman temeline dayandırılmıştır. Ebedi örneklerini Hz. İbrahim'in sunduğu ve onun yaptığı çağırışı koşulsuz kabul üzerine bina edilmiştir.<sup>30</sup>

Garaudy, İbn Arabi'nin fikirlerinden mülhem evrensel ümmet tasavvurunun bütün insanlığın bir beklentisi olduğunu söyler. Bu beklentinin kaynağında ise Kur'an bulunur. Nitekim Kur'an için asıl önemli olan; bireylerin inancı hakkında ne söylediği değil, bu inancın bireylere neler yaptırdığıdır. Garaudy burada İbn Arabi'nin universal ümmet bilinci ile alakalı şu sözlerine yer verir: <sup>31</sup>

*"Kalbim bütün suretleri karşılar hale geldi:*

*Ceylanlar için otlak, keşiş için manastır;*

*Putlar için tapınak, Hacı için Kabe.*

*Tevrat levhaları ve Kur'an sayfaları."*

Garaudy'e göre Medine toplumuna dayanan ümmet herkese açıktır. Bu topluluğu üyesi olmak isteyen kimselerin soyuna ve kimliğine bakılmaz. Çünkü bu toplumun yapısı, Batı tarafından korunan ırk, tarih ve kültür kavramlarına dayanan milliyetçilik anlayışına bütünüyle terstir. Nitekim Batılı millet anlayışı İslam'ın mihenk taşı olan tevhit olgusunun, yani iman eksenli ümmet birliğinin karşısındadır.<sup>32</sup>

Garaudy için sosyal adalet ve eşitlik evrensel toplum anlayışının en önemli unsurlardandır. Nitekim Hz. Peygamber de adalet ve eşitlik

<sup>28</sup> Garaudy, *İslam'ın Vadettikleri*, çev. Cemal Aydın, 87.

<sup>29</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 21.

<sup>30</sup> Roger Garaudy, *21. Yüzyılda İslam'ın Dirilişi*, çev. Cemal Aydın, (İstanbul: Timaş Yayınları, 2020) 43.

<sup>31</sup> Garaudy, *Geleceğimizde İslam Var*, çev. Cemal Aydın, 174.

<sup>32</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 21.

konusuna son derece dikkat etmiştir. Zira peygamber, zengin ya da güçlü kişilerin suçlarının affedilmesi için yapılan her türlü arabuluculuğu sert bir şekilde reddeder. Cezalandırılması gereken kişi kızı Hz. Fatıma dahi olsa cezasının verilmesi gerektiğini ifade eder.<sup>33</sup> Ayrıca Hz. Muhammed'in aşağıda verilen meseledeki tavrı sosyal adaleti mümkün kılmak adına önemli bir örnektir.

*“Abdurrahman bin Şurahbil anlattı: Baba tarafından dedem ve ninemle Medine'ye geldim. Bir buğday tarlasına girdim. Birkaç başak koparıp onların tanelerini çıkardım. Tarla sahibi geldi. Elbiselerimi aldı ve beni dövdü. Peygamber'e gidip kendisini şikayet ettim.*

*Peygamber onu getirtti ve ona, “Niçin böyle davrandın?” diye sordu. O da, “Ey Allah'ın Resulü, bu adam benim tarlam girdi, başakları kopardı ve onların tanelerini ayırdı” cevabını verdi. Bunun üzerine peygamber şöyle buyurdu: “O cahildi, sen eğitmedin! Oaçtı, sen onu doyurmadın! Elbiselerini geri ver!” Daha sonra Allah'ın elçisi bana bir ölçek buğday verdirdi.”<sup>34</sup>*

Garaudy'e göre ilahi yasalara itaat etmeye ve evrensel bir ümmet bilinci oluşturmaya çabalayan milletlerin ilk görevi, bireyleri hırsızlığa yönelten toplumsal şartları ortadan kaldırmak olmalıdır. Yani insanları hırsızlığa iten bütün toplumsal adaletsizlik ve sefalet şekilleri izale edilmelidir. Çünkü bu sefaleti ve adaletsizliği ortadan kaldırmak yerine işe cezalandırılmadan başlanırsa en fakir olanlar daha fazla zarar gören kesim olacaktır. Dolayısıyla Garaudy için sosyal adaleti tesis etmeden herhangi bir yaptırımı uygulamaya kalkışmak Kur'an'ın ruhuna en aykırı davranış olacaktır.<sup>35</sup>

## **Sonuç**

Garaudy'e göre İslam'da zenginlik gibi iktidarda ilahi gayelere göre dizayn edilir. Dolayısıyla Garaudy, evrensel ahlaki egemen kılmak için gerekli görülen temel prensiplerinden biri olan evrensel iktisadi düşüncenin, İslami ekonomi sistemine dönüşmesine bağlı olduğunu belirtir. Bu anlayış hali hazırda bütün bireylerin *mülk yalnızca Allah'ındır* prensibi etrafında bir araya gelmesine katkı sağlayacaktır. Nitekim Hz. Muhammed tarafından ilkeleri ortaya konan ve Medine topluluğu tarafından kabul gören mülkiyet anlayışı da budur. Öte yandan bu temel prensip Garaudy'e göre Roma mülkiyet fikrinin de karşıtıdır. Dolayısıyla insani amaç barındırmayan sosyalizmin ve Batı'nın ferdiyetçi anlayışını ürünü olan kapitalizmin Allah inancı olmadan hiçbir değeri yoktur. Nitekim Batı toplumu artık Allah'a iman etme gereği de duymamaktadır.

<sup>33</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 81.

<sup>34</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 79-80.

<sup>35</sup> Garaudy, *İslam ve İnsanlığın Geleceği*, çev. Cemal Aydın, 80-81.



Garaudy için Allah ise yegane kanun koyucu Allah'tır. Dolayısıyla hukukun kaynağı da Allah'tır. Öte yandan bu anlayış tevhid anlayışı çerçevesinde İslam'ın temel mottosu haline gelmiştir. Çünkü Garaudy'e göre İslam ümmeti, insanları ilgilendiren herhangi bir insan hakları bildirisini kaynak kabul ederek değil vahyi kendisine temel alarak kurulmuştur. Garaudy'e göre universal yasaları ihtiva eden İslami ümmeti, Allah'ın belirlediği gayelere göre hareket eder. Bu sebeple İslami hukuk sisteminde; insana nispetle ümmetin, ümmete nispetle de Allah'ın aşkınlığı herhangi bir hiyerarşiye sebep olmaz. Dolayısıyla bireyin diğer bir bireye zulmetmesi engellenmiş olur. Sonuç olarak Garaudy'nin cihanşümul hukuk anlayışında insanın hürriyeti; bir mülkiyet bireyciliği, pazar rekabeti ve şiddeti tavsiye eden çatışmalar bütünü değildir. Tam aksine İslami anlayışa göre şekillenen hukuk sisteminde ilahi bir projeye ortak itaat söz konusudur.

Garaudy için universal bir yönetim anlayışı meydana getirmek adına egemenliğin yalnızca Allah'a ait olduğunu kabul etmek gerekir. Çünkü Garaudy'e göre İslami veçheden bakıldığı takdirde *millet* kavramının tıpkı Batı tarzı demokrasi gibi bir Batı sorunu olduğu görülecektir. Nitekim Batı tipi demokrasi ile, her bir bireyin Allah ile doğrudan dikey bir ilişkisinin bulunduğu ümmetin *şura* bilinci arasında hiçbir ilişki mevcut değildir.

Garaudy için ümmet tasavvuru herhangi bir Toplumsal sözleşmenin ürünü değildir. Ümmet, o toplumda yaşayan her bir kişinin gerek ekonomik gerek siyasi gerekse hukuki anlamda bireysel menfaatlerini aşan ve hatta yeri geldiğinde topluluğunda çıkarlarını öteleyen bir amacı benimseyen iman toplumdur. Garaudy'e göre bu ümmet bilinci, mazisinin ve düşüncelerinin bütünlüğüyle bireyleri kapsar. Daha özelde İslam ümmeti ise bu cihanşümul sistemin taşıyıcısı konumundadır. Çünkü bu toplumun her bir ferdi; hukuki, ekonomik ve yönetsel manada her çeşit ırk, tarih ve yurt birliğini aşıp Allah'ın büyüklüğüne iman etmektedir.

## KAYNAKÇA

Aydın, Cemal. "Garaudy, Roger". *TDV İslam Ansiklopedisi*. Erişim 14 Nisan 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/garaudy-roger>

Garaudy, Roger. *İslam ve İnsanlığı Geleceği*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Garaudy, Roger. *İslam'ın Vadettikleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Garaudy, Roger. *Geleceğimizde İslam Var*. Çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Garaudy, Roger. *İslam Dünyasının Yükseliş ve Çöküşleri*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Graudy, Roger. *21. Yüzyılda İslam'ın Diriliş*i. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

Garaudy, Roger. *Endülüs'te İslam*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2019.

Garaudy, Roger. *20. Yüzyılın Biyografisi*. çev. Cemal Aydın. İstanbul: Timaş Yayınları, 2020.

---

---

**EĞİTİM TEKNOLOJİSİNDE TEKNOLOJİNİN EĞİTİMİNE:  
YAPAY ZEKA, NESNELERİN İNTERNETİ VE MAKİNE  
ÖĞRENMESİNE ETİK BİR BAKIŞ**

**Dr. Öğr. Üyesi M. Fatih TURANALP**

Necmettin Erbakan Üniversitesi Ahmet Keleşoğlu İlahiyat Fakültesi  
f.turanalp@gmail.com

---

---

**FROM EDUCATIONAL TECHNOLOGY TO EDUCATION OF  
TECHNOLOGY:  
AN ETHICAL OVERVIEW OF ARTIFICIAL INTELLIGENCE, INTERNET  
OF THINGS AND MACHINE LEARNING**

**ABSTRACT**

*While the history of mankind is shaped around traditional, modern and postmodern periods in God-human identity, in parallel with Nietzsche's idea of "death of God", the "Übermensch" shaped the world in modern times, and in postmodern times, the "death of man" and the new The human model has come to the fore. Through this reading that can be done from humanism to transhumanism; Fields such as artificial intelligence, internet of things and machine learning can be evaluated as different stages of technological transformation in the postmodern world. Instead of the apparent face of the paradigm such as the use of technology in education over the concept of "educational technology", it is now necessary to look from a different perspective where machines learn and interact with other objects through the Internet of things in the context of "education of technology". In addition, the ethical dimensions of the issue are worth examining around questions focused on "artificial intelligence and moral consciousness" such as what the machines have learned, where this information is used, and how the forces that direct the machines will use them. In this study; an educational and ethical view of the postmodern world will be introduced around conceptualizations such as machine learning, artificial intelligence, and the internet of things.*

**Keywords:** *Artificial Intelligence, Internet Of Things, Machine Learning, Education, Ethics*

## Giriş

Antropolojide “araç yapan insan” anlamına gelen “homo faber” ifadesi doğaya, yaptığı aletlerle üstün gelen insanı nitелеmektedir. İnsan doğayı kendisine uygun hâle getirirken ve orada kendisine bir yaşam alanı kurarken ürettiği araçlar insana hizmet etmiş ve bu sayede insanın hayatı kolaylaşmıştır. Modern öncesi dönemde insan, ürettiği bu araçlarla hayatına yön vermiştir. Byron Reese, bu süreci “bugüne uzanan uzun, zorlu yol” olarak nitelendirmekte (Reese, 2020, s. 17) ve avcı toplayıcı toplumlardan tarım toplumuna uzanan bu icat silsilesinde en önemli buluş olarak ateş, dil, tarım, yazı ve tekerleği zikretmektedir. Reese’e göre modern zamanların önemli gelişmeleri olan buhar motorunun geliştirilmesi, elektrik enerjisinin kullanımı ve taşınabilir ürün icadı gibi inanılmaz yenilikler ortaya çıksa da, bunlar dil, tarım ve yazıda olduğu gibi insan olmanın doğasını kökten değiştiren şeyler sayılmamaktadır (Reese, 2020, s. 36). Bu gelişmeler içerisinde yazının icadı bu anlamda bugüne uzanan bir teknolojidir. “Sözlü ve Yazılı Kültür” kitabında Walter J. Ong; yazıyı, araç gereç kullanımını gerekli kılan bir teknoloji olarak nitелеmekte; matbaa ve bilgisayarın, yazının açtığı yolda ilerlediğini düşünmektedir (Ong, 2018, s. 101). Ong’u destekler nitelikte Reese’in üçüncü çağ olarak nitelediği modern dünyaya ait üst düzey yenilikler, devrimselden çok evrimsel niteliktedir (Reese, 2020, s. 36).

Araç yapan insan modeli üzerinden araç ve insan özdeşliğine bakıldığında insanın özne mi nesne mi olduğu konusu tartışma alanına girmektedir. Karl Marx’ın Hegel’den ilhamla geliştirdiği yabancılaşma düşüncesi bu tartışmanın merkezine konumlandırılabilir. Marx’ın “yabancılaşma” kavramı ile söylediği, dünyanın insana yabancılaşması ve insanın kendisini kendi edimlerinin öznesi olarak yani, düşünen, duyan, seven bir kişi olarak değil, kendi güçlerinin dışlanmış açılımlarının objesi olarak algılaması ve kendisiyle ancak yarattığı ürünlere kendisini teslim ederek ilişki kurabilmesidir (Fromm, 1992, s. 56). Yani Marx’a göre insan kendi ürettiklerinin nesnesi konumuna gelerek kendine yabancılaşmaktadır.

İşte araç-insan arasındaki özne ve nesne planındaki bu özdeşlik, modernleşme ile tersyüz olmaya başlamıştır. İnsan modern öncesi dönemde ürettiği araçlarla özne olarak hayatına yön verirken Sanayi Devrimi ile başlayan teknik süreç, insanı iş gücü anlamında ikincil konuma getirmekle kalmamış, modernlik sonrasında bir ütopya olarak insana hizmet etmesi için girişilen bu teknik dönüşüm yolu, sonuçları itibarıyla

insanın dünyadaki varlığı ve konumu açısından başkaca problemlili bir alana onu yöneltmiştir.

Modern öncesi ve sonrasındaki araç-insan özdeşliği ile birlikte Tanrı-insan özdeşliğine de kısaca değinmekte fayda bulunmaktadır. Modern öncesi dönemde din bağlamında dikey bir heteronomiden söz etmek mümkündür. Heteronomi, yapay zekâ literatüründe sıkça kullanılan ve bireyin kendisi dışındaki birinin kontrolü altında olması anlamına gelen ve otonominin karşıtı olan bir sözcüktür. Heteronomi konusunda “*Dinden Sonra Dinsellik*” kitabında Luc Ferry ve Marcel Gauchet köklü bir tartışmaya girişmektedir. Ferry’ye göre heteronomi, yasanın insanın kendi varlığının dışında bir yerden geliyor olması değil, daha çok bir çeşit “özerkliğin inkârı” anlamına gelmekte, insan kendini kaynak olarak görmeyi reddetmek yoluyla bu kaynağı bir aşkınlığa, dışsallığa, üstünlüğe, kısacası toptan bir bağımlılığa devretmektedir (Ferry & Gauchet, 2005, s. 12). Gauchet de dini “heteronominin konulanışı” olarak nitelendirmekte ve ona göre din, bir kurum olgusu, heteronominin insani ve toplumsal bir taraf tutuşudur (Ferry & Gauchet, 2005, ss. 36-37). Kitapta ayrıca bu ikili tartışmayı modere eden Pierre-Henri Tavoillot tarafından moderniteyle birlikte “özerkliğin kazanılması” sürecinin tamamlandığı ifade edilerek günümüzde insanın tanrısallıktan tamamen ayrılmış olduğu bir dünyada yaşadığı belirtilmektedir (Ferry & Gauchet, 2005, s. 10). Bu durumu ilk kez Nietzsche tarafından dile getirilen “Tanrı’nın ölümü” düşüncesi bağlamında da ele almak mümkündür. Olayları uzak mesafeden görmek gibi eskiden tanrılara atfedilen güçlere sahip olan (Reese, 2020, s. 43) ve modern zamanlarda özne olma idealiyle sazi eline alan insan, Tanrı’yı “denklemden çıkarmış” ve “Üst İnsan” olarak dünyaya mutlak tahakküm kurmanın peşine düşmüştür. Postmodernite ile birlikte tekniğin teknolojiye evrilmesi ve insanın ürettiklerinin öznesi değil nesnesi olmaya başlaması sonucu artık içinde bulunduğumuz zamanlarda bu kez yapay zekâ, nesnelere interneti ve makine öğrenmesi gibi kavramsallaştırmalar etrafında yavaş yavaş insanın devreden çıkışı ve bir nevi “insanın ölümü”nden söz etmek mümkündür.

### **1. Yapay Zekâ, Robotlar, Nesnelere İnterneti ve Makine Öğrenmesi**

Sözlü ve yazılı kültürden sonra gelen dijital kültür safhası bile insanın merkezde olduğu bir aşamadır. Zira teknolojinin kullanım kültürü, insanın aktif olarak rol oynadığı bir zemine denk düşmektedir. Oysa fütüristik projeksiyonlarla gündemimize getirilen evrenlerde robotlar ve yapay zekâ üzerinden yeni tartışma ufukları karşımıza çıkmaktadır. Ütopik/distopik romanlar ve sinema filmleriyle on yıllar öncesinden üretilen bu bakış açısı,

özetle Aldous Huxley'nin *Cesur Yeni Dünya'sı* ya da George Orwell'in *1984*'ünün bir uzantısından pek de fazlası değildir aslında. Ya da günümüzde yapay zekâ açısından Isaac Asimov'un ulaştığı ufkun henüz pek azına insanlığın ulaşabildiği, *Robot Adam, 2001: Uzay Macerası* gibi filmlerde anlatılanların hâlâ insanlık için fazlasıyla erişilemez olduğu de bir gerçektir. Nitekim şu andaki yapay zekâ araçları nesli, bilim kurgu filmlerindeki zeki makinelerden oldukça uzakta olarak değerlendirilmektedir (Agrawal vd., 2019, s. 45). IBM'in Deep Blue'su satrançta, Watson'ı da Jeopardy yarışmasında; Google'ın AlphaGo'su da Go oyununda insana karşı üstünlük sağlamış olsalar da belli bir algoritma dışına çıkabilecek bir yapay zekâ öngörüsü için henüz erken olduğu görülmektedir. Ancak "dar yapay zekâ" dönemi olarak adlandırılan içinde bulunduğumuz süreci aşan bir "genel yapay zekâ" dönemine geçişin ve "teknolojik tekillik" adı verilen, romanlarda ve filmlerde anlatılanların gerçekleştiği ütöpik/distöpik bir dünyanın mümkün olup olmadığı da bir gizem olarak ortada durmaktadır. "Süper yapay zekâ" adı verilen üçüncü safha ise tamamen soru işaretlerinden ibaret olan bir belirsizliği içerisinde barındırmaktadır. İnsanların makineyi durdurup durduramayacağı, makine zekâsının kolektif insan zekâsını gölgede bırakıp bırakamayacağı, makine insandan on ya da bin adım önde olduğunda insanın makineyi kapatmayı başarıp başaramayacağı, bu sorular arasında yerini almaktadır (Frank vd., 2019, ss. 68-69). Bunun yanında genel yapay zekânın bu yüzyıl içerisinde erişilebilir olduğuna dair genel bir kabul olsa da çok az kişi insanlığın şimdiye kadar başardıklarından yola çıkılarak bunun geliştirilebileceğine inanmaktadır (Scientist, 2021, s. 241). Ulusal Bilim ve Teknoloji Konseyi de genel yapay zekâyâ önümüzdeki on yıllar içerisinde ulaşılamayacağını düşünmektedir (Agrawal vd., 2019, s. 261).

Yapay zekâ ile ilgili atılan adımlar donanım ve yazılım boyutlarında robot ve bot ayrımını ortaya çıkarmaktadır. Robotlar fiziki olarak yapay bir teknolojik varlığa işaret ederken dijital ortamda bir amaca dönük olarak üretilen kod parçacıklarına da "bot" adı verilmektedir. Gerçek ve sanal dünyanın birbirine karıştığı yaşadığımız dünya gerçekliği içerisinde robot ve bot tanımları da birbirinin yerine geçebilmektedir. Robotların kendi kendine karar alması söz konusu olduğunda ise "otonomi" kavramı karşımıza çıkmaktadır. Bu çerçevede "yapay zekâ", makinelerin insanlar gibi akılcı şekilde düşünmesi ve hareket etmesi şeklinde tanımlanmaktadır (Ersoy, 2020, s. 28). İnsansı bir teknoloji olan yapay zekâ, insanı taklit eden makineler yaratma fikrinden ortaya çıkmış, insanın düşünme sürecini kopyalayarak insan beyninden öğrenip ondan ders çıkararak gelişmiştir

(Fan, 2020, s. 8). İnsanlardan çok daha geniş bir hesaplama yeteneği olan; haberleşme ve internet ağları, bireysel ve kolektif öğrenme gibi dışa açık yapıları sayesinde bu yeteneği gelişen makinelerin, tamamen insanın kontrolünde olan yani heteronomi ile bir güce bağlı bir yapıdan, otonomiye sahip dijital varlıklara doğru evrildikleri görülmektedir. Nitekim bir robota ne yapılması gerektiğini söyleyen yazılımcılığın artık geçmişte kaldığı ve robotların giderek daha fazla bilişsel beceriye sahip olup bu becerileri kullanacakları da araştırmacılar tarafından dile getirilmektedir (Eberl, 2019, s. 24). İnsanın yapabileceğinden çok daha kısa sürede ondan daha verimli iş yapma potansiyeli olan, kendi kararlarını alan, insanlar tarafından yönetilen ya da etkiye açık ya da kapalı olarak kendi kendine davranabilen robot/bot yapıları düşünüldüğünde insan ve makinenin ortak geleceği, karma bir yapıda insan ve makinenin artık iç içe geçeceği bir yazgıya doğru şekillenmektedir (Yonck, 2019, s. 205).

Makinelerin dış etkiye açık olması bağlamında “nesnelerin interneti” kavramına değinmek de yerinde olacaktır. “Nesnelerin interneti” tabiri, bilgi işleme kabiliyetinin daha önce böyle bir kapasitesi olmayan cihazların ve nesnelerin içine geçtiğini ve sonra internete bağlandığını anlatan geniş kapsamlı bir tabirdir (Frank vd., 2019, s. 38). Nesnelerin internetinde her biri benzersiz bir kimlik numarası ve IP adresine sahip olan nesnelere veya cihazlar; kablolar, teller, uydular, hücresel ağlar, wi-fi ve bluetooth gibi kablosuz teknolojiler ile birbirine bağlanmakta, yerleşik elektronik devre ile radyo frekansı (RFID) tanımlama veya daha sonra yongalar ve etiketler yoluyla eklenen yakın alan iletişimi (NFC) özelliklerini kullanmaktadırlar (User, 2020, s. 27). Nesnelerin veya cihazların üzerinde yer alan sensörler sadece geniş olan internet ile değil kendi aralarında da iletişim kuracak, akıllı olmaz boyutlarda makineden makineye (M2M) verisi üretecek ve bulut bilişim ile sonsuza yakın veri depolama kapasitesi sayesinde çok daha düşük maliyetler ve yüksek hız ile birlikte bu veriler depolanıp işlenebilecektir (Goodman, 2019, s. 323). Ancak bu trafiği ve dolaşımı sağlayabilme konusunda dünya üzerindeki IP adresi sayısı IPv4 teknolojisi üzerinde rakamsal sınırlarına ulaşmış durumdadır. IPv4’ün yerine geçecek ve internette bulunan adreslenebilir alanın boyutunu artıracak olan IPv6 teknolojisi ile birlikte matematiksel açıdan dünyanın tüm sahillerindeki kumların her bir tanesi 1 trilyon IP adresine sahip olabilecektir (Goodman, 2019, ss. 323-324). Buradan yola çıkarak özetle, nesnelerin internetinin endüstriyel internet teknolojilerinin gelişmesi ile internete bağlı akıllı eşyalar anlamına geldiği ve akıllı eşyaların internete bağlı olmakla kalmayıp

birbirleri ile haberleşerek tekil ya da kolektif olarak öğrenebileceğini söylemek mümkündür.

## **2. Eğitim Teknolojisinden Teknolojinin Eğitimine**

Teknolojinin hayatın her alanında yerini aldığı düşünüldüğünde eğitim alanında da teknolojinin kullanılması olağan bir durumdur. Nitekim eğitsel göstergeleri iyileştirmek, yenilikçi öğrenme ortamları oluşturmak ve daha etkili bir öğrenme için yapay zekâ, eğitim alanında da işe koşulmuştur. Örneğin, McGraw-Hill Education isimli firma, ALEKS (Bilgi Alanında Değerlendirme ve Öğrenme) adını verdiği bir sistemle, yeni teknolojiyi öğrenmeyi geliştirmede öğretmen ve öğrencilere yardımcı olmak için kullanmaktadır. Uygulanan yapay zekâ sisteminde bir öğrencinin tam olarak neyi bilip bilmediğini hızlı ve doğru biçimde ortaya koyan uyarlanabilir sorular kullanılmakta, ardından öğrenciye öğrenmeye en hazır olduğu konular öğretilmekte, konular ilerledikçe düzenli aralıklarla öğrencinin gelişimi değerlendirilmekte, bu sayede öğrencilerin derslere daha çok odaklandığı ve başarılarının katlandığı görülmektedir (Frank vd., 2019, s. 20). Ancak yapay zekâ alanındaki tam otomatik sistemlerin kullanıcıların yeteneklerini körelttiği örnekler de mevcuttur. Söz gelimi otomatik pilot ve fly-by-wire gibi sistemlerin pilotlara ustaca yaptığı asistanlığın uçuş ekibinin daha karmaşık konulara odaklanması için zaman kazandırmadığı görülmekte, öğrenmeleri için zaman kazandırılması amacıyla otomasyonun azaltılması sayesinde insanların beceriler kazanması ve bu becerileri koruması söz konusu olabilmektedir (Agrawal vd., 2019, s. 226).

Aynı şekilde eğitimdeki yapay zekâ uygulamaları özellikle açık dersler konusunda geçici bir iyimser rüzgâr oluşturmuş ancak sonrasında bu rüzgârın da yapay olduğu anlaşılmıştır. 2011’de başlayan açık ders furyası 2013’ün başlarına gelindiğinde herkesin çok ucuza ve ücretsiz olarak seçkin bir eğitim alacağı bir çağı başlatmış, ancak Pennsylvania Üniversitesinin 2013’ün sonunda yayımladığı iki çalışmadan birinde derslere kaydolan bir milyon kişiden çok azının aktif olduğu, ders başladıktan sonraki 1-2 hafta içinde katılımın çarpıcı biçimde düştüğü ve çok az kullanıcının sonuna kadar dersi takip ettiği belirtilmiştir. Aynı zamanda öğrencilerin yarısı, ilk dersi bile izlemezken dersi tamamlama oranları %2 ila 14 arasında seyretmiş, derslerden en çok fayda göreceği düşünülen fakir ve eğitimsiz öğrenciler de derslere pek ilgi göstermemiştir (Ford, 2020, s. 162). Yine Amerika’da yaklaşık üç bin üst düzey yetkiliyle yapılan ankete göre 2012 yılında açık derslerin sürdürülebilir olmadığını düşünenler %25 iken bir sonraki yıl bu rakam %40’a çıkmıştır (Ford, 2020,



s. 168). Bütün bu verilere rağmen uzaktan eğitimin küresel salgın gibi özel durumlarda eğitimin sürdürülebilirliği için kullanılacak bir araç olduğu son yıllarda tüm dünyada tecrübe edilmiştir.

Eğitimde teknolojinin kullanımı, medya ve teknoloji okur-yazarlığı gibi teknoloji-insan özdeşliğinde insanın aktif olduğu durum yerine artık teknolojinin kendisinin eğitilebilecek bir özne konumuna geldiği yeni bir yapı karşımızda bulunmaktadır. John Locke'un yüzyıllar önce çocukların boş bir zihne sahip oldukları ve anne babaların dikkatli bir eğitimle onları istedikleri bir şekilde biçimlendirebileceklerini ifade ettiği "tabula rasa" kavramının yaşadığımız yüzyılda yerini, kodlar ve dolaşımdaki veriler üzerinden eğitilebilen makineler almış durumdadır.

Yapay zekânın bir alt dalı olan "makine öğrenmesi" örneklerden ve tecrübelerden öğrenmek üzerine oluşturulmuş algoritmalar bütünü olup kodlama kurallarından farkı, makinenin bu kuralları bulmayı kendi kendine veya bir eğitici yardımı ile öğrenmesidir (Acar, 2020, s. 127). Makine öğrenmesinde bilgiyi baştan sona veriden elde eden programlar yüklü miktarda veriden öğrenerek belirli bir konudaki performansını otomatik olarak geliştirebilmekte ve klasik programlardan farklı olarak öğrenme algoritmaları kodlanmış değil eğitilmiş konumda bulunmaktadır (Fan, 2020, s. 41). İnsan kaynaklı verilerle eğitilen ve insanlarla ilgili aldatıcı sapmaları ve kalıp yargıları bile öğrenmenin mümkün olduğu (Agrawal vd., 2019, s. 34) makine öğrenmesi ile "yapan makineler"den "öğreniyor ve düşünüyor gibi görünen makineler"e geçişe tanıklık edilmektedir (Frank vd., 2019, s. 17). İstatistik bilimi, ortalamada doğruluğa vurgu yaparken operasyonel etkililiği hedefleyen makine öğrenmesinde (Agrawal vd., 2019, s. 58) "yapay sinir ağları" ve "derin öğrenme" gibi alt boyutlar da yer almaktadır. Derin öğrenmede artan soyutlama düzeylerinin en az insan katkısı ile makineler tarafından öğrenilmesi söz konusu olmakta (Alpaydın, 2020, s. 90) ve nesnelerin interneti üzerinden öğrenilen veriler başka cihazlar ile paylaşılabilir. Tekil ya da kolektif olarak verileri alan, değerlendiren ve öğrenen makineler, gün geçtikçe daha fazla veri toplamakta, daha fazla öğrendikçe daha iyi hâle gelmekte ve çok fazla kullanıcı sayesinde yapay zekâ hızla gelişmektedir (Agrawal vd., 2019, s. 43). Ancak her ne kadar heyecan verici olsa da çoğu yapay zekâ aracının, temel ayrıntıları doğrulamak için henüz yeterli sayıda bağımsız araştırma grubu tarafından denenmediği ve "kara kutu sistemleri" olarak tanımlanan bu yapay zekâ araçlarının kararlarını kimi zaman üreticisine bile açıklayamadıkları ifade edilmektedir (Fan, 2020, s. 70). Nitekim Facebook'un geliştirdiği chatbot'ların kendi aralarında iletişim kurmada yeni bir dil geliştirmeleri ve

araştırmacıların bu dili çözememesi üzerine botların kapatılması örneği de yapay zekânın geleceğiyle ilgili kaygı verici ve dikkat çekici bir örnek olarak ortada durmaktadır (*Haberturk Teknoloji*, 2017). Öğrenen makineler arasında sayılabilecek sürücüsüz otomobillerin aynı markadan olanlarının bile farklı öğrenme düzeylerine sahip olacağı, çıkarsama yapabilmek için aynı seriden her bir aracın tek tek teşhis edilmesi gibi sorunlar ve önceden öğrenmiş araçların bilgilerinin bulut üzerinden anında tüm diğer araçlara aktarılması gibi imkânlar, makine öğrenmesinin geleceği bağlamında dile getirilmektedir (Eberl, 2019, s. 165). Hatta günümüzde Cornell, Stanford, Berkeley ve Brown üniversitelerinin ortak çalışmasıyla, öğrenen makineler için Google benzeri bilgi havuzları bile oluşturulmaya başlamıştır (Ersoy, 2020, s. 31).

Makineler verilerden öğrenirken öngörü maliyetindeki bu düşüş; veri, yargıda bulunma ve harekete geçme gibi tamamlayıcıların değerini artırırken, insan öngörüsü gibi ikame öğelerin değerini düşürmektedir (Agrawal vd., 2019, s. 35). Bununla birlikte makineleri eğiten eğitimci konumunda olan öznenin kim olduğu, makinelerin birbirlerinden de öğreneceği şeylerin olabileceği, veri gizliliği ve mahremiyet, kötüye kullanım ve siber suçlar, otonomi sahibi makinelerin ve yapay zekânın etiği gibi hususlar üzerinde düşünülmesi gereken problematik alanlar olarak ortaya çıkmaktadır.

### **3. Yapay Zekâ Etiği**

Yapay zekânın insan hayatını kolaylaştıran ve destekleyen, insanın gerektiğinde inisiyatifi eline alabileceği kontrol edilebilir bir alan olduğunu düşünmek, dar yapay zekâ zamanlarının yaşandığı günümüzde bundan öte distopik bir aşamanın mümkün olmadığı gibi bir olası yanılığıya sebep olabilecektir. Nitekim ünlü bilim adamı Stephan Hawking, yapay zekânın insanların makineler üzerindeki son avantajlarını da tükettiğini düşünmekte (Agrawal vd., 2019, s. 247), mühendis ve mucit Elon Musk ve felsefeci Nick Bostrom da düşünebilen, muhakeme yürütebilen ve belki de bunları insanlardan daha iyi yapabilen bilgisayarlara gittikçe yaklaşırken insanlığı bekleyenler hakkında sert uyarılarda bulunmaktadır (Yonck, 2019, s. 284). Yine bu isimler, yapay zekânın insanlığın sonunu getirebilecek tehlikeleri barındırdığına ve izlenecek etik kurallar ve güvenlik ilkelerine dikkat çekmektedir (Ersoy, 2020, s. 31). Önde gelen bir araştırmacı ve yapay zekâ alanındaki en önemli ders kitabının yazarlarından biri olan Stuart Russell de bir röportajında sınırsız zekânın sınırsız enerji kadar tehlikeli olabileceğini ve kontrolsüz yapay zekânın en

az nükleer silahlar kadar tahrip edici olabileceğini savunmaktadır (Alpaydın, 2020, s. 129).

Bu noktada yapay zekâya sahip akıllı nesnelere arka planında kimin olduğu sorusu da akıllara gelecektir. Nesnelere programlayan kişi onu yönetmeye devam edebileceği gibi nesne kendi başına kendisine çizilen ya da kendi belirlediği yörüngesinde de hareket edebilecek veya dışarıdan kötü niyetli bir saldırganın yönetimine de geçebilecektir. Akıllı evler, akıllı şehirler, akıllı protezler gibi uygulamalar insanın kendisi ve sosyal yaşantısı için hayata geçirilirken bunların etkiye ve kötüye kullanıma açık olabileceği de unutulmamalıdır. Ortaya çıkan daha fazla veri ile birlikte gizlilik de azalmakta (Agrawal vd., 2019, s. 19), akıllı cihazların hayatımızla ilgili ayrıntıları kaydedip bilgimiz ve iznimiz olmadan bunları magazinsel düzeyde kullanabilecekleri de gizlilik açısından ayrı bir tehdit olarak ortada durmaktadır (Alpaydın, 2020, s. 124). Teknoloji, hayatımıza ilmek ilmek dokunduğu için ortaya çıkan sorunlar; sosyal, kişisel, finansal bir sorun, bir sağlık sorunu, bir ulaşım, bir kamu güvenliği, bir devlet, bir hükümet, bir üretim, bir enerji, bir gizlilik ve bir insan hakları sorunu olabilecektir (Goodman, 2019, s. 555). Bütün bunlarla birlikte duyuşsal bilişim teknolojileri, yapay duygusal zekâ ve sosyal robotlar/botlar yaygınlaştıkça gelecekte sayısız yasadışı ve ahlak dışı uygulamaya rastlamak kaçınılmaz olacaktır (Yonck, 2019, s. 198).

Isaac Asimov'un *The Positronic Man* isimli öyküsünden yola çıkılarak çekilen *Robot Adam* filmindeki Andrew gibi; insan benzeri duygulara ve sosyal zekâya sahip, aynı zamanda kendi kararlarını alan bir robotun günümüz dar yapay zekâ sınırları içerisinde fazlasıyla ütöpik kaldığı savıyla hareket edilse bile, insan kontrolünde olan bir yazılımın bile derinlerinde etik bir anlayışın olacağı kuşkusuzdur. Asimov, 1942 yılında *Ben, Robot* isimli kitap dizisinde dile getirdiği ve her robota programlanması gerektiğini ifade ettiği üç temel yasa (Reese, 2020, s. 225) ile etik bir zemin oluşturmaya çalıştıysa da bunun görüldüğü kadar kolay olmadığı açıktır. Etik ikilem genel olarak felsefi soruları da beraberinde getirdiği (Broussard, 2020, s. 189) için etik planda karşılaşılan üç temel zorluk; insanların etik bir standardı neyin oluşturduğu hususunda ortak bir mutabakatlarının olmayışı, ahlak kurallarının hareketli ve değişken oluşu ve bireysel ahlak kurallarının istisnalar, koşullar ve özel durumlara ait boyutlarının bir bilgisayar programı üzerinde kolaylıkla somutlaştırılmaması olarak ortaya çıkmaktadır (Reese, 2020, s. 226). Konuyla ilgili yapılan çalışmalarda yapay zekânın insanların karar verme sürecindeki tutarsızlıkları bulup anlamasını sağlamak için karar verme sürecine insani değerleri katan yapay zekâ

sistemleri denenmekte, ahlaki tanımlamanın zorluğu yüzünden yavaş ilerleyen çalışmalar için çözüm olarak sıradan insanlar tarafından verilen kararları yapay zekâ sistemlerine, nasıl davranmaları gerektiğini öğretmede kullanarak ahlaki kitle kaynaktan beslemek üzerinde durulmaktadır (Fan, 2020, s. 80).

Özünde makineler, insanların değerlerinin bir uzantısı konumunda olup onlara değerler ve nitelikler yine insanlar tarafından yüklenmektedir (Yonck, 2019, s. 204). Makineye yüklenen etik kodların insan türünün etik kodlarından mı türetileceği yoksa yepyeni kurallara mı dayalı olacağı makinelerin ahlakiliği meselesinin önemli bir tartışma unsurudur (Doğan, 2020, s. 208). Yapay zekâ iki seçenek arasında karar vermek zorunda kaldığında bir değer sistemi uygulayacak ve bunun da istenmeyen sonuçları olabilecektir (Reese, 2020, s. 227). Makinenin neyi amaçlıyor olduğu, Tanrı'nın mı şeytanın mı yolundan gitmeye programlı oluşu ve sonuç itibarıyla iyilik düşüncesiyle bile yola çıkmış olsun, insanlarda olduğu gibi makineler için de hataya veya kötülüğe açık bir pencere olduğu gerçeği, yapay zekâyı bir imkân olduğu kadar bir tehdit hâline de getirmektedir. Aynı zamanda rehabilitasyon ve caydırıcılık gibi tanımlar makineler için işlevsiz kalabilmektedir (Ersoy, 2020, ss. 78-79). Günümüzde değer sistemi yapay zekâyı programlayanların değer sistemi olsa da genel yapay zekâya ulaşıldığında bu sistemin ahlaki değer çıkarımları daha derinlikli olacaktır (Reese, 2020, s. 227).

Robotların irade, hak ve sorumluluk sahibi birer özne olarak ele alınıp alınamayacağı aynı zamanda bir hukuk problemi olarak değerlendirilebilecektir (Ersoy, 2020, s. 31). Yetenek bakımından insanlardan ileri seviyede oldukları ve onlarda rasyonel olmayan yetenekler aramanın yersiz olduğunu düşündükleri için makineleri insanlar ve hayvanlar gibi hak sahibi olarak görenler olduğu gibi biyolojik olmayan varlıkların zihinsel durumlara ve bilinçli davranışlara sahip olmadıkları için makinelerin haklarının olamayacağını savunanlar da mevcuttur (Doğan, 2020, s. 219). Yapay zekâ alanında hukukun özne ve sorumluluk tanımlarının belirsizliği yanında teknolojiye ayak uyduramaması da ayrı bir problemdir. Nitekim hukukun belirlediği sınırlayıcı tanımlar, sürekli değişen teknoloji yüzünden çoğu zaman anlamsız hâle gelebilmekte ve kanunlar, teknolojilerin daima arkasından gelmek durumunda kalmaktadır (Ersoy, 2020, s. 33). İnternetin ulusal hukuk alanını aşıp uluslararası bir boyut arz etmesi de hukukun hareket alanını sınırlandırmaktadır.

Kimi araştırmacılara göre robotlar ahlaki özneler olarak nitelendirilirken kimilerine göre de robotların entelektüel ve ahlaki anlamda insanı geçecek

yeni bir tür olacakları hatta belki kendi ahlak anlayışlarını ve etik sistemlerini oluşturacakları bir aşamaya geçebilecekleri de ifade edilmektedir (Ersoy, 2020, s. 85). Kodları içerisine etik ilkeler gömülü olan, dil kabiliyeti ve özgür iradesi olan bir robotun ahlaki bir özne sayılabileceği teorik olarak ihtimal dâhilindedir (Ersoy, 2020, ss. 154-155). Bu bağlamda makinelerin içerisine yerleştirilecek sistemlerin etik boyutu, sistemleri tasarlayan ve kullananların etiği ve insanların makinelere yaklaşımlarındaki etik meseleler (Ersoy, 2020, s. 157) gelecekteki etik tartışmaların merkezinde yer alacak gibi görünmektedir.

### **Sonuç**

İnsanın tarihsel yolculuğunda yaşanan birkaç önemli gelişme ve bu geçiş dönemlerinden sonra hiçbir şeyin eskisi gibi olmadığına dair tecrübeler, insanlık hafızasında diri bir şekilde durmaktadır. Ateş, dil, tarım, yazı ve tekerlek gibi icatların modern öncesi ve sonrası pek çok uzantısı bulunmakla birlikte teknikten teknolojiye geçiş bile kimi araştırmacılar tarafından bu icatlar kadar etkili ve önemli safhalar olarak görülmemektedir. Yakın zamanlı gelişmeler içerisinde, bu buluşlar kadar etkili olduğu değerlendirilen yeni bir geçiş dönemi ise yapay zekâ araştırmaları üzerinden şekillenmektedir.

Yapay zekâ, makine öğrenmesi ve nesnelere interneti gibi alanlar sayesinde insanlık, kapalı devre kodlamaların ötesinde makinelerin kendi aralarında haberleştiği ve tekil ya da kolektif olarak öğrendiği yeni bir yapı ile karşı karşıya bulunmaktadır. Donanımsal yenilikler ve Moore yasasına uygun olarak bilgisayarların hızını her geçen yıl katlamalı olarak artıran gelişmeler yanında yazılımsal olarak da yapay zekâ araştırmaları hiç olmadığı kadar ilerlemiş durumdadır. Fakat günümüzde çalışmalar her ne kadar ileri bir aşamada olsa da tıkanmanın yaşanabileceği bir “yapay zekâ kıışı”nın da her an kapıda olduğu bilim adamlarınca dile getirilmektedir.

Ütopik/distopik romanlar ve sinema filmleriyle on yıllardır dile getirilen fütüristik projeksiyonları insanlığın henüz yakalayabildiğini söylemek pek mümkün gözükmediği gibi “dar yapay zekâ” aşaması olarak adlandırılan günümüzdeki safhanın aşıldığı “genel yapay zekâ” ya da yapay zekânın nirvanası (belki de sonu) olan “süper yapay zekâ” ve “teknolojik tekillik” düzeyinin mümkün olup olmadığı da ayrı bir muammadır. Bunun yanında yapay zekânın geleceği ile ilgili tartışmalar da henüz sorulardan ve ihtimallerin dile getirilmesinden öteye gitmemektedir. Ancak kimi otoritelerin, otonom makinelerin ele geçireceği bir dünya projeksiyonunun imkânsızlığı düşüncesiyle oldukça rahat olmaları bir yana, kaygı verici bir geleceğin insanlığı beklediği düşüncesini dile getiren hatırı sayılır bir kesim

olduğu düşünülürken yapay zekânın filmlerle sınırlı bir distopya/ütopya olmayabileceği de gözden uzak tutulmamalıdır.

İnsanın tüm yaşamsal geçmişi, dünya ile olan ilişkisi yanında Tanrı ile olan bağının da değişime uğradığı bir izlek içerisinde seyretmiştir. İnsan, dikey bir heteronomi ile kutsala bağlılığının olduğu teslimiyetçi zamanlardan uzaklaşıp, kendini ve yapabildiklerini keşfettiği, “yapabilme”nin dayanılmaz hafifliğine ve otonomluğun büyümesine kapıldığı, aynı zamanda kendisini tanrısal bir güçte gördüğü “modern” aşamaya yönelmiştir. Hayatını kolaylaştırma düşüyle yola çıkan insan, modernlik sonrasında ise kendi yarattığı üzerine kurduğu düşün devamında bu kez ürettiklerinin kendi kontrolünden çıkacağı kaygısı ve gelecekteki bilinmezliğin kışkırtıcılığı arasında paradoksal bir evreye girerek araçları özne, kendisini nesne konumuna düşürüp kendine yabancılaşmıştır. Moderniteyle birlikte Tanrı’yı “devreden çıkararak” insanın kişiliği, dijital korunmasızlığın olduğu ve ağla birleştirilmiş postmodern dünyada arayüzü indirgenmekte (Han, 2021, ss. 34-35) ve insanın tercihleri; zamandan tasarruf, mutlak özgürlük ve hız kazanma görüntüsü altında belli birkaç seçeneğe hapsedilerek dünya, “makineleşmiş insan” ve “insanlaşmış makine”lerle dolu bir geleceğe doğru evrilmektedir.

Bütün bu gelişmeler içerisinde yapay zekânın etik ve hukuki temelleri üzerine yürütülen tartışmalar da yine yapay zekânın geleceği kadar bilinmezliğe açık bir nitelik arz etmektedir. Bunun yanında hukukun, teknolojinin daima gerisinde kalması ve sınırları aşan küresel problemlerle karşılaşılması da hukuk alanının açmazları arasında yer almaktadır. İyi ve kötünün bin yıllardır süren savaşı, ahlaki ve hukuki bağlamda izdüşümünü yapay zekâ alanında da göstermektedir. Geçmişte olduğundan çok daha zor ve çetrefilli problemlerle boğuşan insanın gelişmeler her ne kadar kaygı verici olsa da bu etik tartışmaları yürütmesi bile geleceğe dair umutsuz değil umutlu olmanın önemini bir kez daha hatırlatmaktadır. Tüm bu tartışmalar çerçevesinde asıl mesele, çok geç olmadan insanın inisiyatifini kaybetmemesi, kendine yabancılaşmadan ve temel insani zeminden kopmadan insanı ve insani özellikleri yaşatmaya odaklanması gerektiği üzerinde düğümlenmektedir. Eğitimin, ahlakın ve değer yargılarının şekillendireceği bu gerçeklikte alacağı konum, insanın kaderini de belirleyecektir.

## KAYNAKÇA

Acar, O. (2020). *Yapay Zekâ: Fırsat mı Yoksa Tehdit mi?* (1. bs). Kriter Yayınevi.

Agrawal, A., Gans, J., & Goldfarb, A. (2019). *Geleceği Gören Makineler: Yapay Zekâ Ekonomisine Giriş* (M. Ürgen, Çev.; 1. bs). Babil Kitap.

Alpaydın, E. (2020). *Yapay Öğrenme: Yeni Yapay Zekâ* (A. Ağar, Çev.; 1. bs). Tellekt Yayınları.

Broussard, M. (2020). *Yapay (Geri) Zekâ: Bilgisayarlar Dünyayı Nasıl Yanlış Anladı?* (Y. T. Şar, Çev.; 1. bs). Sola Unitas Yayınları.

Doğan, M. (2020). *Yapay Zeka ve Bilinç Problemi: Yapay Bilincin İmkânına Dair Bir Tartışma—Yapay Bir Ben Mümkün mü?* (1. bs). Çizgi Kitabevi Yayınları.

Eberl, U. (2019). *Akıllı Makineler: Yapay Zekâ Hayatımızı Nasıl Değiştiriyor* (L. Tayla, Çev.; 1. bs). Paloma Yayınevi.

Ersoy, Ç. (2020). *Robotlar, Yapay Zekâ ve Hukuk* (5. bs). On İki Levha Yayınları.

Fan, S. (2020). *Yapay Zekâ Yerimizi Alacak mı?* (1. bs). Hep Kitap.

Ferry, L., & Gauchet, M. (2005). *Dinden Sonra Dinsellik* (C. Utku, Çev.; 1. bs). Agora Kitaplığı.

Ford, M. (2020). *Robotların Yükselişi: Yapay Zeka ve İşsiz Bir Gelecek Tehlikesi* (C. Duran, Çev.; 8. bs). Kronik Kitap.

Frank, M., Roehrig, P., & Pring, B. (2019). *Makineler Her Şeyi Yaptığında Biz Ne Yapacağız: Yapay Zekâ, Algoritmalar, Botlar ve Büyük Veri Çağında Öne Geçmek* (E. Yılmaz, Çev.; 2. bs). Aganta Kitap.

Fromm, E. (1992). *Yeni Bir İnsan Yeni Bir Toplum* (N. Arat, Çev.). Say Yayınları.

Goodman, M. (2019). *Geleceğin Suçları: Dijital Dünyanın Karanlık Yüzü* (C. Özdemir, Çev.; 2. bs). Timaş Yayınları.

*Haberturk Teknoloji.* (2017, Ağustos 1). Facebook'un yapay zekası kendi dilini geliştirince kapatıldı. <https://www.haberturk.com/ekonomi/teknoloji/haber/1583166-facebookun-yapay-zekasi-kendi-dilini-gelistirince-kapatildi>

Han, B.-C. (2021). *Kapitalizm ve Ölüm Dürtüsü* (Ç. Tanyeri, Çev.; 1. bs). İnkı Kitap.

Ong, W. J. (2018). *Sözlü ve Yazılı Kültür: Sözün Teknolojileşmesi* (S. Postacıoğlu Banan, Çev.; 6. bs). Metis Yayınları.

Reese, B. (2020). *Yapay Zekâ Çağı: Dördüncü Çağ: Akıllı Robotlar, Bilinçli Bilgisayarlar ve İnsanlığın Geleceği* (M. Doğan, Çev.; 1. bs). Say Yayınları.

Scientist, N. (2021). *Düşünen Makineler: Yaklaşan Yapay Zekâ Çağı ve İnsanlığın Geleceği* (S. Öksüz, Çev.; 1. bs). Say Yayınları.

User, E. (2020). *Nesnelerin İnterneti (IoT)* (1. bs). Cinius Yayınları.

Yonck, R. (2019). *Makinenin Kalbi: Yapay Duygusal Zekâ Dünyasında Geleceğimiz* (T. Göbekçin, Çev.; 1. bs). Paloma Yayınevi.



---

---

**İSLAM'DA FAKİRLİK-ZENGİNLİK OLGUSUNU TÜKETİM  
ÇAĞINDA YENİDEN OKUMAK VE ÖĞRETMENİN SOSYOLOG  
ROLÜ**

**Dr. Öğr. Üyesi Hasan ÇETİNEL**

Nevşehir Hacı Bektaş Veli Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
hasancetinel@gmail.com

---

---

**RE-READING THE POVERTY-RICH IN ISLAM IN THE AGE OF  
CONSUMPTION AND THE TEACHER'S ROLE AS A SOCIOLOGIST**

**ABSTRACT**

*In the human-universe relationship, humans are assigned a more master role. It is also possible to interpret the same situation differently, although the priority of using the opportunities offered by the earth, discovering the resources that it will benefit from, obtaining and consuming, and the unlimitedness of human beings strengthen this role. Because human needs air, water, soil and other resources of the earth to live. This neediness and the fact that the resources of the earth are not infinite indicate that the person who considers himself the master of the earth is also a helpless being. In the face of this impotence, people can adopt an attitude towards obtaining and consuming more than they need, with different psychological and sociological dynamics. The Western-origin capitalist economy and society model, which has left its mark in the last centuries, especially in the context of human capital relations, brings consumption and competition to the fore while deepening the injustice in the distribution of income and resources among different segments day by day. Man, who is between being the master of the world and being dependent on it, is tested in the same way between being the master of capital and being a slave. Six hundred and ninety million people are starving, according to the data of the United Nations. The wars, immigration phenomenon, epidemics, ethnic conflicts, identity crisis, and so on. This kind of world model, which feeds consumption and competition with a bundle of problems, is accompanied by development, globalization, individual rights and freedoms, human rights, etc. together with many concepts, it causes radical transformations in people and society. With the effect of rapid changes in information technologies, similarities in consumption habits and popular culture elements such as music, fashion, and cinema, the influence of the culture into which the individual is born and the religion he belongs to on*

moral-religious development areas is broken and based on this, identity problems, loss of values (anomie) It is observed that the feeling of ethnic and religious belonging weakens. In this sense, the scene was not different from today in Byzantium, Mesopotamia under the Sassanid rule, and in the neighboring Greek, Indian, and Chinese cultural basins, where Islam was born and soon felt its dominance as an effective religious-cultural power. At this point; "To read and understand the deep-rooted religious-cultural transformation that Islam has created in the cultural basin in which it is active, and its contributions to the human approach of the period; Can power contribute to us in the correct reading of other revolutions in history where class and ethnic differences deepen, human-human, human-state, and human-capital relations are read through privileges and power? This question constitutes the starting point of the research. It is known that among his first adherents there were mostly the poor and people from the lower class, and the first duty of the orphan Muhammad, the nobleman of Mecca, was to unite Allah in line with the belief of tawhid, and thus to break the pantheist structure that feeds class differences. Another issue he focused on was that believers should establish a healthy bond with the world and capital as a requirement of their beliefs. In the background of the effect of Islam on its first adherents, there are the effects of radical changes in thought, such as its approach to establishing the balance of the world and the hereafter, its view on the phenomena of wealth-poverty, and its search for supremacy among people in piety. In this direction, by making a Qur'an and Sunnah-centered reading on the approach of Islam to the phenomenon of wealth-poverty, the consumer society, which has become increasingly threatening in modern times, and its imposed; The primary aim of the research is to analyze the human model, which has as much value as it can consume, has exceeded the level of value erosion and has already reached the level of value destruction. Education is one of the main dynamics of this cultural movement, based on the fact that the most effective solution against the consumption culture that transforms the society and the individual in the age of consumption is to develop an opposite cultural perspective. In addition to being a role model for his student, the fact that the teachers who lead his development correctly read and understand the changes in the age of consumption and shape the education process in this direction gives him the role of a sociologist. In our education system, there are some topics related to worship such as Zakat, Sadaqah, and the opportunity to mention Islam's view of wealth and poverty on some moral values such as benevolence and sharing. In these narratives, the consumption culture and its consumption are glorified, competitive, waste-based, etc. Addressing the negative aspects of religious educators should also be seen as related to the aforementioned sociologist aspect.

**Keywords:** Religious Education, Wealth, Poverty, Consumption, Consumer culture, Teacher

## Giriş

İnsan-kâinat ilişkisinde insana daha çok efendi rolü biçilmektedir. Meseleye İslam ve insan algısı çerçevesinden bakıldığında da karşınıza benzer bir durum çıkmaktadır. Yani insan yeryüzünün efendisi olarak yaratılmış, yerküre ve canlılar onun istifadesine sunulmuştur. “Muhakkak ben balçıktan bir beşer yarattım. Ona şekil verdikten sonra da ruhumdan üfurdüm. Haydi önünde secde edin!” (es- Sâd 38/71-72) ayeti ve başkaca ayetlerde insanın varlıklar arasındaki konumuna işaret eden Kur’an merkezli tespitler, vakia olarak da ortadadır. Söz konusu ayette insana dair bir diğer tespit de onun balçıktan yaratılan bir beden ile, yaratıcının kendi nefsinden üflemesinden kaynaklı bir nefse sahip olduğu hususudur. es-Secde Suresi 32/7-9. ayetlerde de insanın yaratılışıyla ilgili bu iki kutupluluğa işaret vardır: “O yarattığı her şeyi güzel yapmış ve ilk başta insanı çamurdan yaratmıştır. Sonra onun neslini önemsenmeyen bir suyun özünden yaratıp sürdürmüştür. Sonra da ona düzgün bir şekil vermiş ve ruhundan ona üflemiş, göz ve gönüllerle donatmıştır. Ne kadar da az şükrediyorsunuz!”. İnsanın kulluk sorumluluğunun kaynağının da yaratılış özellikleri itibarıyla diğer varlık sınıflarından ayrıldığı bu iki kutupluluktan ve nefis sahibi oluşundan kaynaklandığına işaret eden Kur’an ayetlerine, eş-Şems Suresi 91/7-10. ayetler örnek verilebilir: “Nefse ve ona düzen verene, ona kötü ve iyi olma özelliklerini yerleştirene ki nefsini arındıran elbette kurtuluşa ermiştir. Onu kötülöklere boğan da ziyan etmiştir.”.

Yerkürenin sunduğu imkânları kullanma, fayda temin edeceği kaynakları keşfetme, elde etme ve tüketim noktasındaki bir başınalığı, sınır tanımazlığı insanın efendi rolünü güçlü kılsa da bu durumu farklı okumak da mümkündür. Çünkü insanın yaşaması için havaya, suya, toprağa ve yerkürenin diğer kaynaklarına ihtiyacı bulunmaktadır. Bu muhtaçlık ve yerkürenin bahsi geçen kaynaklarının sonsuz olmadığı gerçeği, kendisini yeryüzünün efendisi addeden insanın aynı zamanda aciz bir varlık oluşuna da delalet etmektedir. Söz konusu acziyet karşısında insan, farklı psikolojik ve sosyolojik dinamiklerle ihtiyacından fazlasını elde etmeye ve tüketmeye yönelik bir tutum takınabilmektedir.

İslam, kendi inanç sistemi içerisinde mümin insanın özelliklerini ortaya koyarken bir taraftan onun Allah’a karşı kulluk görevini hatırlatıp sınırlarını çizmekte, bir taraftan da dünyaya bakışı, mal ve meta ile ilişkisi noktasında emir ve direktifler vermektedir. İslam’ın zenginlik-fakirlik gibi olgulara da özgün bir yaklaşımı bulunmaktadır. İslam’ın doğduğu ve etkin olduğu kültürel havzada yarattığı köklü dini-kültürel dönüşüme ve dönemin insan yaklaşımına katkılarını doğru okumak ve anlamak; güç egemen, sınıfsal ve etnik farklılıkların derinleştiği, insan-insan, insan-devlet ve insan-sermaye ilişkilerinin imtiyazlar ve güç üzerinden okunduğu tarihin diğer

dönermelerini doğru okuma noktasında bizlere katkı sunabilir. İlk bağları arasında daha çok fakirlerin ve sınıfsal anlamda alt tabakadan insanların yer aldığı, Mekke'nin soylusu, yetim Muhammed'in (as) ilk görevinin tevhit inancı doğrultusunda Allah'ı birleme ve bu sayede sınıfsal farklılıkları besleyen panteist yapıyı kırmak olduğu bilinmektedir. Onun üzerinde durduğu bir diğer husus ise müminlerin dünya ve sermayeyle, inançlarının gereği sağlıklı bir bağ kurmalarıydı. İslam'ın ilk bağlarında yarattığı etkinin arka planında mutlak anlamda, dünya ve ahiret dengesini kurmaya yönelik yaklaşımı, zenginlik-fakirlik olgularına bakışı, insanlar arasındaki üstünlüğü takvada araması gibi köklü düşünce değişimlerinin etkisi bulunmaktadır. Bu doğrultuda İslam'ın zenginlik-fakirlik olgularına yaklaşımına dair Kur'an ve Sünnet merkezli bir okumada bulunarak, modern zamanlarda gitgide tehditkâr bir hüviyet kazanan tüketim toplumu ve onun dayattığı; tüketebildiği kadar kıymet ifade eden, değer aşınması boyutunu aşmış çoktan değer yıkımı boyutuna ulaşmış insan modelini anlamak ve buna dair analizlerde bulunmak noktasında fayda sağlayacaktır.

Tüketim çağında, toplumu ve bireyi dönüştüren tüketim kültürüne karşı en etkili çözümün karşıt bir kültürel bakış açısı geliştirmek olduğu gerçekliğinden hareketle bu kültürel hareketin temel dinamiklerinden bir tanesinin eğitim olduğu açıktır. Tüketim kültürü öncesi üretimin ön planda olduğu dönemde eğitim, toplumda sınıflar arasındaki eşitsizlikleri kırarak sınıf atlama vizyonu olarak görülmekteyken artık neredeyse eğitim başarıyı garanti edemez hale gelmektedir. Bir çok dünya toplumunda bu anlamda eğitim reformu gerekliliğinden ve eğitimde önceliklerin yeniden belirlenmesinden bahsedilmektedir (Bauman, 2020, 73-74). Bu bağlamda öğrencisi için bir rol model olmanın yanı sıra onun gelişimine liderlik eden öğretmenlerin de tüketim çağında yaşanan değişimleri doğru okuması ve anlaması, eğitim sürecini bu doğrultuda şekillendirmesi gereği de ona adeta bir sosyolog rolü biçmektedir. Eğitim sistemimiz içerisinde Zekat, Sadaka gibi ibadete dair bir takım konu başlıkları ile yardımseverlik, paylaşım gibi bir kısım ahlaki değerleri içeren konularda İslam'ın zenginlik ve fakirliğe bakışına değinme fırsatı bulunmaktadır. Bu anlatımlarda tüketim kültürüne ve onun tüketimi ululayan, rekabetçi, israfa dayalı vb. olumsuz yönlerine değinmek de din eğitimcilerin bahsi geçen sosyolog yönüyle ilgili görülmelidir.

### **Tüketim Kültürü ve Özellikleri**

Tüketim kültürü, modern toplumlar için kullanılan ve toplumların giderek artan bir oranda tüketim olgusu etrafında örgütlendiğini ve biçimlendiğini ifade eden bir tanımlamadır (Cevizci, 2017, 1866). Tüketim toplumu (consumer society) ise, daha çok modern Batı toplumları için kullanılan, toplumların git gide maddi üretim ve hizmet üretiminden ziyade malların ve boş zamanın tüketimi etrafında örgütlenmesini ifade eden bir terim. 20. yüzyılın son diliminde varlığını net bir tarzda hissettiren, sosyolojik şüpheye kaynaklık eden popüler kültürün doğuşu, büyüyen özel hayata çekilme eğilimi, toplumsal sınıfın ölümü, bireyciliğin artması vb.

birçok olgu, tüketim toplumunun ortaya çıkışına kaynaklık etmiştir. Özellikle gösterişçi tüketim fenomeninde görüldüğü gibi tüketimcilik, zenginler ile yoksullar arasındaki ayırımı derin bir şekilde keskinleştirebilmektedir (Marshall, 2020, 768). Tüketim kültürü, tüketim kavramına vurgu yapan, bir zamanlar üretim üzerinden tanımlanan insanın yerine tüketen insanı önceleyen ve buna dayalı olarak da üretim toplumundan tüketim toplumuna geçişle birlikte toplumsal ilişkilerin köklü değişimlere uğradığı bir süreci ifade etmektedir. Bu sürecin idealize ettiği insan modeli ise tüketen, tükettikçe yok eden ve tükettiği kadar değer ifade eden bir yapıdadır (Bauman, 1999, 39-40; Bauman, 2006, 85).

### **Tüketim Kültürü Bir İsrاف Kültürüdür**

Aşırılık ve israf, tüketim ekonomisinin en sadık hatta ayrılmaz yoldaşdır ve israfa teşvik eden bir kültürel doğası vardır (Bauman, 2020, 46). Tüketim kelimesi kendi semantik alanında barındırdığı negatif anlamlara göndermelerde bulunan bir anlam alanına çoktan kavuşmuştur. İsrاف, aşırı zenginleşmenin bir sonucu olarak görülebilir. Fakat israfın olduğu yerde bilinmelidir ki sınıfsal eşitsizlikler vardır. İsrafa yönelenler yani ihtiyaçtan fazlasını harcayanlar, zengin ve fakir kesimler arasındaki uçurumu derinleştirmektedirler. Tüm dünya Francis Fukuyama'nın tarihin sonu tezini işlerken, 11 Eylül 2001 Salı günü dünya finans sektörünün merkezi ikiz kulelere düzenlenen terör saldırılarının olduğu gün, dönemin ABD Başkanı George W. Bush, yapılan saldırının küresel sisteme yapılmış bir saldırı olduğunu sezercesine: "Teröristlerin bizi alışverişten alkoymasına izin veremeyiz." diyerek insanları alışveriş yapmaya ve böylelikle travmanın etkisini azaltmaya davet ediyordu ("Hannah Arendt ile Jean Baudrillard: Tüketim Toplumunda Pedagoji « ecotopianetwork", 20 Mayıs 2021).

İsrافی aşırılık anlamıyla ele aldığımızda da tüketim kültürü bir aşırılık kültürüdür. Tüketim ekonomisi ve kültürü olayları, olguları olduğundan farklı göstermekle, abartmakla ve pazarlamakla tebarüz eder. Kapitalist ekonominin yükselişine tanıklık edilen 19. Yüzyılda Amerika'da bakanlık yapan Elias Root Beadle sanki bundan sonra dünyada olacıklara işaret edersesine, "Dünyada yapılan işlerin yarısı, her şeyi olduğundan farklı göstermek üzere yapılıyor." diyerek, bir anlamda başlayacak illüzyon yüklü tüketim ekonomisinin pazarlama stratejisini haber vermiştir (Miller - Vardar, 2012, 129).

Tüketim ekonomisinin nasıl bir illüzyon ürettiğinin en canlı örneklerinden bir tanesi, ekonomik kriz zamanlarında, küresel buhranlarda zengin azınlıktan ziyade kalabalık halk kitlelerinin kemer sıkıma, tedbir almaya ve bu sıkıntılı ortamın yükünü çekmeye davet edilmesi hatta zorlanmasıdır. Slavoj Zizek bir makalesinde bu çarpıklığı şu şekilde anlatıyor:

*"Bize tekrar tekrar borç krizi içinde yaşadığımız, hepimizin borcun yükünü paylaşıp kemerlerimizi sıkmamız gerektiği söyleniyor. Hepimize, tabi ki (çok) zenginlerimiz hariç. Onlara vergi getirme fikri hala tabudur. Eğer vergi*

*koyarsak, zenginlerin yatırım yapmak için teşviklerinin olmayacağı, daha az istihdamın olacağı ve hepimizin acı çekeceği söylenmektedir. Kendimizi bu zor zamanlardan çıkarmanın tek yolu, yoksulun daha da yoksullaşması, zenginin daha da zenginleşmesinden geçmektedir. Peki, yoksullar ne yapmalı? Ne yapabilirler?”*(Bauman, 2020, 117-118). Bu tespitler sonrasında zaten dünyanın en zenginler listesinin tepe isimleri olan Bill Gates, Jeff Bezos ve Elon Musk gibi isimlerinin neden pandemi döneminde kişisel servetlerini ikiye katladıkları anlaşılacaktır. Bir piramit benzeri tüketim ekonomisinin yükünü piramidin alt kısımlarını oluşturan kalabalık yoksul kitleler çekerken, mutlu azınlık olarak nitelendirilen, dünya nüfusunun sadece % 5'ini oluşturdukları halde gezegendeki toplam gelirin %74'ünü kullanan grup da piramidin tepesinde yer almaktadır (Bauman, 2020, 95). Tüketim ekonomisinin efsunlu, büyülü kavramı olan büyüme, büyüme rakamları gibi istatistiki veriler de çoğu zaman bu mutlu azınlıkla ilgili, onları bağlayan, onlar eliyle gerçekleşen bir illüzyondan ibarettir. Mesela kemer sıkma konusunda istihdam güçleri azalmasın, fabrikaları kapanırsa yüzlerce insan işsizlikle karşı karşıya kalmasın diye tüketim ekonomisi tarafından karşılıksız kredi ve teşviklerle desteklenen zenginler gerçekte büyük oranlarda istihdam yaratmakta mıdır? Bu da tartışmalıdır. Örneğin şu an Amerika'nın en zengin yüzde birlik listesi içinde, altı isimden sadece bir tanesinin sanayici olduğu yani üretmek ve istihdam yaratarak servet edindiği göz önüne alınca kuşkulananmamak elde değil gibidir. Geriye kalan kısmı ağırlıklı olarak finansçılar, doktorlar, bilim insanları, tasarımcılar ve sahne sanatlarıyla uğraşanlar oluşturmaktadır (Bauman, 2020, 52).

### **Tüketim Kültürü İnsan İlişkilerini Rekabet Üzerine Kurar ve Bunu Kullanır**

Tüketim ekonomisinin hakim olduğu ortamlarda hakim rekabet duygusu, bir tarafın kazancının diğerinin kaybı olduğu bir oyuna işaret etmektedir. Böylesi bir oyunu kazanan masadaki her şeyi alır ve diğerinin gizlilikle ele geçirdiği her şeyi kaybeder. Rekabet duygusu, her biri diğerinin kaybını ve ölmesini sinsice gözetlediği sorunlu insan ilişkileri anlamına gelmektedir. Böyle bir dünyada insanlar ve toplumlar arasında sevgi köprüleri kurmaktan ziyade sosyal ve psikolojik, aşılması güç duvarlar örülmektedir (Zygmunt Bauman, 2018, 173).

Bu rekabet ortamında herkes fırsat eşitliğine sahip değildir. Yüzyılın başına ait dünya Bankası verilerine göre dünya nüfusunun %15'ini yüksek gelirli ülkeler teşkil ederken, bunlar dünyanın yıllık üretiminin %79'u üzerinde hak iddia etmektedirler. Yine yüzyılın başındaki verilere göre dünya nüfusunun %45'i (2,7 milyar insan) orta gelir sahibi ülkelerde yaşıyorken dünyada üretilen zenginliğin yalnız %18'ini paylaşmaktaydılar. Bu durumda dünya nüfusunun geriye kalan %40'lık fakir kesimi (2,4 milyar insan) o yılki üretimin sadece %3'ünü üretebilmekteydi. Üstelik bu kötü tablo 21. Yüzyılın başından itibaren fakir ülkeler için toparlanmak, düzelmek yerine yıl ve yıl daha kötüye gitmektedir (Giddens, 2012, 436-437).

## **Tüketim Kültürünün Genel Anlamda İnsan, Özelde Gençlik Algısı**

Tüketim piyasaları genelde gücünü insanların kaygılarından, endişe ve acılarından alır, her türlü protestoyu, karşı tepkiyi dahi kendi avantajına çevirmekte ve yarara dönüştürmekte mahirdir. Kar etme düşüncesini öyle pompalar ki, tüketime duyulan aşırı iştah beraberinde sürekli bencil ve maddiyatçı hareket etmeye hazır bireyler üretir. Tüketim kültüründe bireyler satın almaya ve harcamaya kışkırtılırlar, zorlanır ve ikna edilirler. Sahip olmadıkları, gelecekte sahip olacaklarının garantisi olmayan sadece umut ettikleri şeyleri almaya, harcama yapmaya itilirler. Tüketim piyasasının buyruklarını aşmak, bunlara direnmek zordur (Bauman, 2020, 34).

Tüketim toplumunda yeterince harcama yapamıyor, tüketemiyorsanız bunun sonucunda zaman içerisinde bir şekilde toplumsal yalıtılmışlık, toplumsal dışlanma durumuyla yüzleşmektesinizdir. Söz gelimi çevresinde kötü okulların olduğu, çok az iş imkânının olduğu bir muhitte yaşıyor ya da sitede oturuyorsanız, toplumun fırsat sahibi kesimlerinin imkânlarından bariz şekilde geri kalırsınız. Toplumsal dışlanma toplumun geride kalan kesimleriyle tam olarak bütünleşememek anlamı taşımaktadır. Bu bazen işgücü piyasasından, bazen hizmetlerden ve bazen de toplumsal ilişkilerden dışlanma şeklinde gerçekleşmektedir. Batıda bazı bankaların kişinin ikamet ettiği adrese bakarak kredi kullandırmadığı bilinmektedir. Bir sigorta firması sizin özgeçmişinizden hareketle sizi sigortalamaktan imtina edebilmektedir (Giddens, 2012, 402-403).

Tüketim toplumlarında yoksul insanların kentin belirli alanlarına hapsolmalarının arka planında toplumsal politikalarından çok, tüketim ekonomisinin serbest piyasa adı altında yükselttiği konut fiyatları ve bizzat hali vakti yerinde olan zengin insanların kentin sorunlarından uzakta, güvenli alanlarda “kapalı topluluklar” şeklinde yaşama eğilimleri yatmaktadır (Bauman, 2020, 92). Dolayısıyla tüketim toplumlarında derinleşen yoksul ve zengin ayrımı toplumsal dışlanmayı besleyen bu eşitsizlik algısı dönem dönem tüketim toplumunca sergilenen zenginliklere ulaşamayan, kendisini aşağılanmış hisseden, öfkeli yoksul kitlelerin isyanına neden olabilmektedir. Çünkü tüketim kültürü, alışverişi herkese iyi bir yaşamın reçetesi olarak, sahip olunan bir çok problemin çözümü şeklinde sunmaktadır (Bauman, 2020, 91). Peki, çılgın tüketim alışkanlıkları gerçekten insanları mutlu kılmak için yeter sebep midir? Cevap net olarak hayır? Yani yapılan araştırmaların ortaya koyduğu veriler bunu göstermektedir. Psikolojik verilere göre tüketim ile kişisel mutluluk arasında, zayıf bir ilişki mevcut. Geçtiğimiz yüzyılın sonunda yaşayan insanlar, yüzyılın başında yaşayan atalarından nerdeyse beş kat daha zenginler fakat kendilerini aynı oranda mutlu hissetmemektedirler (Durning, 1998, 12)

Seksenli yıllar Japonya’da tam anlamıyla tüketim çılgınlığının yaşandığı bir dönemdi. Ülke ekonomisi öyle çok fazla veriyordu ki hükümet çalışan,

vefalı halkını daha çok harcama yapmaya teşvik ediyordu. Sonuç olarak halk altınlara sarılmış suşiler, vizon kürklere sarılmış evcil köpeklere yönelmiş olsa da belirli bir yaşın üzerindeki Japonlar eski tutumlu davranışlarına dönme konusunda tereddüt etmemişlerdir. Çünkü daha fazla tüketim, daha fazla mutluluk anlamına gelmiyordu. (Durning, 1998, 20)

Şu sıralar oldukça popüler olan ve sosyal medyada dolaşıma sokulan para ve mutluluk ilişkisi üzerine bir söz dizisi var Pasta Sempai isimli Ugandalı bir aktivist. Parayla ev satın alabilirsiniz ama yuva satın alamazsınız. Parayla yatak satın alabilirsiniz ama uyku satın alamazsınız. Parayla yiyecek satın alabilirsiniz afiyet (ağız tadı) zamanı satın alamazsınız. Parayla doktor hizmeti alabilirsiniz ama şifa satın alamazsınız. Parayla sigorta satın alabilirsiniz ama güvenlik satın alamazsınız (Josef İslam, 2021).

### **Mutlak Yoksulluk-Görelî Yoksul Ayırımı ve İslam'da Fakir-Miskin Sınıflandırması**

İnsanın geçinmesi, fiziksel açıdan sağlıklı bir varoluşa sahip olması ve bunu güçlendirmesi için gereken asgari sınırın altı için mutlak yoksulluk tanımlaması kullanılmaktadır. İnsan varoluşu için yeter miktarda yiyecek, barınma ve giyecek gibi temel gereksinimlerini gideremeyen insanlara fakir ya da yoksul denilmektedir. Bu anlamda insanın geçimini sağlayabilmesi için hangi coğrafyada yaşıyor olursa olsun veya hangi yaşta olursa olsun az çok benzer standartların gerekliliğinden hareketle mutlak yoksulluk tanımlamasının evrensel bir geçerliliği olduğu iddia edilmektedir. Bahsi geçen evrensel standartların altında kalan herhangi bir insan fakir olarak nitelendirilmektedir (Giddens, 2012, 385-386).

Bu ayırım İslam iktisat düşüncesindeki yoksulluk derecelerini ifade etmek üzere kullanılan *fakir* ve *miskin* ayırımını hatırlatmaktadır. Bu iki kavram örf açısından genellikle aynı anlamda kullanılsa da iktisadi bir terim olarak farklı anlamları ifade etmektedir. Hanefî fakihlere göre fakir nisap miktarı altında mala sahip olan; miskin ise hiçbir şeye sahip olmayan kimsedir. Buna göre miskin, fakirden daha alt bir ekonomik dereceyi ifade etmektedir ("Fakir - TDV İslâm Ansiklopedisi", 29 Mayıs 2021).

### **Geleneksel Din Eğitiminde İnsan ve Sermaye İlişkisi**

Peygamber ve sahabe döneminde insan ve sermaye ilişkisine dair bizzat vahiy ve onun taşıyıcısı nebi eliyle, onun marifetiyle bütüncül, makul, fitri olarak nitelendirebileceğimiz bir yaklaşım söz konusuydu. Servet karşısında mümin tavır nasıl olmalıdır? Sorusunun cevabı vahiyle ve Resul'ün sünnetiyle bir dengeye oturtuluyordu. Bu dönem insan servet ilişkisi bağlamında geniş bir kişilik çeşitliliği sunmaktaydı. Bu çeşitlilik içerisinde yer alanlardan birkaçının sermayeye karşı tutumlarını bir iki kelimeyle nitelendirmek gerekirse, Ebû Bekir denilince "denge", Ebû Zer denince "sosyal adalet", Salebe denilince "hayal kırıklığı" yer alacaktır. Zenginliği ya da fakirliği mümince taşımak mümkündür. Kendisi vefat ettiğinde geriye silahı, beyaz katırı ve bir miktar arazisinden başka hiçbir mirası olmayan ve bunları da sadaka olarak bırakan Elçi, eğittiği İslam toplumuna da mal-mülk



ile insan arasında insan onurunu, toplum maslahatını gözeten bir bağın kurulmasını ve insanın sermayeye değil sermayenin insana hizmet ettiği; yapılan hayırlar, verilen zekat ve sadakalar sayesinde fakirin, miskin, yetimin, öksüzün, dulların kısacası dezavantajlı insan gruplarının korunup kollandığı bir kültürel iklimin kurulmasını sağlamıştır.

Rasûllullah (as) sonrası, onları takip eden diğer nesillerce ve yüzyıllar boyu geniş İslam coğrafyasının genelinde özellikle akide metinleri üzerinden çocuklara ve gençlere yönelik İslam inancına ve din algısına yönelik pratik metinler kullanılmıştır. Elbette Kur'an ve Sünnet merkezli bir yaklaşımla hazırlanan bu eserler, aynı dönemde ortaya çıkan mürchie, müşebbihe vb. batıl (sapkın) anlayışların yayılmasını önlemeye dönük amaçları da hedeflemektedirler. Genel anlamda, Allah'a imanını yanı sıra Kur'an metninin özellikleri, Hz. Peygamberin bir elçi olarak özellikleri, peygamberler arasındaki yeri, kader inancının niteliği, kabir azabı ve hesapmizan, sırat, şefaahat gibi ahirete ilişkin haller, sahebeye duyulması gereken saygı ve tazim, halifelik meselesi, hatta bazılarında mest üzerine mesh gibi ehli sünnet akaidini içeren küçük hacimli ancak ele aldıkları konuların dindeki önemine binaen hacimli bu eserlerde bazen Allah'ın Rezzak ismiyle ilintili bazen de kaderin bir alt başlığı olarak rızık meselesine girilmiştir.

İslam tarihi boyunca da fakirlik ve zenginlik gibi insan sermaye ilişkisi, rızık meseleleri tartışıla gelmiş özellikle de sufi gelenekte fakr kavramı üçüncü asırdan itibaren daha çok felsefi bir içerikle ele alınır hale gelmiştir. Fakir kelimesi sufi gelenek içerisinde ğinâ kavramıyla birlikte yaygın olarak kullanılır hale gelmiştir. Öncelikli anlamı gündelik yiyeceği bulunmayan, hırpani, üstü başı paramparça, yoksul kimse olan fakir kelimesi daha sonra Allah'la olan düşünsel bağının bilincinde olan ve bunun gereklerini yerine getiren kamil sufi anlamında kullanılır hale gelmiştir. Fakir gerçekte ağzı olmayan kimse değildir, kalbini arzularından temizleyen kimsedir. Şiblî fakiri, kişinin Allah'la istiğna haline ulaşmasına atıf yaparak şu şekilde tarif etmiştir: "Fakir, Allah'tan başka bir şeye sahip olmayandır." (Affî, 2018, 139-141)

İslam düşünce geleneğinde fakirlik insan ve toplum için kaçınılmaz bir sosyal gerçeklik olarak, yüzleşilebilir, baş edilebilir bir olgu olarak ele alınmıştır. Hatta fakirlik korkusunun, insanoğlunu çalışmaya ve zorluklara katlanmaya zorlayan ve onu hırslı olmaya sevk eden önemli bir faktör olarak görülmüştür. Dünyanın zenginlikten çok fakirliğe muhtaç olduğu, zenginliğe kaynaklık eden mülkiyet, ticaret ve imalatın dışında kalan tüm mesleklerin fakirlik ve ihtiyaçlar sayesinde var olduğu ve devam ettirildiği ifade edilmiştir. Herkesin zengin olduğu bir toplumda baytarlık, deri işleme, çöpleri toplama, taşıma işlerini yapacak insanların olmayacağına altı çizilmiştir (İsfahânî, 2009: 283-284).

### **Hucecü'l-Kur'ân İsimli Eserde Zenginlik ve Fakirlik Üzerine Yapılan Ayet Tasnifleri**

İslam'a göre insan mal ve mülk üzerinden de bir sınava tabi tutulur.

Kulluğun önemli bir ayağı da insanın rızkını hangi yoldan elde ettiği, helalliyi haramlığı vb. kıstasların ön planda olduğu bir dizi emir ve nehiy üzerinden ele alınmaktadır. “Mallarınız ve çocuklarınız sizler için ancak bir imtihandır, büyük mükafat ise Allah’ın katındadır.” (Teğâbün, 108/15) gibi muhtelif Kur’an ayetleri ve Rasûlullah’ın: “Dinarın, dirhem, kadifenin ve işlemeli elbisenin kulu olana yazıklar olsun! Böyle birisine verilirse razı olur, verilmezse şikayet eder.” (Buhari, Cihad, 70) gibi vb. hadis-i şeriflerin de ortaya koyduğu üzere, insan sermaye ile sınanır ve mal-mülk karşısındaki tutumu insanın inancıyla ilintilidir. Bu durum, insanın adına ister para, ister mal, ister mülk, ister servet veya dünyalık, meta ne denirse densin sermaye karşısındaki tutumunun Müslüman şahsiyetinin gelişimindeki etkisi göz önüne alınarak din eğitimi süreçlerinde üzerinde en çok durulan mevzular arasında yer almasına neden olmuştur. Sonuç olarak, inanç eğitiminin temelleri arasında yer alan akide metinlerinde de bu konu, önemine binaen yerini almıştır.

Ahmed b. Muhammed b. Mûsâ er-Râzî (ö. 631/1233), “Huvecü’l-Kur’ân” isimli eserinde İslam akaidine dair birtakım meseleler ile kelâmî bir kısım konulara dair Kur’an ayetlerini tasnife çalışmıştır. Bahislere attığı başlıklar bir anlamda onun o başlık altında topladığı ayetlere yüklediği anlam ve içeriği haber vermektedir. 30. Bab başlığı olarak: “Zenginliğin Fakirlikten Üstün Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri” şeklinde bir başlık atar ki, ilki el-Bakara Suresi 2/268. ayet<sup>1</sup>, sonuncusu el-Cuma Suresi 62/10. ayet<sup>2</sup> olmak üzere yirmi dört ayeti bu bağlamda sıralar. Söz konusu bab altında fasıllar şeklinde başlıklar atan müellif, onlarca Kur’an ayetini mal yani sermaye ile ilişkilendirir. Onun yaklaşımını ortaya koyması açısından bu fasılların başlıklarına göz atmak yerinde olacaktır. İkinci fasıl: “Allah Azze ve Celle Malı Hayr Olarak İsimlendirmiştir” (21 ayet). Üçüncü fasıl: “Allah Azze ve Celle Malı Hasene Olarak İsimlendirmiştir” (12 ayet). Dördüncü fasıl: “Allah Azze ve Celle Malı Rahmet Olarak İsimlendirmiştir” (12 ayet). Beşinci fasıl: “Allah Azze ve Celle Malı Korumayı Emretmiş Onun İsrafını Nehyetmiştir” (10 ayet). Altıncı fasıl: “Allah Azze ve Celle Malı Yapılan Amellere Mükafat Kılmıştır” (6 ayet). Yedinci fasıl: “Sahabe Malı Sevmekteydiler Ancak Allah Azze ve Celle Peygamberini Zenginlik ve Maldan Nehyetmekteydi” (5 ayet). Sekizinci fasıl: “Bu Konuda Varid Olan Hadis-i Şerifler” (7 hadis-i şerif). Dokuzuncu fasıl: “Fakirliğin Zenginlikten Üstün Olduğunu İddia Edenlerin Delilleri” (13 ayet). Onuncu fasıl: “Bu Konuda Varid Olan Hadis-i Şerifler” (6 hadis-i şerif) (er-Râzî, 1986, 139-149).

### **Hâce Yusuf Hemedânî’nin Dilinden İnsan Kâinat İlişkisi**

Müminler ancak kardeşirler düsturunu ortaya koyan İslam, bu kardeşlikte dayanışmanın, Müslümanların birbirlerinin dertleriyle dertlenmelerinin, darlık ve zorluk zamanlarında yardımlaşmanın önemini

<sup>1</sup> “Şeytan içinize yoksulluk korkusu düşürür ve çirkin şeyler yapmanızı emreder. Allah ise kendinden bir bağışlama ve lütf sözünü vermektedir. Allah her şeyi kuşatmakta ve her şeyi bilmektedir.”

<sup>2</sup> Namaz kılınca artık yeryüzüne dağılın ve Allah’ın lütfundan nasibinizi arayın. Allah’ı çok zikredin ki kurtuluşa eresiniz.

hem Kur'an-ı Kerim'de yer alan onlarca ayetle ortaya koymuş hem de elçisi Muhammed'in (as) zengin-fakir, efendi-köle gibi statüye dayalı veya Arap olan-olmayan şeklinde etnisite merkezli sınıfsal farklılıklarla mücadeleye dayalı sünneti ile örnek bir toplum modeli inşaaya çalışmıştır. Bu konuya destek mahiyetinde onlarca Kur'an ayeti ve Peygamber uygulaması sıralamak mümkündür. Ancak bu aşamada İslam'ın geniş coğrafyalarda yayılmasında önderlik etmiş tasavvufi hareketlerin en etkililerinden olan Nakşibendiyye tarikatının temellerini atan Hâce Yusuf Hemedânî'nin adeta el-Bakara 2/219. Ayetin tefsiri kapsamında değerlendirilebilecek insan ve alem ilişkisi bağlamındaki görüşlerine yer vermekle yetinilecektir. Bahsi geçen ayette: "Yine sana Allah yolunda ne harcayacaklarını soruyorlar. De ki: "İhtiyaçtan arta kalanı." Allah, size ayetleri böyle açıklıyor ki düşünesiniz." buyurulmaktadır. Tüketimin yüceltiği, birey ve toplumun tüketim kavramı etrafında şekillendiği günümüz dünyasında "ihtiyaç" kavramı da bu değişimden nasibini almıştır. Rasûlullah'ın (as): "Zenginlik mal çokluğu değildir. Gerçek zenginlik gönül tokluğudur." (b. Münebbih, 1987, 44) şeklindeki ifadesi de esasında zenginliğin göreceliği üzerine önemli bir tespittir ve tüketim kültürünün baskısı altındaki gençlerimize öğretilmesi gereken önemli bir prensip olarak karşımızda durmaktadır.

Ahmed Yesevi gibi manevi önderlere rehberlik etmiş bu büyük mutasavvıfın "Rutbet'ül-hayat" isimli eserinden insan evren ilişkisine dair önemli tespitlerini, tüketim kültürü sarhoşluğuyla yerkürenin kaynaklarını vahşi bir tarzda yok eden günümüz insanına bir kez daha hatırlatmak gerekmektedir. O eserinde şunları söylemektedir:

*"Kâinat, görüldüğü şekliyle (zahiren) senin emrine amadedir. Sen de manen kâinatın emrine amadesin. Zira kâinat bir yiyecektir. Sen onu alır, yer, sindirirsin. Kâinat bir içecektir. Onu alır, içer ve boşaltırın. Kâinat giysidir, sen onu giyer eskitirsin. Kâinat evdir, orada oturursun. Bazen onu imar eder, bazen tahrip eder, bazen de yıkarın. Kâinat sıcaklık ve soğukluktur. Sen ihtiyacın nispetinde bu ikisinden alıp kullanırsın. Soğukluk da böyle, şayet istenilen miktarda ise onu tümüyle alırsın. Ama bunlar ihtiyacından fazla ve sana faydalı olmayacak bir özellikte iseler, onlardan ihtiyacın, faydalanacağın ve tat alacağın kadar alırsın, diğer kısmını terk edersin. Kâinat ışık ve ateştir. Sen ihtiyacın nispetinde bunları alır kullanırsın. Eğer bunlar ihtiyacın oranında ise kullanırsın. İhtiyacından fazla iseler, ihtiyacın kadarını alır, fazlalığı bırakırsın. Kâinat, su ve topraktır. Bu istediğin miktarda ve ihtiyacın nispetinde olunca sana faydalı ve uygundur. Bunlar faydalı olacak miktardan fazla olunca fazlalığı bırakır, ihtiyacın kadar olanı alırsın."* (Hemedânî, 2000, 101)<sup>3</sup>.

<sup>3</sup> Hâce Yusuf Hemedânî'den alıntılanan bu bölüm, İnsan Yayınlarından Necdet Tosun çevirisi ile çıkan Rutbetü'l-hayat isimli eserin içerisinde yer alan ve Hâce Yusuf Hemedânî tarafından insan kâinat ilişkisini konu edinen Risâle fî enne'l-kevne muhassarun li'l-insan (Kuşkusuz kâinat insanın emrine amade kılınmıştır) isimli bir risaleden alıntılanmıştır.

## **Olağan Dışı Dönemler İçin Bir Hatırlatma: Gerçekte Fakir Kim?**

Salgınlar, depremler, savaş dönemleri, büyük göçlere kapı aralayan nüfus hareketliliklerinin olduğu olağan dışı dönemlerde Müslümanlar özellikle fakra düşen insanlara karşı nasıl yaklaşım sergilemeliler? el-Bakara 2/173. ayet nüzulünden beri orada durmaktayken Müslümanlar için bu sorunun cevabı nettir. “Kendilerini Allah yoluna adadıklarından seyahat ve ticarete imkân bulamayan yoksullara verin. Yoksulluklarını gizli tuttukları için bilmeyen onları zengin sanır. Onlar insanlara asla el açmazlar. Hayır için yaptığınız her harcamayı Allah hakkıyla bilmektedir.” (el-Bakara, 2/173.) Ayet aslında Allah’ın gerçekte kimleri fakir olarak nitelendirdiğine dair dolaysız, direkt bir tanım vermektedir. Allah, bu ayette hayır sahibi zengin Müslümanlara, yol bulamadığı, imkân üretmediği için fakirliğe düşen, insanlara el açamayacak derecede onurlu oldukları için durumlarını gizlemeyi tercih eden muhtaçları bularak onlara yardım etmeleri tavsiyesinde bulunmaktadır. Uzun yıllar kendi ekmek teknesinin kapısından geçimini sağlayan, beraberinde belki de onlarca insana iş imkânı sağlayan binlerce işletmenin pandemi sebebiyle uzun süredir kapandığı bugünlerde bu psikolojiye bürünmüş nice insan vardır, kim bilir? Normal zamanlarda iflas gibi nedenlerle işyerinin kapısına kilit vurmamak durumunda kalan bir birey, “Nasılsa elim ayağım tutuyor, belirli iş tecrübem ve bazı yeteneklerim var. Bu durumda çıkıp iş aramaktan başka çare yok.” diyerek bu güçlkle baş edebilir, evinin ve geçindirmek zorunda olduğu ailesiyle çocuklarının ihtiyaçlarını giderebilir. Ama olağandışı bir dönemden geçiyoruz. İş gücü anlamında sapa sağlam da olsanız, ne kadar iş tecrübeniz olursa olsun, evinizden çıkamadığınız, çıksanız da kapısını çalabileceğiniz, iş baş vurusu yapabileceğiniz bir yerin olmadığı böylesi dönemlerde ülke genelinde birçok hanede yaşanan çaresizlik hissini ayettekine benzer psikolojiler ortaya çıkardığı muhakkaktır. Uzun yıllar kendisine ve ailesine yeten, deyim yerindeyse kendi yağında kavrulan birisiyken, aileniz için güçlü bir baba, sosyal çevreniz için de saygın bir kişilik figürüyken bir anda yaşanan statü gerilemesinin düş kırıklığıyla baş etmek ne denli güçtür? Anlamak gerek. Daha önce hiç el açmamış, kimseden hiçbir talepte bulunmamışsınız.

Bu noktada indiği günden bu tarafa orada duran insan ve sermaye ilişkisiyle ilgili satsıcı bir başka Kur’an ayetini daha hatırlatmak yerinde olacaktır: et-Tevbe Suresi 9/35. Ayette Allah: “O gün cehennem ateşinde bunların derileri kızdırılıp pul pul dökülür; bunlarla onların alınları, yanları ve sırtları dağlanır ve onlara denilir ki: “İşte bu, kendiniz için biriktirdiğiniz servettir. Artık yığdığınız şeylerin azabını tadınız.” buyurmaktadır. Alimlerden bir kısmı bu ayeti delil göstererek zekâtı verilmiş dahi olsa ihtiyaçtan fazla biriktirilen malı “kenz” kapsamında değerlendirmişlerdir. Ebu Zer’in bu ayet üzerinden Hz. Muaviye ile tartıştığı, ihtiyaç fazlası malın kenz hükmünde olduğunu iddia ederken, Muaviye’nin bu ayetin ehl-i kitapla ilgili olduğu iddiasına hayır bizimle de ilgili diyerek karşı çıktığı rivayet edilir (Küçükkalay, 1995, 28) .

## **Küreselleşme-Değişim ve Öğretmenin Sosyolog Rolü**

Dünya, uzun bir süredir etkisini her alanda ve toplumsal yapıda hissettiren bir değişim dalgasının etkisi altındadır. Küreselleşme, internet ve bilişim teknolojilerinin durak noktası kestirilemeyen yükselişi, bölgesel savaşlar, terörizm, göç işsizlik vb. sosyal olgular, çevre tahribatı gibi küresel ölçekli problemler ve sermayenin küresel dolaşımı, bu dolaşımın baş aktörleri olarak küresel ölçekli firmaların varlığı hem bu söz konusu değişimi besleyen hem de bu değişim dalgasından beslenen olgular olarak karşımızda durmaktadır (Celkan, 2014, 31).

Küresel ölçekli değişim rüzgarları, dünya çapında uydu ağı üzerinden enformasyon ağının varlığı, küresel tüketim ve tüketici kalıplarının ortaya çıkması, kozmopolit yaşam tarzlarının gelişmesi, ulus devlet hâkimiyetlerinin gerilemesi, dünya çapında yapılan sportif organizasyonlar, Birleşmiş Milletler gibi dünya çapında sistemlerin kurulması, Marksizm gibi ideolojilerin tüm dünya çapında ve farklı kültürlerde taraftar bulması vb. küreselleşme kuramını besleyen ve buna dayalı küresel bir kültürün ortaya çıkmasına neden olan (Marshall, 2020, 449) bir dizi değişim, toplumsal yapılar kadar insan üzerinde de benlik, kimlik, aidiyetler ve değerler noktasında bir değişimi kaçınılmaz kılmaktadır. Dolayısıyla insanı ve toplumu konu edinen psikoloji, sosyoloji, iktisat, siyaset bilim, ilahiyat gibi bilim dalları ile bu bilim dallarının temsilcileri olan psikolog, sosyolog, ilahiyatçı, eğitimci, siyaset bilimci, iktisatçı vb. birçok meslek grubu üyesinin temel işlevi bu değişimin doğasını anlamak, yönünü doğru okumak ve buna dayalı bir stratejiler geliştirmek olmaktadır.

Geçmişte değişimi kontrol eden yerel kültürün ve ulusların yerini artık bölgesel birlik ve şirketler almakta, bunlar da toplumsal amaçlardan ziyade insana ait geleneksel, mahrem, özel ne varsa tüm ilişkileri ifşa etmekten geri durmayan ve bunu metalaştırarak piyasalaştıran bir politika izlemektedirler. Bu durum, böylesi bir ortama doğan yeni bireylerin gelişimlerinden sorumlu anne babaların (veli), öğretmenlerin ve bir eğitim kurumu olarak okulun yeni roller almasına neden olmaktadır (Celkan, 2014, 31). Celkan, insan ve toplum yaşantılarında gözlemlenen bu değişim dalgasının öğretmenin rolünde de değişime neden olduğu tespitinde bulunur ve öğretmene ait temel işlevleri açıklamaya çalışır. Bunlardan bir tanesi, öğretmenin modernleştirici rolüdür ki öğretmen, öğrencilerini ve çevrede bulunanları modern bilgi, değer ve teknolojiyle buluştururken bir taraftan da kurulu düzenin şimdiki ve geçmişteki değerlerini, gelenek ve görenekler bağlamında aktarması beklenmektedir. Bu nedenle öğretmenin sosyo-pedagojik bir bakışa sahip olması gereğini vurgular. Bu durumu öğretmenin sosyolog görevi olarak nitelendirmektedir (Celkan, 2014, 29). Eğitimin merkezi aktörü olan öğrencilerin, okula içinde buldukları kültürün tüm öğeleriyle geldikleri ve hayatlarını söz konusu kültür evreninde geçirmelerinden hareketle öğretmenin, eğitimin amaçlarını yaptığı işle ilişkilendirme noktasında da bir sosyolog gibi hareket etmesi gereğini vurgular (Celkan, 2014, 30).

Bauman, toplumsal ortamda yaşanan ve radikal bir hızla gerçekleşen değişimlerin eğitimin başat aktörleri olan öğretmen ve öğrencilerin hayatında bir dönüşüm anlamına geldiğini balistik ve akıllı füzeler üzerinden bir metaforla açıklar. Vurulacak sabit hedeflerin neredeyse kusursuz bir isabetle yok edilmesini sağlayan balistik füzelerin icadının savaş teknolojileri için büyük önem taşıdığını ve bu durumun onları mevzi savaşları için ideal hale getirdiğini hatırlatan Bauman, “Fakat nişancının görmediği hedefler hareket etmeye başladığında, özellikle de füzelerden daha hızlı hareket ettiklerinde ve hatta çıkarılan güzergahın ön hesaplamalarını altüst edecek şekilde kararsız ve öngörülmez tarzda hareket ediyorsa onları faydasız hale getirir. Bu durumda akıllı, zeki bir füzeye ihtiyaç vardır.” tespitiinde bulunur. Akıllı füzeler önceden seçilmiş hedeflerle sınırlanamazlar, deyim yerindeyse onlar hedeflerini havadayken seçerler. Balistik füzelerin aksine havadaki yolculukları sırasında öğrenirler ve onları ataları olan balistik füzelerden ayıran en temel özellik böylesi hızlı hareket eden hedefleri vurabilmek için onlardan daha hızlı öğrenme becerilerine sahip olmaları gereğidir. Bu hızlı öğrenme becerisi kadar önemli olan bir diğer husus ise, sürekli hareket eden hedefinin bir önceki konumunu unutma yetisidir. Akıllı füzeler sürekli konum değiştiren hedefin yeni koordinatlarını öğrenirken bir önceki koordinat konusunda ısrarcı olmamalı ve onu unutulmalıdır ki akıllı füze olsun. Bauman, bu metaforu elbette günümüzde çok daha kısa ömürlü olan ticari konseptleri, ürün tasarımlarını, rekabet bilgisi, sermaye durumları ve her türlü bilgidan hareketle değişen durumlara işaret için kullanmaktadır (Bauman, 2020, 22-24).

Modernizm öncesi fani ömür dışında her şeyin her gün tekrar edildiği hayatlar yerini, evrensel geçiciliğin ve faniliğin tekrarlandığı yeni hayatlara evrilirken bugün yararlı ve zaruri görülen nesnelere genelde yerleşecek ve ihtiyaca ya da alışkanlığa dönüşecek fırsatı bulamadan tarih olmakta ve unutulmaktalar. Bauman’ın “akışkan modernlik” şeklinde kavramlaştırdığı bu yeni durum ona göre, her türlü aşırılığın, bolluğun, israfın ve atık boşaltımının olduğu bir medeniyettir (Bauman, 2020, 25). Böyle bir dünyada insan, hayatı yaşarken parça parça önüne çıktığı şekliyle yaşamaya, her parçanın bir diğerinden farklı olması nedeniyle de farklı bilgi ve becerilere sahip olması gerekliliğiyle yaşamaya mecbur kalmaktadır. Dolayısıyla öğrencilerin öğretmenler tarafından sunulan her şeyi kelimesi kelimesine ezberlemesi olarak özetlenebilecek geleneksel ezberci yöntemin bu koşullar altında başarılı olma şansı bulunmamaktadır. Kaldı ki uzun zamandır dünya genelinde terk edilen ezberci anlayışın yerini yeni durumlara uyumu sağlayan, ayrıca yeni bilgilerin alınmasını, özümsemesini ve mevcut bilgilerle birleştirilmesini mümkün kılan yeni eğitim politikaları almış durumdadır. Bauman, Gregory Bateson’a atıfla bunların ötesinde üçüncü bir eğitim modelinden bahseder. Bu da toplum ve insanlık tarafından sapma olarak nitelendirilebilecek “aykırı veriler”, bir kenara atılamayacak kadar çoğaldığında bilişsel çerçevenin de bu duruma

uyum sağlayarak, anlama çabası içerisine gireceği bir aşamayı ifade etmektedir. Thomas Khun tarafından “bilimsel devrim” olarak nitelendiren bu yaklaşım, son dönemde gerçekleşen bilgi birikimindeki ilerlemenin de kaynağıdır (Bauman, 2020, 27). Yapay zekanın, akıllı ve giyilebilir teknolojilerin, kablosuz iletişimde ulaşılan hızların, sanal (kripto) paranın, dijital madenciliğin (digital mining) vb. insanın ufkunu zorlayan konuların konuşulduğu bugünlerden, on yıl sonrasının dünyasında nelerin konuşulacağını ve hayal edilebileceğini tahmin, oldukça güç görünmektedir. İnsanlık ve tarih sahnesi sürekli bilgi üreten, ürettiği hızla da tüketen bir yeni durumla karşı karşıyadır. Hatta tüketimin her türlüşünün üretimden bir adım önde olduğu, artık tüketimin kültürel belirleyici olarak küresel dolaşıma sokulduğu ve teşvik edildiği bir dönemin toplum ve bireyleri, baş döndüren bu değişime karşı çaresizlik hissetmektedirler. Yerel kültürlerin, etnik ve dini kimliklerin, ulus devletlerin karşısında direnç göstermekte zorlandıkları bu dönemin mottosu. “Tüketebildiğin kadar değerlisin, tüketebildiğin kadar varsın.” dense yeridir.

### **Sonuç**

Her şeyin hızına yetişilemez bir tarzda değiştiği günümüzde insanlığın gündemini en çok meşgul eden konular arasında gelecek kaygısı, işsizlik korkusu, sermaye dağılımındaki adaletsizlik, dünya toplumlarının doğu-batı, kuzey-güney gibi coğrafi olmaktan öte söz konusu bölgelerin gelişmişlik düzeyleri üzerinden parselasyonu, yerkürenin kaynaklarının eşit dağılımı noktasında kesimler arasında gittikçe derinleşen uçurum vb. hemen hemen hepsinin merkezinde sermaye insan ilişkisinin rol oynadığı problemler yer almaktadır. Geçmişte olduğu gibi bugün de eğitim insanoğlunun hayat boyu karşılaştığı bireysel, toplumsal tüm problemlerle baş etmesi, krizlere çözüm üretebilmesi için bir çıkış yolu olarak görülmektedir. Mezun işsizliği oranlarının oldukça yükseldiği, “ne okulda ne işte” şeklinde kodlanan ve daha çok evde ekran karşısında yaşama alışkanlığı edinmiş genç nüfusun artışı vb. durumlar, tüketim çağı bireyinin gelecek adına daha kaygılı olmasına sebebiyet vermektedir. Okulun insanı hayata hazırlayan rolü göz önüne alındığında, eğitimin gelecek vizyonunun bahsi geçen sorunlara çözümler üretecek bir değişime muhtaç olduğu da bir gerçektir. Okulun ve eğitimin vizyonu noktasında değinilen bu değişim ihtiyacı elbette eğitim öğretim sürecinin başat aktörü olan öğretmenin rolünün de bu değişime ayak uydurması gereğine işaret etmektedir. Öğretmenin adeta bir sosyolog titizliğiyle yaşanmakta olan toplumsal değişimi tanımaya çalışması ve yönünü tespit için uğraş vermesi gerekmektedir ki yetiştirdiği öğrencilerin olası problemleri çözüme kavuşturacak üst düzey bilişsel yetenekleri gelişsinsin. Krizlerle baş edebilecek sosyal becerileri ve kazanımları elde edebilsinler. Konu din eğitimi olunca da din eğitimcilerinin de merkezinde insan sermaye ilişkisinin yer aldığı bu problemler karşısında inanan insanın İslam inanç sistemiyle tutarlı, çözüm odaklı bir pozisyon almasına katkı sunmaları gerekmektedir. Fakirlik- zenginlik gibi meselelere diğer birçok bireysel ve toplumsal meselede olduğu gibi ifrat ve tefritten uzak bir bakış

açısı geliştiren İslam'ın konuya dair nassları, tüketim kültürünün insanlığın kıyasına biriktirdiği çöpleri andıran problemleriyle baş etme noktasında hiçbir zaman güncelliğini kaybetmeyen prensipler ortaya koymaktadır. Din eğitimi süreçlerinde hangi düzeyde olursa olsun çocuklar ve gençlere Hac, Kurban, Oruç, Sadaka, Zekat vb. ibadetlerin yer aldığı öğrenme alanlarında ve İslam kardeşliği, birlik, dayanışma vb. ahlaki değerlere dair öğrenme alanlarında metin aktarmacı, teorik bir dil ve yöntemle yetinilmemelidir. Bu öğrenme alanlarında, zekatı fakirin zengin malı üzerinde bir hakkı olarak gören, ne cimrilik ne savurganlık ama ikisi arasında bir yol tutmayı öngören İslam'ın prensiplerini, çağcıl problemlerle kurulacak bağlantılar üzerinden, hayatta karşılaşılan problemlerin çözümü noktasında neler vadettiklerini ortaya koyan aktüel, aktif bir dil ve yöntem mutlaka geliştirilmelidir. Peygamberin İslam'ın doğuş çağında ezilmiş, geri kalmış sınıflar üzerinde yarattığı etki de esasında bu tür bir toplumsal okumanın etkileri hatırlanacaktır.

### KAYNAKÇA

Affî, Ebu'l-Alâ. *Tasavvuf-İslam'da Manevi Hayat*. çev. Ekrem Demirli - Abdullah Kartal. İstanbul: İz Yayıncılık, 8. Basım, 2018.

Bauman, Zygmunt. *Çalışma, Tüketim ve Yeni Yoksullar*. çev. Ümit Öktem. İstanbul: Sarmal Yayınevi, 1999.

Bauman, Zygmunt. *Eğitim Üzerine*. çev. Akın Emre Pilgir. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2020.

Bauman, Zygmunt - Yılmaz, Abdullah. *Küreselleşme: Toplumsal Sonuçları*. İstanbul: Ayrıntı, 2006.

Bauman, Zygmunt- Obirek. Stanislaw. *Dünyaya ve Kendimize Dair*. İstanbul: Ayrıntı Yayınları, 1. Basım, 2018.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. *el-Câmi'u's-şâhîh*. nşr. Muhammed Zühayr b. Nasr. 8 Cilt. b.y.: Dâru Tavki'n-Necât, 2. Basım, 1422/2001.

Celkan, Hikmet. "Eğitim ve Toplum". *Eğitim Sosyolojisi*. 40-68. Ankara: Pegem Akademi, 1. Basım, 2014.

Cevizci, Ahmet. *Büyük Felsefe Sözlüğü*. İstanbul: Say Yayınları, 1. baskı, 2017.

Durning, Alan Thein - Çağlayan, Sinem. *Ne kadarı yeterli?: tüketim toplumu ve dünyanın geleceği= How much is enough?: consumer society and the future of earth*. Ankara: TÜBİTAK- TEMA vakfi yayınları., 1998.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. ed. Cemal Güzel. İstanbul: Kırmızı, 1. Basım, 2012.

Hemadânî, Yusuf. *Hayat nedir? = rutbetü'l-hayât*. çev. Necdet Tosun. İstanbul: İnsan Yayınları, 2. Basım, 2000.

Josef İslam. "Para İle Satın Alamayacağınız O Kadar Önemli Şeyler Var ki |



Pasta Senpai". Yayın Tarihi 2021.  
<https://www.youtube.com/watch?v=272JUSsyPJI>

Küçükkalay, Hüseyin. "Kurân-ı Kerim ve Fakirlik Probleminin Çözümü". *Diyanet İlmî Dergi* 31/4 (1995).

Marshall, Gordon. *Sosyoloji Sözlüğü*. çev. Osman Akınhay - Derya Kömürcü. Ankara: Bilim ve Sanat, 4. Basım, 2020.

Miller, Geoffrey - Vardar, Gülçin. *Tüketimin evrimi: Cinsiyet, statü ve tüketim*, 2012.

Münebbih, Hemmâm b. *eş-Şahîfetü's-şahîha*. Beyrut: el-Mektebetü'l-İslâmî, 1. Basım, 1987.

Râgıb el-İşfahânî, Ebu'l-Kâsım el-Ḥuseyn ibn Muḥammed - 'Ajamî, Abū al-Yazîd Abū Zayd. *Erdemli yol = ez-Zeri'a ila mekarimi's-Şeria*. İstanbul: İz Yayıncılık, 2009.

Râzî, Ahmed b. Muhammed b. Musa el-. *Hucecû'l-Kur'ân*. 1 Cilt. Beyrut: Dârü'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1986.

TDV İslam Ansiklopedisi. "FAKR - TDV İslâm Ansiklopedisi". Erişim 29 Mayıs 2021. <https://islamansiklopedisi.org.tr/fakr>

"Hannah Arendt ile Jean Baudrillard: Tüketim Toplumunda Pedagoji «ecotopianetwork". Erişim 20 Mayıs 2021. <https://ecotopianetwork.wordpress.com/2009/11/13/hanna-arendt-ile-jean-baudrillard-tuketim-toplumunda-pedagoji/>

---

---

**MODERNİTE SÜRECİNDE AİLE PROBLEMLERİ VE HZ.  
PEYGAMBER'İN HAYATINDA "BEŞ S" ÖRNEKLİĞİ**

**Dr. Öğr. Üyesi Murat KAYA**  
Bingöl Üniversite İlahiyat Fakültesi  
muratkaya@bingol.edu.tr

---

---

**DOMESTIC PROBLEMS IN THE PROCESS OF MODERNITY AND "THE  
FIVE VALUES" IN THE LIFE OF THE PROPHET MUHAMMED**

**ABSTRACT**

*As scientific and technological developments have been progressing with overwhelming speed and contributing to everyday life in a positive way, they have also caused a set of inevitable, negative changes and transformations in life.*

*The Qur'an defines man as the caliph of Allah on earth and expects development and progress from him. It is the obligation of humanity to ensure the sustainability of a livable life on earth, protect individual and social law, benefit from the blessings of the universe by preserving its secrecy, conserve fundamental values and pass them down to future generations.*

*In the modern age, one of the areas where changes and transformations densely occur is, undoubtedly, the institution of family. Due to the tendency to favor individual life, establishment of family is avoided, individual pleasure is preferred over sustaining the continuity of mankind, and daily divorce rates are competing with marriage rates. In such families, love, respect and affection is short-lived, loyalty is constantly expected from the other person, and patience loses its importance as the most widely missing value.*

*Societies who desire to build their future, sustain their existence and have a claim regarding the future can reach their goals only through the institution of family. Protecting the family, ensuring its continuity, regulating individual relationships within the family, establishing peace in the family based on the needs of the time and preserving respect between spouses are matters of survival for societies.*

*When the domestic life of The Prophet Muhammed is examined, it can be observed that the Messenger of Allah built his private life on a set of values, which can be categorized into five. "Love", "respect", "affection", "loyalty" and "patience" are the set of values that constantly*

*stand out in both the social and domestic life of the Messenger of Allah. He adopted love and affection as principles in moments of contentment, and respect and patient in difficult times. Since the Qur'an points to the Messenger of Allah as the most perfect examples for all believers, seeking what we have lost in the morality of The Prophet Muhammed is of vital importance for Muslim societies.*

*The present study will be based on two subjects. The first is to emphasize the reasons that weaken the family culture in the process of modernity, and the other is to seek solutions to the related problems based on the five values in the domestic life of The Prophet Muhammed.*

**Keywords:** *The Prophet Muhammed, Modernity, Family, Five Values*

## **Giriş**

Yeryüzündeki değişim ve dönüşümlerin baş aktörü insanoğlu olduğundan dünyayı daha yaşanılır hale getirmek de onun sorumluluğundadır. Kur'an, insanı Allah'ın yeryüzündeki halifesi olarak tanımlar<sup>4</sup> ve kendisinden imar ve inşa bekler. Yeryüzünde yaşanılabilir bir hayatın devamlılığını sağlamak, birey ve toplum hukukunu muhafaza edip evrenin mahremiyetini koruyarak nimetlerinden istifade etmek ve sahip olunan temel değerleri muhafaza edip sonraki nesillere aktarmak insanlığın mecburiyetidir.

Modernite sürecinde insanlığı düşündüren pek çok sorun vuku olursa da çözüm bekleyen en önemli sorunlar aile eksenli problemlerdir. Zira aile, merkezinde eşlerin bulunduğu toplumun en küçük ve en önemli parçasını teşkil etmektedir. Dolayısıyla eşler arası problemlere çözüm arayışında bulunmak geleceğin imarı bağlamında hayati önemi haizdir.

Sosyal hayatı bir bütün olarak normal bir insan gibi yaşayan, ruhbanlığı onaylamayıp bir eş ile hayatı paylaşmanın gereğine inan<sup>5</sup> Hz. Peygamber; zaman, mekân ve olgu sınırlaması olmaksızın yüce Allah tarafından inananlara sunulan en iyi örnektir.<sup>6</sup> Zira O, hayatı bir melek gibi değil, normal bir insan gibi yaşamıştır. Bu gibi durumlar günümüz meselelerimizin çözümünde Hz. Peygamber'in tecrübesini ihmal edemeyeceğimizi bizlere hatırlatmaktadır.

---

<sup>4</sup> *el-Bakara 2/30; el-En'âm 6/165.*

<sup>5</sup> *el-Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail, Sahîhu'l-Buhârî, thr. İzzeddin Dâli, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirün, 2015), "Nikâh", 1 (No: 5063; Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc, Sahîhu Müslim, thr. Yasir Hasan, İzzeddin Dâli, İ'mâd Tayyâr (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirün, 2015), "Nikâh", 5.*

<sup>6</sup> *el-Ahzâb 33/21.*

Modernite sürecinde eşler arası muhabbeti zedeleyen problemleri tesbit edip dikkatlere sunmak ve tesbit edilen problemlere Hz. Peygamber'in aile hayatında 'Beş S' olarak adlandırdığımız değerlerin izlerini sürerek çözüm arayışında bulunmak çalışmamızın ana temasını oluşturmaktadır.

### **Modernite Sürecinde Aile Problemleri**

Modernite, yenilik arayışı içerisinde gelenekten koparak bireysel ve toplumsal yaşam alanlarının tamamındaki değişim ve dönüşüme verilen addır. Modernite, toplumsal ve bireysel hayatın her aşamasını hem derinden, hem de geniş bir açıdan sarsmış ve değiştirmiştir.<sup>7</sup> Modernite sürecinde yaşanan değişimlerden en fazla etkilenen kurum aile müessesesidir. Aile yaşantısı için modernite; koşulları çeşitlendirme, imkânları artırma ve hayatı kolaylaştırma gibi bir takım olumlu gelişmelerin kaynağı olmuşsa da; yalnızlık, bireysellik ve konforu merkeze alma gibi bir takım problemlerin de ana kaynağı olmuştur. Aile içi problemler eşlerde endişe, stres, bunalım, depresyon ve travma gibi birçok sorunun da neden olmuştur.

Değişim, dönüşüm ve gelişmeye teşne bir varlık olan insanoğlu, aynı zamanda tarih ve geçmişi ile yaşam tecrübesi olan bir varlıktır. Bu yönüyle insan; geçmişin tecrübelerini korumak, sonraki nesillere aktarımını sağlamak ve deneyimleri geliştirerek günün ruhuna okutmak zorundadırlar.

Modernite sürecinde eşlerin yaşadığı problemleri ve bu problemlerin çözümüne yönelik Hz. Peygamber'in aile yaşantısından çözüm önerilerini şu şekilde sıralamak mümkün olacaktır:

#### **1. Aile İçi Şiddet**

Güç ve baskı kullanarak, eşlerin bedensel veya ruhsal açıdan zarar görmesine aile içi şiddet adı verilmektedir. Kişiyi isteği dışında davranmaya zorlayan her türlü tutum veya davranışın şiddet ile bir irtibatı vardır. Dolayısıyla darp etmek, tehdit etmek, aşağılamak, kısıtlamak veya zorlamak birer şiddet eğilimidir

Eşler arası üç türlü şiddetten bahsetmek mümkündür. Biri darp etmek, yaralamak, tokat atmak veya yumruklamak şeklinde oluşan fiziksel şiddet, ötekisi bağırarak, aşağılamak, küfür etmek, sorgulamak veya ilgilenmemek şeklinde tezahür eden duygusal şiddet, bir diğeri de yakınlarıyla görüşmeye müsaade etmemek veya gidilecek yerleri yasaklamak şeklinde cereyan eden sosyal ilişkilerin sınırlandırılması şiddetidir.

---

<sup>7</sup> Anthony Giddens, *The Consequences of Modernity*, (Stanford: Stanford University Press, 1990), 4.

Şiddet bir zayıflık emaresidir. İlkel dürtülerini kontrol edemeyen, güven sorunu yaşayan ve sorun çözme yeteneği zayıf olan dolayısıyla içsel bir takım sorunları olan bireylerin sığınağıdır. İletişimin yetersiz kaldığı anlarda devreye giren şiddet eşler arası sevgi, saygı ve güveni zedeleyerek telafisi güç ailevi problemlere neden olur. Çünkü eşler arasındaki şiddet, diğer şiddet eylemlerinden daha tehlikeli ve zararlı olabilmektedir. Birbirlerinin zaaflarını iyi bilen eşler, münakaşa esnasında bu zaafklar üzerinde odaklanmakta, etkin bir silah olarak bu zaafklardan istifade etme yoluna gitmektedirler.

Aile içi şiddet, insanlık tarihinin ana problemlerindendir. Modernitenin sunduğu imkânlarla birlikte azalması gerekirken maalesef artış göstermiştir. Dünya ölçeğinde kadına yönelik şiddet araştırma verilerinin sürekli artış göstermesi bu durumun kanıtlarındandır.

“Sizin en hayırlınız, hanımlarına karşı en iyi davranınızdır. Ben hanımlarıma karşı en hayırlı olanınızım”<sup>8</sup> söylemi ile insanları eşlerine karşı hayırlı olmaya davet eden ve bu konuda inananlar için en güzel örnek olan Hz. Peygamber, eşlere nasıl davranılması gerektiğini soranlara; “Eşlerinize yediğinizden yedin, giydiğinizden giydirin, sakın onları dövmeyin ve onları incitecek kötü sözler söylemeyin”<sup>9</sup> şeklinde cevap vermiştir.

Kişisel onurlarını koruyarak kadınlara iyi davranmayı tavsiye eden Hz. Peygamber, eşi Hz. Aişe'nin beyanı ile ne çocuk, ne kadın ne de herhangi bir çalışanına asla şiddet uygulamamıştır.<sup>10</sup> O, kadına şiddet uygulamanın hayırlı insanların işi olmadığını ifade etmiş<sup>11</sup> ve eşe şiddet uygulamaya karşı sahabesine şu hatırlatmada bulunmuştur. “Kadınlara nasıl köle/hayvan döver gibi dövüyor, sonra da utanmadan, yanlarına yaklaşp beraber yatıyorsunuz?”<sup>12</sup>

<sup>8</sup> İbn Mâce, *Ebü Abdullah Muhammed b. Yezîd, Sünenu İbn Mâce, thrc. İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzeddin Dâli (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Nikâh", 50 (No. 1977); Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa, Sünenu't-Tirmizî, thrc. İzeddin Dâli, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Radâ", 11 (No. 1196).*

<sup>9</sup> *Ebü Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdi, Sünenu Ebî Dâvûd, thrc. Yasir Hasan, İzeddin Dâli, İ'mâd Tayyâr (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015), "Nikâh", 41 (No. 2142); Tirmizî, "Radâ", 11 (No. 1197); İbn Mâce, "Nikâh" 3 (No.1850).*

<sup>10</sup> *Müslim, "Fedâil", 79; İbn Mâce, "Nikâh", 50 (No. 1984); Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî, Müsned, thk. Şuayb el-Arnâvût vd. (Beirut: Müessesetu'r-Risâle, 1998), 42/470 (25715).*

<sup>11</sup> *Ebü Dâvûd, "Nikâh", 42 (No. 2146); İbn Mâce, "Nikâh", 50 (No. 1985).*

<sup>12</sup> *Buhârî, "Tefsîr", 91 (No. 4942); Müslim, "Cennet", 49; Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman, Sünenu'd-Dârimî, thrc. İ'mâd Tayyâr, İzeddin Dâli, (Beirut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2017), "Nikâh", 34 (No. 2249); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 26/160-161 (16222).*

Evlenmek için kendisine danışan kadınlara eli sopalı yani hanımlarını döven erkeklerle evlenmemeyi tavsiye eden<sup>13</sup> Hz. Peygamber, kadına şiddeti boşanma sebebi kabul etmiştir. Şöyle ki: Sabit b. Kays, hanımı Cemile bint Abdullah b. Übey'i dövüp kolunu kırınca Hz. Peygamber Sabit'i çağırarak: "Hanımından alman gereken şeyi al ve kendisini serbest bırak (boşa)." buyurmuştur. Sabit b. Kays, Allah Resûlü (a.s)'ın talebini kabul edince Resûl-i Ekrem, Cemile bint Abdullah'a bir hayz dönemi kadar beklemesini ve akabinde ailesinin yanına dönmesini istemiştir.<sup>14</sup>

Eşleri ile münasebetlerinde "Kadınlara iyi geçinin"<sup>15</sup> ayet-i kerimesinin gereğini hakkıyla yerine getiren Hz. Peygamber, kadınlara şiddet uygulamaları noktasında inananlarını uyarılmış ve eşine şiddet uygulayan kocayı da hanımından ayırmıştır.

Abdullah b. Ömer'in: "Biz Allah Resûlü (a.s) zamanında hakkımızda vahyin inmesinden korktuğumuz için kadınlara kırıcı söz söylemekten, haklarını çiğnemekten ve onlara sert davranmaktan çekinirdik"<sup>16</sup> şeklindeki beyanı, kadın hak ve onurunun korunmasında Allah ve Resûlü'nün hassasiyet ve beklentilerini ortaya koymaktadır.

## 2. Ailede İletişim Sorunları

Başkalarıyla paylaşım halinde olma süreci olan iletişim, karşılıklı anlaşma ve uzlaşma becerisidir. Anlayışlı, hoşgörülü, saygılı ve güven veren biri olmak iletişim unsurları iken; emretmek, yargılamak, eleştirmek, gözdağı vermek, suçlamak, alay etmek, avutmak, oyalamak ve hesaba çekmek gibi durumlar da belli başlı iletişim engelleridir.

Günümüz iletişim teknolojilerindeki büyük gelişmelerin insanlar arası iletişime olumlu yansımaları olmuşsa da aile içi iletişim sorunlarının artmasına da neden olmuştur. Aynı çatı altında yaşayan eşlerin saatlerce süren telefon konuşmaları, televizyon izlemeleri veya sosyal medyada zaman geçirmeleri şeklinde tezahür eden kitle iletişim araçlarının yoğun kullanımı, eşler arası yalnızlık sorununu doğurmuştur. Aile içi iletişim sorunu, çözüm bulunması icap eden modernite kaynaklı önemli bir problem olarak önümüzde durmaktadır.

Duyguları dile getirmek veya duygulara kulak vermek olumlu ve uzlaşmacı davranış şifreleridir. Modern zamanlarda aile bireylerinin

<sup>13</sup> Müslim, "Talâk", 36, 47; Ebu Davud, "Talâk", 39 (No. 2284); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 45/309 (27327).

<sup>14</sup> Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb, Sünenu'n-Nesâî, thrc. İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzzeddin Dâli (Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirin, 2014), "Talâk", 53 (No. 3497).

<sup>15</sup> en-Nisâ 4/19.

<sup>16</sup> Buhârî, "Nikâh", 80 (No. 5187); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 9/213 (5284).

karşılıklı konuşmalarını veya birbirlerini dinlemekten uzak durmaları da yani anlatmak ve dinlemekten mahrum olmaları da eşler arası duygu paylaşımını ve iletişimi zedelemiştir. Ülkemizde aile içi sorunların tanımlanmaya çalışıldığı bir araştırmada üniversite öğrencilerinin en büyük problem olarak aile içi iletişimsizliği dile getirmeleri bu durumun kanıtlarındandır.<sup>17</sup>

Hz. Peygamber eşleri ile sohbet etmeye veya onları dinlemeye ehemmiyet vermiştir. Özellikle sabah namazlarından sonra hanımlarını ziyaret eder ve muayyen bir süre boyunca onlarla sohbet ederdi.<sup>18</sup> Sohbet esnasında eşine dokunarak durumunu sorar ve kendisi ile alakadar olurdu.<sup>19</sup> Aile içi iletişimi kuvvetlendirmek için kimi zaman bütün hanımlarını yanına alır<sup>20</sup> çeşitli hikâyelerle onları güldürerek hoş vakit geçirmeye gayret gösterirdi.<sup>21</sup>

Aile işlerinde eşe yardımcı olmak, eşe değer verildiğinin ve kendisi ile ilgilenildiğinin kanıtıdır. Dolayısıyla ev işlerinde yardımlaşma, eşleri birbirine yakınlaştıran iletişimin güçlü dayanaklarıdır. Hz. Ayeşe'nin beyanına göre Allah Resûlü (a.s.), kimi zaman dikiş ve yama işleri ile kendisi meşgul olmuş, elbiselerini temizlemiş, ayakkabısını tamir etmiş ve hayvanlarının bakımını kendisi yapmıştır.<sup>22</sup> Hz. Peygamber'in ailesinin hizmetinde eşlerini yalnız bırakmaması eşler arası iletişimin canlılığını korumuştur.

Eşlerin haklarına özel ehemmiyet gösteren Hz. Peygamber, ailenin ihmalini hoş karşılamamış ve güçlü iletişimin yakın olmakla mümkün olduğunu düşünmüştür. O, bayram eğlencelerinde<sup>23</sup> ve savaş meydanlarında eşini yanında bulundurmuş,<sup>24</sup> zor anlarında eşine danışmış ve çözüm arayışında eşinin fikrini benimseyerek uygulamıştır.<sup>25</sup> Allah Resûlü, başını

---

<sup>17</sup> Hasan H. Taylan, "Sakarya Üniversitesi Öğrencileri Penceresinden Türkiye'de Aile İçi Sorunlar", *Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi*, (İstanbul: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016), 459.

<sup>18</sup> Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali, *Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsî, (Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994), 4/316.

<sup>19</sup> İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Muni', *Tabakâtu'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir Atâ, (Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990), 8/136.

<sup>20</sup> Müslim, "Radâ'", 46.

<sup>21</sup> Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 4/315.

<sup>22</sup> Buhârî, "Ezan", 44 (No. 676); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 40/274 (24226); İbn Hibbân, *Ebü Hâtim Muhammed, Sahih*, thk. Şuayb Arnaût, (Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988), 12/488-489.

<sup>23</sup> Buhârî, "Salât", 69 (No. 454); Müslim, "Salatü'l-İdeyn", 18.

<sup>24</sup> Buhârî, "Cihad ve's-Siyer", 65 (No. 2880); Müslim, "Cihad ve's-Siyer", 136.

<sup>25</sup> Buhârî, "Şurû", 15 (No. 2732); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 31/243 (18926).

eşinin dizine koyarak Kur'an okumuş,<sup>26</sup> yemek davetine eşi ile birlikte katılmış<sup>27</sup> ve koşu yarışı yapıp eşinin gönlünü hoş etmeye özen göstermiştir.<sup>28</sup> Bu gibi durumlar Hz. Peygamber'in eşlerine zaman ayırarak onlarla sürekli iletişim halinde olduğunu kanıtlardır.

### 3. Ailede Sevgi ve Saygı Yetersizliği

İnsanı ilgi ve bağlılık göstermeye yönelten ruhsal eğilime sevgi adı verilir. Sevgi kendi varlığını yitirmeden başkasının varlığı ile bir bütün olabilme halidir. Sevgi eşe ilgi duymayı, iyilik yapmayı ve önem vermeyi sağlayan içsel duygu olduğu gibi aynı zamanda eşi nefret duygusundan, değersizlik düşüncesinden ve yalnızlık yaşantısından koruyan doğal bir güçtür. Saygı ise varlığı kabullenmek ve kişisel hukuka değer vermektir. Sevgi olsun veya olmasın başkasını incitmekten sakınmanın adıdır saygı.

Sabır, samimiyet ve sadakatin en ciddi dayanağı sevgi ve saygıdır. Sevgi ve saygının hâkim olduğu aile ortamlarında güven hissiyatı güçlüdür. Eşler birbirlerinin bazı kusur ve hatalarını görmezden gelir, incitmeye ve zarar vermemeye ciddi ehemmiyet gösterirler.

Yeryüzünde sevmeye ve saygı duyulmaya en layık insan, anne ile birlikte eştir. Zira Allah'ın ihsan ve inayeti ile anne, varlık sebebi ve yaşama tutunma bağı iken eş ise arzuları tatmin eden, neslin devamına imkân sunan, maddi manevi fayda sağlayan, güç ve kudreti artırarak hayata değer ve önem katan bir paydaştır.

Sevgi ve nefretin ölçsüz olduğu modernite dönemini aşırılıklar çağı olarak tanımlamak da mümkündür. Sevgide itidal, nefrette itidali getirir. Modernite gözü kara aşkların gönlü kara eşlere dönüştüğü zamanın adıdır.

“Ey insanlar! Kadınların haklarına riayet etmenizi ve bu hususta Allah'tan korkmanızı tavsiye ederim. Siz kadınları Allah'ın emaneti olarak aldınız. Onların namus ve iffetini Allah adına söz vererek helâl edindiniz. Dikkat edin! Sizin kadınlar üzerinde hakkınız olduğu gibi onların da sizin üzerinizde hakları vardır. Sizin onlar üzerindeki hakkınız iffet ve namuslarını korumalarıdır. Kadınların sizin üzerinizdeki hakları geleneklere uygun biçimde yiyecek ve giyeceklerini sağlamanızdır. Kadınlar hususunda Allah'tan korkun ve onlara en iyi şekilde davranın”<sup>29</sup> diye buyuran Hz. Peygamber, kadını Allah'ın emaneti olarak görmüş, hak ve hukukunu koruyarak ona sevgi ile yaklaşılması gerektiğini dile getirmiştir.

<sup>26</sup> Buhârî, “Hayz”, 3 (No. 297); Müslim, “Hayz”, 15.

<sup>27</sup> Müslim, “Eşribe”, 139.

<sup>28</sup> Ebû Dâvûd, “Cihad”, 67 (No. 2578); İbn Mâce, “Nikâh”, 49 (No. 1979).

<sup>29</sup> Bünyamin Erul, “Vedâ Hutbesi”, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi (İstanbul: TDV Yayınları, 2012), 42/592.



Allah Resûlü (a.s), dizlerini dayanak kılarak eşinin deveye binmesine yardımcı olmuş,<sup>30</sup> kederlenen eşinin gözyaşlarını elleri ile silerek teselli olmuştur.<sup>31</sup> Eşi Hz. Aişe ile birlikte yemek yerken ağzının değdiği yerden su içmiş, elinden yediği eti alarak ağzının değdiği yerden ısırmaya çalışmıştır.<sup>32</sup> Hz. Peygamber Hz. Aişe'yi çok sevdiği için kendisine Ayşe (عَيْشَة), Uveys (عَوَيْش) ve Âiş (عَائِشَة) diye de hitap etmiş,<sup>33</sup> kendisi ile istişarede bulunmuş ve pek çok talebini de yerine getirmiştir. Tüm bu davranışlar eşe karşı sevgi göstergeleridir.

Sevdiğine, sevdiğini bildirmenin gerekliliğine inanan<sup>34</sup> Hz. Peygamber, sadece kendisi eşini sevmemiş, yakınlarının da eşini sevmesini talep etmiştir. Örneğin Hz. Aişe ile ilgili bir uyarıda bulunmaya gelen kızı Hz. Fatıma'ya: "Benim sevdiğimi sevmez misin?" diye sormuş Fatıma: Elbette severim deyince "Öyleyse Aişe'yi de sev" diye buyurmuştur.<sup>35</sup>

Eşin yakınlarına ehemmiyet vermek, eşi sevmenin en etkin göstergelerindendir. Hz. Peygamber sadece eşlerini sevmekle yetinmemiş, onların yakınlarına da gerekli alakayı göstermiştir. Nitekim evine uğrayan yaşlı bir kadına fazlasıyla iltifat göstermiş ve iltifatının sebebini Hz. Aişe'ye söyle açıklamıştır: "Ey Aişe, bu kadın Hatice'nin arkadaşıdır. O'nun sağlığında da evimize gelirdi. Dostluğa vefa imandandır."<sup>36</sup> Kendisine ya Rasûlüllah! İnsanlardan en çok kimi seversiniz? diye sorulduğunda: "Kadınlardan Aişe'yi erkeklerden de babasını (Ebû Bekir)" diye cevap vermiştir.<sup>37</sup>

Eşlerinden sevgisini mahrum etmeyen Hz. Peygamber hayırlı eşi, dünyanın en değerli vergisi olarak görmüş<sup>38</sup> ve hayırlı eşi şu şekilde tanımlamıştır: "Saliha kadın, kocası yüzüne baktığı zaman onu sevindiren, eşinin meşrû isteklerini yerine getiren ve onun olmadığı yerde malını ve namusunu muhafaza edendir."<sup>39</sup>

<sup>30</sup> İbn Hacer el-Askalânî, *Ahmed b. Ali, Fethu'l-Bârî Şerhi Sahihi'l-Buhârî*, thk. Muhammed Fuad Abdülbâki vd. (Beirut: Dâru'l-Ma'rife, 1379), 7/480; İbn Sa'd, *Tabakâtu'l-Kübrâ*, 8/96.

<sup>31</sup> Heysemî, *Mecmau'z-Zevâid*, 4/320.

<sup>32</sup> Müslim, "Hayız", 14; Ebû Dâvûd, "Tahâret", 102 (No. 259)

<sup>33</sup> *Mustafa Fayda*, "Âişe", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/202.

<sup>34</sup> Ebû Dâvûd, "Edeb", 121 (No. 5124); Tirmizî, "Zühd", 45 (No. 2553).

<sup>35</sup> Buhârî, "Hibbe", 8 (No. 2581); Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 83.

<sup>36</sup> *Mubârekfûri*, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim, *Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii'l-Tirmizî*, (Beirut: Dâru'l-Fikr, ts.), 6/159.

<sup>37</sup> Buhârî, "Megâzi", 63 (No. 4358); Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 8.

<sup>38</sup> Müslim, "Radâ", 59; İbn Mâce, "Nikâh", 5 (No.1855); Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 11/127 (6567).

<sup>39</sup> Nesâî, "Nikâh", 14 (No. 3231).

#### 4. Eşler Arası Samimiyet ve Vefa Noksanlığı

Samimiyet içten ve candan olup riyadan uzak kalma halidir. Eşler için samimiyet; nikâh akdine bağlı kalmaktır, güçtür, cesarettir ve fedakârlıktır. Eşler arası ilişkilerde samimiyetin yokluğu, dürüstlüğün, tutarlılığın, içtenliğin ve inandırıcılığın yokluğu demektir. Vefa hatırda tutmak ve unutmamaktır. Eşler için vefa, varlığında veya yokluğunda aynı hissiyatı yaşamaktır.

Materyalizmin hükmünde yaşamını sürdüren ve kişisel hazza varmayı esas alan günümüz insanı bir bütün olarak samimiyet ve vefa problemi yaşamaktadır. İç dünya ile davranışlar arasındaki tutarlılık kaybolmuş, ilişkiler içtenlikten, doğallıktan uzaklaşmış ve yüzeysel birlikelikler artmıştır.<sup>40</sup>

Dini samimiyet olarak tanımlayan<sup>41</sup> Hz. Peygamber, bir bütün olarak vefa ve samimiyet abidesidir. Resûl-i Ekrem'in hayatında bu konuya en güzel örnek sevgisi ile rızıklandığını ifade ettiği<sup>42</sup> hayat arkadaşı Hz. Hatice'dir.

Hz. Hatice, Hz. Peygamber'in ilk hanımıdır. Hz. Peygamber'e inanmanın bahtiyarlığına eren ilk insandır. O, vahiy ile ilk muhatap olma esnasında: "Allah'a yemin ederim ki O seni utandırmaz, mahzun etmez. Çünkü sen akrabani gözetir, miskine yardım eder, fakire ikram eder ve misafiri ağırlarsın. Hak yolunda ortaya çıkan önemli işlerde de halktan yardımını esirgemezsın"<sup>43</sup> şeklindeki sözleri ile dayanak olan nübüvvet davasının ilk teselli kaynağıdır.

Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'ye olan sevgi ve vefasını dile getiren Hz. Aişe, Hz. Hatice'yi kıskandığı kadar, hiç kimseyi kıskanmadığını söylemiştir. Hz. Peygamber'in Hz. Hatice'yi sık sık andığını ve onun yakınlarına da ikramda bulunduğunu ifade eden Hz. Aişe, kimi zaman bu ilgiye dayanmadığını dile getirmiş ve Hz. Peygamber'e "Sanki yeryüzünde hiç kadın yok da sadece Hatice var!", "İhtiyarlıktan ağzında diş kalmamış yaşlı bir kadının nesini anarsın? Allah onun yerine sana, daha genç ve hayırlı olanını vermiştir" şeklinde çeşitli itirazlarda bulunmuştur. Bu sözlerle Hz. Peygamber şu karşılığı vermiştir: "Allah bana ondan daha hayırlısını vermemiştir. Herkes benim nübüvvetimi inkâr ederken O bana iman etti; herkes benim yalancı olduğumu iddia ederken O beni tasdik etti; kimse bana

<sup>40</sup> İbrahim Hilmi Karşlı, *Kur'an'da Samimiyet*, (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Halk Kitapları, 2014), 23.

<sup>41</sup> Buhârî, "İmân" 42; Müslim, "İmân", 95.

<sup>42</sup> Müslim, "Fedâilu's-Sahabe", 8.

<sup>43</sup> Buhârî, "Bedu'l-Vahy", 3; Müslim, "İmân", 252.

bir şey vermezken O malını-mülkünü bana tahsis etti; üstelik Allah Teâlâ bana ondan çocuklar nasip etti.”<sup>44</sup>

Hz. Hatice'nin kız kardeşi Hâle bint Huveylid, Medine'ye gelip Resûlullah (a.s.)'ın huzuruna çıkmak için izin istemiştir. Hâle'nin sesi kız kardeşi Hz. Hatice'nin sesine çok benzediğinden Hz. Peygamber muhterem eşini hatırlayarak adeta sarsılmış ve “Allahım! Bu gelen kimse inşallah Hale'dir!” diye dua etmiştir.<sup>45</sup>

Bütün işlerinde samimi olmayı ve sevenlerine karşı da vefalı olmayı elden bırakmayan Hz. Peygamber, aşırılığın her türüsüne karşı olduğunu ifade ederek eşlerin birbirlerinin üzerinde haklarının olduğunu hatırlatmış ve bu hakların zayı olmaması için de özen gösterilmesini talep etmiştir.<sup>46</sup>

### 5. Tahammülsüzlük

Tahammül, kişinin olumsuz etkenlere karşı sabırlı ve güçlü kalabilme hali iken, tahammülsüzlük ise zorlayıcı yaşantıya karşı koyamama, sıkıntılara katlanamama, ufak kıvılcımlarda öfke patlamaları yaşama halidir. Bireyselleşip bencilleşen modern toplumda tahammülsüzlük, ruhlara sinmiş bir hal olarak eşler arası sevgi, saygı, samimiyet ve sebatı öldüren bir güç halini almıştır.

Eşlerin birbirleri ile konuşmamaları, karşılıklı surat asmaları, duygusal taleplere kayıtsız kalmaları gibi durumlar sinir ve öfke patlamalarına neden olabilen birer tahammülsüzlük emareleridir. Dayanamama ve bir sabırsızlık hali olan tahammülsüzlük, farklılıklara karşı direnç seviyesini düşüren bir kişilik özelliği olduğundan eşler arası etkileşimde sürekli şikâyet ve çaresiz hissiyatına nedendir.

Aynı çatı altında yaşayan eşler arasında anlaşmazlık, tartışma hatta çatışmaların çıkması kaçınılmaz bir durumdur. Dolayısıyla aile ilişkilerinde sürtüşme ve tartışmaların çıkması doğal iken doğal olmayan bu çatışmaların ilişkiyi bozmasına ve yıpratmasına müsaade edip boşanmaya/yıkıma neden olmasıdır.

Sabır, Hz. Peygamber'in önde gelen ahlaki vasfıdır. Zira Allah Resûlü (a.s.), henüz doğmadan babasını kaybetmiş, dört yaşına kadar öz annesinden ayrı büyümüş, altı yaşında annesini ve sekiz yaşında da dedesini kaybetmiştir. Dolayısıyla bir yetim ve öksüz olarak çocukluğunu geçirmiştir. Kardeş desteğinden yoksun büyüyen Resûl-i Ekrem (a.s.), yirmi beş yaşına kadar amcasının evinde kalmış, kendi aile yuvasından mahrum bir genç

<sup>44</sup> Ahmed b. Hanbel, *Müsned*, 41/351 (24864).

<sup>45</sup> Buhârî, “*Menâkibu'l-Ensâr*”, 20 (No. 3821); Müslim, “*Fedâilu's-Sahabe*”, 78.

<sup>46</sup> Buhârî, “*Nikâh*”, 1 (No. 5063); Müslim, “*Nikâh*”, 5; “*Sıyâm*”, 186.

olarak hayata tutunmuştur. O, yedi çocuğundan altısının acısını yaşayan bir baba ve eşi Hz. Hatice'nin ölüm hüznünü derin hisseden kederli bir eştir. Nübüvvet davasının gereği olarak insanları hakka davet ederken dövülen, sövülen, türlü işkencelere maruz kalan ve nihayetinde memleketinden sürülen bir dava adamıdır. Yani Hz. Muhammed (s.a.v), yeryüzündeki her dertlinin veya mazlumun bir yönü ile kendisini O'nda bulduğu sabrı kuşanmış örnek bir şahsiyettir.

Resûl-i Ekrem'in eşleri ile ilişkileri incelendiğinde aile yaşantısında sabrın çok etkin olduğu görülecektir. Kimi zaman eşlerine derin muhabbet gösterdiği olmuşsa da eşlerinin hata, yanlış ve kusurlarına karşı sabırlı olmayı da elden bırakmamıştır. O, aile yaşantısının sürekli aşk ve sevgi üzerinden yürümediğini, eşlerin karşılıklı ilişkilerinde sabırlı olmayı ihmal etmemeleri gerektiğini yaşayarak göstermiştir. Örneğin Hz. Peygamber, Hz. Aişe ile birlikte iken Hz. Safiyye kendilerine bir kap yemek gönderince Hz. Aişe, kıskançlığın hissiyatı ile hizmetçinin eline vurarak yemeği yere dökmüş ve tabağın da kırılmasına neden olmuştur. Bu fevrilik karşısında Allah Resûlü (a.s), sert bir tepkimedede bulunmamış, tabağın kırıklarını ve yere dökülen yemeği toplama nezaketinde bulunarak eşinin hatasını anlamasına yardımcı olmuştur. Hz Aişe hatasını düzeltmek istediğinde Hz. Peygamber yanlışını yüzüne vurmaktan ve eşini incitmeden kırıdığı tabağın benzerini geri göndermesi gerektiğini ifade etmiştir. Sabırla sorunu çözüme kavuşturan Allah Resûlü (a.s), yanlarında bulunanlara da "Anneniz kıskandı!" açıklamasında bulunarak eşinin onurunu korumuş ve kıskançlığın insani olduğunu hatırlatmıştır.<sup>47</sup>

İnsanoğlu bütün yönleri ile mükemmel yaratılmış değildir. Pek çok üstünlükleriyle birlikte ciddi zaafalara da sahiptir. İnsanlar, melek olmadıklarından, kendilerinden zaman zaman bir takım nedenlerden kaynaklı nahoş tutumların sudur etmesi da kaçınılmazdır. Hz. Peygamber, eşleri birbirlerinin zaaflarına değil, üstünlüklerine odaklanmaya davet etmiştir. "Mümin bir erkek, mümin bir kadına kızıp darılmasın. Eğer onun bir huyundan hoşlanmazsa başka huyundan hoşlanabilir."<sup>48</sup> Yani eşte hoşlanılmayacak bazı yönlerin olabileceğine dikkat çekmiş, kavga veya boşanmaya mahal vermeden bunlara katlanılması gerektiğini hatırlatarak, eşlerin hoşlanılacak olumlu yönlerine odaklanması gerektiğini özellikle vurgulamıştır.

Hz. Peygamber'in zaman zaman eşleri ile bazı memnuniyetsizlikler yaşadığı malumdur. Ancak hâne-i saâdetde ailevi sorunlar uzun süreli

<sup>47</sup> Buhâri, "Nikâh", 7 (No. 5225); Ahmed b. Hanbel, Müsned, 19/84 (12027).

<sup>48</sup> Müslim, "Radâ", 61.

küskünlük, derin kırgınlık ve boşanma noktasına taşınmamıştır. Zira onun aile hayatında sevgi ve sabır birlikte yaşanılmıştır.

## 6. Aldatma

Gerçeklikten farklı bir algı oluşturmak suretiyle duygusal veya cinsel olarak eşini yanıltmak ve ona ihanet etmek ile oluşan karı koca arasındaki sadakatsizlik haline verilen addır. Aldatma hem duygusal hem de cinsel ilişki düzeyinde olabilmektedir. Duygusal aldatma; kişinin bir eş pozisyonunda eşinden başkasına yönelttiği duygu kaynaklı ilgisi, bir başkasına âşık olması halidir. Cinsel aldatma ise kişinin başkasıyla cinsel olarak bir araya gelme durumudur.

Aldatma eşleri korkunç bunalımlara sürükleyen bir haldir. Modernite sürecinde sık karşılaşılan aldatma vakaları, eşler arası huzurun yok olmasına ve yuvaların dağılmasına en büyük nedendir.

Allah ve Resûlü'nün asla aldatmayacağını buyuran<sup>49</sup> Hz. Peygamber, aldatmanın büyük günahlardan olduğunu hatırlatmış ve namusun korunmasına farklı bir hassasiyet göstererek yaşamı boyunca iffetli bir toplum inşa etme gayretinde olmuştur.<sup>50</sup> Kendisinden şüphelenme ihtimaline dahi gönlü razı olmamıştır. Nitekim Hz. Peygamber, bir gece hanımı Safiyye bint Huyey b. Ahtab (ö. 50/670 [?]) ile yürürken Ensar'dan iki kişi ile karşılaşmış ve kendilerine: "Yanımdaki kadın eşim Safiyye bint Huyey'dir" bilgisini verme ihtiyacı hissetmiştir. Bunun üzerine sahabeler: Sübhânallâh, hakkınızda hayırdan başka ne düşünebiliriz ki, ya Rasûlüllah! dediklerinde Resûl-i Ekrem: "Şeytan insanın vücudunda kan gibi dolaşır. Onun kalbinize kötü bir şüphe bırakmasından korkarım." hatırlatmasında bulunmuştur.<sup>51</sup>

Hakikat dışı aldatma haberleri ile pek çok ailenin dağıldığı malumdur. Aldatma söylemleri doğunca eşler tahammülsüzlük göstererek birbirlerine veya yuvalarına ciddi zararlar verebilmişlerdir. İftiranın büyük günahlardan olduğunu ifade eden<sup>52</sup> ve kişisel haysiyeti koruyan Hz. Peygamber, zina isnadı ispatlanmadan eşlerin harekete geçmelerini doğru bulmamıştır. Nitekim eşi Hz. Aişe'nin kendisini aldattığı şayiası yaygınlaştığında tez canlılık göstermemiş, kendisinden şüphelendiğine dair bir şüphe dahi uyandırmamış ve sabırla hakikatin açığa çıkmasını beklemiştir.<sup>53</sup>

<sup>49</sup> Müslim, "Cenâiz", 103; Nesâi, "Cenâiz", 103 (No. 2037).

<sup>50</sup> Buhârî, "Eşribe", 1 (No. 5578); Müslim, "İmân", 172.

<sup>51</sup> Buhârî, "İ'tikâf" 11 (No. 2038); Müslim, "Selâm", 24.

<sup>52</sup> Buhârî, "Hudûd", 44 (No. 6857); Müslim, "İmân", 145.

<sup>53</sup> Buhârî, "Şehâdât", 15 (No. 2661); Müslim, "Tevbe", 56.

Eşleri de Hz. Peygamber'e ve saygın hatıratına tam bir sadakat ile bağlı idiler. Örneğin saçlara kına yakmanın hükmü sorulduğunda Hz. Ayşe, bunun caiz olduğunu beyan etmiş, ancak Hz. Peygamber'in kına kokusundan hoşlanmadığını hatırlatarak kendisinin kına yakmaktan kaçındığını ifade etmiştir.<sup>54</sup>

### **Sonuç**

Bilimsel ve teknolojik gelişmeler, baş döndürücü hızla ilerleme kaydederek olumlu yönde hayata katkılar sunarken; yaşamın akışında kaçınılmaz bir takım olumsuz değişim ve dönüşümlere de neden olmuşlardır. Moderniteden beklenen, sürekli insanlığın huzurundan bir şeyler koparıp canlıları mutsuzluğa sevk etmek değil, insanlığın emniyeti için yaşamı ve yaşamın hazzını korumaktır.

Yenilik, değişim ve dönüşümlerin en etkin hissedildiği kurumlardan biri şüphesiz aile müessesesidir. Aile içi şiddet, ailede iletişim sorunları, ailede sevgi ve saygı yetersizliği, eşler arası samimiyet ve vefa noksanlığı, tahammülsüzlük ve aldatma gibi olumsuzluklar modernite sürecinde eşler arasında görülen temel aile problemleridir. Kişisel benliğe ciddi zarar veren bu sorunlar, elbette modernite sürecinde doğup neşvünema gösteren haller değildir. İnsanlık tarihinin her döneminde karşılaşılabilen durumlar olsalar da bu sorunların modern dönemde yaygınlık kazanarak etki alanlarını genişlettikleri da malumdur.

Aile geçimi noktasında ciddi problemler yaşayan ve sürekli bir arayış içerisinde olan günümüz insanının Hz. Peygamber'in aile yaşantısından alabileceği önemli mesaj ve ibretler vardır. Zira O'nun evlilik hayatı günümüz insanı için model olabilecek bir örneklığe sahiptir.

Hz. Peygamber'in aile yaşantısı incelendiğinde, Resûl-i Ekrem'in "Beş S" olarak adlandırabileceğimiz bir takım değerler üzerine özel hayatını inşa ettiği görülecektir. "Sevgi", "saygı", "samimiyet", "sadakat" ve "sabır" Allah Resûlü (a.s)'ın hem sosyal hem de ailevi yaşantısında sürekli göze çarpan değerler silsilesidir. Eşlerine karşı sadakati ilke edinen Hz. Peygamber, hoşnutluk anlarında sevgi ve samimiyeti, zor zamanlarında da sabır ve saygıyı esas alan bir aile modeli sunmuştur.

İlk eşi Hz. Hatice'nin desteği ile nübüvvet görevine başlayan ve diğer eşi Hz. Aişe'nin dizlerinde hayata gözlerini kapayan<sup>55</sup> ve yaşamı boyunca "saygı", "samimiyet", "sadakat"i prensip edinen Hz. Peygamber'in aile

<sup>54</sup> Ebû Dâvîd, "Tereccül", 3 (No. 4164); Nesâî, "Zinet", 19 (No: 5090).

<sup>55</sup> Huriye Martı, "İdeal Bir Eş Olarak Hazreti Peygamber", Küreselleşen Dünyada Aile 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010), 43.

hayatında sürekli sevgi ve aşkın hüküm sürdüğü söylenemez. O'nun örneğinde kimi zaman "sevgi" kimi zaman da "sabır" dikkatleri çekmektedir. Kur'an tüm inananlar için Allah Resûlü (a.s.)'ı en mükemmel örnek olarak takdim ettiğinden kaybettiklerimizi veya aradıklarımızı Hz. Peygamber'in ahlakında aramak Müslüman toplumlar için hayati önemi haizdir.

Geleceklerini imar etmeyi arzulayan, varlıklarını sürdürmek isteyen ve geleceğe dair iddia sahibi olan toplumlar, hedeflerine ancak aile kurumu üzerinden erişebilirler. Aileye sahip çıkmak, ailenin devamlılığını sağlamak, ailede bireysel ilişkileri düzene sokmak, zamanın ihtiyaçlarına göre aile huzurunu temin etmek ve eşler arası saygınlığı muhafaza etmek toplumlar için beka meselesidir.

### KAYNAKÇA

Ahmed b. Hanbel, Ebû Abdillâh Ahmed b. Muhammed b. Hanbel eş-Şeybânî. Müsned. thk. Şuayb el-Arnâvût vd. Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, 1998.

Buhârî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İsmail. Sahîhu'l-Buhârî. thrc. İzeddin Dâlî, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Dârimî, Ebû Muhammed Abdullah b. Abdurrahman. Sünenu'd-Dârimî. thrc. İ'mâd Tayyâr, İzeddin Dâlî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2017.

Ebû Dâvûd, Süleyman b. el-Eş'as el-Ezdî. Sünenu Ebî Dâvûd. thrc. Yasir Hasan, İzeddin Dâlî, İ'mâd Tayyâr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Erul, Bünyamin. "Vedâ Hutbesi". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 42/592. İstanbul: TDV Yayınları, 2012.

Fayda, Mustafa. "Âişe". Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi. 2/202. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Giddens, Anthony. The Consequences of Modernity. Stanford: Stanford University Press, 1990.

Heysemî, Ebu'l-Hasan Nureddin Ali. Mecmau'z-Zevâid ve Menbeu'l-Fevâid. thk. Hüsameddin el-Kudsî. Kahire: Mektebetü'l-Kudsî, 1994.

İbn Hacer el-Askalânî, Ahmed b. Ali. Fethu'l-Bârî Şerhi Sahîhi'l-Buhârî. thk. Muhammed Fuad Abdulbâkî vd. Beyrut: Dâru'l-Ma'rife, 1379.

İbn Hibbân, Ebû Hâtim Muhammed. Sahih. thk. Şuayb Arnâût. Beyrut: Müessesetü'r-risâle, 1988).

İbn Mâce, Ebû Abdullah Muhammed b. Yezîd. Sünenu İbn Mâce. thrc. İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzeddin Dâlî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

İbn Sa'd, Muhammed b. Sa'd b. Munî'. Tabakâtu'l-Kübrâ. thk. Muhammed Abdulkadir Atâ. Beyrut: Dâru'l-Kütübi'l-İlmiyye, 1990.

Karşlı, İbrahim Hilmi. Kur'an'da Samimiyet. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları Halk Kitapları, 2014.

Martı, Huriye. "İdeal Bir Eş Olarak Hazreti Peygamber". Küreselleşen Dünyada Aile 2009 Yılı Kutlu Doğum Sempozyumu. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 2010.

Mubârekfûrî, Muhammed Abdurrahman b. Abdurrahim. Tuhfetu'l-Ahvezî bi Şerhi Câmii't-Tirmizî. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, ts.

Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim b. Haccâc. Sahîhu Müslim. thrc. Yasir Hasan, İzeddin Dâlî, İ'mâd Tayyâr. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.

Nesâî, Ebû Abdurrahman Ahmed b. Şuayb. Sünenu'n-Nesâî. thrc. İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan, İzeddin Dâlî. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2014.

Taylan, Hasan H. "Sakarya Üniversitesi Öğrencileri Penceresinden Türkiye'de Aile İçi Sorunlar". Uluslararası Politik, Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Kongresi, İstanbul: Ekonomik ve Sosyal Araştırmalar Merkezi, 2016.

Tirmizî, Ebû İsa Muhammed b. İsa. Sünenu't-Tirmizî. thrc. İzeddin Dâlî, İ'mâd Tayyâr, Yasir Hasan. Beyrut: Müessesetu'r-Risâle Nâşirûn, 2015.



---

---

**TANRI'NIN SESİ VİCDAN: HAVÂTİR KAVRAMI BAĞLAMINDA  
BİR İNCELEME**

**Dr. Öğr. Üyesi Osman Nuri DEMİR**  
Ege Üniversitesi Birgivi İslami İlimler Fakültesi  
osmannuridemir@hotmail.com

---

---

**CONSCIOUS AS THE VOICE OF GOD: AN ESSAY IN THE CONTEXT OF  
TERM HAVÂTİR**

**ABSTRACT**

The concept "thoughts into heart" (havâtir), which has been in the sources since the 3rd century, when Islamic sciences began to be codified, was sometimes used in the form of "thought into heart" (hâtir) in its curriculum, and was sometimes used in the term "thoughts into heart" (haturât) to correspond the meaning of the word. "Thoughts into heart" (havâtir) is the plural of the word "thought into heart" (hâtir), which derives from the root "thoughts into heart" (hutür) meaning "to come to mind, remember, have a hunch", and expresses good or bad thoughts that come to one's mind involuntarily. The word is not included in the Quran, but in the hadiths it is only used in the verb form from which it is derived. For example, in some narrations, when it is stated that blessings that people cannot think of are prepared for righteous people (Bukhari, "Tawhid", 35) and that the devil leaves devilish whispers in people's hearts (Musnad, II, 313), the verb derived from the root "thoughts into heart" (hutür) is used. On the other hand, the feelings and thoughts inculcated by the devil are corresponded with the concept of "devilish whispers" in the Qur'an and hadiths.

The first Islamic philosopher Ya'kûb b. Ishaq al-Kindî (d. 252/866 [?]) speaks of the word's singular "thought into heart" (hâtir) and describes it as "temporary feelings and thoughts caused by things having a hunch". In the same period, Mu'tazilah theologians also used this term by expressing that the thoughts into heart play a major role in the reasoning activity of man about the existence of God. Similar to Mu'tazilite mutakallims, Imam Mâturîdî (d. 333/944) used the concept of the thoughts into heart (havâtir) and placed the devil's whispers against it. Abdulkahir al-Baghdâdî (d. 429/1037-38) stated that the concept "havâtir" was also included in the belief and philosophical systems before Islam, and in this context, for example, he stated that the idea that havâtir was effective in the formation of knowledge was found in the Brahmanism system. In

addition, Baghdadī claimed that Mu'tazilāh scholars shared a similar view to Barahima on this issue.

Mu'tazilāh scholars adopted slightly different views on the qualities of thoughts into heart (*havātir*). According to Nazzam (d. 231/845), God creates both thoughts into heart of obedience and rebellion in the heart of a person who can reason. Because a person must be able to find two different thoughts in his mind so that he can choose one of the two alternatives voluntarily and be tested.

Abu'l-Huzeyl al-Allāf (d. 235/849-50 [?]) is of the opinion that Allah has created thought into heart (*hātir*) in the heart of man that prompts him to think and invites him to obey. On the other hand, the devil inculcates a second memory that tries to divert a person from obedience. If a person abandons reasoning, he turns to contemplation because he is left with an innate fear that it will be against him. Although Abu Ali al-Jubbai (d. 303/916) and his son Abu Hashim (d. 321/933) adopted this view of Abu'l-Huzeyl al-Allāf, Abu Hashim believed that the thought into heart (*hātir*) of Allah directly or as a part of it. He argued that it was an imperative word thrown into the heart by an angel, and that the thought into heart (*hātir*) coming from Satan consists of a word of the same nature that Satan himself suggests. However, Abu Hashim did not approve of the views of Abu'l-Huzeyl al-Allāf and Abu Ali al-Jubbai, who described thoughts into heart as passive meaning or knowledge in the heart. Qādī Abdalcebbār (d. 415/1025) also adopted close views to Abu'l-Huzeyl al-Allāf and Abu Ali al-Jubbai.

Imam Māturīdī, who states that a general understanding of tawhid is given to man and that a voice coming from the innate prompts him to think about his own existence, Imam Māturīdī, in this context, accepted the existence of thoughts into heart (*havātir*) by stating that satanic and thoughts into heart (*havātir*) coming from God is effective in man's inclination to thinking action or abandoning it. According to what Ibn Fūrak (d. 406/1015) narrates, Ash'arī (d. 324/935-36) evaluated thoughts into heart (*havātir*) as a word in the heart and soul (*nafs*), he defined it as the meaning thrown into the heart, saying it "to do something or avoid something or avoid something, be warned about something"

As it turns out, the concept of thoughts into heart "*havātir*", which we can describe as "the echo of God's voice in the human conscience", has been accepted in this form in both the mu'tezilī and Sunni theological traditions. In this paper titled "The Voice of God, Conscience: A Study in the Context of the Concept of "thoughts into heart" (*Havātir*), the issues such as God's call to the human conscience on the axis of the concept of "thoughts into heart" (*Havātir*), the whisper of the devil, which is just opposite to this call, and how the divine and satanic invitations are

answered in the human conscience will be investigated. The relationship between the innate nature of man and the emergence of “thoughts into heart” (havâtir) will be examined. As a result, it will be tried to determine what kind of a system was established on the level of human nature, conscience and test as of creation.

**Keywords:** Kalâm, God, Conscious, Havâtir, Evaluation, Justice.

## Giriş

İslâm düşünce geleneğinde vicdan kavramına karşılık olarak genel itibariyle kalp ve nefis kelimeleri kullanılmıştır.<sup>56</sup> Meselâ tasavvuf literatüründe kalbin, dinî ve ahlâkî faziletlerin kaynağı olduğu varsayılmıştır. Buna göre bazı hususlarda aklın ihatasının dışına çıkan dinî hakikatler ve ilâhî sırlar konusunda doğru bilgi edinebilmenin en emin yolu kalpleri günah kirlerinden bunun yanında cehaletten, taklitten ve taassuptan arındırmaktır. İşte bu durum tasavvufta vicdanî arınmanın ehemmiyetine işaret etmektedir. Muhâsibî'nin (ö. 243/857) ve Ebû Tâlib el-Mekki'nin (ö. 386/996) aktarımlarına göre kalp çeşitli yollarla temizlendiğinde insanı ahlâkî davranışlara yöneltmekte, böylelikle insanoğlunun mânevî âlemi idrak etmesini ve onun gerçeklerini kavramasını sağlamaktadır.<sup>57</sup>

Kelâm âlimleri de insanın kalbinde “havâtir” diye isimlendirilen iç uyarıcıların bulunduğunu belirtmişlerdir. Rahmânî ve şeytanî şeklinde ikiye ayrılmış olan bu iç uyarıcılardan rahmânî havâtirin insanı bir işi yapmaya ya da o işten insanoğlunu sakınmaya sevk ettiği ifade edilmiştir. Dolayısıyla havâtirin insanı Allah'a itaate davet eden, bu yönüyle de vicdana benzeyen mânevî bir unsur şeklinde değerlendirildiği anlaşılmaktadır.<sup>58</sup>

Felsefî gelenekte<sup>59</sup> ise meselenin ele alınışında Meşşâî anlayışın ön plana çıktığı görülmektedir. Zira Meşşâî gelenekteki uygun biçimde insanî nefsin yani nefis-i nâtıkanın yetenekleri burada kendini göstermektedir. Buna göre insanî nefsin iki temel yeteneğinden biri olan amelî akıl bedende gerçekleşen hareketlerin tamamının ilkesini oluşturmaktadır. İnsanî nefsin

<sup>56</sup> Bu konuda ayrıntı için bk. Osman Demir, “Vicdan”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 2013): 43/100-102.

<sup>57</sup> Hâris el-Muhâsibî, *er-Riâye li hukûküllâh*, nşr. Abdülkadir Ahmed Ata (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, ts.), 92 vd.; Ebû Tâlib el-Mekki, *Ķātu'l-Ķulûb fi Mu'âmeleti'l-Mahbûb ve Vaşfu Tariki'l-Murîd ilâ Makâmi't-Tevhîd*, nşr. Âşım İbrahim el-Keyyâlî (Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmîyye, 1426/2005), 1/152 vd.; Osman Demir, 100-102.

<sup>58</sup> Abdülkâhir Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, nşr. Ahmed Şemseddin (Beyrut: Dâru'l-Kütübî'l-İlmîyye, 1423/2002), 29; İbn Fûrek, *Mücerredü maĶâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ķasan el-Eş'arî*, nşr. Daniel Ķimaret (Beyrut: Dâru'l-Maşrık, 1987), 31; Osman Demir, 100-102.

<sup>59</sup> Tabi ki burada kastettiğimiz İslâm Felsefesi geleneğidir.

ilk yeteneği olan amelî akıl, nefsin bir yeteneğiyle yani nazarî akılla irtibat kurarak ahlâkî hükümler vermektedir. İşte bu hükümler ilkelerini nazarî akıldan almakta böylece insan fazilet-rezîlet ve hayır-şer, gibi değerlerin arasındaki farkları kavrayabilmektedir. İslâm filozoflarına göre, bilmek ve icra etmekle ilgili yeteneklerin arasında bulunan bağlantı arttıkça insanî nefsin bir yeteneği olan amelî aklın insan bedenine olan bağımlılığı da aynı oranda yani ters orantılı bir biçimde azalmaktadır. Tabi ki aynı oranda insanoğlunun ahlâkî yetkinliğinde gelişme kaydetmesi söz konusu olmaktadır.<sup>60</sup>

Diğer yandan Gazzâlî'nin (ö. 505/1111) akla ilişkin olarak yapmış olduğu tanımlardan biri insanî nefsin bu yeteneğinin vicdanla ilişkilendirildiğini ortaya koymaktadır. Zira akla dair farklı tanımlar yapan Gazzâlî bu tariflerden birinde akli insanın duygularına hâkim olma gücü şeklinde tanımlamaktadır. Dahası İmam Gazzâlî bahsi geçen tanıma ilâve olarak aklın diğer canlıların dışında sadece insana verilen ve yalnızca onda bulunan en yetkin vasıf olduğunu ifade etmektedir. İşte bu yönüyle akıl insanoğlunun eylem ve davranışlarının sonuçlarını tahmin etmesini, karşılaşılabileceği şeyler hakkında fikir yürüterek tedbir alma konusunda onun içinde istek ve arzu uyanmasını sağlamaktadır. Kaldı ki günümüzde vicdana yüklenen özellik ve fonksiyonlarla neredeyse birebir örtüşen bu tanımlamalar konusunda Gazzâlî yalnız da değildir. Meselâ benzer düşünceler Gazzâlî sonrasında Fahreddin er-Râzî (ö. 606/1210), Nasîrüddîn Tûsî (ö. 672/1274) ve Kınalızâde Ali Çelebi (ö. 979/1572) gibi âlimler tarafından da benimsenmiş görünmektedir.<sup>61</sup> Bütün bu anlatımlar vicdana yüklenen fonksiyonlarla havâtır kavramı arasında temel benzerliklerin, kavramsal yakınlıkların hatta nispet edilen özellikler açısından bir yönüyle aynîleştirilmenin söz konusu olabileceğine işaret etmektedir.

## 1. HAVÂTİR KAVRAMININ TARİHSEL GELİŞİMİ

Havâtır kavramı “hatur” kötünden türemiş olan “hâtır” kelimesinin çoğulu olup aklına gelmek, hatırlamak ve içine doğmak gibi anlamlara gelmektedir. Bu bağlamda kelime genel olarak iradesi dışında insan

<sup>60</sup> *Yakûb b. İshâk el-Kindî, Risâl e fi'n-nefs (Resâilü'l-Kindî el-Felsefiyye İçinde), nşr. Muhammed Abdülhâdi Ebû Rîde (Kahire: Dârü'l-Fikri'l-Arabî, 1369/1950), 2, 270 vd.; Ayrıca bk. Fârâbî, Fusûl'ul-Medenî, nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanefî Özcan (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987).*

<sup>61</sup> *Gazzâlî, İhyâ'ü 'ulûmî'd-dîn; (Beyrut: Dârü'l-Marife, 1982), 3:8; a.mlf., Tehâfütü'l-felâsife, nşr. Süleyman Dünya (Kahire: Dârü'l-Meârif, ts.), 145vd.; Fahreddin Râzî, en-Nefs ve'r-rûh, nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî (Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1392), 77, 81-83; Nasîrüddîn Tûsî, Ahlâk-ı Nâsirî, çev. Anar Gaşarov-Zaur Şükürov (İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007), 36vd.; Kınalızâde Ali Çelebi, Ahlâk-ı Alâî. haz. Mustafa Koç (İstanbul: Klasik Yayınları, 2007), 74-76; Osman Demir, 100-102.*

zihninde beliren iyi veya kötü düşünceleri ifade etmek üzere kullanılmıştır.<sup>62</sup> Havâtır kelimesi ve türevleri Kur'ân-ı Kerîm'de yer almamaktadır. Hadislerde ise kavramın farklı rivayetlerde ve değişik bağlamlarda kendisine yer bulduğu tespit edilmiştir. Meselâ cennet nimetlerinin insanoğlunun hayal gücünün sınırlarının bile ötesinde olduğunu ifade etmek üzere bu terimden istifade edilmiştir.<sup>63</sup> Şeytanın insan kalbine vesvese vermesini ve birtakım telkinlerde bulunmasını anlatırken de ilgili hadislerde “hutûr” kökünden türeyen kelimelere müracaat edilmiştir.<sup>64</sup>

Havâtır kelimesinin İslâm düşünce geleneğinde izini sürdüğümüzde yolumuzun Mu'tezile'ye düşmesi tabii ki kaçınılmaz olmaktadır. Zira Mu'tezilî âlimlerin bilgiye ulaştırılan yolları araştırırken bir başka ifadeyle bilgi vasıtalarını incelerken gündemlerine alarak kelâmî literatüre dâhil ettikleri temel kavramlardan biri de “havâtır” olmuştur. Bağdâdî *Usûlü'd-dîn* isimli eserinde bilginin teşekkülünde havâtırın etkili olduğu düşüncesinin Mu'tezilî doktrinde bulunduğunu ifade etmiş hatta Mu'tezile bilginlerinin bu düşünceyi Brahmanizm'den aldığı iddiasını gündeme taşımıştır.<sup>65</sup> Her ne kadar kavramın kelâm literatürüne katılması Mu'tezile mütekellimleri eliyle olsa da onlarla sınırlı kalmadığı da âşikârdır. Çünkü birçok Mu'tezile kelamcısının yanında kelime Eş'arî ve Mâtürîdî kelamcılarınca da istimal edilmiş hatta bizzat Ebû'l-Hasen el-Eş'arî (ö. 324/935-36) ve İmam Mâtürîdî de (ö. 333/944) kalpte istemsiz olarak beliren şeyleri ifade etmek üzere bu kavramı kullanmışlardır. Meselâ Mâtürîdî havâtır “kalbe gelen şey” diye tanımlamış ve insanın fitrat deliline istinat ederek tevhid inancına dair bir arayış içinde olmasının doğuştan onun bedeninde var edilen bu özellik sayesinde istemsiz bir şekilde başladığını belirtmiştir.<sup>66</sup> Ayrıca Mâtürîdî bu hususu örnekler ve diyaloglarla ayrıntılı bir şekilde anlatır. Bu bağlamda Mâtürîdî'ye göre evrenin ve insan türünün sonradan varlık

<sup>62</sup> Ayrıntı için bk. Yusuf Şevki Yavuz, “Havâtır”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997): 16/523-526. Ayrıca bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri müslüman-hıristiyan-yahudi kelâmı* (İstanbul: Kitabevi, 2001), 478-492; Abdülğaffar Aslan, “Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri”, *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006/1 (16): 29-56; Orhan Şener Koloğlu, *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi* (İstanbul: İSAM Yayınları, 2011), 170-189; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâî) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri* (Bursa: Emin Yayınları, 2013), 49-52.

<sup>63</sup> Buhârî, “Tevhîd”, 35.

<sup>64</sup> Müsned, II, 313.

<sup>65</sup> Abdülkâhîr Bağdâdî, *Usûlü'd-dîn*, 26 vd..

<sup>66</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü'l-Tevhîd*, nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi (Ankara: İsam Yayınları, 2005), 208; Mâtürîdî, *Te'vilâtü'l-Kur'ân*, nşr. Komisyon, *İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu* (İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011), 2: 320-321.

bulduğunun bilgisine ulaşan insanoğlu,<sup>67</sup> doğal olarak kendisinin de bir cüz'ü/parçası olduğu mevcûdatın, nasıl var olduğunu sorgulamaya girişmektedir. Ona göre şüphesiz ki bu türden sorgulamalara, aklını işlevsel olarak kullanan hiçbir insanın kayıtsız kalması mümkün değildir. Buna sebep olarak ise Mâtürîdî insan bünyesinde onu, eşyanın mahiyet ve hakikatini kavramaya çağırın ve sevk eden içsel düşüncelerin yani *havâtırın* bulunmasını zikretmektedir.<sup>68</sup> Daha sonra da İmam Mâtürîdî insanoğlunun bu verili özelliğine dikkat çekmekte ve şu ifadelerle insanın kendisini bu türden sorgulamalardan alıkoyamadığına vurgu yapmaktadır:

“İnsan, kendi varlığının hâllerini araştırmayı ihmal etmesine müsaade etmeyecek bazı içsel sorgulamalardan (*havâtır*) uzak kalamamaktadır.”<sup>69</sup>

Sonrasında ise Mâtürîdî, *havâtır* kavramı bağlamında insanoğlunun varlığa ilişkin anlam arayışına ve içsel sorgulamasına her insanın kendi içinde cevabını aradığını düşündüğü şu sorularla örnekler sunmakta ve böylece meseleye daha somut bir hüviyet kazandırmaktadır:

“Ben kimim? Niçin varım? Kendi kendime mi oluştum yoksa yaratıp yönetme gücüne sahip bulunan bir başka varlık sayesinde mi meydana geldim?”<sup>70</sup>

İbn Fûrek'in anlatımına göre Eş'arî hâtır kavramını “hatırlamaya, sakındırmaya, uyarmaya, engellemeye ya da emre yönelik olarak, insanın kalbine ve nefesine atılan, kalbin ve nefsin sözü” şeklinde tanımlamaktadır.<sup>71</sup>

Eş'arî ve Mâtürîdî metinleri incelendiğinde ilk dönem sünnî kelimcilerin “*havâtır*” kavramını hem Tanrı'nın varlığının akıl yoluyla idrak edilmesi hem de insanın hüsün ve kubuh noktasında yani iyiye yönelme ve kötünden sakınma ameliyesinde zorlayıcı olmayan içsel bir çağrıya muhatap olması bağlamında kabul edildiği anlaşılmaktadır.<sup>72</sup>

## 2. KELÂMÎ GELENEKTE HAVÂTİR

Mu'tezile âlimleri hâtır/*havâtır* kavramını genel itibariyle nazar konusu etrafında incelemişlerdir. Zira Mu'tezilî gelenekte insan açısından nazar Allah'ın bilgisine ulaşabilmesi adına zorunlu olarak başvurması gereken bir araçtır. Esasında hâtır teriminin de burada devreye girdiğini ya da kavrama

<sup>67</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 25-33.

<sup>68</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 210.

<sup>69</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, 208.

<sup>70</sup> Mâtürîdî, *Kitâbü't-Tevhîd*, s. 208. Ayrıntı için bk. Osman Nuri Demir, *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru* (Ankara: TDV Yayınları, 2020) 155-156.

<sup>71</sup> İbn Fûrek, *Mücerredü makâlât*, 31. Ayrıntı için bk. Abdülğaffar Aslan, 29-56.

<sup>72</sup> Bu bağlamda özellikle irâde-i cüz'iyeye ekseninde yapılan tartışmalarla ilgili ayrıntı için bk. Hatice K. Arpağuş, “Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da Irâde-i Cüz'iyeye Yorumu”, *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr. (İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018), 243-262.

burada nazara ilâve ve yardımcı olarak ihtiyaç duyulduğunu ifade etmek gerekir. Mu'tezile bu açıdan nazar ile hâtır arasında ilişki kurmuştur. Hâtırın bu ilişkideki temel özelliği nazarı terk eden kimseyi yaptığı bu iş konusunda uyarmak ve onun kalbine korku düşürerek kendisini nazar eylemine sevk etmektir. Hâtır burada kişiye şayet nazarı terk ederse kötü bir âkıbetle karşılaşacağını telkin eder ve onu nazar yoluyla Allah'ı bilmeye davet eder.<sup>73</sup> Kâdî Abdülcebâr (ö. 415/1025), *el-Muğni*'de bu durumu şöyle açıklar:

"Akıllı kimse nazarı terk ettiğinde oluşan korkuyu, nazara götüren yolu ve nazarın ulaştıracağı bilgileri ancak kendisine bir dâî veya onun yerine geçebilecek başka bir şey (hâtır) ortaya çıktığında bilebilir. Bu sebeple kişinin üzerine teklif ancak dâî ya da hâtır vâki olduğunda mümkün olabilir."<sup>74</sup>

Görüldüğü üzere Kâdî Abdülcebâr insanın imtihanın devam edebilmesi ya da ona teklifin yapılabilmesi açısından hâtırın bulunmasının zorunluluğuna işaret etmektedir. Kullanılan kavramlar farklı olsa meselenin anlatım ve aktarımı konusunda mütekaddimîn dönemi kelimcileri arasında benzer yaklaşımlar bulunmaktadır. Meselâ Câhız'da (ö. 255/869), Nazzâm'da (ö. 231/845) ve İmam Mâtürîdî'de bu türden yaklaşımları görebilmek mümkündür. Ancak özellikle Câhız ve Mâtürîdî'nin konuyu daha çok akıl ve insan doğası etrafında incelediğini unutmamak gerekir.<sup>75</sup>

Havâtırın niteliklerine gelince bu konuda Mu'tezilî kelimciler birbirinden oldukça farklı görüşler serdetmişlerdir. Meselâ İbrâhim en-Nazzâm insanda biri isyana diğeri ise itaate çağırان iki hâtır bulunduğundan bahseder. Buna göre akıl yürütme yetisine sahip bulunan her insanın kalbinde biri kendisini itaate, öteki ise isyana davet eden iki hâtır yaratılmaktadır ve böylece insanoğlunun seçimleri yoluyla âdil bir şekilde imtihan olunabilmesi sağlanmaktadır. Zira ihtiyarın sahih olması ve imtihandan bahsedilebilmesi için bu gereklidir.<sup>76</sup> Eş'arî *Makâlât*'ta Nazzâm'ın mezkûr görüşünü zikrettikten sonra Ebü'l-Hüzeyl el-Allâf'ın (ö.235/849) düşüncelerine yer vermektedir. Allâf ise Nazzâm'dan farklı olarak Allah'la birlikte şeytana da hâtır nispet etmektedir. Allâf, Allah Teâlâ'nın insanda yani onun kalbinde kendisini düşünmeye sevk eden ve Allah'a itaat etmeye çağırان bir hâtır vücuda getirdiğini, şeytanın bu duruma

<sup>73</sup> Orhan Şener Koloğlu, 170.

<sup>74</sup> Kâdî Abdülcebâr, *el-Muğni fi ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl/en-Nazar ve'l-maârif*, nşr. İbrâhim Medkûr (Kahire: el-Müessesetü'l-Misriyyetü'l-Âmme li't-Te'lif ve't-Terceme, 1965), 12: 389/12-14.

<sup>75</sup> Bu konuda ayrıntı için bk. Osman Nuri Demir, "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsani Doğa (Tab') ve Fıtrat", *Diyanet İlmî Dergi* 56/1 (2020): 171-204.

<sup>76</sup> Eş'arî, *Makâlâtü'l-İslâmiyyin ve'htilâfü'l-musallîn*, nşr. Helmuth Ritter (Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963), 427-428; Şehristânî, *el-Milel ve'n-nihal*, nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî (Kahire: Mustafa el-Bâbi el-Halebî, 1961), 41.

mukabelede bulunarak insanoğluna karşı telkinde bulunduğunu ve böylece insana verdiği karşı hâtırla onu itaatten saptırıp isyana yönelttiğini beyan eder.<sup>77</sup>

Konu hakkında Cübbâîler'in de fikir birliği içinde olmadıkları görülmektedir. Nitekim Ebû Ali el-Cübbâî (ö. 303/916) ile oğlu Ebû Hâşim el-Cübbâî arasında bu meselede tartışmalar yaşanmış ve bu tartışmalar özellikle de hâtırın fâilinin kim olduğu konusuna odaklanmıştır. Burada Ebû Ali bir ayrıma giderek zan ve kanaat nevinden olan havâtırın fâilinin insan olduğunu belirtmiştir. Oysa Ebû Hâşim hâtırın kelâm cinsinden olduğunu kabul etmiştir. Hal böyle olunca Ebû Hâşim hâtırını ilâhî bir fiil olarak nitelemiş ve fâilinin Allah Teâlâ olduğuna ilişkin bir kanaatte olduğunu belirtmiştir.<sup>78</sup> Kâdî Abdülcebbar da Ebû'l-Hüzeyl el-Allâf ve Ebû Ali el-Cübbâî'ye yakın görüşler benimsemiştir. Bununla birlikte Mu'tezile'nin hâtır konusunda homojen bir yapıda olmadığını da ifade etmemiz gerekir. Çünkü ekolün mensupları arasında havâtırın gerçekliğini ve vuku buluşunu reddedenler de yer almaktadır.<sup>79</sup>

### 3. HAVÂTİR KAVRAMININ MENŞEİ

Kelâmî gelenekte havâtır kavramının insanın imtihanının makul bir şekilde gerekçelendirilmek üzere ve Tanrı'nın varlık bilgisine ulaşmanın muharrik gücü, teşvik edici unsuru olarak kullanıldığı kanaati ifade edildi. Ancak şurası muhakkak ki vicdanın Tanrı'nın sesi olarak tanımlanması esasına dayanan benzer kullanımların İslâm öncesi dönemde de yaygın olduğu bilinmektedir. Muhtemelen bu sebeple bazı müslüman düşünürler ve yabancı bilim adamları havâtır kavramının izini sürerken bu terimin menşei sadedinde farklı filozof, kültür ya da dinlere işaret etmişlerdir. Meselâ Abdülkâhir el-Bağdâdî Nazzâm özelinde Mu'tezile'nin havâtırını tevârüs etmesi noktasında Brahmanizm'e referans verirken Wolfson ise Bağdâdî'nin iddiasını reddetmektedir. Çünkü Wolfson'a göre Bağdâdî'nin iddiasının aksine havâtır kavramının sözlü ya da yazılı bir kaynağa dayanıp dayanmadığı tam olarak bilinmemektedir. Fakat Wolfson bir taraftan Bağdâdî'nin mezkûr kaynak tahminini reddederken diğer yandan o da

<sup>77</sup> Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar*, 50. Esasında Allâf'ın bu görüşü Kur'an'daki ilgili âyetlerle de uyumludur. Zira Allah Teâlâ Kur'an-ı Kerim'de kendisinin karşısında insana telkinde bulunabilen kötü muharrik güç olarak şeytanın varlığına işaret etmektedir. Her ne kadar âyetlerde şeytanın vesvesesinin zayıflığına, insan üzerinde Allah'ın dışında mutlak ve gerçek otorite bulunmadığına vurgu yapılıyor olsa da bu durum şeytanın da insana çağrı ve telkinlerde bulunduğu, onu isyana teşvik ve sevk ettiği gerçeğini ortadan kaldırmamaktadır. İlgili âyetler için bk. en-Nisâ 4/83; en-Nahl 16/99-100; en-Nür 24/21; Fussilet 41/36; en-Nâs 114/1-4.

<sup>78</sup> Koloğlu hâtırın kelâm olup olmadığına ilişkin meseleyi Kâdî Abdülcebbar'ın görüş ve aktarımları çerçevesinde tafsilatlı bir şekilde incelemektedir. Ayrıntı için bk. Orhan Şener Koloğlu, 170-189.

<sup>79</sup> Konu hakkında ayrıntı için bk. Orhan Şener Koloğlu, 171 vd.; Osman Demir, *Kâdî Abdülcebbar*, 49 vd..



kendince müslüman düşünürlerin fikirleri için önceki kültür ve dinlerden kaynak bulma arayışına girişmekte ve başka bazı iddiaları gündeme taşımaktadır.<sup>80</sup>

Bu bağlamda Nazzâm'ın anladığı ve yorumladığı şekliyle havâtırın kavram olarak kullanımının muhtemel menşesine dair üç şeye işaret edilmektedir. Bunlardan ilki Zerdüstlük'teki insanın iyi olanı yahut kötüyü seçebilmesi temeline dayanan iki ruh ya da ikiz ruhlar inancıdır. Bir diğeri Arapçadaki hâtır kavramının İbranicedeki “yeser” kelimesinin tercüme edilmesi sonucunda ulaşılmış olabileceği öngörüsüdür. Çünkü her iki kelime de “arzu, istek, yönelim, teşvik” gibi anlamları taşımaktadır.<sup>81</sup>

Wolfson, Nazzam'ın hâtır anlayışının kaynağına ilişkin olarak üçüncü bir ihtimali dile getirmektedir. Burada işaret edilen kaynak ise Platon'dur (m.ö. 427-347). Wolfson bu iddiasını hâtır ile “nefs” kavramlarının birbirleriyle olan anlam yakınlığıyla temellendirmeye çalışmaktadır.<sup>82</sup>

Havâtır kavramını yukarıda ana hatlarıyla aktardığımız muhtemel üç kaynak iddiasını zikrettikten sonra Wolfson da ister istemez bunların spekülasyondan öteye geçemeyeceğini itiraf etmek durumunda kalmıştır. Bize göre de İslâm kelimcileri bir düşünceyi, fikri ya da iddiayı başka bir din, kültür ya da felsefi birikimden tevârüs etmiş olsalar bile genelde onu dönüştürme hatta yeniden inşâ ederek İslâm düşüncesine entegre etme veya en azından uzlaştırma yoluna gitmişlerdir. Görünen o ki burada da benzer bir durum söz konusudur. Bu anlamda özellikle Mu'tezile kelimcilerinden başlayarak mütekellimler insanın imtihan edilmesi ve Tanrı'nın varlık bilgisine ulaşabilmesi meselelerindeki metodolojiyi hâtır kavramından yararlanarak mümkün olduğunca aklî bir temele bağlamaya, rasyonelleştirmeye çalışmışlardır.

#### 4. HAVÂTIRIN FONKSİYONLARI

Havâtır kavramının doğrudan ilişkili olduğu alan insan fiilleri konusudur. Esasında bu kavramın İslâmî terminolojiye dâhil edilmesinin temelinde insanın fiillerinde özgür olduğunun aklen ispat edilmeye çalışılma çabası yatmaktadır. Zira İslâm kelâmcıları insanın imtihana tâbi tutulabilmesi için eylem ve davranışlarını hürriyet içinde gerçekleştirmesinin adil ve ahlâkî bir gereklilik olduğunun farkındadır. Diğer yandan insana doğru bir akıl yürütme yöntemiyle tevhid bilgisine ulaşabilme, Allah'ın insan fitratına yerleştirdiği bozulmamış mekanizmanın rehberliğinde yüce yaratıcının

<sup>80</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 483, *Abdülgaflar Arslan*, 38.

<sup>81</sup> Ayrıntı için bk. H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 484-485, *Abdülgaflar Arslan*, 38 vd..

<sup>82</sup> H. Austryn Wolfson, *Kelâm Felsefeleri*, 484-485.

varlığını ve birliğini idrak edebilme kabiliyet ve yeteneklerinin verili olduğu iddialarının ispatı açısından da hâtır kavramından yardım alınmıştır.

Kur'ân'da hâtır kavramı ve türevlerinin bu tebliğe konu edilen anlamı itibariyle yer almadığı daha önce ifade edilmişti. Bununla birlikte Kur'ân-ı Kerîm'de Allah Teâlâ'nın insana yönelttiği itaat çağrısı ve buna mukabil olarak şeytanın insanı doğru yoldan saptırmak adına sergilediği türlü çabalar anlatılmaktadır. Ancak kuşku yok ki Kur'ân'da şeytana hasım olarak zikredilen yegâne iyi ve muharrik güç bizzat Allah Teâlâ'dır. Meselâ ilgili âyetlerde bu hakikate açıkça işaret edilmektedir: "Size Allah'ın lütfu ve rahmeti olmasaydı, azınız müstesna, şeytana uyup giderdiniz."<sup>83</sup>, "Ey iman edenler! Şeytanın adımlarına uymayın. Kim şeytana ayak uydurursa bilsin ki, o edepsizliği ve kötülüğü emreder. Allah'ın lutfu ve rahmeti sizinle olmasaydı içinizden hiçbir kimse günahattan asla arınamazdı, fakat Allah dilediğini arındırır; Allah her şeyi işitmekte ve bilmektedir."<sup>84</sup>, "Eğer şeytandan sana bir fitleme gelirse hemen Allah'a sığın! Allah işitendir, bilendir."<sup>85</sup>, "De ki: "Cinlerden olsun insanlardan olsun, insanların kalplerine vesvese sokan sinsi şeytanın şerrinden insanların rabbine, insanların mâlik ve hâkimine, insanların mâbuduna sığınırım!"<sup>86</sup>, "Gerçek şu ki o şeytanın, iman etmiş olanlar ve rablerine dayanıp güvenenler üzerinde bir hâkimiyeti olamaz. Şeytanın hâkimiyeti ancak onu kendilerine velî edinenler ve onun yüzünden müşrik olanlar üzerinde geçerlidir."<sup>87</sup> Bir hadis rivâyetinde de bu hususa yer verilmiştir: "İnsanın biri melekten diğeri ise şeytandan olan iki ziyareti (lemmesi) bulunmaktadır. Melekten olan ziyarete gelince o insanı hayra, Hakk'a inanmaya ve nefis yumuşaklığına yönlendirir; şeytandan olana gelince o ise insanı şerre, Hakk'ı inkâr etmeye ve nefsin kötülüğüne davet eder."<sup>88</sup> İşte kelâmcılar rahmânî ve şeytanî davetlerin insana nasıl ulaştığı, onda nasıl akis bulduğu konularını açıklığa kavuşturmaya çalışmışlardır.

Kelâmcılar insan hürriyetini ve onun fiillerini özgürce gerçekleştirebilme kabiliyetini dikkate alarak insandaki içsel çağruların oluşum keyfiyetini değerlendirmişlerdir. Muhtemelen Nazzâm'ın insanda ihtiyarın sahih olması için biri harekete geçmeyi (*ikdâm*), diğeri geri durmayı emreden iki hâtırın bulunması gerektiğine ilişkin düşüncesinin temeli de buraya dayanmaktadır. Ayrıca İbnü'r-Râvendî (ö. 301/913-14 [?]) Nazzâm'ın

<sup>83</sup> *en-Nisâ* 4/83.

<sup>84</sup> *en-Nür* 24/21.

<sup>85</sup> *Fussilet* 41/36.

<sup>86</sup> *en-Nâs* 114/1-4.

<sup>87</sup> *en-Nahl* 16/99-100.

<sup>88</sup> *Tirmizî*, "Tefsîr", 2/35.

mâsiyet hatırının Allah'tan geldiğini, ancak Allah Teâlâ'nın insanı tahrik ederek mâsiyete yöneltmek için değil, eylemlerini özgürce gerçekleştirip fiillerini adil bir şekilde yapmaya sevk etmek üzere yarattığı görüşünü savunduğunu nakletmektedir.<sup>89</sup> Nazzâm'ın hâtıra yüklediği anlam ve yorum şeklinin benzer şekilde daha sonra *İhyâ'nın Şerhu acâibi'l-kalp* kitabındaki açıklamalarından anlaşıldığı şekliyle Gazzâlî tarafından da benimsediği görülmektedir. En azından burada kavramlaştırma ve kullanım açısından benzerlik bulunmaktadır.<sup>90</sup>

Diğer yandan Mâtürîdî açık bir şekilde rahmânî ve şeytânî havâtır şeklinde bir ayrımı zikretmiyor olsa da onun havâtıra yüklediği anlamlar, insanın düşünmesine ve aklını fonksiyonel bir şekilde kullanmasına verdiği önem; ayrıca insana düşünmemeyi teklin eden hisleri bizzat şeytanî bir vesvese ve yönlendirme olarak kabul etmesi onun da böyle bir ayrımı kabul ediyor olduğunu ima etmektedir.<sup>91</sup>

Anlaşılan o ki mütekellimler havâtır kavramını insanın iç sesinin mahiyet ve keyfiyetini anlamak üzere kullanmışlardır. İçten gelen sesin değerlendirilmesi eylemini ve bu sese kulak verilmesi ya da kaçınılması hususlarında ise akıl ve iradenin etkinliğine dikkat çekmişlerdir. İnsanın bu bağlamda önce içsel çağrısının mahiyet ve kaynağını tespit etmek üzere aklını kullanması gerekir. Çağrının hakikati ortaya çıkınca yani rahmânî mi yoksa şeytanî mi ya da itaate mi yoksa isyana mı davet edildiği belli olunca burada da irade ve seçim hürriyetini devreye alıp edimlerini buna göre şekillendirmesi istenmektedir. Bu açıdan havâtır kavramı ile hem içten gelen sesin hakikati hem bu içsel çağrının insanı nazar ve teemmüle yönlendirmesi hem de akıl yürütme ve irade yoluyla tercihte bulunma ve davranışlarını yönlendirme ameliyesi anlamlandırılmaya dolayısıyla insanın imtihanı anlaşılmaya çalışılmaktadır.

## SONUÇ

Mu'tezile içindeki farklı yaklaşımlar dışarıda tutulduğunda mütekellimlerin genel itibarıyla havâtır bilgi edinme yolu ya da bilgi kaynağı olarak kabul etmedikleri anlaşılmaktadır. Daha doğrusu kelam âlimleri havâtır bu bağlamdan ziyade içsel çağrılarının mahiyet ve keyfiyetinin anlaşılması düzleminde inceleme konusu yapmışlardır. İnsanın içindeki karşıt çağrı ve yönelimlerin kaynaklarını ve insanın edimlerinin üzerindeki etkilerini araştırmışlardır. Bununla birlikte özellikle Mu'tezilî

<sup>89</sup> *Eş'arî, Makâlât, 427-428; Şehristânî, el-Mîlel ve'n-nihal, 41; H. Austryn Wolfson, Kelâm Felsefeleri, 481.*

<sup>90</sup> *Gazzâlî, İhyâ ulûmi'd-dîn (Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005), 876-928.*

<sup>91</sup> *Mâtürîdî, Kitâbü't-Tevhîd, 17, 208-209.*

gelenekte hâtırın nazarı açığa çıkarması, insanı nazar konusunda teşvik ederek akıl yürütmeye yönlendirmesi üzerinde durulmuştur. İçinde doğan, ortaya çıkan çağrının mahiyetinin bilinip değerlendirilmesi noktasında özellikle Mâtürîdî aklın hakemliğinin önemine vurgu yapmıştır. İçsel çağrıların rahmânî ve şeytânî şeklinde ikiye ayrılarak incelenmesi de hâtırın mahiyetinin anlaşılması ve bu bağlamda hangi davetin kabul edilip peşinden gidileceği; hangi çağrının da reddedilip ondan uzak durulacağı noktasında aklın hakemliğine başvurulması gerektiği hususu kâhîr ekseriyetle kelamcılar arasında kabul görmüştür.

Havâtırın mütekellimlerin gündemini meşgul etmesinin temel nedenlerinden biri insanın imtihanının anlaşılması ve aklî olarak temellendirilmesi, bir diğeri ise fitratın şهادetinde içsel çağrılarını takip edip tevhid hakikatine, tanrının varlık bilgisine ulaşabilmesi imkânının ispatı çabaları yatmaktadır. Aynı zamanda insanın fiillerinin nasıl gerçekleştiği, fitrat, doğa ve akıl arasında insanoğlunun eylem ve davranışlarının hangi sâiklerle vücuda geldiği gibi hususlar yine havâtır kavramını üzerinde durulmaya fazlasıyla layık hale getirmiştir.

Sonuç olarak Tanrı'nın insanoğlunu varlığının başlangıcından beri yalnız bırakmadığı, onu zaman zaman vahiyle ve nübüvvet kanalıyla elçiler göndererek desteklemekle beraber içindeki rabbânî çağrıyla da her zaman iyiye ve doğruya davet ettiği anlaşılmaktadır. Bu meyanda insanın vicdanı ona her zaman Tanrı'nın sesini fısıldamaktadır. Ancak insanın içsel çağrısı sadece Tanrı'nın sesinden ibaret değildir. Onun iç âleminde aynı zamanda isyana teşvik çağrısı da yükselmektedir. İşte bu davetlerin niteliğini belirlemek için de ona akıl nimeti bahşedilmiştir. Bununla beraber içsel çağrılarının vahiyle eşdeğer tutulması ve mutlak ve nesnel bilgi kaynağı olarak görülmesi de mümkün değildir. Zira böyle bir tavır hem vahye gölge düşürecektir hem de bilgi tanımına ve bilginin elde edilme yollarına aykırı olacaktır.

## KAYNAKÇA

Arpağuş, Hatice K. "Mâtürîdîlik ve Osmanlı'da İrade-i Cüz'iyeye Yorumu", *Osmanlı Düşüncesi Kaynakları ve Tartışma Konuları*, ed. Fuat Aydın v.dğr.. İstanbul: Mahya Yayıncılık, 2018.

Aslan, Abdülğaffar. "Kelâmcıların Dilinde Havâtır Kavramının Kullanımı ve Bilgi Değeri", *Süleyman Demirel Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 2006/1 (16): 29-56.

Bağdâdî, Abdülkâhir Ebû Mansûr Abdülkâhir b. Tâhir et-Temîmî. *Usûlü'd-dîn*. nşr. Ahmed Şemseddin. Beyrut: Dâru'l-Kütüb'l-İlmiyye, 1423/2002.

Demir, Osman Nuri. "İmam Mâtürîdî'de Akıl, İnsanî Doğa (Tab') ve Fitrat". *Diyanet İlmî Dergi* 56 / 1 (2020): 171-204.

Demir, Osman Nuri. *Mâtürîdî'de İnsan Tasavvuru*. Ankara: TDV Yayınları, 2020.

Demir, Osman. "Vicdan", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. İstanbul: TDV Yayınları, 2013: 43/100-102.

Demir, Osman. *Kâdî Abdülcebbar'da İnsan Psikolojisi Güdüler (Devâf) ve İnsan Davranışı Üzerindeki Etkileri*. Bursa: Emin Yayınları, 2013.

Ebû Tâlib el-Mekkî, Muḥammed b. 'Alî b. 'Aṭiyye el-Ḥârîşî. *Ḳûtu'l-Ḳulûb fî Mu'âmeleti'l-Maḥbûb ve Vaşfu Tarîki'l-Murîd ilâ Maḳâmi't-Tevḥîd*. nşr. 'Âsım İbrahim el-Keyyâlî), I-II, Beyrut: Dâru'l-Kutubu'l-İlmiyye, 1426/2005.

Eş'arî, Ebû'l-Hasen Alî b. İsmâîl b. Ebî Bişr İshâk b. Sâlim el-Eş'arî el-Basrî. *Makâlâtü'l-İslâmiyyîn ve'htilâfû'l-musallîn*. nşr. Helmuth Ritter. Wiesbaden: Franz Steiner Verlag, 1963.

Fahredden Râzî, Ebû Abdillâh (Ebû'l-Fazl) Fahrüddîn Muhammed b. Ömer b. Hüseyin. *en-Nefs ve'r-rûh*. nşr. M. Sagir Hasan el-Ma'sûmî. Tahran: Ma'hedü'l-ebhâsi'l-İslâmiyye, 1392.

Fârâbî, Ebû Nasr Muhammed b. Muhammed b. Tarhan b. Uzluğ. *Fusûl'ul-Medeni*. nşr. D. M. Dunlop, çev. Hanefi Özcan. İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1987.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâu ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dâru İbn Hazm, 1426/2005.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâ'ü 'ulûmi'd-dîn*. Beyrut: Dârü'l-Marife, 1982.

Gazzâlî, Hüccetü'l-İslâm Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *Tehâfütü'l-felâsife*. nşr. Süleyman Dünya. Kahire: Dârü'l-Meârif, ts..

Hâris el-Muhâsibî. Ebû Abdillâh el-Hâris b. Esed el-Muhâsibî el-Anezî. *er-Riâye lî hukûkillâh*. nşr. Abdülkadir Ahmed Ata. Beyrut: Dârü'l-Kütübî'l-İlmiyye, ts..

İbn Fûrek, Ebû Bekr Muhammed b. el-Hasen. *Mücerredü maḳâlâti's-Şeyh Ebi'l-Ḥasan el-Eş'arî*. nşr. Daniel Gimaret. Beyrut: Dâru'l-Maşriḳ, 1987.

Kādî Abdülcebbâr, Ebü'l-Hasen Kādî'l-kudât Abdülcebbâr b. Ahmed b. Abdilcebbâr el-Hemedânî. *el-Muğnî fî ebvâbi't-tevhîd ve'l-adl/en-Nazar ve'l-maârif*. nşr. İbrâhim Medkûr. Kahire: el-Müessesetü'l-Mısriyyetü'l-Âmme li't-Te'lîf ve't-Terceme, 1965.

Kınalızâde Ali Çelebi. *Ahlâk-ı Alâî*. haz. Mustafa Koç. İstanbul: Klasik Yayınları, 2007.

Kindî, Ya'küb b. İshâk. *Risâle fi'n-nefs (Resâilü'l-Kindî el-felsefiyye İçinde)*. nşr. Muhammed Abdülhâdî Ebû Rîde. Kahire: Dârül-Fikri'l-Arabî 1369/1950.

Koloğlu, Orhan Şener. *Cübbâiler'in Kelâm Sistemi*. İstanbul: İSAM Yayınları, 2011.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Kitâbü't-Tevhîd*. nşr. Bekir Topaloğlu & Muhammed Aruçi. Ankara: İsam Yayınları, 2005.

Mâtürîdî, Ebû Mansûr Muhammed b. Muhammed b. Mahmûd. *Te'vilâtü'l-Kur'ân*. nşr. Komisyon, İlmî Kontrol: Bekir Topaloğlu. İstanbul: Mizan Yayınevi, 2005-2011.

Nasîrüddîn Tûsî, Ebû Ca'fer Nasîrüddîn Muhammed b. Muhammed b. el-Hasen. *Ahlâk-ı Nâsırî*. çev. Anar Gafarov-Zaur Şükürov. İstanbul: Litera Yayıncılık, 2007.

Şehristânî, Ebü'l-Feth Tâcüddîn (Lisânüddîn) Muhammed b. Abdilkerîm b. Ahmed. *el-Milel ve'n-nihal*. nşr. Muhammed Seyyid Kîlânî. Kahire: Mustafa el-Bâbî el-Halebî, 1961.

Wolfson, H. Austryn. *Kelam Felsefeleri müslüman-hıristiyan-yahudi kelamı*. İstanbul: Kitabevi, 2001.

Yavuz, Yusuf Şevki. "Havâtır", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1997): 16/523-526.

---

---

**İLAHİYAT FAKÜLTESİ ÖĞRENCİLERİNDE COVID-19 SALGINI  
KORKUSU VE SOSYO-KÜLTÜREL YANSIMALARI (TOKAT  
ÖRNEĞİ)**

**Dr. Öğr. Üyesi Selçuk KIRTEPE**

Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi İlahiyat Fakültesi  
selcuk.kirtepe@gop.edu.tr

---

---

**THE FEAR OF THE COVID-19 PANDEMIC AND ITS SOCIO-CULTURAL  
REFLECTIONS IN THE STUDENTS OF THE FACULTY OF THEOLOGY  
(TOKAT EXAMPLE)**

**ABSTRACT**

*Epidemics occur in different time periods and threaten the health of individuals. It causes an experiencing extraordinary period by affecting the individuals who make up the society in many ways. Outbreaks primarily shows the impact on the health status of individuals and their psychology. However, it cannot be said that it is a healthy approach to limit the effects of epidemic diseases only to the health and psychology of the individual. Because the interaction that occurs on the individual is reflected in the society formed by the individuals. Thus, changes may occur in social life and relationships due to the epidemic. The traces of this social change can be seen in family, kinship and neighborly relations. This epidemic, which has threatened all people for more than a year and is called covid-19, emerged in the Wuhan region of China and affected the social order. There are different reasons for the emergence and spread of epidemics. However, it should be noted that the approaches regarding the emergence, prevalence and medical dimensions of the epidemic exceed the limits of this study. Therefore, the focus of the study is the social reflections of the epidemic on the students of the Faculty of Theology. The covid-19 pandemic, which caused an extraordinary period, has almost started to rearrange individual and social life. It is thought that there is a need to determine the traces of the social change taking place in individual and social life. The aim of this study is to examine the level of fear created by the covid-19 pandemic among the students of the Faculty of Theology and its impact on their socio-cultural life. While the universe of the study is composed of the students who live in different regions of Turkey and receive their university education at Tokat Gaziosmanpaşa University, the sample consists of the students of the*

*Faculty of Islamic Sciences. It is assumed that determining the changes that occur in students due to the fear of Covid-19 will contribute to the understanding of the universe of research and socio-cultural changes in society in general. For this purpose, the questionnaire form, which includes the Covid-19 fear scale and questions about socio-cultural life, was created in google forms and data were collected from the students. It is aimed to evaluate the socio-cultural effects of the Covid-19 pandemic on family, kinship, neighborhood and religion and society relations according to different variables. These changes are expected to have moral and conscientious reflections. As a result, it is predicted that significant changes will occur in individual and social life due to the epidemic.*

**Keywords:** Social Change, Family, Kinship, Neighborly, Covid-19 Pandemic.

## **Giriş**

Salgın hastalıklar değişik zaman dilimlerinde ortaya çıkarak toplumu oluşturan bireyleri birçok açıdan etkilemektedir. Salgınların ortaya çıkışlarının ve yaygınlaşmalarının farklı unsurlar rol oynamaktadır. Bununla beraber salgının öncelikle bireysel devamında ise toplumsal sonuçları oluşmaktadır. Toplumsal sonuçları uzun süreli ve kısa süreli olmak üzere iki gruba ayırabiliriz. Kısa vadede ortaya çıkan sonuçların gözlenmesi diğerlerine göre daha çabuk olacaktır. Bu çalışmada 2019 yılının son aylarında Çin'in Wuhan bölgesinde ortaya çıkan ve covid-19 olarak isimlendirilen salgının bireysel ve toplumsal yansımalarının incelenmesi düşünülmektedir. Bu bağlamda salgının ilahiyat fakültesi öğrencilerinde oluşturduğu korku düzeyi ve sosyo-kültürel etkileri Tokat özelinde değerlendirilecektir. Yapılan değerlendirmeler yeni toplumsal düzenin nasıl olacağına anlaşılmasına katkıda bulunabilir. Salgının kısa sürede neden olduğu değişimlerin uzun vadede bireysel ve toplumsal açıdan daha birçok sonuçlarının ortaya çıkacağı varsayılmaktadır. Salgının ortaya çıkışı, yaygınlık kazanması ve tıbbi boyutları ile ilgili yaklaşımlar bu çalışmanın sınırlarını aştığı belirtilmelidir.

Salgınların etkilerini daha açık şekilde inceleyebilmek için temelde sağlık ve sosyal olmak üzere iki açıdan ele alınarak değerlendirilebilir. Salgının sağlık bağlamında etkileri kapsamında vücut ve virüs arasındaki etkileşim incelenmektedir. Vücudun virüs ile olan mücadeleyi kazanması için gerekli tıbbi tedavi yöntemleri uygulanarak virüsün bedeni çalışamaz hale getirmesi engellenmiş olur. Böylece salgına neden olan virüsün birincil etkisi sıfırlanmış olur. Ancak salgının etki alanı yalnızca vücuttan



oluşmamakta bilakis bireyin psikolojik ve sosyolojik yönlerini de kapsamaktadır. Bireyin kaygı ve korku duygusunu hissetmesi onun sosyal ilişkilerine ve davranışlarına yansır. Dolayısı ile salgının sosyo-psikolojik etkileri psikolojik ve sosyolojik olarak iki noktadan ele alınarak değerlendirilebilir. Bu kapsamda bireyin duygu durumuna özgü olan unsurlar psikolojik kapsama işaret ederken bireylerin bir araya gelmesiyle oluşan topluma yönelik konular ise sosyolojik unsurlar olarak kabul edilir. Her iki noktanın kendine özgü özellikleri ve önemi vardır. Birey ve toplum arasındaki varoluş için karşılıklı gereklilik ikili arasındaki bağlantıya işaret ederken psikolojik kısmın sosyolojik bütünü temelini oluşturduğunun göstergesi olarak kabul edilebilir. Kısaca psikolojinin ve sosyolojinin birbiriyle karşılıklı ilişkiye sahip olduğu, bireysel ve toplumsal olanın bir diğeri oluşturduğu bir süreklilik sergilediği gerçeğinin salgın bağlamında da geçerliliğini devam ettirdiği söylenebilir.

Salgının psikolojik ve sosyolojik açıdan önemli sonuçlarının ortaya çıkışında korkunun rolü belirleyici olmaktadır. Korku, gerçek veya algılanan tehlikeye verilen duygusal karşılık olarak tanımlanmaktadır.<sup>1</sup> Korku, sözlükte” gerçek veya beklenen bir tehlike ile yoğun bir acı karşısında uyanan ve coşku, beniz sararması, ağız kuruması, solunum ve kalp atışı hızlanması vb. belirtileri olan veya daha karmaşık fizyolojik değişmelerle kendini gösteren duygu” olarak tanımlanmaktadır.<sup>2</sup> Korku duygusu, tehlike altında olduğu düşüncesiyle duygusal bir reaksiyon şeklinde başlangıçta bireysel olarak yaşanır. Korku duygusu bireyin kendini tehlikelerden koruyabilmesinde ve yaşamını devam ettirebilmesinde önemli bir yere sahiptir. Ancak bireyin korku duygusunu yoğun yaşaması onun günlük faaliyetlerini, sosyal ilişkilerini ve eğitim-öğretim etkinliklerini kısaca tüm kararlarını ve yaşantısını etkileyecektir. Bu kapsamda günlük olarak yapılması gereken yeme-içme alışkanlıkları, üretim ve mesleki faaliyetleri ile aile içi ilişki ve iletişimleri gibi birçok açıdan etkilenmenin ortaya çıkması söz konusu olmaktadır. Neticede korkunun bireyin yaptıklarını bu şekilde etkilemesi onun yaşam kalitesine, iş verimliliğine ve sosyal ilişkilerine yansımaya da yol açmaktadır. Böylece salgının tetikleyerek harekete geçirdiği korku duygusu bireyin davranışlarına korunma ve kaçınma şeklinde yön tayin ederek onun hayatında etkili bir şekilde yönlendirici olabilmektedir. Bireyin hissettiği kaygı duygusu da korku duygusu gibi onun hem bireysel hem de sosyal hayatını etkisi altına almaktadır.

---

<sup>1</sup> American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, (Arlington: VA, American Psychiatric Association, Fifth Edition, 2013), 189.

<sup>2</sup> *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, “Korku”, (Erişim 20 Nisan 2021).

Korku duygusunun birey üzerindeki etkisini belirsizliğin artırdığı söylenebilir. Belirsizliğin katkısı ile korku bireyleri daha çok kaygı duymaya veya kendini daha çok çaresiz hissetmeye yönlendirebilir. Kaygı, “*güçlü bir istek ya da dürtünün amacına ulaşamayacak gibi gözüküttüğü durumlarda beliren tedirgin edici bir duygu*” olarak tanımlanmaktadır.<sup>3</sup> Başka bir ifade ile bireyin kötü bir şey(ler) olacağını varsaymasıyla ortaya çıkan ve nedensiz gerginlik hissetmesidir. Bireylerin salgının kendilerine nasıl etkide bulunacağını ve gelecekte ne ile karşılaşacaklarını bilmemeleri de hissettikleri tedirginlik oranını artırmaktadır. Çünkü gelecekte nasıl bir durumla veya tehlike ile karşılaşacağını bilmemek bireyi kaygıya düşürmektedir.<sup>4</sup> Bireylerin karşı karşıya kaldıkları kaygı durumu onların hayat akışlarını doğrudan etkileyici ve yaşam kalitelerini düşürücü rol oynayabilir. Korku, kaygı ve belirsizlik yalnızca günlük yaşam kalitesini değil aynı zamanda kişisel sağlığı da olumsuz etkilemektedir. Belirsizlik sebebi ile bireyin yaşadığı kaygı duygusu bağışıklık sistemini zayıflatarak onun hastalıklara açık hale gelmesine ortam hazırlamaktadır. Salgın bir taraftan bedensel sağlığı tehdit ederken diğer taraftan bireyin gelecek ile ilgili endişeler taşımasına neden olarak psikolojik rahatsızlıkların oluşumuna da zemin oluşturmaktadır. Virüs nedeniyle sağlığın bozulması, hastaneye yatmak zorunda kalma, yoğun bakıma alınma veya hayatını kaybetme konularında endişe duyulması salgının psikolojik etkileri bağlamında ele alınabilir. Bireyin duyduğu endişe her zaman kendisi ile ilgili olmayabilir. Bazen duyulan endişeler kendisinin dışında aile üyeleri ve bireylerin sevdikleri ile ilgili olabilir. Bireyin hem kendisinin hem de sevdiklerinin böyle bir durum ile karşı karşıya kalması veya gelecekte ne ile karşılaşacağını tahmin edememesi onun için kaygı ve korku kaynağı haline gelebilmektedir. Böylece salgın dolaylı olarak da bireylerin sağlığını olumsuz yönde etkilemektedir. Salgının birey üzerinde gerçekleştirdiği bu etkinin yansımaları psikolojik olarak başlayıp fizyolojik ve sosyolojik sonuçların ortaya çıkması ile devam etmektedir.

Covid-19 salgını, 5 Haziran 2021 tarihi itibarı ile dünya genelinde 172.242.495 kişinin hastalık tanısı almasına, 3.709.397 kişinin ölümüne sebep olmuştur.<sup>5</sup> Salgının yayılmasının engellenebilmesi ve tedavi edilebilmesi için aşı çalışmaları yapılırken aynı zamanda bireysel ve toplumsal açıdan uyulması gereken birçok tedbir alınmıştır. Okulların kapatılması, ülkeler arası ve şehirler arası yolculukların durdurulması,

<sup>3</sup> *Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*, “Kaygı”, (Erişim 20 Nisan 2021).

<sup>4</sup> *American Psychiatric Association, Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, 189.

<sup>5</sup> *World Health Organization (WHO), “WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard”* (Erişim 25 Haziran 2021).

sokağa çıkışların yasaklanması, alışveriş merkezlerinin, sinema, tiyatro, spor merkezleri, lokanta, restoran, berber, kuaför, kıraathanelerin kapatılması bu önlemlerin bir kısmı olarak sayılabilir. Ancak alınan bütün tedbirlere rağmen salgının yayılmasının önüne henüz geçilememiştir. Bu durumun da bireylerin gelecek ile ilgili kaygılarının artmasına sebep olduğu söylenebilir. Çünkü covid-19 salgınına karşı alınan önlemler onu engellemeye yetmemiştir. Bilakis salgının hem yayılmaya hem de ölümlere sebep olmaya devam ettiği görülmektedir. Salgının önlenememesi ve alınan önlemlerin bireylere ve topluma sosyal, ekonomik ve eğitim açısından zorluklar oluşturması onun hem birey hem de toplum üzerindeki baskısının ve etkisinin artmasına neden olmaktadır. Sonuçta toplumun büyük bir kısmı doğrudan veya dolaylı olarak salgından etkilenmiştir ve etkilenmeye de devam etmektedir. Etkilenmenin sonucunda toplum hayatının devamlılığını sağlayabilmek amacıyla dengesini bulmak için değişim süreci başlamaktadır.<sup>6</sup>

Salgına karşı alınan önlemlerin bireyler, toplum ve kurumlar üzerinde çok yönlü etkileri ortaya çıkmaktadır. Kurumsal kısıtlamalar sonucunda ortaya çıkan etkilerin yansımalarını azaltmanın ve telafi etmenin bireysel ve toplumsal etkilerin yansımalarını azaltmaya oranla daha kolay olacağı söylenebilir. Eğitimin okullarda yapılamamasının uzaktan eğitimle telafi edilmesi veya alışveriş işlemlerinin online olarak yapılması bu kolaylığa örnek olarak gösterilebilir. Ancak bireyi ve sosyal ilişkileri etkileyen kısıtlamaların sonuçlarının aynı kolaylıkla telafi edilebilmesinin zor olacağı düşünülmektedir. Bu bağlamda bulaştan korunmak için bireyler arasında dikkat edilmesi gereken fiziksel mesafenin bireyler arasında sosyal mesafe oluşumuna ve uzaklaşmaya neden olarak sosyal ilişkileri zayıflatması ve bireyin önemli ihtiyaçlarından birisi olan sosyalleşmeyi olumsuz yönde etkilemesi söz konusu olabilmektedir. Bireyler arasında sosyal ilişkilerin zayıflaması bireyi psikolojik açıdan etkilerken aynı zamanda akrabalık, komşuluk ve arkadaşlık ilişkilerinin de zayıflamasına neden olmaktadır.

### **AMAÇ**

Covid-19 salgını hem bireysel hem de toplumsal hayatı çok yönlü olarak etki altına almıştır. Salgının birey ve toplum üzerindeki etkileri sosyal, ekonomik ve eğitim alanlarında belirgin olarak gözlemlenebilir. Bu bağlamda yükseköğretim kademesinde öğrenim gören öğrenciler de covid-19 tedbirleri kapsamında eğitimlerine ancak uzaktan devam edebilmektedir. Bu çalışmada ilahiyat fakültesi öğrencilerinin covid-19 salgını korku düzeyleri ve salgından sosyo-kültürel açıdan nasıl

<sup>6</sup> Ünver Günay, *Din Sosyolojisi (İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2003)*, 368.

etkilendiklerini tespit etmek amaçlanmıştır. Bu amaç çerçevesinde aşağıdaki soruların cevapları bulunmaya çalışılmıştır.

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin;

Covid-19 korku düzeyi nedir?

Covid-19 salgını aile içi ilişkilerini ne düzeyde etkilemiştir?

Covid-19 salgını ev işlerinde yardımlaşmayı ne düzeyde etkilemiştir?

Covid-19 salgını akrabalık ilişkilerini ne düzeyde etkilemiştir?

Covid-19 salgını komşuluk ilişkilerini ne düzeyde etkilemiştir?

Covid-19 salgını din ve toplum ilişkileri ne düzeyde etkilemiştir?

### **ÖNEMİ**

Covid-19 salgını uzun bir aradan sonra bilim insanlarının baş etmede zorlandığı bir hastalık haline gelmiştir. Geçmiş ile kıyaslandığında bugünün imkanlarının daha iyi olduğunu söyleyebiliyoruz.<sup>7</sup> Ancak bu denli iyi imkanlar bile şu an insanları tehdit eden bu salgınla mücadele etmekte yeterli başarıyı gösterememiştir. Covid-19 salgınının insanların yaşam pratiklerinde ve duygu durumlarında köklü değişimlerin ortaya çıkmasına yol açmaya başlamıştır. Oluşan değişimler her yaş grubunu kapsayıcı özelliğe sahiptir. Henüz meslek sahibi olmamış öğrencilik döneminin son anlarını yaşayan üniversite öğrencilerinin de meydana gelen bu değişimin yansımalarını hissetmesi ve etkilenmesi kaçınılmazdır. Değişim sürecinin anlaşılması hem birey hem de toplum açısından önemlidir. Bu çalışma covid-19 salgın sürecinde birey ve toplum ilişkilerini anlamaya katkıda bulunabilir.

Covid-19 salgını ile mücadele etmeye yönelik alınan birçok tedbir vardır. Bu önlemlerden birisi de sosyal mesafe kuralının uygulanmasıdır. Bu uygulama ile bireylerin fiziksel olarak birbirinden mesafeli durması sağlanarak bulaş riskini azaltmak hedeflenmektedir. Sağlığı korumak ve salgını önlemek açısından önemli olan bu kuralın toplumsal açıdan da sonuçlarının ortaya çıkması beklenmektedir. Bireyler arasında uygulanacak sosyal mesafe kuralı onların birbirinden uzaklaşmasına yol açmaktadır. Toplum üyelerinin arasındaki bağların zayıflaması uzaklaşmanın sonuçlarından birisi olarak kabul edilebilir. Zira bireylerin arasındaki bağlar onların bir araya gelmesine zemin hazırlayarak hem toplumun oluşmasını hem de bireylerin toplumsallaşmalarına zemin hazırlar. Bağlarda meydana gelecek zayıflığın ise toplumun oluşumunda ve devamlılığında etkin rol

---

<sup>7</sup> Anthony Giddens, *Sosyoloji Yayına Haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel, (Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000), 132.*

oynayan toplumsallaşmanın gerçekleşmesini olumsuz yönde etkileyeceği öngörülmektedir.

## YÖNTEM

Çalışma, genel tarama modeline dayalı betimsel bir araştırmadır.<sup>8</sup> Araştırmada covid-19 pandemisinin psiko-sosyo-kültürel etkileri tespit edilmeye çalışılmıştır. Covid-19 korkusu ölçeği ve sosyo-kültürel hayata etkisine yönelik soruların bulunduğu anket formu google formlarda oluşturularak veriler toplanmıştır. Katılımın gönüllüğe dayalı olduğu araştırmada 325 kadın 252 erkek katılımcı yer almıştır. Araştırma için Tokat Gaziosmanpaşa Üniversitesi'nin Sosyal ve Beşerî Bilimler Etik Kurulu'ndan 10.07.2020 tarihinde 10. oturumunda onay alınmıştır. Verilerin istatistiksel hesaplamaları ise "The jamovi project (Version 1.6)" istatistik programı ile yapılmıştır.<sup>9</sup>

## BULGULAR

**Tablo 1:** Demografik Özellikler

Demografik Özellikler	Seçenekler	Frekans	Yüzde %
Cinsiyetiniz?	Kadın	325	56.3
	Erkek	252	43.7
Medeni durum?	Bekar	534	92.5
	Evli	40	6.9
	Boşanmış	2	0.3
	Eşi vefat etmiş	1	0.2
Yaşadığınız yer?	Şehir Merkezi	203	35.2
	İlçe	187	32.4
	Köy-Kasaba	187	32.4
Ekonomik durum?	Çok Düşük	9	1.6
	Düşük	60	10.4
	Orta	482	83.5
	Yüksek	26	4.5

<sup>8</sup> Niyazi Karasar, *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler* (Ankara: Nobel, 2018), 109.

<sup>9</sup> *The jamovi project* (2021). *jamovi. (Version 1.6) [Computer Software]*. Retrieved from <https://www.jamovi.org>.

Katılımcıların yarıdan fazlası % 56.3'ü kadın, yarıya yakın bir kısmı % 43.7'si ise erkektir. Katılımcıların büyük çoğunluğu % 92.5'i bekar, % 6.9'u evli, % 0.3'ü boşanmış, % 0.2'sinin ise eşi vefat etmiştir. Katılımcıların öğrencilerden oluşması bekar oranının yüksek çıkmasında etkili olmuştur. Lisans tamamlama öğrencilerinin bulunmasının da evli ve boşanmış katılımcıların örneklem içerisinde yer almasını açıkladığı söylenebilir. Katılımcıların % 35.2'si şehir merkezinde, % 32.4'ü ilçede, % 32.4'ü ise köyde-kasabada yaşadığı görülmektedir. TÜİK verilerine göre Türkiye'de 2020 yılında il ve ilçe merkezlerinde yaşayanların oranı % 93 olarak tespit edilmiştir.<sup>10</sup> Araştırmada yer alan katılımcıları il ve ilçe merkezlerinde yaşayanların oranının ise % 67.6 olduğu görülmektedir. Örneklem Köy-Kasaba yaşayanların oranı ise % 7 olan TÜİK verisine göre yaklaşık 5 kat fazladır. Katılımcıların ekonomik durumu % 83.5'i orta, % 10.4'ü düşük, % 4.5'i yüksek, % 1.6'sı ise çok düşüktür. Katılımcıların büyük çoğunluğu gelir düzeyi açısından kendini orta düzeyde görmektedir.

**Tablo 2:** Kendisinin ve Çevresindekilerin Sağlık Durumu

	Seçenekler	Frekans	Yüzde %
<b>Kronik bir rahatsızlığınız var mı?</b>	Var	40	6.9
	Yok	537	93.1
<b>Yakınlarınızdan/komşularınızdan Covid-19 hastası oldu mu?</b>	Evet	177	30.7
	Hayır	400	69.3
<b>Oldu ise Covid-19 ile mücadeleyi kazandı mı?</b>	Evet	276	47.8
	Hayır	301	52.2

Katılımcıların % 6.9'unun kronik rahatsızlığı vardır, % 93.1'inin ise kronik rahatsızlığı yoktur. Kronik rahatsızlığı olanların oranı olmayanlara göre oldukça düşük çıkmıştır. Katılımcıların büyük bir kısmının kronik rahatsızlığa sahip olmadığı tespit edilmiştir. Covid-19 salgın hastalığının kronik rahatsızlığa sahip olanlara daha çok zarar vermesi bu oranın daha çok anlamlı hale gelmesine sebep olmaktadır. Salgının zarar verme olasılığı yüksek olan grubun oranının az olmasının etkilenme oranının ve olasılığının da düşük çıkmasına neden olduğu söylenebilir. Katılımcıların % 30.7'sinin yakınları/komşuları Covid-19 hastalığına yakalanmıştır, % 69.3'ünün ise yakınları/komşuları Covid-19 hastası

<sup>10</sup> Türkiye İstatistik Kurumu, (TÜİK), “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2020” (Erişim 25 Haziran 2021).

olmamıştır. Bu oranın covid-19 korkusu oluşumuna etki edeceği düşünülmektedir. Katılımcıların % 47.8'inin yakınları/komşuları Covid-19 ile mücadeleyi kazanmıştır, % 52.2'si ise kazanamamıştır. Bu oranların Sağlık Bakanlığının raporlarında yer alan vaka sayıları ile örtüştüğü görülür.<sup>11</sup>

Faktör analizleri neticesinde işlemeyen maddeler formdan çıkarılarak analizler tekrarlandığında Cronbach's A değeri 0.820 bulunmuştur. Maddelerin faktör yükleri belirlemek yapılan hesaplamada "Salgında Komşuluk İlişkileri", "Salgında Akrabalık İlişkileri", "Salgın Dönemi Din Toplum İlişkileri", "Aile İçi İlişkiler", "Ev İşlerinde Yardımlaşma" olmak üzere beş boyut belirlenmiştir. Bu boyutlara Ahorsu ve arkadaşları<sup>12</sup> tarafından geliştirilen ve Ladikli ve arkadaşlarının<sup>13</sup> Türkçeye uyarladığı "Covid-19 Korkusu" ölçeği de eklenmiştir. Hem "Covid-19 Kültürel Etki" hem de "Covid-19 Korkusu" ölçeğinde beşli Likert (1 = Kesinlikle katılmıyorum; 5 = Kesinlikle katılıyorum) kullanılmıştır. "Covid-19 Korkusu" ölçeği yedi maddeden, "Covid-19 Kültürel Etki" ölçeği ise toplamda 22 maddeden oluşmaktadır. Ölçeklerden alınan yüksek puan, Covid-19 korkusunun ve kültürel etkisinin yüksek olduğunu göstermektedir.

---

<sup>11</sup> T.C. Sağlık Bakanlığı, "COVID-19 Bilgilendirme Platformu" (Erişim 25 Haziran 2021).

<sup>12</sup> Daniel Kwasi Ahorsu vd., "The Fear of COVID-19 Scale: Development and Initial Validation", *International Journal of Mental Health and Addiction* (2020).

<sup>13</sup> Nefise Ladikli vd., "Kovid-19 Korkusu Ölçeği'nin Türkçe Güvenirlilik ve Geçerlik Çalışması", *International Journal of Social Science* 3/2, (2020), 71-80.

**Tablo 3:** Covid-19 psiko-sosyo-kültürel etkisi

	<b>Covid-19 korkusu</b>	<b>Ev işlerinde yardımlaşma</b>	<b>Aile içi ilişkiler</b>	<b>Salgında akrabalık ilişkileri</b>	<b>Salgında komşuluk ilişkileri</b>	<b>Salgında din ve toplum ilişkileri</b>
N	577	577	577	577	577	577
Mean	16.7	17.7	9.10	13.8	11.6	21.1
Median	16.0	19.0	9.00	14.0	12.0	21.0
Standard deviation	5.74	4.32	3.23	3.13	1.76	3.09
Minimum	7.00	5.00	4.00	4.00	8.00	9.00
Maximum	35.0	25.0	20.0	20.0	16.0	25.0
Skewness	0.374	-0.813	0.697	-0.559	0.266	-0.785
Std. error skewness	0.102	0.102	0.102	0.102	0.102	0.102

Katılımcıların Covid-19 korku ölçeğinden aldıkları puan ortalaması 16.7 çıkmıştır. Elde edilen bu ortalama katılımcıların önemli bir kısmında covid-19 korkusunun meydana geldiğinin işaretçisi olarak kabul edilebilir. Bu korkunun daha çok covid-19 salgınının sonuçları sebebi ile oluştuğu söylenebilir. Sağlığını veya hayatını kaybetme olasılığı bireylerin hissettiği korku duygusunun ortaya çıkışında önemli bir etken olduğu düşünülmektedir. Dolayısı ile sağlık ve ölüm gibi insanları korkutan iki önemli unsurun bireylerde oluşturduğu endişenin ortalamasının yarıya yakın çıkmasında önemli role sahip olduğu düşünülmektedir. Salgın nedeniyle ölüm oranlarının artması ve salgının önlenemeyişi ise bu durumu pekiştirmektedir. Çünkü dünya genelinde yaklaşık 180.000.000 kişi hastalık tanısı almış, 4.000.000 kişi hayatını kaybetmiştir.<sup>14</sup> Ayrıca yalnızca bireyin kendisinin değil bir yakının sağlığını veya hayatını kaybetmesi veya ihtimali de korku oranının yüksek çıkmasında etkili olduğu söylenebilir. Fakat

<sup>14</sup> WHO, "WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard".



bireyin hissettiği bu korku duygusu ile durum sona ermemektedir. Aksine korku duygusu onun başka psikolojik rahatsızlıklar yaşamasına da yol açabilecek potansiyele sahiptir. Dolayısı ile hem salgın dönemi hem de sonrası için bu doğrultuda hazırlık yapılması gereklidir.<sup>15</sup> Neticede salgının hem bireyleri hem de onların sosyal ilişkilerini etkilemesi kaçınılmazdır.

Katılımcıların salgın döneminde ev işlerinde yardımlaşma ile ilgili puan ortalamalarının 17.7 puan ortalaması ile alınabilecek en yüksek 25 puana oldukça yaklaştığı görülür. Ev işlerinde yardımlaşma puanlarının yüksek çıkmasında ise sokağa çıkma yasaklarının da etkili olduğu düşünülmektedir. Zorunlu olarak evde bulunmanın ev işlerinin yoğunluğunun artmasına neden olmasına dolayısı ile yalnızca bir kişinin bu yoğunluğun üstesinden gelememesine yol açmaktadır. Söz konusu birisi ise yüksek çoğunlukla anne olmaktadır. Annelerin omuzuna yüklenen bu sorumluluğun üstesinden gelmenin zorluğu çok belirgin bir şekilde görülebilmektedir. Bu aşamada onların yükünü hafifletebilmek için iş yüklerini paylaşarak azaltabilecek destek verilebilmektedir. Her bir aile üyesinin işlerin bir ucundan tutarak annenin iş yükünü azaltmaları ilk planda anneye yardım olarak gerçekleşse de genelde aile içi işlerde yardımlaşma olarak genelleştirilebilir. Lakin annenin omuzlarındaki yüklerin azaltılmasını yalnızca iş yükü azaltma olarak değerlendirmemek gerekmektedir. Nihayetinde empati kurma ile başlayan bu süreç aile içi iletişim ve etkileşimin gerçekleşmesi ve kuvvetlenmesi için önemli fonksiyonların yerine getirilmesine imkân sunmaktadır. Bu sayede zayıflamış aile bağlarının kuvvetlenmesi için iyi bir fırsatın ortaya çıktığı ve bu doğrultuda kazanımlar elde edildiği söylenebilir.<sup>16</sup>

Ancak ev işlerinde yardımlaşma gerçekleştirilirken kültürün kadın ve erkek statü ve rolleri için belirlediği çerçevenin dışına çıkılmasına ihtiyaç duyulabilmektedir. Çünkü kültür aracılığı ile toplumu oluşturan bireylerin her biri için yerine getirmesi gereken rolleri belirlenmiştir.<sup>17</sup> Rollerin temeli ve belirleyici ölçütü olarak cinsiyetin ve yaşın kullanıldığı görülür. Yaşam süreci içerisinde bireyin temel rolüne eklemeler yapılarak toplumsal varoluşun ve aidiyetin hem varlığı hem de sürekliliği sağlanmış olur. Kültürün cinsiyet ve yaş üzerinden belirlediği sınırların dışına çıkma

<sup>15</sup> Nevzat Gencer, "Pandemi Sürecinde Bireylerin Koronavirüs (Kovid-19) Korkusu: Çorum Örneği", *USBAD Uluslararası Sosyal Bilimler Akademi Dergisi* 2/4, (Aralık 2020), 1167.

<sup>16</sup> Mine Göl-Güven vd., *Covid-19 Pandemisinin Aile Yaşantısına Yansımaları Rapor-2*, (Boğaziçi Üniversitesi, 2020), s.16.

<sup>17</sup> Mehmet Ali Kirman, *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*, "Rol", (İstanbul: Rağbet Yayınları, 2011), 267.

bireylerde rol gerginliğine yol açabilir.<sup>18</sup> Rol gerginliği hem bireyin hem de çevresinin tepki göstermesine yol açabilir. Aslında benzer tepkilerin pandemi öncesinde her ikisi de çalışan ebeveynlerde görüldüğü söylenmelidir. Çalışan ebeveynlerin ev işlerinin iş bölümünde yaşadıkları bu durum salgın sürecinde çalışan ve çalışmayan ayırt etmeyerek yaşanmaya başlanmıştır. Rol gerginliği ile hissedilenler aile içi ilişkileri de etkilemektedir. Aslında burada toplumsal yapının niteliklerinin belirleyici olduğu da ifade edilmelidir. Özellikle sanayisi gelişmiş dinamik yapıli toplumlarda var olan statü ve rollerin fazlalığı bir taraftan aile içi ilişki ve iletişimi diğer taraftan toplumsallaşmanın gerçekleşmesini etkilemektedir.<sup>19</sup>

Aile içi ilişkiler puan ortalaması 9 puan olarak tespit edilmiştir. Fakat bu başlıkta yer alan maddeler olumsuz ifadelerden oluşmaktadır. Bu maddelerden alınabilecek en yüksek 20 puana göre puanların ortalamasının ortadan biraz düşük olduğu görülür. Olumsuz ifadelerle ilgili düşük puan aile içi ilişkilerde yaşanan sorunların göstergesi olarak değerlendirilebilir. Aile içi ilişkilerde ortaya çıkan sorunlarda hem salgının hem de alınan tedbirlerin belli oranda payı bulunduğu varsayılmaktadır. Yaşanan gerginlikler kimi zaman istenmeyen davranışlar sergilenmesine ve aile üyelerinin birbiriyle sorunlar yaşamasına yol açabilmektedir. Aile üyelerinin zorunlu olarak birlikte geçirdiği sürenin fazlalığı ve üyelerin enerjilerini harcayacak alanları kullanamaması da aile içi ilişkileri olumsuz etkileyici unsurlar olarak değerlendirilebilir.<sup>20</sup> Ancak birlikte zaman geçirmenin iki yönlü etkisinin olabileceği belirtilmelidir. Birlikte geçirilen sürenin artışı aile üyelerinin paylaşımlarının artmasına, birbirlerini daha iyi tanıyabilmelerine ve ileride anlatabilecek hatıralar oluşturarak aralarındaki bağları kuvvetlendirebilmelerine fırsat verecektir.

Salgın döneminde katılımcıların akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin ortalamasının 13.8 ve 11.6 seviyesinde çıktığı görülmektedir. Bu maddelerden alınabilecek en yüksek puanın 20 puan olabileceği düşünüldüğünde bu ortalamaların yüksek olduğu görülür. Zor zamanlardan geçiliyor olması dayanışma ve yardımlaşma ihtiyacının yanında sosyal ilişkilere yönelişi de artırmıştır. İnsanların çalışma koşullarının değişmesi veya salgın sebebiyle işten çıkarılmaları onların yaşam standartlarını düşürerek ihtiyaçlarını gidermede zorluklar yaşamalarına yol açabilmektedir. Karşılaşılan zorlukların üstesinden gelebilmek için dışardan

<sup>18</sup> Sulhi Dönmezer, *Toplumbilim* (İstanbul: Beta Yayınları, 1994), 148.

<sup>19</sup> Dönmezer, *Toplumbilim*, 146; Feriha Baymur, *Genel Psikoloji*, (İstanbul: İnkılap, 14. Baskı, bila tarih), 276.

<sup>20</sup> Mehmet Emin Sarıkaya - Zeliha Özarıslan Ayata, *Salgın Dönemi Sosyolojisi: Fırsatlar ve Tehditler* (Ankara: Andcenter Yayınları, 2020), 23.

destek almaya ihtiyaç duyulmaktadır. Alınacak desteğin birincil kısmını aile ve akrabalar oluştururken kimi zaman komşuların da önemli katkıları olmaktadır. Ayrıca daha yakında olmaları sebebi ile komşular öncelikli bir konumda da yer alabilmektedir. Bu açıdan komşular akrabalarından daha hızlı müdahalede bulunabilir veya katkı sunabilir. Başka çalışmalarda akrabalık ve komşuluk ilişkileri ile ilgili pandemi sürecinde bu yöndeki değişime dikkat çekildiği görülür.<sup>21</sup>

Komşuluk ilişkileri dini ve kültürel açıdan önemli bir konumda görülmüştür. İslam dini de bireylerin komşuluk ilişkilerini de aynı akrabalık ilişkisi gibi gözetmesi gerektiği belirtilmiştir.<sup>22</sup> Akrabalık ve komşuluk ilişkilerinin dini ve kültürel yönlerinin bulunması toplumsal ilişkiler açısından hem belirleyici olmasına hem de önemsenmesine zemin hazırlamaktadır. Toplum üyeleri zor durumda kaldığında veya yardıma ihtiyacı olduğunda akrabalarının veya komşularının desteğine ihtiyaç duyabilmekte ve bu taleplerini onlara iletebilmektedir. Talepte bulunma kimi zaman doğrudan ifade edilebilirken bazen de ima yoluyla komşu veya akrabanın sıkıntıları fark ederek yardımcı olması beklenilebilmektedir. Kişinin ihtiyacını nasıl ifade edeceğinde ise bireysel özelliklerin belirleyici bir konumda yer aldığı söylenebilir. Bireyin bizzat talebi ile veya imasının anlaşılması ile ihtiyaçlarının giderilmesine katkıda bulunabilecek akrabası veya komşusu tarafından girişimde bulunularak sorun veya sorunların çözümü için gayret gösterilir.

Salgın döneminde din ve toplum ilişkilerinden alınabilecek 25 en yüksek puan ile kıyaslandığında din ve toplum ilişkileri 21.1 puan ortalaması ile oldukça yüksek çıkmıştır. Salgın sürecinde bireylerin güç ve kapasitelerinin sınırlı olduğunun farkına varmasının onları metafizik unsurlara yönlendirmiş olduğu düşünülmektedir. Bireyin bilgi ve kudret açısından kendi sınırlılığının farkındalığına sahip olmasının dini yönelişlere zemin hazırladığı söylenebilir. Aslında elde edilen bu yüksek ortalama dinin zor zamanlar için sığınak olma özelliğinin etkisi de göz önünde bulundurulmalıdır.<sup>23</sup> Dinin bireylere sunduğu bu imkânın dua ile pekiştirildiğinin unutulmaması gerekir. Dua aracılığı ile bireylerin umutları canlı tutulabilir. Umudun ise bireylerin geleceğe yönelik daha güvenli bir bakış kazanmalarına katkıda bulunabileceği söylenebilir.

<sup>21</sup> Göl-Güven vd., *Covid-19 Pandemisinin Aile Yaşantısına Yansımaları Rapor-2*, s.9

<sup>22</sup> *Kur'an Yolu (Erişim 9 Haziran 2021)*, en-Nisa 4/36.

<sup>23</sup> İhsan Çapçioğlu, "Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri", *TRT Akademi Dergisi Covid19 Özel (Bu dergi, TRT Akademi Dergisi, 5. Cilt 10. Sayı (Temmuz 2020) için özel ek olarak hazırlanmıştır)*, s.83

## Sonuç

İlahiyat Fakültesi öğrencilerinin örneklemini oluşturduğu Covid -19 korkusunu ve sosyo-kültürel etkisini ele alan bu çalışmada katılımcıların psikolojik ve sosyolojik açılardan etkilendikleri tespit edilmiştir. Salgının sağlığı ve hayatı tehdit edici yönünün bulunması katılımcıların yarıya yakınında covid-19 korkusunun yüksek çıkmasına neden olduğu düşünülmektedir. Salgının bu ciddi tehditlerinin hem bireyi hem de yakınlarını ve sevdiklerini kapsayıcı olduğu görülmektedir. Yakınlarının veya komşularının hastalığa yakalanmalarının yaklaşık % 30 civarında olması ve yakalananların da yaklaşık yarısının salgınla mücadeleyi kaybettiği dikkate alındığında elde edilen covid-19 korku oranının gerekçesini anlamak kolaylaşabilir. Korku oranındaki belirleyici unsurların yalnızca salgın hastalığa yakalanmak veya onunla olan mücadeleyi kaybetmek olduğunu söylemek zordur. Bu etkenlerin yanı sıra yakalanma ve mücadeleyi kaybetme kaygısının da korku oranına ciddi anlamda katkısı olduğu söylenebilir. Tespit edilen korku oranı ile kaygıların bağışıklık sistemi üzerindeki etkisinin bağlantılı olduğu düşünülmektedir.

Salgın bir taraftan sağlık üzerinde etkisini gösterirken diğer yandan da sosyal hayatı etkisi altına almaktadır. Salgının sosyal hayata olan etkisi dolaylı bir şekilde meydana gelmektedir. Salgın ile mücadele edebilmek için alınan önlemler salgının sosyal hayat üzerindeki dolaylı etkisinin kaynağını oluşturmaktadır. Alınan önlemlerin bir kısmı daha çok bireysel açıdan bazıları ise toplumsal açıdan etkili olmaktadır. Toplumsal açıdan etkili olan önlemler sosyal ilişkileri zayıflamasına ve değişmesine zemin hazırlamaktadır. Toplumsal hayatın etkilendiği birçok nokta vardır. Salgın döneminde aile hayatı, akrabalık ve komşuluk ile din toplum ilişkileri etkilenmenin gerçekleştiği noktaların önemlileri olarak ele alınabilir. Katılımcıların covid-19 korkusu ve sosyo-kültürel etkisi puan ortalamalarının yarıya yakın veya yüksek çıktığı görülmüştür. Ortalamaların yüksek olması covid-19 salgınının sosyo-kültürel etkisinin fazla olduğuna işaret etmektedir. Neticede Çapcıoğlu'nun da işaret ettiği gibi henüz salgın devam ederken bireyin ve toplumun bu kadar etkilenmesi post-pandemi döneminde de artçı etkilerin devam edeceğinin işaretçisi olarak kabul edilebilir.<sup>24</sup> Dolayısı ile bu olasılıklar da dikkate alınarak hem salgın sürecinde hem de sonrası için bireysel ve toplumsal rehabilitasyona yönelik önlemler alınmasının faydalı olacağı öngörülmektedir.

---

<sup>24</sup> Çapcıoğlu, "Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri", 88.

## KAYNAKÇA

Ahorsu, Daniel Kwasi vd. "The Fear of COVID-19 Scale: Development and Initial Validation".

*International Journal of Mental Health and Addiction* (2020), 1-9.  
<https://doi.org/10.1007/s11469-020-00270-8>

American Psychiatric Association, *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders*, Arlington: VA, American Psychiatric Association, Fifth Edition, 2013.

Baymur, Feriha. *Genel Psikoloji*. İstanbul: İnkılap, 14. Baskı, bila tarih.

Çapcıoğlu, İhsan. "Pandemi, Post-Pandemi ve Yeni Dindarlık Modelleri". *TRT Akademi Dergisi Kovid19 Özel (Bu dergi, TRT Akademi Dergisi, 5. Cilt 10. Sayı için özel ek olarak hazırlanmıştır)*, (Temmuz 2020), 80-89.

Dönmezer, Sulhi. *Toplumbilim*, İstanbul: Beta Yayınları, 1994.

Giddens, Anthony. *Sosyoloji*. yayına haz. Hüseyin Özel - Cemal Güzel, Ankara: Ayraç Yayınevi, 2000.

Göl-Güven, Mine vd. *Covid-19 Pandemisinin Aile Yaşantısına Yansımaları Rapor-2*. Boğaziçi Üniversitesi, 2020.  
<https://img1.wsimg.com/blobby/go/7cc36312-26f1-4303-a5b4-0d1598c91028/Covid-19%20Aile%20Rapor%202%20-0001.pdf>

Günay, Ünver. *Din Sosyolojisi*. İstanbul: İnsan Yayınları, 6. Baskı, 2003.

Karasar, Niyazi. *Bilimsel Araştırma Yöntemi Kavramlar İlkeler Teknikler*. Ankara: Nobel, 2018.

Kirman, Mehmet Ali. *Din Sosyolojisi Terimleri Sözlüğü*. İstanbul: Rağbet Yayınları, 2. Basım, 2011.

Ladikli, Nefise vd. "Kovid-19 Korkusu Ölçeği'nin Türkçe Güvenirlik ve Geçerlik Çalışması". *International Journal of Social Science*, 3/2, (2020), 71-80. <https://dergipark.org.tr/tr/pub/injoss/issue/56160/774887>

*Kur'ân Yolu*. Erişim 9 Haziran 2021. <https://kuran.diyaret.gov.tr>

*Ruhbilim Terimleri Sözlüğü*. Erişim 20 Nisan 2021. <https://sozluk.gov.tr/>

Sarıkaya, Mehmet Emin - Özarlan Ayata, Zeliha. *Salgın Dönemi Sosyolojisi: Fırsatlar ve*

*Tehditler*. Ankara: Andcenter Yayınları, 2020.

T.C. Sağlık Bakanlığı. "COVID-19 Bilgilendirme Platformu". (Erişim 25 Haziran 2021).

<https://covid19.saglik.gov.tr/>

TÜİK, Türkiye İstatistik Kurumu. “Adrese Dayalı Nüfus Kayıt Sistemi Sonuçları, 2020”.

Erişim 25 Haziran 2021.  
<https://data.tuik.gov.tr/Bulten/Index?p=Adrese-Dayali-Nufus-Kayit-Sistemi-SonucLari-2020-37210>

WHO, World Health Organization. “WHO Coronavirus (COVID-19) Dashboard”. Erişim 25

Haziran 2021. <https://covid19.who.int/>



