

İÇİNDEKİLER

AVRUPA'DA DİN ÖĞRETİMİ VE YENİ AÇILIMLAR 9

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT

EBÛ HANİFE'NİN DİNİ VE SİYÂSİ DURUŞU 37

Prof. Dr. İsa DOĞAN

“SAMSUN HAVZA SİVRİKİSE CAMİİ” 49

Doç. Dr. Yılmaz CAN

BİR MUAFİYET VERGİSİ OLARAK CİZYE: - TARİHSEL VE KAVRAMSAL BİR OKUMA - 59

Doç. Dr. Osman GÜNER

ONTOLOJİK KANIT NE KADAR A PRİORİDİR? 75

Doç. Dr. Metin YASA

YUNUS EMRE'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İLİŞKİN ÖZGÜN ÇÖZÜMLEMESİ: ‘BİR AŞIĞIN ACILARI TANRI İLE SESLİ KONUŞMASI’NIN UFUK AÇAN DEĞERİ 91

Doç. Dr. Metin YASA

SAMSUN-ÇARŞAMBA RIDVAN PAŞA CAMİİ HAZİRESİNDEKİ MEZAR TAŞLARI-I (CELİ TA'LİK KİTABELİ OLANLAR) 103

Yrd. Doç. Dr. Recep GÜN

MÜŞRİKLERİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE KARŞI ÇIKMALARINDA EHL-İ KİTAB'IN ROLÜ 145

Yrd. Doç. Dr. İsrail BALCI

TANRI İNANCININ TEMELLENDİRİLMESİ VE WILLIAM ALSTON'IN ALGI TECRÜBESİ 167

Araş. Gör. Ferhat AKDEMİR

ÇOCUĞUN GELİŞİM ÖZELLİKLERİ VE İLETİŞİM İLKELERİ DOĞRULTUSUNDA AİLEDE DİN EĞİTİMİ 179

Ayşegül YİĞİT

SAYILARIN KUR'AN-I KERİM'DE KULLANIMINA YÖNELİK DİLBİLİMSEL BİR İNCELEME 205

Yaz.: Dr. Ahmet Mâhir el-Baqrî Çev.: Dr. Dursun Ali TÜRKMEN

O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ ANABİLİM DALINDA TAMAMLANMIŞ LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE BİR ARAŞTIRMA 231

Araş. Gör. Yakup ÇOŞTU

I. ULUSLAR ARASI SEYYİT NESİMİ SEMPOZYUMU 17-19 HAZİRAN 2005, ANKARA 247

Doç. Dr. Mustafa ÜNVER

AVRUPA'DA DİN ÖĞRETİMİ VE YENİ AÇILIMLAR

Prof. Dr. Osman ZÜMRÜT*

ÖZET

Avrupa Birliği Anayasası Taslağında manevî kültür mirasına yer verilmesi sonucu artık Batıda hâkim söylem olarak “Hristiyan” söyleminden vazgeçilmiş, dinlerarası hoşgörüden söz edilir olmuştur. Öyle ki bu gelişme, din eğitiminde dinler arası hoşgörü modeli diye bir modelin oluşmasına ön ayak olmuştur. Bugün Avrupa’da din kültürü derslerinde, dinler arası hoşgörü örneğini İngiltere’de görüyoruz. Dinler arası hoşgörü mezhepler arası hoşgörüye indirgeyerek din derslerinin okulda verilmesine olanak tanıyan *İngiliz Modeli* 1970’li yıllarda devlet okullarında uygulamaya konulmuş ve zamanla diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır.

İşte bu makalede Avrupa’nın çeşitli ülkelerinde din kültürü derslerinin dinler arası hoşgörü bağlamında nasıl verildiği anlatılmaktadır.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, Avrupa’da din kültürü dersi, dinler arası hoşgörü.

Giriş

Kutsalın toplum hayatındaki bir tecrübesi olarak algılanan din, hemen hemen tüm kültürlerde bir yaşam tarzı, aşkın varlıkla ona inanan insan arasındaki ilişkiden doğan tecrübeler birikimi ve insanın diğer insanlarla ve çevresiyle ilişkilerinde belirleyici bir olgu olarak nitelendirilir. Öte yandan din, insanın yaşamında dünyevi eylemlerini ilkeler ve değerler aracılığıyla bir düzene koyma işlevini de üstlenmiştir.

Din eğitimi de din gerçeğine vurgu yaparak bireyin bir yaşam felsefesi geliştirmesine, yaratıcısına içten bağlanmasına ve iradî eylemlerinde O’nun buyruklarına uymasına öncülük eder. Din eğitimi bir anlamda aşkın varlıkla ona inanmış birey arasındaki ilişkilerden doğan davranış örüntülerinin benimsetilmesi sürecidir. Din eğitiminin temel esprisi bireyleri din adına eğitmek ve onlara yaşanabilir birtakım davranış kalıpları kazandırmaktır.

* Ondokuzmayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dekanı.

Biz bu makalemizde çağdaş dünyadaki din eğitiminin durumuna değineceğiz..

I. Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Öğretimi

Aydınlanma Çağına kadar Avrupa’da sadece Hristiyan kültürü hakimken, Aydınlanma Çağından sonra yer yer Yahudi kültürünün, 20. yüzyılın sonlarından itibaren sömürü amaçlı da olsa İslâm kültürünün tanınma süreci başlamıştır. Özellikle Türkiye’nin Avrupa Birliğine üyeliği söz konusu olunca, Hristiyan kültürü ağırlıklı “Avrupa Kimliğini” savunanların sayısı azalmaya başlamış, bunun sonucu olarak Haziran 2004’te Belçika’da yapılan hükümetler arası konferansta üzerinde uzlaşmaya varılan Avrupa Birliği Anayasası Taslağında manevî kültür mirası vurgulanmakla birlikte “Hristiyan” kelimesine yer verilmemiştir. Buna paralel olarak din eğitiminde dinlerarası hoşgörü modeli daha çok benimsenmeye başlanmıştır.¹

Bugün Avrupa’da din kültürü derslerinde, dinler arası hoşgörü örneğini İngiltere’de görüyoruz. Dinler arası hoşgörüyü mezhepler arası hoşgörüye indirgeyerek din derslerinin okulda verilmesine olanak tanıyan *İngiliz Modeli* 1970’li yıllarda devlet okullarında uygulamaya konulmuş ve zamanla diğer Avrupa ülkelerine yayılmıştır.² İngiltere’de 1988’de yürürlüğe giren Eğitim Reformu Yasasıyla (Education Reform Act) değişik Hristiyan mezheplerine mensup öğrenciler, birlikte din dersi alma olanağına resmen kavuşmuşlardır. Bu yasa, diğer dinlere mensup insanların kendi din derslerine katılma olanağını da sağlamıştır.

İngiltere’deki bu uygulamanın sonucu olarak **i**, dinler arası diyalog ve farklılıklara saygı çabaları başlamıştır **ii**, Hristiyan mezhepleri arasında hoşgörü uygulanmasına geçilmiştir **iii**, ilâhî dinler arasındaki ortak noktalar, dinler arası diyalogun hareket noktası olarak kabul edilmiştir. Bu durum, din derslerinde Avrupa’da temsil edilen bütün dinler için **karşılıklı saygı** ilkesini getirmektedir. Bunun tipik örneği olarak Gotthold Ephraim Lessing’in 1779 yılında yazdığı “*Nathan der Weise*” (Bilge Nathan) isimli edebî eser gösterilmektedir. Böylece din dersleri vasıtasıyla Avrupa’da dinî barışın temelleri atılmak istenmektedir.³

¹ Ünal Abalı, “Avrupa Birliği Sürecinde İslam Din Derslerinin Pedagojik Boyutu,” *III. Din Şurası* 20-24 Eylül 2004 Ankara.

² Grace Davie, *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford, Blackwell, 1994, 139-161; Recep Kaymakcan, *Günümüz İngiltere’sinde Din Eğitimi*, İstanbul DEM Yayınları, 2004, 77-107.

³ Abalı, *agb.*,

Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Dersinin Statüsü:

Avrupa Birliği ülkelerinde din dersleri ya devlet okullarında ya da kiliseye ait özel okullarda verilmektedir. Ancak hukuki açıdan büyük farklılıklar göstermektedir. Bu farklılıkları dört gruba ayırarak incelemek mümkündür.

Bazı Avrupa Birliği Ülkelerinde Din Derslerinin Statüsü

Din dersi zorunlu ders	Din dersi seçilmesi zorunlu dersler grubunda	Din dersi seçmeli ders	Din dersi okulda verilmiyor
AVUSTURYA B. BRİTANYA DANİMARKA FİNLANDİYA HOLLANDA İSVEÇ YUNANİSTAN	ALMANYA BELÇİKA LÜKSEMBURG PORTEKİZ	İRLANDA İSPANYA İTALYA	FRANSA
7 ülke	4 ülke	3 ülke	1 ülke

Yukarıdaki tablo ilgili ülkelerdeki din dersleriyle ilgili genel uygulamayı göstermekte, istisnaları göstermemektedir. Bu nedenle istisnaların yaşandığı ülkelerdeki duruma aşağıda kısaca değinmek istiyorum.

Avusturya'da Katolik ve Protestan din dersleri zorunlu dersler listesinde yer alırlar, fakat veliler isterlerse bir dilekçeyle çocuklarını bu dersten alabilirler. Din dersine katılmayan öğrenciler için bazı okullarda etik dersi verilmektedir. Avusturya'nın diğer bir özelliği de, okullarda İslâm din derslerinin düzenli bir şekilde verilmesine olanak tanınmasıdır. Almanca verilen İslâm din derslerinin öğretim plânlarının hazırlanmasında ilgili İslâmî cemaatler söz sahibidir.⁴

Büyük Britanya'nın İngiltere ve Galler (Wales) bölgesinde din dersi zorunlu bir derstir. Öğretim plânlarının hazırlanmasında eğitim makamlarıyla cemaatler/kiliseler işbirliği yaparlar. Büyük Britanya'nın İskoçya ve Kuzey İrlanda bölgesinde de din dersi zorunludur. Nüfusunun % 42'si Katolik olan Kuzey İrlanda'daki Katolik Kilisesine ait okullarda din dersi yine zorunludur ve din dersinden muaf olma imkânı yoktur. Nüfusun % 52'sini oluşturan Protestanların çocukları devlet

⁴ Mustafa Tavukçuoğlu, *Avrupa'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi (Avusturya Örneği)*, Konya, Mehir Vakfı Yay., 2000, 25-30.

okullarına gitmektedirler. Devlet okullarında din dersine katılmamak mümkündür.⁵

Danimarka anayasasına göre nüfusun % 86'sının üye olduğu *Folkekirke* isimli kilise, resmî kilise olarak kabul görür. Üyelerin çocukları 12. sınıfın sonuna kadar din dersine katılmak zorundadır. Sadece kiliseye üye olmayanlar çocuklarını din dersinden alabilirler. Öğretim plânları yerel eğitim makamları tarafından hazırlanır ve eğitim bakanlığının onayı alınır.

Finlandiya'da öğrencilerin çoğunluğu için 19 yaşına kadar din dersi zorunludur. Din dersine katılmama imkânı vardır. Din dersine katılmayan öğrenciler için "Hümanist Etik" dersi konmuştur. Bazı okullarda İslâm din dersleri de verilmektedir.

Hollânda'daki okulların üçte ikisi devlet tarafından desteklenen özel okullardır. Bu özel okulların çoğunluğu kiliselere aittir. Bu okullarda din dersi zorunlu dersler arasındadır ve din dersinden muaf olma imkânı yoktur. Devlet ilkokulları "*Dinî Akımlar*" isimli tarafsız bir ders imkânı sunmaya mecburdurlar. Devlete ait ortaöğretim okullarında din dersi yoktur. Hollanda'nın başka bir özelliği de, okullarda İslâm din dersine olanak tanınmasıdır.

İsveç devlet okullarında "*Din bilgileri*" adı altında verilen din dersleri zorunludur. Okul-da alternatif ders seçme imkânı hemen hemen yok gibidir. Bütün öğrenciler din dersine gitmektedirler.

Yunanistan anayasasına göre devletin resmi dinî vardır ve bu din Doğu Ortodoks Kili-sesiyle temsil edilir. Anayasanın 16. maddesinde "*millî ve dinî bilincin geliştirilmesi*" ilkesi yer almaktadır. Hem devlet okullarında hem de özel okullarda din dersine katılmak zorunlu-dur.

Almanya'da din dersinin statüsü eyaletten eyalete farklılık arz eder. Genellikle din dersi, seçilmesi zorunlu dersler grubuna giriyor. Velinin dilekçesiyle öğrencinin din dersinden muaf tutulması mümkündür. Din dersine girmeyen öğrenciler genellikle alternatif bir derse girmek zorundadır. Eyaletle göre bu alternatif ders "*Etik*", "*Pratik Felsefe*", "*Çocuklar İçin Felsefe*", "*Değerler ve Normlar*" veya Brandenburg Eyaletindeki gibi "*Yaşamı Biçimlendirme-Etik-Din Bilgisi*" dersi olabilir.⁶

Belçika'da din dersi devlet okullarında genellikle seçilmesi zorunlu dersler grubuna giriyor. Belçika'daki öğrencilerin yarısından fazlası dev-

⁵ Geniş bilgi için bkz. Kaymakcan, *age.*, ss. 22-28.

⁶ Harry Noormann, "Almanya'da Hristiyan Din Dersinin Hukuksal Çerçeve Koşulları ve İslam Din Dersi İçin Olası Modeller," *Türkiye ve Almanya'da İslam Din Dersi Tartışmaları*, ed. Hasan Coşkun ve Arkadaşları, Konrad Adenauer Vakfı ve Cumhuriyet Üniv. İlahiyat Fak. Sivas, Ankara, 2000, ss. 10-40.

let tarafından desteklenen özel okullara gidiyorlar. Bu özel okulların çoğu Katolik kilisesine aittir. Özel dinî okullarda din dersine alternatif ders imkânı verilmiyor.⁷

Portekiz devlet okullarında din dersi, seçilmesi zorunlu dersler grubuna giriyor. Öğrenciler din dersini veya bunun yerine alternatif ders olan “*Kişisel ve Sosyal Gelişme*” dersini seçmek zorundadır. Portekiz devlet okullarında yeterli sayıda öğrenci olması halinde İslâm din dersi verilmesi mümkündür.

İrlanda nüfusunun % 91'i Katoliktir. Okulların çoğu devletten destek alan Katolik okullarıdır. Katolik okullarında düzenli bir şekilde din dersi verilmektedir. Devlet okullarında ise din dersi seçmeli derstir. Derse katılma zorunluluğu yoktur.

İspanya okullarında din dersi seçmeli derstir. İsteğe bağlı olarak çoğu Katolik olan öğrenciler din dersi yerine “*İnceleme Etkinlikleri*” veya “*Toplum, Kültür ve Din*” adlı alternatif derslere girebilirler. Okulda yeterli sayıda Müslüman öğrencinin bulunması halinde veliler İslâm din dersinin verilmesini isteyebilirler.

Fransa'daki uygulama hiçbir Avrupa ülkesine benzememektedir. Fransız anayasasına göre din ve devlet işleri kesinlikle ayrıldığı için, devlet okullarında prensip olarak din dersi yoktur. Fransa'da din dersi görevi öncelikle kiliseye ve cemaatlere kalmaktadır. Cemaatler içinde ilmi hâl dersi verenler de vardır. Kiliseye veya cemaatlere ait özel okulların sayısı azdır. Az sayıdaki bu okullarda din dersi seçmeli ders olarak verilmektedir. 1996'da Fransız hükümeti 6. ve 10. sınıf öğrencileri için “*Din Kültürü*” dersini uygulamaya koymuştur. Din kültürü dersinde öğrencilere Hristiyan ve Yahudi kültürünün edebiyat ve sanata etkisi ve Batı toplumlarının yaşam biçimi anlatılmaktadır.

Kilise-devlet ilişkileri ve din dersinin statüsü açısından Avrupa Birliği'ne üye ülkelere baktığımız zaman karşımıza şöyle bir tablo çıkmaktadır: Yunanistan'da kilise-devlet ilişkisinin en koyu şeklini görüyoruz. Buna paralel olarak Ortodoks din dersinin zorunluluğu en üst düzeydedir. Fransa'daki uygulama ise bunun tam tersidir. Fransa'da anayasaya göre, devletin laik olması nedeniyle, devlet okullarında yukarıda belirttiğimiz şekliyle din dersi yoktur.⁸

II. Din Öğretiminde Yeni Açılımlar

Yukarıda kısaca AB ülkelerindeki din eğitiminin durumunu özetlemeye çalıştık. Bundan sonraki bölümde de genel olarak Batı dünya-

⁷ Mustafa Tavukçuoğlu, Belçika'da Türk Ailesi ve Din Eğitimi, Konya, Mehir Vakfı Yay., 2000, ss. 65-67.

⁸ Abalı, *agb*.

sında din eğitimine ilişkin geliştirilen modeller üzerinde durmaya çalışacağız.⁹ Burada hemen şu hususa değinmek gerekir ki, Avrupa ülkelerinin tamamında ve ABD'lerinde devlet okullarında resmen din dersleri verilmese bile, bir kültür ögesi olarak Hıristiyanlığın oldukça etkili olduğunu ve kilisenin de diğer eğitim ve öğretim kurumlarında oldukça söz sahibi olduğunu söyleyebiliriz.¹⁰ Diğer taraftan artık Batı dünyası din öğretiminin gerekliliğini ve gereksizliğini değil, ne tür bir din öğretimi verilmesi gerektiğini tartışmaktadır. İşte biz de bundan sonraki bölümde daha çok yüksek din öğretimine ve buna paralel olarak ilk ve orta öğretime de yansıyan çeşitli din öğretimi modelleri üzerinde duracağız.

A. Sosyal Din Öğretimi Modeli

Yirminci yüzyılın başlarından itibaren din eğitimi, daha çok dinin psikolojik temelleriyle ilgilendi. Bu anlayışın bir sonucu olarak, 1950'li yıllardan itibaren bilim dünyasında din eğitimiyle ilgili olarak, dinî gelişim ve büyüme, kişiler arası ilişkiler ve manevî gelişim konularında çalışmalar yapıldı. Son yıllarda ise, başta gelişmiş ülkeler olmak üzere, aşağı yukarı tüm dünya ülkelerinde yaşanan sosyo-ekonomik alandaki dengesizliklerin de bir sonucu olarak, din eğitiminin sosyolojik temellerine ilişkin çalışmalara önem verildiğini görmekteyiz.

Gelişmiş ülkelerin sahip olduğu ekonomik güç, uluslararası ekonomik dengeleri de alt üst ederek, yerel ve ulusal gelişim gayretlerini temelinden sarsan büyük bir küresel tehdit oluşturmuştur. Bireysel ve toplumsal planda gerçekleşen bu tehditler, beraberinde, her alanda olduğu gibi, ilâhiyat alanında da yeni modellerin gelişmesine zemin hazırlamıştır.¹¹ İçinde yaşadığımız yeni "mega-krizler" pek çok tedavi edilemez hastalıkların yayılmasına, tabii kaynakların kaybına ve açlığa neden olmasının yanında, karışıklığa, korkuya, kötümserliğe, hazcılığa, ilaç bağımlılığına ve artan oranda intihar olaylarına da neden olmaktadır.

İşte dünyada yaşayan tüm insanları yakından ilgilendiren küresel boyuttaki bu krizler, geleneksel teolojik varsayımların ve din eğitimi modellerinin önemli derecede geçersiz kılınmasına neden olmuştur. Günümüzde artık geçmişte olduğu gibi, dini inançlar sorgulanmaz bir şekilde kabul edilmemekte, dinlerin gerçekliği ya da gerçek dışılığı veya

⁹ Burada özetleyeceğim çağdaş din eğitimi modellerini büyük ölçüde Fakültemiz öğretim üyelerinden sayın Doç. Dr. Mustafa Köylü'nün bu alanda hazırladığı makalelerden faydalandığımı belirtmek isterim.

¹⁰ Bu konuda geniş bilgi için bkz. İrfan Erdoğan, *Çağdaş Eğitim Sistemleri*, İstanbul Sistem Yay., 2000.

¹¹ Gerald F. Mische, "A Human World Order," *Religious Education As a Social Transformation*, ed. Allen J. Moore, (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1989), s. 96.

geleceği, bireysel ve toplumsal olarak insanlara sağladığı birtakım faydalara göre değerlendirilmektedir. Elbette her din mensubu kendi dinini en iyi din olarak kabul edebilir. Ancak bugün evrensel olarak dinleri değerlendirmedeki temel kriterlerden biri ve en önemlisi, söz konusu dinin, insan hakları, sosyal adaletin tesisi, barışın korunması gibi evrensel ahlakî değerlere ne derece yer verip vermediğidir.¹² Bir Katolik profesörü olan Hans Küng, bir dinin gerçek din olup olmadığını ölçmek için iki kriter öne sürmektedir: Bunlardan birincisi, *olumlu kriter*'dir. Bu kritere göre eğer bir din, inanç ve ahlakî doktrinleri, ibadet ve kurumlarıyla, insanların kimliklerinin anlamlılığını ve değerini geliştiriyor, onların yararlı bireyler olmasına yardım ediyorsa, *gerçek* ve *iyi* bir dindir. Bir din psikolojik, fizyolojik, bireysel ve toplumsal açılardan (hayat, bütünlük, hürriyet, adalet, barış vs.) insanî değerleri yüceltiyorsa yine gerçek din olarak kabul görür. İkinci kriter ise, *olumsuz kriter*'dir. Buna göre bir din, insanlık dışı şeyleri ihtiva ediyor, onları yaygınlaştırıyorsa, daha doğrusu yukarıdaki değerlerin zıddı olan şeyleri ortaya koyuyorsa *batıl* ve *kötü* dindir. Dolayısıyla böyle bir din ilâhi kaynaklı olamaz.¹³

Bu gelişmeler ışığında, genelde ilahiyatçılar, özelde ise din eğitimcileri şu sorulara cevap aramak durumundadırlar: Acaba inandığımız din, birey ve toplum olarak bize ne kazandırmaktadır? Onun kişisel olduğu kadar toplumsal olarak da barışa, sosyal adalete ve dünyamızı tehdit eden mega-krizlerin çözümüne katkısı nedir? İnsanlığı tehdit eden bu ciddi sorunlar karşısında din insanlığa neler sunabilmekte ya da biz ondan nasıl istifade edebilmekteyiz? Bu sorular çoğaltılabilir. Bu sorular ve sorunlar sarmalından hareketle, din eğitiminde birtakım yeni modeller geliştirilmeye çalışılmaktadır. Bu modeller sadece teolojik açıdan geliştirilmemekte, aynı zamanda bu yönde bir din eğitiminin verilmesine de çalışılmaktadır. Bu bağlamda sosyal din öğretimi modelinin temel sorusu şudur: Din eğitiminin temel hedefi, insanları belli bir dine inandırmak mıdır, yoksa toplumu daha iyi yaşanır bir hale getirmek midir? Bu soru çerçevesinde söz konusu modelin gelişmesinde etkili bazı görüşleri şu şekilde açıklayabiliriz:

Geçmişteki din eğitimi uygulamalarına baktığımızda, toplumsal boyutlu bir din eğitiminden öte daha çok kişisel dinî gelişime veya inanç oluşumuna ağırlık verildiğini görmekteyiz. Bu tarz bir din eğitimi, daha çok psikolojik kategorilere ve bireysel gelişimdeki ahlakî ve dinî faktörlere ağırlık veren *psikolojik din eğitimi modeli* olarak adlandırılabilir. Diğer taraftan, sosyal din eğitimi modeli ise, dinî doktrin ve uygulamaların toplum açısından sonuçları itibariyle nasıl yargı-

¹² Hans Küng, "What is True Religion? Toward an Ecumenical Criteriology," *Toward a Universal Theology of Religion*, ed. Leonard Swidler (Maryknoll; NY.: Orbis Books, 1988), s. 240.

¹³ Küng, "What is True Religion? s. 242.

lanacağıyla ilgilenir. Burada din eğitimi daha çok toplumda müşterek olan sosyal ahlâkî paylaşmakta ve ahlâkî eylemlerin nasıl uygulanabileceğini ve tüm toplum olarak toplumsal iyiliğin nasıl anlaşılabilceğini sağlamak için, toplumun kendi kurum ve topluluklarını nasıl organize edebileceğiyle ilgilenmektedir.¹⁴

Sosyal din eğitimi modelini savunan pek çok ilahiyatçı olmasına rağmen,¹⁵ bu modele ilişkin en radikal yaklaşım Brezilyalı bir yetişkin eğitimcisi olan Paulo Freire'e aittir. Freire bilinçli ve kasıtlı bir şekilde savaşların, çatışmaların ve buna dayalı olarak da sosyo-ekonomik adaletsizliklerin hep devam edeceğini iddia etmektedir. O din, dil, kültür, milliyet farkı gözetmeksizin tüm insanları iki ana gruba ayırmaktadır: Ezenler ve ezilenler (the oppressor and oppressed). O bu konuda şunları yazmaktadır: Zalimler için, "insanlık" sadece kendilerine ait bir kavramdır, diğerleri ise sadece "nesnedirler." "Refah ve mutluluk içinde yaşama hakkı sadece zalimler için geçerlidir, diğerlerinin hakları ise tanınmaz bile. Onlara yalnızca kendi hayatlarını sürdürüebilmeleri için bir hak verilir. Onların böyle bir hakkı tanımalarının amacı ise, mazlumların kendi varlıklarının devamı için gerekli olmasındandır."¹⁶ Freire'ye göre, ekonomik güç zenginler için her şey olduğundan, kazanç onlar için nihaî hedeftir. Onlar için değerli olan şey fakirlerin daha az, hatta hiçbir şeye sahip olmamalarıdır. Onlar için "olmak demek, sahip olmak ve varlıklarının sınıfından olmak demektir."¹⁷

Freire'ye göre, böyle adil olmayan bir sistemi ayakta tutan o ülkenin sahip olduğu eğitim sistemidir. Bu tür toplumlardaki eğitim sistemleri zengini zengin, fakiri de fakir yapacak şekilde düzenlemiştir. İşte böyle bir eğitim sisteminin sonucu olarak, zenginler zenginliklerini sürdürürken, fakirler de daha da fakirleşerek kendi kaderlerine terk edilmektedirler.

Din eğitimi açısından meseleye bakıldığında, sosyal din eğitimi modeli, şekil itibariyle toplumsal; ruhsal açıdan diyalogsal; vizyon açısından peygamberî ve eskatolojik; diyalektik ve hermenötik karakteri itibariyle de birlikte bilinçlendirme ve eylem yönlü olduğu gözükcektir.¹⁸

Sosyal din eğitimi modeline yönelik pek çok görüşler ileri sürülmekle birlikte bu modelin gelişiminde ve tanınmasında Moore'un dü-

¹⁴ Allen J. Moore, "A Social Theory of Religious Education," *Religious Education As a Social Transformation*, ed. Allen J. Moore, (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1989), s. 10.

¹⁵ Moore, "A Social Theory of Religious Education," s. 16.

¹⁶ Paulo Freire, *Pedagogy of the Oppressed*, translated by Myra B. Ramos (New York: Herder and Herder, 1970), 43.

¹⁷ Freire, *Pedagogy*, s. 44.

¹⁸ Schipani, "Liberation Theology and Religious Education," s. 299.

şünceleri daha çok öne çıkmaktadır. Moore'un "yaşam tarzı eğitimi" olarak adlandırdığı bu sosyal din eğitimi modelinde eleştirel düşünce (critical reflection) ile bilinçlendirme (consciousness-raising) merkezi kavramlar olarak yer almaktadır.¹⁹ Eleştirel düşüncenin iki amacı vardır: Bunlardan birincisi, zulüm ve baskının tabiatını ve nedenlerini incelemek, ikinci ise, adaletsizlik ve zulmü teşvik eden, kaynaklık eden, geliştiren mevcut şartların karakter ve dinamiklerini mümkün olduğu kadar açık ve derinlemesine anlamaya çalışmaktır.²⁰ Bu inceleme de ancak yaşanan toplumun sosyal analizini yapmakla mümkündür. Sosyal analiz, tarihi ve yapısal ilişkilerini keşfetmek suretiyle, sosyal bir durumun daha mükemmel bir resmini elde etmek için gösterilen gayret olarak tanımlanabilir.²¹ Sosyal analizin bir diğer amacı da, söz konusu ülkede nüfusun büyük çoğunluğunu ilgilendiren temel ekonomik ve siyasî kararların kimler tarafından alındığını ve bu kararlardan kimlerin faydalandığını ortaya koymasıdır. Bunun için de Holland ve Joe şu soruların sorulmasını istemektedirler.

1. Ülke adına kararları kimler almaktadır?
2. Bu kararlardan kimler yararlanmaktadır?
3. Bu kararların bedelini kimler ödemektedir?²²

Gerçekten bu soruların sorulması ve cevaplandırılması gerekir. Bu sorulardan hareketle, sosyal din eğitimi kuramına göre fakirliğin esas nedeni para ya da kaynak yetersizliği değil, aksine kaynakların eşit olmayan bir şekilde dağıtılması sonucu oluşan fakirlerin marjinalleşmesidir. Birçok ülkede, nüfusun büyük çoğunluğu, ne ekonomiye katkı sağlayabilmekte ne de ondan istifade edebilmektedir. Bunun sonucu olarak da birçok gelişmekte olan ülkelerin nüfusunun % 40 veya daha fazlası çok fakir bir durumda kalmaktadır. Diğer taraftan gelişimden sağlanan ekonomik kazanç ve sosyal refah, sosyal sınıfın üst kısmını teşkil eden çok az sayıdaki elit tabakaya gitmektedir.²³

O halde böyle bir toplumda ne yapmak gerekir? Sosyal din eğitimi kuramcılarının göre böylesi bir durumda yapılabilecek en güzel şey halkı bilinçlendirmektir.²⁴ Aslında bilinçlendirme toplumsal değişimin en temel ögesidir. Bu konuya dikkat çeken Küng şöyle demektedir: "Bütün

¹⁹ Moore, "A Social Theory of Religious Education," s. 24.

²⁰ Schipani, "Liberation Theology and Religious Education," s. 297.

²¹ Joe Holland ve Peter Henriot, *Social Analysis: Linking Faith and Justice* (W.C.: Orbis Books, 1993), s. 14.

²² Holland ve Henriot, *Social Analysis*, s. 28.

²³ Holland ve Henriot, *Social Analysis*, s. 49.

²⁴ David F. White ve Frank Rogers, "Existentialist Theology and Religious Education," in *Theologies of Religious Education*, ed. Randolp C. Miller, (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1995), s. 196. .

tarihî tecrübeler şunu göstermektedir ki; bizler bireylerin ve toplum hayatının bilincinde bir değişim meydana getirmedikçe, yeryüzünde daha iyi bir gelişme olmayacaktır.”²⁵

Peki bu toplumsal sorunlar nasıl halledilecektir? Dünya Dinleri Parlamentosuna göre, her ne kadar dinler doğrudan bu tür toplumsal sorunların tamamına cevap verebilecek nitelikte olmasa bile, yine de en önemli kaynaklardan bir tanesidir. Dinlerin rolüyle ilgili olarak bu parlamentonun açıklaması şöyledir:

Biz dinlerin bu dünyanın ekolojik, ekonomik, politik ve toplumsal sorunlarını çözemeyeceğini biliyoruz. Ancak onlar, ekonomik, politik ve hukuksal düzenlemelerin tek başına başaramayacakları bir şeyi başarabilirler; insanın iç dünyasını, düşünce biçimini ve insanı yanlış yoldan döndürmeyi ve ona yeni bir yaşam tarzını kabul ettirmeyi başarabilirler.”²⁶

B. Ekolojik Din Eğitimi Modeli

İnsanoğlu son birkaç yüzyıldır bilimsel ve teknolojik alanda inanılmaz başarılar göstermiştir. Sağlık, iletişim, uzay, savaş ve endüstriyel alanlardaki gelişmelere baktığımızda hakikaten çağdaş dünyanın hangi aşamaya geldiğini rahatlıkla görmekteyiz. Lester R. Brown’un hesaplamasına göre, dünya ekonomisi 1950’li yıllarda 4 trilyon dolar iken, bu oran 1995 yılında 20 trilyon dolara ulaşmıştır. Sadece 1985 ile 1995 yılları arasında küresel olarak dünya ekonomisi 4 trilyon dolar artmıştır ki, bu oran, medeniyetin başlangıcından 1950’ye kadar olan miktardan daha fazladır. Yine 1900 yılından beri dünya çapında üretilen mallar ve hizmetlerin değeri 20 kat, enerji kullanımı 30 kat, endüstri üretimi 50 kat ve ulaşım ise belki binlerce kat artmıştır.²⁷

Özellikle son 50 yıl içinde dünya nüfusunun geometrik bir hızla artması, sanayi ve teknolojinin akıl almaz bir şekilde ilerlemesi, doğal kaynakların tükenme alarmları vermeye başlaması, önceden hiçbir şekilde tahmini bile yapılmamış olan çevre sorunlarının gündeme gelmesi, insanları tehlikenin nedenlerini, boyutlarını ve çok yönlü çözüm yollarını bulmaya yavaş da olsa ekolojik olarak bilinçlendirmeye yöneltmiştir. Bir taraftan maddi alandaki akıl almaz ilerlemeler yaşanırken, diğer taraftan ise insanî değerler açısından vahşi bir dönemin yaşandığı günümüz dünyasında acaba dinin ve din eğitiminin rolü ne olabilir? Eğer dinlerin gönderiliş amacı insanlara doğru yolda bir rehberlik yapmak

²⁵ Hans Küng, ed. *Yes to a Global Ethic* (New York: Continuum, 1996), s. 25.

²⁶ Küng, *Yes to a Global Ethic*, s. 16.

²⁷ Alan T. Durning, “Income Distribution Worsening” *Vital Signs 1992: The Trends That Are Shaping Our Future*, ed. Linda Starke (New York and London: W.W. Norton, 1992), s. 110.

ise, bu tür güncel sorunların çözümünde dinlerin de olumlu katkılarının olması gerekmez mi? Eğer gerekiyorsa, bu alanda çalışan kişiler bu çağdaş sorunların çözümüne ilişkin neler yapabilirler, ya da yapmalıdırlar?

İşte bu gibi sorunlar karşısında çözümler üreten bir başka din eğitimi modeli vardır. Ekolojik din eğitimi modeli. Ekolojik din eğitimi modelinin ortaya çıkmasına bazı faktörler etki etmiştir. Kısaca bu faktörlere bakarsak bu modelin neyi kastettiğini ve amacının ne olduğunu daha iyi anlayabiliriz.

Nüfus ve Tabii Kaynaklar Sorunu: Günümüzün en ciddi sorunlarından birisi, aşırı nüfus artışıdır. Her iki saniyede dünyaya beş çocuk gelmektedir. Bunlardan ikisi, Güney Asya'da olmak üzere, üçü Asya ülkelerinde doğmaktadır.²⁸ 1950'li yıllarda dünya nüfusu 2.6 milyar iken, günümüzde bu rakam yaklaşık 6 milyara ulaşmıştır. Birleşmiş Milletler Nüfus Dairesi Nüfus Tahmin Raporlarına göre (1992), dünya nüfusunun 2020 yılına varmadan sekiz milyar olacağı tahmin edilmektedir. Ancak bu nüfusun yaklaşık % 90'ı Afrika, Asya ve Latin Amerika ülkelerinde yaşıyor olacaktır. Her ne kadar küresel bağlamda bir iyileşme görülse bile, eğilimler artan sayıda insanlar için daha kötü durumların oluşacağını haber vermektedir. Dünya Bankası, mevcut nüfusun dörtte birinin insanlık dışı şartlarda yaşadığını (açlık, hastalık, cahillik, yetersiz sığınak ve temiz olmayan sular) belirtmektedir.²⁹

Şimdilik yiyecek ve nüfus arasında önemli bir sorun gözükmesi de, gelecek için ciddi sorunların olabileceği tahmin edilmektedir. Bunun da nedeni, dünya nüfusu yılda % 2'lik bir artış gösterirken, yiyecek üretimi sadece % 1 oranında artmaktadır. Her ne kadar üretim alanındaki gelişmeler (Green Revolution) 40-50 yıldır buğday ve pirinç gibi ürünlerde her yıl % 4-5 gibi bir artış gösterdiyse de, o da artık yavaşlama eğilimine girmiştir. 1980'li yıllarda genetik mühendislik dünyayı doyuracak bir teknoloji ortaya koymayı başaramadıysa da, günümüz uzmanları dünyamızın artan nüfusunun yeni ziraî gelişmelere ihtiyacı olduğunu belirtmektedirler.³⁰

Belki burada esas üzerinde durulması gereken husus, salt nüfus artışından ziyade dünyadaki olağanüstü eşitsizliktir.³¹ Zira büyük bir

²⁸ Saphir P. Athyal, "Southern Asia," *Toward the 21st Century in Christian Mission*, ed. James M. Phillips and Robert T. Coote, (Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Pub., 1993), s. 57.

²⁹ Holland ve Peter Henriot, *Social Analysis*, s. 47.

³⁰ Furman ve Yenigün, *The Environmental Dimension*, s. 71.

³¹ Dünyadaki sosyo-ekonomik açıdan yaşanan eşitsizlikler için bkz. Mustafa Köylü "Küresel Bir Sorun Olarak Savaş Endüstrisi ve Dengesiz Ekonomik Dağılım," *Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları*, TODAİE İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, Ankara 2001, ss. 422-425.

ihtimalle, gelecek yıllarda her on çocuktan dokuzu, Üçüncü Dünya ülkelerinde doğmuş olacaktır. Diğer taraftan zengin bir ülkede doğan bir çocuk diğer fakir ülkelerde doğan toplam dokuz çocuğun tükettiğinin üç dört katı kadar dünya kaynaklarını tüketiyor olacaktır. Bu yüzden gelişmekte ya da geri kalmış ülkeler için, zengin ülkelerdeki bu aşırı tüketim bir numaralı sorundur.³² Doğal afetler, salgın hastalıklar, savaşların olmadığı bir ortamda acaba dünya ekosistemi bu yoğunluğu ve bu nüfusun yaratacağı çevre sorunlarını, tüketim savurganlığını kaldırabilecek midir? En azından gerekli önlemler alınmadığı takdirde kullanacağı suyu ve enerjiyi bulabilecek midir?³³

Tabii Kaynakların Aşırı Kullanımı ve İsraf:

İnsanoğlunun tabiatı hoyratça hiç bitmeyecekmiş gibi kullanmasının doğurduğu acı sonuçlar karşısında pek çok bilim dalı hazırlıksız olarak yakalanmıştır. Bu hazırlıksızlığın temelinde de, endüstriyel uygarlığın *antropocentric* bakış açısı yatmaktadır. Yani bu anlayışa göre, yeryüzü insanların istek ve arzularının tatmini için vardır. Aslında bu, bir yüzyıldan beri antropolojik kuramın ortaya koyduğu bir durumdur. Zira bu kuram, teknolojik gelişmeyi ve Batı medeniyetinin gelişmesini insanoğlunun gayreti ve çalışmasının bir başarısı ve zaferi olarak görüyordu. Hatta kültür, insanın tabii çevreye olan temel adaptasyonu olarak tamamlanmıştı. Ancak insan çevreye adaptasyon sağlamak yerine onu "sömürüp yağmaladı."³⁴ Bilim adamlarına göre, saatte 3000 dönüm, dakikada ise 50 dönüm orman çeşitli şekillerde yok edilmektedir. Tropikal ormanların % 80'i 2000 yılında ortadan kalkmıştır. Bu ormanların 260 hektar alanında 750 çeşit ağaç, 1500 çeşit çiçekli bitki, 125 tür memeli hayvan, 400 çeşit kuş, 100 çeşit sürüngen, 60 çeşit su hayvanı, 150 çeşit kelebek ve sayısız böcek türü de ortadan kalkmış oluyor. Böylesine tahrip edilen tropikal ormanlardaki 1400 çeşit bitki kanser için gerekli ilaç hammaddesinin % 70'ini sağlamaktadır.³⁵ Tüm bu veriler insanların tabii kaynaklarını nasıl acımasızca ve gelecek nesilleri düşünmeden kullandıklarını göstermektedir.

Başta gelişmiş ülkeler olmak üzere, günümüz dünyasının en önemli sorunlarından bir tanesi de israf konusudur. Modern toplumlar artık o hale gelmiştir ki, daha bebek doğar doğmaz, kullandığı bezler, içtiği ve beslendiği şişeler, plastik kaplar içindeki temizlik maddeleri

³² Furman ve Yenigün, *The Environmental Dimension*, s. 71.

³³ Boşgelmez ve Arkadaşları, *Ekoloji I*, s. 2.

³⁴ Edward Montgomery, John W. Bennett ve Thayer Scudder, "The Impact of Human Activities on the Physical and Social Environment: New Directions in Anthropological Ecology," *Eco-Social System and Eco-Politics*, ed. Karl W. Deutsch, (United Nations Educational Scientific and Cultural Organizational, 1977), s. 77.

³⁵ İbrahim Özdemir ve Münir Yükselmiş, *Çevre Sorunları ve İslam* (Diyaret İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1995), ss. 20-21.

yoluyla çevreyi kirletmeye başlamaktadır. Sadece Amerika'da kişi başına her yıl 250 kilogram kağıt, 240 kola kutusu, 130 pet şişe atılmaktadır. Yine yılda 30 milyon araba, 100 milyondan fazla da araba lastiği hurdaya ayrılmaktadır. Çoğu büyük şehirlerde bu kadar büyük orandaki atık maddelerin nereye atılacağı dahi bilinmemektedir.³⁶

Çevre Kirliliği:

Dünyadaki endüstri kuruluşları her yıl iki milyar kg dan fazla 36 farklı kimyasal atık gazı çevreye bırakmaktadırlar. Bunun sonucu olarak, içme sularının yarısından fazlası toksit kimyasal maddelere maruz kalmaktadır. Bütün bunlar, ileride ekolojik dengede ciddi sorunların yaşanacağını göstermektedir (ormanlık alanların yok olması, okyanus ve göllerin kirlenmesi, aşırı derecede yok edici maddelerin (pesticides) kullanılması vs.).³⁷

Bilim adamları, nüfus artışıyla birlikte tüketimin ve çevre kirlenmesinin, 20. yüzyıldaki hızı ile devam etmesi halinde, canlılar için eşsiz bir hazine olan dünyamızdaki yaşam koşullarının istenen düzeyde devamını sağlayamayacağını, belki de tümüyle ortadan kalkacağını ileri sürmektedirler.³⁸

Tüm bu endüstriyel gelişmeler ve insanların ihmali sonucu, dünyadaki kirlenmenin % 50'si son 33 yılda (1960'tan sonra) meydana gelmiştir. Diğer bir ifadeyle M.Ö. ile 1960 arasında oluşan kirlenme, 1960 ile 1995 arasında meydana gelen kirlenmeye denktir.³⁹ Bu kirlenmeler sonucu son 100 yılda yaklaşık 30,000 bitki türünün hemen hemen hepsi yok olmuştur.

Tabiat Düzeninin Bozulması:

Kıtalardan okyanuslara, göllerden akarsulara, yer altı sularından atmosfere, mikroorganizmalardan insana, bitkiler âleminde hayvanlar âlemine kadar tüm canlı ve cansız doğal zenginlikler arasında son derece özenle düzenlenmiş bir ilişki ve etkileşim ağı bulunmaktadır. Ekosistemdeki herhangi bir hata, diğer tüm ekosistemi bozmaya yet-

³⁶ Emerson S. Colaw, *Social Issues: A Bishop's Perspective* (Nashville, TN:, Discipleship Resources, 1991), s. 2.

³⁷ Colaw, *Social Issues*, s. 2.

³⁸ Boşgelmez ve Arkadaşları, *Ekoloji I*, s. 1.

³⁹ Özdemir ve Yükselmiş, *Çevre Sorunları*, s. 21.

mektedir.⁴⁰ Birleşmiş Milletler Cemiyeti, insan ve çevre üzerine yapılan dünya konferansında şu tespitlerde bulunmuştur:

Kısacası, insanın iki dünyası—kalıtımının biyoküresi, yaratılışının teknoküresi—denge dışı derin bir tezat içindedir. Bu bizim ayakta kaldığımız tarihin esas noktası olup, insan türünün, tarihinin hiçbir döneminde karşı karşıya gelmediği derecede daha ani krize, daha küresel, daha kaçınılmaz ve daha dehşetli bir ortama açılacak bir kapı eşiğindedir.⁴¹

Bir küresel ziraat uzmanı olarak çalışan C. Dean Freudenberger, bundan on bin sene öncesine göre, birkaç yüzyıldan beri suiistimal etme sonucu ekili alanların yüzde ellisinin kaybolduğunu ileri sürmektedir. Ormanlık ve yeşilliklerin azalması sonucu olarak fotosentez sürecinin yeteri kadar gerçekleşmeyeceğinden, küredeki karbondioksit de kafi derecede emilmeyecektir. Tüm bu olayların sonucu olarak, artık gezegenimiz daha önceleri olduğu gibi “nefes alamayacaktır.” Bu durum doğrudan hayatın istikrarını gündeme getirecektir. Yeşillik alanların kaybıyla ağaç ve bitki kökleri de gittikçe azalacak, yağmur ve eriyen kar suları da toprak olarak adlandırılan yaşayan organizma tarafından yeteri kadar emilmeyecek, sonuçta kıtalar kuraklaşacaktır. Dünya çapındaki bu çölleşme sonucu, iklimler değişecek, büyük oranda insanlar (yaklaşık olarak insanlığın üçte ikisi) fakirleşecek, yaşam türleri insan havsalasının alamayacağı boyutta yok olmaya doğru gidecek ve ciğerlerimiz ve dolayısıyla da yaşamamız için milyarlarca yıl boyunca oluşan havanın kimyası önemli derecede değişecektir. Yine araçların egzoz dumanları, nitrojen oksitleri ve diğer kimyasal atıklar sonucu yeryüzünden yaklaşık otuz ile elli kilometre kadar ozon tabakası da tehdit altındadır. Tabii kimse bu ozon tabakasının böylesine incelmesinin hatta delinmesinin insanlığın başına neler açacağını tam olarak kestirememektedir.⁴²

⁴⁰ Endonezya'nın Borneo Adası'nda Dünya Sağlık Örgütü'nce 1950'li yıllarda sıtmaya karşı DDT kullanılmıştır. İlk yıllarda çok başarılı bir mücadeleyle sivrisinekler ve sıtma hastalığı kontrol altına alınmıştır. Ancak bir süre sonra veba salgını ortaya çıkmış ve yerlilerin sazdan yaptıkları damları çökmeye başlamıştır. İlgililerce bilimsel çalışmalar yapılmış ve DDT'nin tırtılların düşmanı olan faydalı böcekleri öldürdüğü anlaşılmıştır. Predatörleri ortadan kalkan tırtıllar çoğalmış, sazları yemeye başlamışlar, evlerdeki hamamböceklerinde bulaşık olan DDT, beslenme yoluyla hamamböceklerinden kertenkelelere, oradan kedilere geçmiş ve onların ölümüne neden olmuştur. Kendi sayısı azalınca, bu defa adada fareler artmış ve veba salgını çıkmıştır.⁴⁰

⁴¹ C. Dean Freudenberger, “The Ecology of Human Existence: Living within the Natural Order,” *Religious Education As a Social Transformation*, ed. Allen J. Moore, Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1989) s. 179'dan naklen Barbara Ward and René Dubos, eds., *Only One Earth* (New York: Norton, 1972), s. 12.

⁴² Freudenberger, “The Ecology of Human Existence,” s. 180-181.

Çok hayatî önem arz etmesine rağmen ekosistem konusunun ihmal edildiğini görmekteyiz. Oysa ideal bir din eğitimi insan türü ile tabiattaki diğer varlıklar ve kurumlar arasındaki ilişkiyi kurabilmeli ve tanımalıdır. Bununla beraber, insanoğlu kendi değerini koruyamadığı gibi, kendi yaşamı için mutlak anlamda gerekli olan biyoküreyi de tehdit etmektedir. Böyle bir durum karşısında inanan bireyler olarak şu soruyu sormak durumundayız: Bizim yaratılışımızın kutsallığı nerede kalmaktadır? Bizim güvenliğimiz ne durumdadır? Bugün ve gelecek için kutsal bir dinin mensupları olarak bizim öncelik vereceğimiz hususlar neler olmalıdır?

Ahlakî konuların en temeli, kendisini değer yöneliminde göstermesidir. Bu da ancak insan merkezli (anthropocentrism) bir ahlakî anlayıştan, tüm yaşamın birbirine bağımlılığı ve kutsallığını kabul eden, biyolojik, ekolojik ve teolojik bütüncül bir anlayışa sahip olmakla mümkündür. Ahlakî anlayıştaki bu değişim ve bu yeni düşünceler, insanların sahip olduğu dünya görüşleri konusunda da birtakım değişiklikleri beraberinde getirecektir. Çağdaş dünyada insan, kendisini yaratılışın dışına yerleştirmiştir. İnsanlar yaşam tarzlarını genellikle hâkim olma, kullanma ve yönlendirme (manipulate) şekli üzerine kurmuşlardır. Oysa bu durum, ekolojik varlık anlayışına oldukça zıt bir durumudur. Erkek kadına; zengin fakire; yöneten, yönetilene; beyaz da zenciye hâkim olmak istemektedir. Çağdaş dünyada, modern insan tabii sistemlere hâkim olmak, kontrol etmek ve değiştirmek istemektedir. Sanki yer yüzü, insanlığın kullanımı için varolmuş bir fenomen olarak anlaşılmaktadır.⁴³

Ekoloji konusu artık sadece birkaç akademisyen ya da ilâhiyatçının değil, tüm dinler ve din mensuplarının da ilgi alanına girmiştir. 1993 yılında Şikago'da düzenlenen Dünya Dinleri Parlamentosunda ekolojiyle ilgili olarak şunlar söylenmiştir:

İnsanoğlu ölçülemeyecek kadar değerli olup, kayıtsız şartsız korunmalıdır. Ancak bizimle birlikte yeryüzünde yaşayan *bitki ve hayvanların hayatları* da korunmaya, savunulmaya ve bakıma muhtaçtır. Hayatın tabii temellerini acımasızca sömürmek, yeryüzünü saygısızca tahrip etmek ve tabiatı (cosmos) silahlarla doldurmak suçtur. İnsanlar olarak—özellikle de gelecek nesilleri dikkate aldığımızda—yerküremiz ve evrenimiz için, hava, su ve toprak için özel bir sorumluluk taşıyoruz. Biz bu evrende hepimiz birbirimize *kenetlenmiş* ve birbirimize bağımlıyız. Bizlerden her birinin iyiliği, bütünü iyiliğine bağlıdır. Bunun için,

⁴³ Freudenberger, "The Ecology of Human Existence," ss. 183-184.

insanın tabiat ve evren üzerindeki hâkimiyetini teşvik yerine, kâinat ve tabiat ile birlikte uyum içinde yaşamayı gerçekleştirmemiz gerekir.⁴⁴

Ünlü Katolik ilâhiyatçı Hans Küng de bu konuda şunları söylemiştir: “Doğaya olan yaklaşımımızı da değiştirmeliyiz. Dindar insanlar doğaya bir hammadde yığını olarak değil, Tanrı’nın bir eseri olarak bakarlardı. Doğaya, şimdiye kadar ki gibi davranmaya devam edersek, kendi hayatımızın temellerini baltalamış olacağız.”⁴⁵

O halde ekolojik açıdan insanlara nasıl bir din eğitimi verilmelidir? Aşağıdaki Thomas Berry’in ekolojik din eğitimi modelindeki önerileri çok manidar gözükmektedir.

1. *Her şeyden önce doğa ile insan arasındaki ilişkiyi vurgulayarak, insanın da doğanın bir parçası olduğu, doğaya verilecek herhangi bir zararın doğrudan insanın kendisine döneceği anlayışı kazandırılmamalıdır.*

2. *Çevrenin ve ekosistemin bir bütünlük oluşturduğu ve belli bir düzene sahip olduğu, bu düzenin bozulmasıyla çevre sorunlarının da ortaya çıkacağı gerçeğinin bilinmesi gerekir.*⁴⁶

3. *Bireylerin sağlıklı bir çevrede yaşamasının bir hak olduğu kadar, böyle bir çevrenin oluşturulması, korunması ve sürdürülmesinin de aynı zamanda bir görev olduğu benimsenmelidir.*

4. *Sağlıklı bir çevre ile insan sağlığı arasındaki ilişki vurgulanarak, temiz bir çevrenin insan sağlığının hemen en temel şartlarından biri olduğu ve bu nedenle korunması gerektiği benimsenmelidir.*

5. *Ekosistemle ilgili olarak, başta çağımızın en etkili iletişim araçları olan TV, radyo ve medyadan yararlanarak, daha sağlıklı ve bilinçli bir şekilde kamuoyunu çevre konusunda aydınlatmak ve bilgilendirme görevlerini yapmada onlara yardımcı olmak gerekir.*⁴⁷

⁴⁴ Hans Küng, ed. *Yes to a Global Ethic* (New York: Continuum, 1996), s. 19. İtaliye bana ait.

⁴⁵ Beyza Bilgin, “Takdim” *Evrensel Bir Ahlak Doğru*, Hans Küng ve Karl-Josef Kuschel (Çev. Nevzat Y. Aşıkoğlu, Cemal Tosun, Recai Doğan), Ankara: Gün Yayıncılık, 1995, s. xii.

⁴⁶ Boşgelmez ve Arkadaşlarının hazırladığı kitapta, ekolojinin diğer bilim dallarıyla olan ilişkisi (biyoloji, fizik, kimya, jeoloji, paleoekoloji, istatistik matematik, mühendislik ve mimarlık, uzay ekolojisi, radyoekoloji, sosyal bilimler (psikoloji, sosyoloji, ekonomi, hukuk, politika), eczacılık, tıp, coğrafya, iklim ve meteoroloji, toprak bilimleri, tarım ve ormancılık, su ürünleri, çevre) geniş bir şekilde ele alınmış, ancak maalesef dinî bilimlere hiç yer verilmemiştir. Oysa biz biliyoruz ki, insanlara etki eden en temel faktörlerden birisi de dinî inançlardır. Bkz. S. 8.

⁴⁷ Özdemir ve Yükselmiş, *Çevre Sorunları*, ss. 23-25.

6. Kimyasal atıklarla ilgili olarak yeni yaklaşımlar geliştirmek ve nükleer kirlenme de dahil olmak üzere, hem denizi hem de karayı bu atıklardan koruma yolları geliştirilmelidir.

7. Yerleşim yerlerini, iklimleri, kaynakları, hayvanları, bitkileri ve bölgesel özellikleri dikkate alarak, yeni ve tedavi edici teknolojiler üretmek gerekir.

8. Bu konuları işleyen teolojiler ışığında Tanrı-tabiat ve insan ilişkisini düzenleyen bir teolojik sistem geliştirilmelidir.

9. Son olarak da, tüm yukarıdakileri gerçekleştirmek için, bir eğitim teorisi ve modeli geliştirerek, teolojiyi arkaplan olarak alıp, öğrenenlerde ekolojik sorumluluk bilinci oluşturulmalıdır.⁴⁸

Elbette yukarıda saydığımız maddelere başkalarını da ekleyebiliriz. Zira ekolojik alan daha pek çok alanı ilgilendirmektedir. Örneğin ozon tabakasının delinmesi, asit yağmurları, hava kirliliği, sosyo-ekonomik adalet, ekili alanlar ve toprağın korunması, sulama sistemleri ve su kirliliği, nüfus kontrolü, teknoloji, gelir dağılımı, yer ekolojisi ve Tanrı anlayışımızdaki ekolojik model gibi daha pek çok konu ekolojik din eğitimi modelinin kapsamı içine dahil edilebilir.

Açıkça şunu belirtmemiz gerekir ki, insanoğlu her ne kadar zeka açısından diğer varlıklardan çok daha üstün ise de, o da sonuçta ekosistemin bir parçası olduğundan, dünyadaki diğer tüm yaşayan organizmalar gibi aynı biyolojik kurallara ve tabiat kanunlarına uymak zorundadır.

C. Çoğulcu Din Eğitimi Modeli

Yaşadığımız yüzyılın en önemli özelliklerinden biri de, ekonomik, siyasî ve kültürel alanlarda olduğu kadar dinî alanda da çoğulcu bir karakter taşımasıdır. Bu durum hem Doğu hem de Batı ülkeleri için geçerlidir. Her ne kadar bugün Batı ülkelerinde Hıristiyanlık, hâkim bir din gibi görünse de, bu ülkelerdeki diğer kültür ve gelenek mensupları da hem kendi kültürlerini, hem de kendi dinlerini devam ettirme eğilimindedirler. Özellikle 1960 sonrasında meydana gelen birtakım sosyal, siyasî ve kültürel gelişmeler sonucu, hem dinî liderler hem de eğitimciler, bu farklı dinlere mensup olan kişilerin ve özellikle de onların çocuklarının eğitimini ciddi bir şekilde gözden geçirmeye ve çözüm yolları aramaya başlamışlardır.⁴⁹ Aslında Wilbert R. Shenk'in de belirttiği gibi,

⁴⁸ Miller, "Ecological Theology," s. 349'dan naklen Berry, *Dream of Earth*, ss. 65-69.

⁴⁹ Bu konuda örnek olarak bkz. Lina M. Liederman, "Pluralism in Education: The Display of Islamic Affiliation in French and British Schools," *Islam and Christian-Muslim Relations*, Vol. 11, no 1 (2000), ss. 105-117; Ronald L. Massanari, "The Pluralisms of American 'Religious Pluralism'" *Journal of Church and State*, 40, no 3 (Summer 1998), ss. 589-601.

bundan bir nesil önce hiç kimsenin tahmin edemeyeceği boyutta Batıda bir dinî çoğulculuk hâkim durumdaydı. Doğal olarak değişik ülkelerden göç yoluyla gelen kişiler sadece kendileri gelmemiş, gelirken beraberlerinde kendi din ve kültürlerini de getirmişlerdir. Shenk, bu durumun devlet okullarında din ve ahlâk öğretiminden, kanunları yorumlama ve devlet idaresine varıncaya kadar pek çok hususu etkilediğini belirtmektedir.⁵⁰ Her ne kadar şimdilik kilise, sinagog ve tapınaklarda çoğulcu bir din eğitiminin bahsedilemezse de, örgün din eğitiminde bu konuda Batıda önemli adımların atıldığını söyleyebiliriz.

Son yüzyılda meydana gelen bu önemli değişiklikler sonucu, artık çoğulculuk, bir kuram olmaktan çıkıp, bir yaşam tarzı olmuş ve olmaya da devam edecektir. Çoğulculuğun geleceğiyle ilgili olarak, Felix Wilfred şu tespitleri yapmaktadır: “Gelecekteki insan kalitesi ve mazlumların kurtuluşu büyük ölçüde çoğulcuğu tanımamıza ve onu yüceltmemize bağlı olacaktır. Dinî çoğulculuk tüm dinî gruplara, kontrol ve rejimlere karşı en güçlü bir panzehir olacaktır... Her çeşit merkezileşme-siyasî, ekonomik ve dinî-pençesini gevşetmek zorunda kalacaktır... Zira çoğulculuk diğerinin, farklılığını tanıma üzerine temellendirilmektedir.”⁵¹ Elbette çoğulcuğun da birtakım sınırları vardır ve olacaktır.⁵² Çoğulculuk demek, herkesin bir diğerini dikkate almadan istediğini yapma anlamına gelmez. Ancak “diğerini” ya da “ötekini” dikkate almadan da, sosyal barışı sağlamak pek mümkün gözükmemektedir.

Çağımızdaki çoğulculuğun en göze çarpan alanlarından birisi de hiç kuşkusuz dinî alandaki çoğulculuktur. Tüm bu gelişmeler de İslâm dinî de dahil olmak üzere, pek çok dinî ve kültürel geleneği yakından ilgilendirmektedir. Özellikle Katolik Kilisesinin 1960’lı yıllardan itibaren başlattığı dinler arası diyalog sürecinde, başta Hıristiyanlığın kendisi olmak üzere, diğer dinlerin doğruluk ve hakikat derecesi ile bu dinlere bağlı olan kişilerin bir arada nasıl eğitim ve öğretimlerinin yapılacağı sorunları da gündemi meşgul etmiştir. Bu alanda hem Batıda hem de ülkemizde önemli çalışmalar yapılmaktadır. Ancak sorunun teolojik boyutu derinlemesine araştırılırken, eğitim boyutu göz ardı edilmektedir. Oysa hangi kuram olursa olsun, onun pratiğe konması ve hayata uygulanması ancak eğitim yoluyla mümkün olabilecektir.

⁵⁰ Norma H. Thompson, “The Challenge of Religious Pluralism,” *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), s. 9. Ayrıca bkz. Nikolas Gvosdev, “Managing Pluralism: The Human Rights Challenge of the New Century,” *World Policy Journal* 18, 4 (Winter 2001-2002), ss. 51-58.

⁵¹ Felix Wilfred, “Emerging Trends Challenge the Churches of Asia,” *Trends in Mission: Toward the 3rd Millennium*, ed. William Jenkinson ve Helene O’Sullivan (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1991), s. 8.

⁵² Çoğulculuğun sorunlarına örnek olarak bkz. David W. Machacek, “The Problem of Pluralism,” *Sociology of Religion*, 64, 2 (Summer 2003), ss. 145-161.

Dinî çoğulculuğun ortaya çıkışı ise, Gabriel Moran'ın da belirttiği gibi, 18. ve 19. yüzyıllardaki bazı sosyal bilimlerin gelişmesine bağlıdır. Tarih, antropoloji ve arkeoloji öğrencileri insanlık tarihiyle karşılaştıklarında, onlar dünyanın farklı yerlerinde içsel olarak tutarlı bir dinî uygulama şekillerinin olduğunu gördüler. Bu duruma pek çok Hıristiyan karşı çıktı. Zira onlara göre bilimsel din çalışmaları, Hıristiyanlık için bir tehdit unsuruydu. Nedeni de bu çalışmalar Hıristiyanlığı da diğer dünya dinleri gibi aynı kefeye koyuyordu. Hatta bu güne kadar, "dünya dinleri" dediklerinde, bu ifadeyle onlar, Hıristiyanlık dışındaki dinleri kastediyorlardı.⁵³ Dinî çoğulculuğun ikinci safhası da 19. yüzyılın yarılarında bizzat devletin eğitim politikasıyla ortaya çıktı. Ahlâklaşmayı ve Amerikanlaşmayı devlet politikası haline getiren bir eğitim felsefesini desteklemek suretiyle, devlet okulları, büyük çoğunlukla kaynağını Protestan ve diğer Hıristiyan geleneklerden alan "ahlâki ve manevî değerler" eğitimi vermeye başladı. Bu durum 1920'lerde şu şekilde ifade edildi: "Amerika Birleşik Devletleri'ndeki devlet okullarında, ahlâki ve manevî değerlerin eğitimi, dinî hürriyete zarar vermeden ve devletle kilise ayrımını bozmadan yapılmalıdır."⁵⁴

Tüm bu sosyal, kültürel ve hukukî gelişmelerin bir sonucu olarak, bugün Amerika'nın çoğulcu bir yapıya sahip olduğu söylenebilir. Bunun da en büyük göstergesi, yüzyıllardır birbirlerini düşman gören Yahudi ve Hıristiyanlar arasındaki işbirliğine yönelik çalışmalardır. Moran'a göre Amerika, yeryüzünde Yahudilerle Hıristiyanlar arasında gerçek diyalogun mümkün olduğu müstesna birkaç yerden biridir. Ancak Moran, her ne kadar son zamanlarda Amerika'da "Yahudi-Hıristiyan Geleneği"den bahsedilse bile, bu ikili ortaklığa tam anlamıyla İslâm ve Müslümanlar da dahil olmadığı ve kabul edilmediği sürece, Yahudi ve Hıristiyan diyalogunun başarılı olamayacağını ve gerçek dinî çoğulculuğun kabul edilip edilmemesinde İslâm'ın belirleyici bir rol oynayacağını belirtmektedir.⁵⁵

Her ne kadar farklı dinlerin buluşması önce Amerika'da olmuşsa da, uygulama konusu İngiltere'de daha erken olmuştur. 1950'li yıllarda İngiltere yabancı ülkelerden göç almaya başlayınca, onların bu farklı dinleri hemen göz önüne alınmış ve dinî çoğulculuk alanında da önemli deneyim ve tecrübelerle sahip olmuşlardır.⁵⁶

⁵³ Gabriel Moran, "Religious Pluralism: A U.S. and Roman Catholic View," *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), s. 40.

⁵⁴ Bkz. Shockley, "Religious Pluralism and Religious Education," s. 145.

⁵⁵ Moran, "Religious Pluralism," ss. 43-44.

⁵⁶ Grace Davie, *Religion in Britain since 1945* (Oxford UK & Cambridge USA, Blackwell, 1994), ss. 45-73.

İngiltere'deki dinî çoğulculuğu daha doğru olarak anlayabilmek için, önce bu ülkedeki din eğitiminin kısa bir tarihini bilmek gerekir. 1944 yılında kabul edilen Eğitim Kanunu, din eğitiminin İngiltere ve Wales'de verilmesi zorunluluğunu getirmişti. Bu din eğitimi iki kısımdan oluşuyordu: Bunlardan birincisi ibadet/dua, ikincisi ise sınıf öğretimiydi. 1960'lı yıllara kadar, bu sorumluluk başarılı bir şekilde yerine getirildi. Dua kısmı hiçbir zaman gereken ilgiyi görmezken, sınıftaki eğitim şekli de standart İncil dersleri ve kilise tarihini içeriyordu. Yetişkinler de bu tür bir eğitimin çocuklar için iyi olduğunu düşünüyorlardı.⁵⁷

1960'lardan başlayıp 1970'li yıllara gelindiğinde, okullarda yeni bir din eğitimi şekli tartışılmaya başlandı. Bu yeni yaklaşım kimi zaman "objektif" ve "fenomenolojik" kavramlarıyla dile getiriliyordu. Ninian Smart böyle bir din kuramının geliştirilmesinde önemli bir rol oynamıştır.⁵⁸ Bu model daha sonraları ünlü İngiliz din eğitimcisi John Hull, John Ster ve John Shepherd tarafından geliştirilmiştir. Böylece İngiltere'de 1944 Eğitim Kanunuyla daha çok Hıristiyanlık din eğitimi söz konusuken, 1970'li yıllardan sonra okullara dünya dinlerinin öğretimi de girmiş oldu.⁵⁹

Niçin böyle bir kuram tartışılmaya başlanmıştır? Elbette diğer kuram ve uygulamalarda olduğu gibi, dinî çoğulculuk teori ve uygulaması da birtakım etkenler sonucu ortaya çıkmıştır. Şimdi bu dinî çoğulcuğun ortaya çıkmasına etki eden faktörleri, bu alanın önde gelen isimlerinden Amerikalı bir Katolik teolog olan Paul F. Knitter ile yine Katolik bir din eğitimcisi olan James M. Lee'nin görüşleri doğrultusunda incelemeye çalışalım.

Her şeyden önce şu bir gerçektir ki, günümüzde dinî çoğulculuk bir lüks olmayıp, bir gereklilik ve zorunluluktur. Aslında hakikatin ya da gerçeğin nihaî olarak tek mi yoksa çok mu olduğu sorusu, Knitter'in de belirttiği gibi, insan zihnini Heraklitus ve Parmenides'ten Alfred North Whitehead'e; Upanişad kâhinlerinden (eski Hint din kitaplarından birisi) çağdaş Zen Budistlere kadar pek çok kişinin zihnini meşgul etmiş ve etmeye de devam etmektedir. Ancak bugün, insanların gelişen bilim ve teknolojik imkânlar sonucu, diğer dinler hakkındaki hem nitelik hem de nicelik olarak elde ettikleri bilgiler şu soruların sorulmasına yol açmıştır: Dünyada niçin bu kadar farklı din vardır? Eğer Tanrı bir tane ise, sadece tek bir dinin olması gerekmez miydi? Dinlerin tümü eşit derecede hak mı, yoksa eşit derecede hepsi de batıl mıdır? Bu din-

⁵⁷ Moran, "Religious Pluralism," s. 48; Davie, *Religion in Britain since 1945*, ss. 131-133.

⁵⁸ Onun bu konudaki eserinin adı şudur: Ninian Smart, *Secular Education and the Logic of Religion* (London: Faber and Faber, 1968). Lee'den naklen.

⁵⁹ Moran, "Religious Pluralism," ss. 48-51.

lerin paylaştıkları herhangi bir ortak nokta yok mudur? Birbirleriyle ne tür bir ilişki içinde olmaları gerekir? Pek çok din gerçekten bir midir? Daha spesifik olarak, *benim* dinim diğer dinlerle ne tür bir ilişki kurmalıdır? Diğer dinlerden herhangi bir şey öğrenebilir miyim? Kendi dinimden öğrendiğimden daha fazlasını diğer dinlerden öğrenebilir miyim? Diğer dinlere değil de, niçin ben şu an sahip olduğum dine ait bulunuyorum?⁶⁰

Gerçekten de bu sorular her dindar kişiyi ilgilendiren sorulardır. Özellikle Hıristiyanlar ve Müslümanlar için cevaplandırılması da oldukça zor olan sorulardır. Zira her ikisi de tarih boyunca, sadece kendilerinin hak ve doğru, diğerlerinin ise batıl olduğunu savunan dinlerdir. Biz burada bu soruları cevaplandırma yerine, daha çok makalemizin de esas konusu olan dinî çoğulcuğun ortaya çıkış nedenlerini Knitter'in tespitleriyle belirtmeye çalışalım.

İnsanlığın dinî çoğulculukla karşı karşıya gelmesindeki en önemli faktörlerden bir tanesi diğer dünya dinleri hakkında elde ettiği bilgi miktarıdır. Bugün ister batıda isterse doğuda olsun, hemen hemen dünyanın her tarafında insanlar geçmiş dönemlere oranla kıyaslanamayacak derecede diğer dinlere ait bilgiye sahip olma durumundadırlar. Bugün kütüphane ve kitapçı dükkanları dünya dinlerine ait eserlerle doludur. Artık insanlar gittikçe kendi dinlerinden öte, daha çok diğer dinler hakkında bilgi sahibi olmaktadır. Yine buna ilave olarak bugün pek çok üniversitede, karşılaştırmalı dinler tarihi dersi öğretilmektedir. Bu dersi alan öğrenciler, sadece diğer dinler hakkında bilgi almakla kalmamakta, söz konusu dinlerin gerçekliğini ve kendi dinleriyle olan karşılaştırmasını da yapmaktadırlar. Dolayısıyla dinî çoğulculuk artık bu eğitim kurumlarının vazgeçilmez bir konusu haline gelmiştir.

Dinî çoğulculuk sadece eğitim kurumlarında kuramsal bir çaba olarak mevcut olmayıp, aynı zamanda günlük hayatın da ayrılmaz bir parçası olmuştur. Artık insanlar sadece diğer dinî sistem ve fikirlere ilişkin kuramsal bilgi edinmekle kalmayıp, aynı zamanda bizzat diğer din mensubu insanlar hakkında da bilgi sahibi olmaktadır. Dolayısıyla sadece farklı fikirler değil, o fikirlere sahip insanlar da birbirleriyle karşılaşmaktadırlar. Bugün artık batı için düşünürsek, bir kişinin komşusu sadece bir Baptist ya da Müsevî değil; bir Hindu, Budist ya da Müslüman da olabilmektedir. Bu farklı dinlere mensup kişiler bir arkadaş, meslektaş ya da komşu olarak bir arada çalışmakta, oturmakta, çay ve kahve içip eğlenilmektedirler.

⁶⁰ Paul F. Knitter, *No Other Name? A Critical Survey of Christian Attitudes Toward the World Religions* (Maryknoll, New York: Orbis Books, 1990), s. 1.

Dinî çoğulculuğu gerektiren en önemli nedenlerden bir tanesi de, yeni dünya düzenindeki siyasî ve ekonomik düzensizliklerdir.⁶¹ En basit anlamda günlük televizyon haberlerini izleyen ya da gazeteleri takip eden herkesin rahatlıkla görebileceği gibi, milletler arasında, hatta milletler içinde gittikçe büyüyen ve daha karmaşık hâle gelen ciddi ve tehdit edici boyutta sorunlar vardır. Sadece bir ulusu değil, aslında tüm dünya uluslarını çok yakından ilgilendiren, açlık ya da yetersiz beslenme, ekonomik dengesizlikler, doğal kaynakların tükenme noktasına gelmesi, sömürü ve fakirlik, temel insan haklarının ihlâli ve tüm bunları gölgede bırakacak olan nükleer silahlar konusu, bu sorunlar sarmalından sadece birkaç tanesidir. Mevcut dünyamızın karşı karşıya geldiği bu denli büyük sorunlar, öyle gazlı bezlerle ya da aspirinlerle halledilebilecek tarzda sorunlar olmayıp, radikal ameliyatları gerektirecek boyuttaki sorunlardır. Bu sorunlar, tüm insan türünü ve içinde yaşadığımız gezegeni tehdit etmektedir.

Böyle bir ortamda, farklı kültür ve uluslar birbirlerine karşı saldırı ve egemenlik kurmakla değil, ancak işbirliği yapmak suretiyle varlıklarını devam ettirebileceklerdir. Bununla beraber, hâlâ saldırgan ve egoist genlerle sarıldığımızı da görmekteyiz. Bu olumsuzlukların giderilmesinde dünya dinlerinin önemli bir katkısı olabilir ve olmalıdır da. Bu dinler, “genetik tipleri” değil, kültürel tipleri, insanların doğal “egoist” ve “ben merkezlik” özelliklerinin üstesinden gelebilecek yeni gen ve yeni sosyal değerleri sağlayabilir. Aslında tüm dünya dinlerine baktığımızda hepsi de, diğer insanlara karşı sevgiyi, kardeşliği, ve fedakârlığı tavsiye etmekte ve hepsi de evrensel birlik sembolünü içermektedir. Ancak ne yazık ki, geçmişe, hatta günümüze baktığımızda, dinlerin bu birleştiricilik ve yapıcı özelliklerinin aksine, mahvedici bir şekilde insanlığı gruplara ve kamplara ayırdığını görmekteyiz.

Geçmişte kuruluş aşamasında her bir dinin, kendi kimliğini ve birliğini ortaya koyup kanıtlaması açısından, belki dışlayıcı bir özellik taşıması normal olabilirdi. Ancak bugün dünya birliğine ve dünya vatandaşlığına olan ihtiyaç, dinlerin sevgi ve ortak dostluğuna ilişkin iç vizyonlarını yeniden gözden geçirmeye zorlamaktadır. Zira bu tehdit edici problemlerden sadece Hıristiyanlar, Müslümanlar, Budistler ya da Hindular değil, dünyada yaşayan herkes etkilenmektedir. O halde eğer dinlerin bu katkılarının etkili olması isteniyorsa, tüm dinlerin bu işbirliğine katılmaları gerekir. Bu da dinlerin birbirlerine karşı saygı duymaları, birbirlerinden karşılıklı olarak bir şeyler öğrenmeleri anlamına gelmektedir. Ancak bu tarzda bir işbirliği yapılırsa, istenen ve arzu edi-

⁶¹ Bu konuda geniş bilgi için bkz. Mustafa Köylü, “Küresel Bir Sorun Olarak Savaş Endüstrisi ve Dengesiz Ekonomik Dağılım,” *TODAYE İnsan Hakları Araştırma ve Derleme Merkezi, Yoksulluk, Şiddet ve İnsan Hakları Konferansı* (6-7 Aralık 2001, Ankara) ss. 415-426.

len sonuca ulaşılabilir. Bu da Knitter'ın ifade ettiği gibi, “dinlerin birleştirici çoğulculuğuyla” mümkün olabilir.⁶²

Halihazırda gerek Amerika'da, gerekse diğer Avrupa ülkelerinde olsun, farklı dinî gruplar arasında birtakım yaklaşımların, birbirlerini daha doğru anlamaya ve birbirlerinden karşılıklı olarak bir şeyler öğrenmeye yönelik bazı gayretlerin olduğu bir olgudur. Bu bağlamda Amerika'nın pek çok şehrinde “Yahudi-Hıristiyan Çalışmaları ve İlişkileri Merkezi,” “Yahudi-Hıristiyan-Müslüman Çalışmaları Merkezi” gibi merkezler ve bu dinlerin eğitimini veren kurumlar arasında diyaloglar devam etmektedir. Elbette bu tür gelişmeler dinî çoğulculuğun geleceği için oldukça önemli gayretlerdir. Ancak Norma Thompson'un da belirttiği gibi, dinî çoğulculuk fikrinin daha geniş bir kitleye ulaşip, daha verimli sonuçlar alınması isteniyorsa, bu tür etkinliklerin eğitim kurumlarına da yansımaları gerekir.⁶³ Dinî çoğulculuk anlayışı kanaatimizce, birkaç kişi ya da kurum arasında yapılan dinler ve kültürler arası diyalog çabalarının ötesinde, dünya dinleri, dinler tarihi, din felsefesi gibi derslerin ilköğretim seviyesinden üniversite seviyesine kadar okutulmasıyla ancak mümkün olacaktır.

Elbette gelecekte, dinlerin birbirlerine, daha doğrusu farklı din mensuplarının birbirlerine karşı tutumlarının ne olacağını kestirmek kolay bir iş değildir. Zira gelecekte hangi tür olayların olacağını kestirmek oldukça güçtür. Herhangi olumsuz bir olay gelecekte bu tür çabaların boşa gitmesine de neden olabilir.⁶⁴ Thompson'un da belirttiği gibi, örneğin savaş ve çatışmalar dinî ayrılığı körükleyip, taraftarları birbirine daha düşmanca tavır takınmalarına neden olurken, diğer taraftan birtakım tabii afetler, deprem, sel, yangın, salgın hastalıklar gibi olağanüstü durumlar da farklı uluslardan ve dinlerden olan kimseleri bir araya getirmede bir etken de olabilir.⁶⁵

Şimdiden gelecekte ne tür olayların olacağını kestirmek mümkün gözükmese de, Thompson geleceğe yönelik daha kapsamlı ve başarılı bir dinî çoğulculuk ve eğitimi için şu önerileri yapmaktadır:

⁶² Bu birleştirici çoğulculuktan maksat tek dünya dinî olmayıp, her bir dinin bazı bireysel özelliklerinden feragat ederek, kendi kimliğine ağırlık verdiği bir birleştirici çoğulculuktur. Tanımı ve özellikleri için, bkz. Knitter, *No Other Name*, s. 9. ss. 2-16.

⁶³ Norma H. Thompson, “Future Directions,” *Religious Pluralism and Religious Education*, ed. Norma H. Thompson (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), s. 305.

⁶⁴ Bilindiği gibi bunun en büyük örneğini, 11 Eylül 2001 tarihinde New York'taki İkiz Binalara yapılan terörist saldırılar oluşturmaktadır. Yine Amerika'nın bu olayla ilgili olarak Afganistan ve Irak'a karşı düzenlediği askeri operasyonlar da, Müslümanlarla Hıristiyanlar arasındaki ilişkileri önemli derecede olumsuz yönde etkilemiştir.

⁶⁵ Thompson, “Future Directions,” s. 309.

Birinci olarak, profesyonel din eğitimcilerinin diğer dinler hakkında oldukça yeterli bir bilgiye sahip olmaları gerekir. Bu bağlamda, bu konularla ilgili dünya çapında yayınlanan çeşitli dergiler vardır. Tüm bunların din eğitimcileri tarafından izlenerek, kendilerinin de katkıları yapılması gerekir.

İkinci olarak, araştırmaya ihtiyaç vardır. Burada araştırma derken, daha önce sözünü ettiğimiz ders kitaplarındaki dinlerle ilgili bilgilerdir. Diğer dinler hakkında verilen bilgiler ne derece objektif bir tarzda ele alınmıştır? Eğer yanlış bilgiler varsa, bunlar bir hata ve bilgi eksikliği sonucu mu, yoksa kasıtlı olarak mı verilmektedir? Bunların araştırılması gerekir. Bu bağlamda acaba Müslümanlar ve İslâm dinî Hıristiyan ders kitaplarında nasıl anlatılmakta ve yorumlanmaktadır?⁶⁶ Buna paralel olarak Hıristiyanlık ve Yahudilik, İslâm din derslerinde nasıl anlatılmaktadır?⁶⁷ Karşılıklı olarak bu farklı din mensupları kendi dinlerinin sunumlarından ne derece mutludurlar? Bu ve benzeri konuların araştırılması gerekir.

Üçüncü olarak, dinî çoğulculuğa ilişkin eğitim konusu bir bütün olarak görülmelidir. Mevcut uygulamalar, dinî çoğulculuğa ilişkin gayretlerin entelektüel bağlamda daha çok üniversite seviyesinde yapıldığını göstermektedir. Üniversitelerin yanı sıra tamamen din eğitimi veren kurumlar da programlarına temel dünya dinleri, din felsefesi, din psikolojisi ve din sosyolojisi gibi dersleri dahil etmelidirler. Oysa lokal din eğitimi veren kurumlar (kiliseler de dahil olmak üzere) bu tür bir eğitime yer vermediğinden, bu tür gayretler oldukça sınırlı kalmaktadır. Bu durum daha çok farklı dinden olan kişilerin konuşmaya daveti, ya da farklı dinlere ait mabetlerin gezisi gibi faaliyetlerle sınırlı kalmaktadır. Oysa onların da bu tür bir din eğitimi almaları gerekir. Ayrıca devlet okullarında da bu konuya gereken önemin verilmesi lazımdır. Ancak ABD'ye baktığımızda, belki birkaç eyalet hariç, diğer eyaletlerin çoğunda devlet okullarında din öğretimi konusunda ciddi tartışmalar vardır ve böyle bir ders verilmemektedir. Oysa İngiltere bu konuda daha ileri bir durumdadır.

İhmal edilen, ancak gerek çocuklara gerekse gençlere dinî çoğulcuğun öğretilmesi en uygun yerlerden birisi de şüphesiz evlerdir. Zira gerek psikolojik, gerekse sosyolojik veriler, pek çok tutum ve davranışın ilk çocukluk yıllarında aile ortamında kazanıldığını ortaya koymaktadır. Açıkçası, eğer dinî çoğulculuk adına bir şey yapılacaksa, bu eği-

⁶⁶ Bu konudaki bir çalışma için bkz. Ekrem Sarıkçıoğlu, "Batı Dinler Tarihinde İslam," *Uluslar Arası Birinci İslam Araştırmaları Sempozyumu* (İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1985), ss. 219-227.

⁶⁷ Bu konudaki bir çalışma için bkz. Recep Kaymakcan, "Christianity in Turkish Religious Education," *Islam and Muslim Christian Relationship*, 10 (3), 1999, ss. 279-293.

tim, diğer dinlere karşı henüz birtakım önyargıların oluşmadığı çocukluk yıllarında evde verilmeye başlanmalıdır. Daha sonra bu eğitim okullarda ve yaygın din eğitimi kurumlarında devam ettirilmelidir.

Dördüncü olarak, din eğitimcileri dinler arası diyalog ve çalışmaların gerçekleştirildiği yer ve şartlarla daha çok iç içe olmalıdırlar. Zira sonuçta çocuk, genç ve yaşlı insanlara dinî bilgileri verecek, dinî metinleri yorumlayacak ve diğer dinler hakkında olumlu ya da olumsuz bir kanaatin oluşmasında önemli katkısı olacak olanlar din eğitimcileridir. Dolayısıyla her şeyden önce din eğitimcileri bu tür faaliyetlere katılıp kendisini yetiştirmeli ki, hitap ettiği kişilere de faydalı olabilsin.

Beşinci olarak, gerek örgün, gerekse yaygın din eğitimi veren kurumlardaki kişilerin, muhataplarına dinî çoğulculuk hakkında daha yeterli bilgi verebilmesi, diğer din ve mensupları hakkında daha detaylı bir şekilde bilgilendirebilmesi için bir *medya merkezinin* kurulması gerekir. Bu merkezin amacı ve görevi, en azından temel dünya dinlerine yönelik, filmler, televizyon yayınları, video kasetleri ve buna benzer diğer göze ve kulağa hitap edecek materyallerin geliştirilmesi olmalıdır. Elbette böyle bir merkezi birkaç kişinin kurması ve devam ettirmesi kolay olmayacaktır. Böyle bir merkez ancak çoğulcu bir toplumda ve dinî liderlerin önderliğinde kurulabilir. Bu tür bir merkez, dinî grupların kendi gayretleriyle olabileceği gibi, o bölgedeki üniversitelerle işbirliği neticesinde de olabilir. Eğer hemen böyle bir oluşuma gidilemeyecekse, en azından diğer din mensuplarının dinî merkezleri ve ibadet yerleri ziyaret edilebilir. Elbette her ne kadar, dışarıdan gözlemek yoluyla, o din mensubunun aldığı tat alınamayıp aynı duygu paylaşılmasa bile, yine de diğer din mensupları ve onların dinî tecrübeleri hakkında bir şeyler öğrenilebilir. Ayrıca farklı din mensupları, kafalarına takılan sorulara birincil elden cevap alma şansına da sahip olmuş olurlar. Böylelikle birtakım yanlış anlamaların ve ön yargıların da önüne geçilmiş olunur.⁶⁸

Sonuç

Kabul etmek gerekir ki, artık din eğitimi, günümüz dünyasında, genel eğitime karşıt olarak çok gelişim göstermiş, bir dini savunmaktan çok barışı esas alan hedefe yönelmiştir. Din eğitimi bir dinin değil bütün dinlerin öğrenilmesini esas almış, çağdaş gelişmeleri kucaklayacak yöntemleri benimsemiştir. Çağdaş anlamda bir din eğitimi içinde yaşanan devletin sosyal ve siyasal düzenini yıkmayı amaçlamaz, bireysel olarak yurttaşları ikna yolunu seçer. Sonuç olarak bizim din eğitimimiz, çağımızdaki insanın yaşamına olumlu katkıda bulunacak biçimde olmalıdır. İnsanlarımızı barışa, mutluluğa ve verimliliğe götürecek bir

⁶⁸ Thompson, "Future Directions," ss. 309-313.

nitelik arz etmelidir. Toplumunu ve devletiyle barışık olmayacak ve onlara olumlu katkıda bulunmayacak bir din eğitiminin ne bize ne de insanlığa yararı olur.

Religious Education In Europe And New Perspectives

ABSTRACT

As is well known, instead of reference to Christianity it has been referred to the spiritual and cultural heritage of Europe in the draft of the European Union's Constitution. This means that the EU has given up its Christian discourse and started to give preference to interreligious tolerance and dialogue. This development has led to the development of a new model which depends on interreligious harmony and dialogue in the education of religion. Today, we can see the best example of interreligious religious education model in England. This model has started to be used in England in the 1970's by giving up inter-denominational religious education model. In the course of time this model became widespread all the European Countries.

In this article, it is examined how interreligious religious education model is applied within the context of religion and culture course in the various countries of Europe.

Key Words: Religious Education, Religion and Culture Course in Europe, interreligious harmony

EBÛ HANÎFE’NİN DİNÎ VE SİYÂSÎ DURUŞU

Prof. Dr. İsa DOĞAN*

Başlangıçlar her zaman orijinal ve önemlidir. Hangi konuda olursa olsun başlangıçta yapılan bir hata ne kadar erken düzeltilirse, gelecekteki etkisi de o kadar az olmaktadır. Peygamberimizden sonra başlayan siyasi mücadele daha sonra günümüze kadar bütün İslâm memleketlerinde devam etmiştir. Siyasi mücadele ve kavganın günümüze kadar devam etmiş olması daha başlangıçta siyasi konuda yanlış yapıldığının en açık delilidir.

Hız. Peygamberimizin vefatından hemen sonra yerine kimin geçeceği konusunda Sakife toplantısında yapılan tartışmada bazıları hilafeti faziletle, fazileti de Hız. Peygambere yakınlıkla temellendirmek istediler. Fazilet gibi sübjektif kriter genelde ölçü olamayacağı gibi Hız. Peygamber’e yakınlık hususunda nesnel bir kesinlik de yoktur. Bu bakımdan toplantıda bir uzlaşmaya varılmadan alelacele Hız. Ebu Bekir’e biat edilmiştir. Aslında Hız. Peygamber’e biatla Hız. Ebu Bekir’e biat aynı şey değildir. Çünkü Sakife toplantısında birden fazla kişinin halife olması mümkünken, Hız. Peygamber’in alternatifi yoktur. Bu bakımdan Hız. Peygamber’e biat edenler doğru, etmeyenler yanlış olarak kabul edilirken Hız. Ebu Bekir’e biat edenlerin doğru, etmeyenlerin ise yanlış üzere olduğunun bir ölçüsü yoktu. Hız. Ebu Bekir seçilmek için Hız. Peygambere yakınlığı dile getirmesine rağmen Hız. Peygamber’e kimin daha yakın olduğu kesinlik arz etmiyordu. Nitekim kısa bir müddet Hız. Ebu Bekir’e biat etmekte tereddüt eden Hız. Ali, Hız. Peygamber’e kendisinin daha yakın olduğunu ve hilafetin kendi hakkı olduğunu iddia etmiştir.¹ Hız. Peygamber yerine kimseyi bırakmamış ve Hız. Ebu Bekir halife seçildiği zaman, “Ben Peygamber’in halifesiyim”² demiştir.

İlk halife seçiminde toplumun genelinin onayının alınamaması ve bu işin baskı ya da oldu bitti ile halledilmiş olması, aslında başlangıçta nesnel kriterlere dayalı bir siyaset sisteminin oluşturulmasını ge-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Kelam Anabilim Dalı Öğretim Üyesi.

¹ İbn Kuteybe, **el-İmâme ve’s-Siyâse**, Beyrut, 1967, 1/18.

² İbn Hanbel, **el- Müsned**,1/10-11

rekli kılıyordu. Kitleler ve kabileler arası uzlaşısı ancak böyle bir sistemle mümkün olabilirdi.

Sakife toplantısında bulunanların, muhtemelen kişisel ya da toplumsal kaygılarından ötürü başlangıçta hilafet meselesi yeteri kadar tartışılmamıştır. Bu toplantıda Ensar ile Muhacirler arasında ihtilaf çıkınca Hubâb b. el-Münzir adındaki bir sahâbî, “Sizden bir emir ve bizden bir emir” teklifini getirdiği zaman, o toplantıda ya da daha geniş katılımlı bir toplantıda başka tekliflere de izin verilip bu şekilde nesnel kriterler ortaya çıkabilirdi. Aslında problem, Ensâr-Muhâcîr meselesi olmaktan çok kabile meselesi olduğu için genel bir toplumsal onayı ortaya çıkaracak bir tartışma zemini yok denecek kadar azdı. Nitekim daha sonra hilâfet Muhacirlerden olan iki kabilenin / Hâşimî-Emevî meselesi haline gelmiştir. Kişisel değil kamu yararı gözetildiği takdirde, Hubâb b. el-Münzir’in dar çerçevede tutulan uzlaşısı teklifi genişletilip kısa sürede basit bir siyasi sistem oluşturulabilirdi. Örneğin, Ensar-Muhacir endeksli kabileler, toplantıdaki itibar sırasına göre belirli sürerlerle, sırayla ve bütün kabile temsilcilerinin yer aldığı bir yönetim kadrosuyla bu işi üstlenmeleri kolaylıkla karara bağlanır ve bu sistem münavebeli bir şekilde asgarî problemlerle ebediyen akıp giderdi. En azından Emevi- Haşimi rekabetinin farkında olan Hz. Ebû Bekir ve Hz. Ömer böyle bir sistem oluşturabilir ve her kabile hilafetteki sırasını bilebilirdi. Daha sonra ortaya çıkan hilafet merkezli dinî ve fikrî temelde kabile hareketleri ortaya çıkmaz ve “Nasılsanız öyle idare edirsiniz”³ hadisi de yaşama şansı bulmuş olurdu. Cemel ve Siffin savaşlarından sonra ise böyle bir uzlaşısı fırsatı mümkün olmamıştır.

Peygamberimizden sonra İslam toplumunda genel karakterli meşru bir siyaset sistemi oluşturulmadığı için sürekli siyasi kaos yaşanmıştır. Bu karışıklık, toplumun bütün alanlarını etkilemiş, siyasetle ilgisi olan da olmayan da bu kaostan nasibini almıştır. Siffin savaşından sonra Müslüman Arap toplumu pek çok siyasi gruplara ayrılırken, hilafet hiç kimsenin dini hakkı olmadığı halde insanlar, bu siyasi gruplardan her biri hakkında hissî ve kabilevî sebeplerle lehte ya da aleyhte fetvalar vermişlerdir. Çünkü başlangıçta veya daha sonra Hz. Peygamber’in hadisi gereği “müminlerin şartlarına bağlı kalacağı”⁴ bir siyasi sistem kurulamamış ve bu bu siyasî belirsizliğin doğurduğu toplumsal buhranı hayatı boyunca yaşayanlardan birisi de Ebû Hanîfe olmuştur.

Kufe fakîhi Ebû Hanife en-Numan b. Sabit b. Zûta b. Mâh, Bekir b. Vail kabilesinden Teymullah b. Sa’lebe’nin mevlasıdır. Emevi halifelerinden Abdulmelik b. Mervan (ölm. 86/705) zamanında H. 80/ M.

³ Muhammed el Acluni, **Keşfu’l-Hafa ve Muzili’l-İlbas**, Beyrut, 2/126.

⁴ Ebu Davut, **Akdiyye**, s. 12

699 senesinde doğan Ebu Hanife'nin ilmi çalışmalarının yanı sıra ipekçilik yaptığı ve H. 150/ M. 774 senesinde Abbasi Halifesi Ebu Cafer el Mansur (Ö. 158/ 774)'un kendisine yaptığı işkenceden sonra öldüğü rivayet edilmektedir. Bir görüşe göre Numan b. Sabit'in kölelikle ilgisinin bulunmadığı, Faris Araplar tarafından istila edildiği zaman, dedesinin Faris'ten Arap topraklarına hicret ettiği bildirilmektedir. Buna binaen Ebu Hanife'nin babası Sabit'in ne Arap ne de Babilli olduğu, bilakis İslam üzere doğduğu kabul edilmiştir.⁵

Ebu Hanife'nin kişiliği ve ahlakı hakkında da çok şeyler söylenmiştir. Aleyhinde çok konuşulduğu halde, hiç kimse hakkında iyilikten başka bir şey söylemediği rivayet edilmektedir. İshak b. Ebî İsrail'in anlattığına göre, bazıları İbn Uyeyne'nin yanında Ebu Hanife'nin kursurlarından bahsederken, Süfyanu's-Sevrî "Sus, Ebû Hanîfe insanların en fazla namaz kılanı, emanete en fazla riayet edeni ve insanlara en fazla iyilik edenidir" demiştir.

İbadetlerine çok düşkün olan Ebu Hanife, güzel bir ahlaka ve büyük bir vakara sahipti. Ahmed b. Mansur er-Ramâdi'den rivayet edildiğine göre, adamın biri Ebu Hanife'ye bir soru sorup fetva istedi, Ebu Hanife de fetvasını verdi. Sonra aynı adam Hasan el- Basrî'nin şöyle şöyle dediğini naklettiğinde, Ebu Hanife Hasan'ın hata ettiğini söyledi. Az sonra yüzü örtülü bir adam geldi ve Ebu Hanife'ye hakaret ederek, "Ey..... nin oğlu, Hasan'ın hata ettiğini söylüyorsun, halbuki insanlar ona değer vermiştir" deyince, Ebu Hanife hiç tavrını bozmadan, "Hasan hata etti. İbn Mesud doğruyu söyledi diyorum" dedi. Bunun gibi, Ebû Hanîfe'nin ahlâkının güzelliğini ve vakarının büyüklüğünü gösteren pek çok örnek vardır. Nitekim yine birisi Ebû Hanife'ye küfredip zındık dediği zaman, o "Allah seni bağışlasın; O senin dediğin gibi olmadığımı biliyor" demiştir.

Ebu Hanife'nin yetiştigi devirde ilimle uğraşanların çoğu Arap olmayan unsurlardı. Araplar daha çok siyasetle meşgul olup birbirleriyle mücadele ederken bazı Mevalî kültür ve ilim sahibi olup, eski kültürlere mensup olmasının vermiş olduğu bir anlayışla ilmin ehemmiyetini çok daha iyi biliyordu. İlme sarılma aşkı onların tabiatına daha uygundu. Bu bakımdan daha başlangıçta hiçbir mülkiyete sahip olmayan ve Ashab-ı kiramin yanından ayrılmayan Mevalî'nin devrin ilim adamları haline geliş tabii ve beklenen bir şeydi .

Ebu Hanife'nin yaşadığı devirde hatırı sayılır büyük bir kitle ve toplum haline gelen Mevâlî, özellikle Emeviler zamanında siyasi ve dini alanda ikinci sınıf insan ve toplum muamelesi görmüştür.⁶ Emeviler

⁵ Ebu Hanife'nin nesebi hakkında fazla bilgi için bkz., Dr. İsa Doğan, **Mürchie ve Ebu Hanife**, s. 72 vd.

⁶ Dr. İsa Doğan, age., s. 75

zamanında Arap olmayan unsurlar yönetimin olumsuz siyasetinden fazlasıyla etkilenmişlerdir. Siyâsî taassupla ilim birbirinden çok uzak şeyler olduğu halde, bilimin tarafsız ve bağımsız kuralları içinde büyüyen Ebû Hanîfe, Emevîlerin olumsuz ve hukuk dışı siyasetinden etkilenmiş olup, Müslüman Arap toplumunun siyasi mücadelesinde, te-reddütsüz bir şekilde Ali evladı tarafında, yani daha doğrusu Ehl-i Beyt'in yanında yer almıştır. Öyleyse Ebu Hanife'nin Ehl-i Beyt'in yanında yer almasında onların Peygamberimizin akrabalarından olmalarından öte çok daha gerçekçi sebepler vardı. Daha önce de ifade edildiği gibi, her şeyden önce Ebu Hanife Mevalî'den idi. Müslüman Arap toplumunda Arap-Mevalî farklılığı ve iki tarafın siyasi mücadelesi Ebû Hanîfe'den önce başlamış, onun çocukluk ve gençlik yılları böyle bir ortamda geçmiştir. Ebu Hanife'nin, Mevalî'yi ikinci sınıf vatandaş ve yarı mümin gören Müslüman Arapları ve onların Arapçı halifelerini desteklemesi psikolojik ve sosyolojik olarak mümkün değildi. Müslüman Araplar karşısında Mevalî o kadar ezilmişti ki, Ebu Hanife, bırakın kendisini Araplara denk görmeyi siyaset hakkında konuşma hakkını dahi kendisinde görmüyordu. Arapçılığın sembol halifesi Hişam b. Abdilmelik, anası Çinli bir cariye olduğu için Mevaliden sayılan ve Ali evladından Zeyd b. Ali'ye, "Sen Çinli bir cariyenin oğlu olduğun halde, nasıl hilafet iddiasında bulunuyorsun?"7 demiştir. Ebu Hanife'nin ilk defa açık bir şekilde Ali evladından Zeyd b. Ali'yi her yönüyle desteklemesi, sadece Zeyd'in Hz. Peygamber'in torunu olduğu için değil, özellikle Zeyd'in yarı Mevalî oluşundan kaynaklanıyordu. Zeyd. b. Ali'den sonra Ali evladı ile Mevaliyi tam bir siyasi bütünlük içerisinde görüyoruz. Çünkü Mevalî, her zaman Ali evladını İslâm toplumunda kendi sosyal ve dinî konumları için bir kurtarıcı olarak görmüşlerdir.

Ebû Hanîfe'nin dinî görüşleriyle siyasi görüşlerini tamamen birbirinden ayırmak mümkün değildir. Onun siyasi görüşlerini dinin uygulanması anlamındaki fikhî konularda değil; adalet, eşitlik, insan hakları ve özgürlük gibi dinî açıdan çok daha önemli konularda aramak lazımdır. Ebu Hanife'nin dinin furûatından olan basit hukuk hatalarına veya hukuk yanlışlarına karşı tavrıyla toplumda adalet, eşitlik, özgürlük mücadelesi alanındaki siyasi görüşlerini önemi itibarıyla birbirinden ayırmak gerekir. Onun Zeyd b. Ali ve diğer Ali evladının yanında savaşa ve silahlı mücadeleye fetva vermesi, Haricilerde olduğu gibi, dinin furûatıyla ilgili bazı hususların yanlış uygulandığı düşüncesiyle değil, Orta Asya'da dinin esasını teşkil eden ve Mevalî'nin yaptığı tipik adil, eşit ve özgür yaşama hakkını elde etme mücadelesidir.

Ebû'l-Abbas Saffâh halife olduğu zaman ona biat etmek için Medine'den Kufe'ye giden Ebu Hanife şu açıklamayı yapmıştır:

7 Taberi, **Tarih'ul-Umem ve'l-Mulûk**, Kahire, 1939, 5/ 494.

“Hakkı Hz. Peygamber’in soyuna teslim eden, zalimlerin zulmünü bizden kaldıran hakikati söylememiz için dilimizi hürriyete erdiren Allah’a hamd olsun. Ey Halife! Allah’ın emri üzere biz sana biat ettik, kıyamete kadar sana verdiğimiz söze bağlı kalacağız. Allah bu makamı Hz. Peygamber’in soyundan geri almasın.”⁸

Bu ifadeler Ebu Hanife'nin dini ilkeleri de içeren siyasi sözleridir. Çünkü her şeyden önce dinde Peygamberimizin soyuna böyle bir imtiyaz tanınmış değildir. Ebu Hanife'nin bu ifadeleriyle dinen bir hak olarak, hilafetin Ali evladının hakkı olduğuna inandığını kabul etmek mümkün değildir. Kendisinin de bir Arap olmaması veya en azından Arapların ifadesiyle Mevaliden olması sebebiyle daha çok Mevalinin etnik, dini, sosyal ve siyasal sorunları yüzünden siyaseten Ali evladının yanında yer almıştır. Emevi takibatı yüzünden Orta Asya illerinde Mevaliye sığınan Ali evladı için Mevali ne kadar önemli ise dinsel, siyasal ve sosyal hakları elde etme konusunda Mevali için Ali evladı da o kadar önemlidir. Ebu Hanife-Zeyd b. Ali ilişkisinden önce Müslüman Arap toplumunda “Zuafa” (zayıflar) olarak kabul edilen Mevali unsur, Hasan, Hüseyin ve İbnu'l-Hanefiyye gibi Ali evladı etrafında toplanmıştı. Zeyd b. Ali'den önce de Hasan, Hüseyin ve İbnu'l-Hanefiyye gibi Ali evladından olan kişilerin, hilafet istediği ve bunun için her siyasî oluşumu değerlendirmeye açık oldukları kuşkusuzdur. Nitekim Ebû Hanife'den önce Muhtar b. Ebi Ubeyd es-Sakafi (ölm. 67/687) ilk önce Ali evladından Hüseyin adına, daha sonra da İbnu'l-Hanefiyye adına aşağıdaki maddeler üzerine biat almıştır:

- 1-Allah'ın kitabına, Hz. Peygamber'in sünnetine sarılmak,
- 2-Ehl-i Beyt'in kanını talep etmek,
- 3- Haramları helalleştirenlerle savaşmak,
- 4-Zayıflar (Zuafa=Mevali)ı korumak; savaşta ve barışta onlarla birlikte olmak.⁹

Biat şartlarını ihtiva eden ilk üç madde isyanı kişiselleştirmek, isyanı zahiren Ali evladının şahsi davaları olmaktan çıkarmak ve biatı daha meşru hale getirmek için zikredilen sübjektif şeylerdir. Dördüncü maddede zikredilen “Savaşta ve barışta birlikte olmak” demek, Ali evladı vasıtasıyla aynı zamanda Mevalinin iktidara gelmesi anlamını taşıyordu. Öyleyse daha sonra Ebu Hanife'nin de dahil olduğu Mevalinin siyaset görüşü asla değişmeyecekti. Zuafadan biri olarak Ebû Hanife'nin Emevî-Abbasi yönetimini asla onaylamadığı ve resmi görev kabul etmediği için fetvalarının zaman zaman devlet tarafından siyasi

⁸ M.Ebu Zehra, **İslâmda Fıkhi Mezhepler Tarihi**, İst. S. 232.

⁹ İbn Kesir, **el-Bidaye ve'n-Nihaye**, Mısır, 8/ 267-8

siyasi olarak algılanmış olması da mümkündür. Mevali-Ali evladı arasındaki dinî ve özellikle sosyal ilişkilerde karşılıklı menfaatler söz konusudur. Ebû Hanife'nin fetva verdiği siyasi isyanlarda çok fazla can kaybının oluşu ve bir başarı da elde edilemeyişi sonucunda, Ebu Hanife'nin hayatının sonlarına doğru hilafetin meşveret ve icma ile sabit olabileceğini söylediği görülmektedir.¹⁰ Öyleyse, Ebû Hanife için, önemli olan Ali evladının halifeliği değil, İslam toplumunda Arap olmayan unsurların Araplarla eşit hale gelmesi, aynı zamanda dinin ve sosyal yaşantının temelini teşkil eden adalet, eşitlik, özgürlük ve diğer insan hakları bazında Arapların sahip olduğu bütün hakların elde edilmesidir.

Aslında Ebu Hanife'nin hayatında sivil itaatsizlik tavrını birbirinden ince bir çizgiyle ayrılan iki alanda gözlemlemek mümkündür: Birincisi, onun doğrudan doğruya dinin içinde yer alan hususlarda sergilediği emr bil-maruf ve nehy ani'l-münker ve bu çerçevedeki fikhî görüşleri, diğeri de dinin esasını teşkil eden ve insan merkezli siyasal ve sosyal haklar alanındaki hukukî görüşleridir. Ebu Hanife resmi ya da sivil vatandaş ayrımı yapmadan dinî alanda emr bil-maruf ve nehy ani'l-münker yapmıştır. Doğruya doğru eğriye eğri diyerek dinî hususlarda asla çekimsizlik göstermemiştir. Ebû Hanife'nin emr bil-maruf ve nehy ani'l-münkerini, devletin ya da devlet görevlilerinin yanlış uygulamalarına karşı yapıldığında, bugünkü anlamıyla, siyasi bir duruş ya da davranış olarak değerlendirmek doğru değildir. Mevcut siyasi iktidarın kamusal alanda yapmış olduğu yanlış icraat ve eylemleri tenkit eden, yanlışlığını ortaya koyan ve doğrusunu teklif eden Ebu Hanife günümüzdeki anlamıyla siyaset değil, dinin uygulanmasıyla ilgili emr bil-maruf ve nehy ani'l-münker yapmıştır. İktidarda kim olursa olsun her bilim adamının ve her bilen kişinin yapması gereken şey budur. Bir bilim adamı için, emr bil-maruf ve nehy ani'l-münker'in bir kişiye yapılması ile devlete yapılması arasında fark yoktur. Ebû Hanife de böyle bir fark gözetmemiştir.

Ebu Hanife'nin kamusal alanda vermiş olduğu fetvaları ve Evzai ile İbn Ebî Leyla gibi devletin resmî görevlilerinin verdiği fetvalara karşı verdiği fetvaları, halka daha doğru gelen ve toplumun daha fazla benimsediği fikhî görüşlerdir. Halife Ebu Cafer el-Mansur, yönetimine müdahale etmemek kaydıyla dinin uygulanması ile ilgili görüşlerinden ötürü Ebu Hanife'ye hatırı sayılır bir baskı yapmamıştır. Hatta kendisine isyan eden Musul halkının cezalandırılmaması hususunda fetva veren Ebu Hanife'nin görüşünü istemeyerek de olsa kabul etmiştir. Daha da önemlisi, toplum huzurunu daha iyi sağlamak için halife tarafından Ebu Hanife'ye kadılık teklif edilmiştir. Eğer Ebu Hanife

¹⁰ Saymeri, age.,59-60; el-Kardevî, Menakıbu Ebî Hanife, Beyrut, 1981, s. 296

fetvalarında siyasi davransaydı veya Ebû Ca'fer el-Mansûr dinî fetvalarla siyâsî görüşleri birbirinden ayırmasaydı, ona kadılık teklif etmeyeceği gibi dinle siyaset birbirine karışır ve din tamamen siyasetin malzemesi haline gelirdi. Bu noktada Ebû Hanîfe fetvalarında bilimsel saygınlığına asla gölge düşürmemiştir. Bilim adamları ve Muhaddislerin geneli tarafından şüphe ile karşılanan "İmamlar Kureyş'tendir. Bu onların sizin üzerinizde sizin de onların üzerindeki bir hakır"¹¹ şeklindeki hadisin Ebû Hanîfe tarafından delil olarak kabul edilmesi de kendisi Mevâliden olduğu halde, onun siyâsî konularda ne kadar bilimsel düşündüğünün bir göstergesi olduğu gibi, burada her zaman seçkin bir sınıfın yöneticiliğini savunduğu da anlaşılmaktadır.

Yönetimle siyaseten uzlaşmayan bazı bilim adamlarının dinî ve bilimsel görüş beyan etmeleri kısıtlanmış ve zaman zaman sürgüne gönderilmişlerdir. Ebu Hanife de, Emeviler ve Abbasiler döneminde böylesi huzursuzluklar yaşamış olsa da o, Emevî ve Abbâsî yönetimine karşı bilimsel saygınlığını her zaman hissettirmiştir. Nitekim Kûfe kadısı İbn Ebi Leyla'nın verdiği bazı fetvaları tenkit etmiş ve bu yüzden İbn Ebi Leyla'nın şikayeti üzerine çok kısa bir müddet fetva ve görüş beyan etmesi yasaklansa da, bir şekilde yönetim onun fetvalarından ve görüşlerinden faydalanma yoluna gitmiştir.¹²

Ebu Hanife, hayatı boyunca eşitlik, adalet ve özgürlük mücadelesi vermiş bir kişidir. Onun insan hürriyetine ve onuruna çok önem verdiğinin örneklerini siyasal ve kültürel yaşantısında görmek mümkündür. Onun bilimsel sisteminde kamu yararına, kişi hak ve hürriyetine dinî içerik kazandırdığı ve önem verdiği açıkça görülür. Örneğin, bülûğa ermiş bir kişinin velisiz evlenebileceği, kendiliğinden boşanma kararı alabileceği; sefih'in ve borçlunun ehliyetinin kısıtlanamayacağı; zimmilerin birbirlerine şahitlik yapabileceği; atıyla savaşa katılana ganimetten iki pay verileceği gibi bilimsel görüşleriyle kişilerin temel hak ve özgürlüklerini güvence altına almak istemiştir.¹³

Ebu Hanife için hayatın dinî ve siyâsî tarafı farklı iki şey gibi görünse de, siyasetin adalet, özgürlük ve insan hakları temelinde dinin esas ilkeleriyle örtüştüğü açıktır. Ebû Hanîfe'nin yaşadığı çağda kamusal alanla ilgili verilen fetvalarda günümüzdeki anlamıyla, yani hilâfetin bazı kişilerin hakkı olduğu şeklindeki iddialara dayanan siyasetten etkilenen din bilginleri olmuştur. Bu anlamda Ebû Hanîfe'nin dinî gö-

¹¹ Ahmed b. Hanbel, Müsned, 3/129.

¹² Ahmet Yaman, "Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebu Hanife Dönemi", **İslâmî Araştırmalar Ebu Hanife Özel Sayısı**, 15/ 1-2 Ankara 2002, s. 279.

¹³ Dr İsa Doğan, **Mürcie ve Ebu Hanife**, Samsun 1992, s. 104; Abdullah Kahraman, Ebû Hanîfe'nin içtihatlarında İnsan Hürriyetine ve Onuruna Verdiği Önemi Gösteren Bir Örnek- Sefih'in Hacir Edilememesi-", **İslâmî Araştırmalar Ebu Hanife Özel Sayısı**, 15/ 1-2 Ankara 2002, s. 247.

rüşleriyle siyâsî görüşleri arasında ilgi kurmak doğru değildir. Kaldı ki, Ebû Hanîfe'ye atfedilen bilimsel eserlerin hiçbirinde hilâfetin ya da imâmetin filan kişilere ait olduğu şeklindeki siyâsî görüşleriyle ilgili hiçbir bilgi yoktur.

Ebû Cafer el-Mansur'un Ebu Hanife'ye kadılık teklifinde siyasi bir maksadı olmayabileceği gibi, zayıf ihtimal de olsa bu şekilde Arap olmayan unsurları teskin edebileceğini de düşünmesi mümkündür. Ancak Ebu Hanife'nin hilafet makamının, hatta bilim adamlarının ısrarına rağmen kadılık görevini kabul etmemesini tamamen siyasi ve politik bir davranış olarak kabul etmemiz gerekir. Çünkü Abbasi ve Emevilerin olumsuz Mevali politikasını bilerek ve kendisinin de en azından bunun sosyo-politik ve psikolojik sıkıntılarını çeken birisi olarak hilafet makamında görev alması, hilafetin siyasi politikasını ve özelde onların Mevali politikasını benimsemesi ya da en azından onaylaması anlamına gelirdi. Ancak hilafetin görev tekliflerini neden geri çevirdiğinin gerçek sebeplerini tam olarak yüksek sesle ortaya koymadığını da söylemek mümkündür.

Aynı şekilde Ebu Hanife'nin Ali evladının isyanlarına fetva vermesi de dinî bir davranış idi. Çünkü Ebû Hanife, Ali evladının isyanlarına destek verirken, birinci derecede onların, yani Zeyd b. Ali ve Muhammed en-Nefsü'z-Zekiyye'nin halife olması değildi. Bilakis mensubu bulunduğu Mevalinin haklarını almaları ve onların toplumda Araplarla eşit statüye kavuşmaları idi. Ebû Hanife, bu durumun ancak Ali evladının yönetime gelmesiyle mümkün olabileceğine inanıyordu. Nitekim Ali evladı adına kendisine biat edilmiş bulunan Ebû'l-Abbâs es-Saffâh'a biat ederken aynı aileden Ebû Ca'fer el-Mansûr'a biat etmemiştir. Ona "Sen ve ekibin tevfiikten çıkmış, halka böbürlenerek zulmeden kimselersiniz"¹⁴ demiştir. Ebu Hanife'nin Ali evladı ile ilişkisini anlamak için başından beri Emevilerle Arap olmayan unsurların siyasi ve sosyal ilişkilerini iyi tahlil etmek lazımdır. Adam öldürmek, mürted olmak ve zina etmiş olmanın dışında hiç kimsenin kanını helal görmeyen¹⁵ Ebu Hanife'nin, Zeyd b. Ali, Muhammed b. Abdillâh en-Nefsü'z-Zekiyye ve İbrahim b. Abdillâh'ın isyanlarına fetva verip teşvik etmiş ise, demek ki yönetim tarihî kaynaklarda kaydedildiği gibi, birtakım bilim adamlarının haksız yere öldürmüş, Arap olmayan unsurların haklarını gasbetmiş ve onların can, mal ve diğer kişilik haklarına tecavüz etmiştir. Öyleyse Ebû Hanife'nin Ali evladını isyanlarına fetva vermesini onun dinî ve fikhî bir görüşü olarak kabul etmek gerekir.

¹⁴ Ahmet Yaman, Siyaset Hukuk İlişkisi Bağlamında Ebû Hanife Dönemi, **İslâmi Araştırmalar Ebu Hanife Özel Sayısı**, 15/ 1-2 Ankara 2002, s. 275.

¹⁵ Ebu Zehra, **İslâm'da Fıkhi Mezhepler Tarihi**, Hisar Yayınevi, İst. s. 234

Ebu Hanife'nin huruçla ilgili fetvaları, İslâm toplumunda dinin muhtelif alanlarda uygulanmasıyla ilgili diğer fetvalarıyla aynı derecede itibar görmemiştir. Onun huruç fetvalarının zaman zaman toplumda tepkiyle karşılanması toplumun benimsediği din anlayışından kaynaklanmaktadır. Çünkü İslâm toplumunda Hz. Osman'dan itibaren başlayan siyâsî olaylar ve bu olayların İslâm toplumundaki dramatik sonuçları, halkı cebri din anlayışına yönelttiği gibi, siyasetin din ve bilimin kuralları dışında kendine has kuralları olduğunu kabule zorlamıştır. Halife Osman dönemi ve daha sonra ortaya çıkan siyâsî olaylardan sonra oluşan toplum psikolojisi günümüzdeki Ehl-i Sünnet din anlayışının çekirdeğini oluşturan uzlaşmacı Mürcîî anlayışın benimsenmesine yol açmıştır. Bu yüzden, İslâm tarihinin ilk dönemlerinde özellikle Muhaddislerin ve hadisçi kökene sahip fıkıhçıların etkin olduğu din anlayışında siyâsî tepki yerine siyâsî uzlaşma tercih edilmiştir. Başta Muhaddisler olmak üzere Emevî ve Abbâsî dönemlerinde çoğunluk bilim adamları bilimi ve dini dışlayan ve özellikle dünyevî menfaat teminine yarayan siyasetin kendine has kurallarına boyun eğmişlerdir.

Siyâsî uzlaşma kültürü, bilim adamlarının ve fıkıhçıların bilimsel sistemlerine de yansımış olup, Ebû Hanîfe dışında bütün fakihler halife isyanı sıkı şartlar bağlamışlar ya da tamamen haram saymışlardır. İlk dönemlerde bazı Muhaddisler ve hukukçularca Ehl-i Sünnet'in din ve siyaset anlayışının temelini oluşturan birtakım hadislerin öne çıkarıldığını görüyoruz. Nitekim Evzâî, "Zalimlerle savaşmayı öne sürünceye kadar Ebû Hanîfe'nin her içtihadına katlandık"¹⁶ derken siyasete müdahale eden bilimsel anlayıştan rahatsız olduğunu düşündürmektedir. Ebû Hanîfe döneminde dini yönetimle uzlaştırma çabalarının en çarpıcı örneklerinden birisi de şudur: Anlatıldığına göre, bir gün Ebû İshak el-Fezarî isminde birisi Hz. Hasan'ın çocuklarından İbrahim b. Abdillâh'ın isyanı esnasında kardeşinin ölmesi üzerine Ebû Hanîfe'ye gelmiş ve ona "Kardeşim sana gelmiş, senden fetva istemiş, öyle dediler" deyince, Ebû Hanîfe de, "Evet, bana geldi; benden fetva istedi, ben de fetva verdim" dedi. el-Fezarî, "Ne fetvası verdin?" diye tekrar sorunca, Ebû Hanîfe, "Huruç fetvası verdim" dedi. Bunun üzerine el-Fezarî, hakaret etmeye başladı ve "Allah belanı versin" diyerek Hz. Peygamber'in hurucu reddettiğine dair hadisi haber verdi. Bunun üzerine Ebû Hanîfe, o hadisin uydurma olduğunu ve kendi görüşüyle fetva verdiğini söyledi.¹⁷

Bütün bunlardan anlaşıldığına göre, siyaset, hukuk, din ve bilim ilişkisi bağlamında İslâm toplumunda Emevîler tarafından icra edilen siyasetin din ve bilimin dışında kendine has kurallarının olduğunu,

¹⁶ Ahmet Yaman, a.g.m., 15/ 1-2 Ankara 2002, s. 278.

¹⁷ Dr. İsa Doğan, Mürcie ve Ebû Hanîfe, s. 104.

Muhaddis ve hukukçular tarafından oluşturulan Sünnî din anlayışının böyle bir siyasî anlayışa boyun eğerek günümüze kadar geldiğini kabul etmek mümkündür. Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden anladığımız kadarıyla, onun din ve bilimin kuralları dışında oluşup gelişen pragmatik temelde kendine has sosyal ve psikolojik kuralları olan siyaset şeklini benimsemediğini söylemek mümkündür.

Günümüzdeki anlamı itibariyle, halkın tepkisel tavırları temelinde muhtelif sivil toplum örgütlerinin aracılığıyla belirlenen hukuksal ilkelere bütününden ibaret olan demokrasinin bir uzlaşma kültüründen ziyade toplumsal tepki, hareket ve tavırlarla yerleşip geliştiği düşünüldüğünde, Ebû Hanîfe'nin görüşlerinden siyaset-hukuk bağlamında daha demokratik sonuçlar çıkarmak mümkündür.

The Religious And Political Attitude Of Abû Hanîfa

ABSTRACT

The relapsing of the tribal manners after the Prophet's death prevented that political system supported with scientific criterions. This situation caused of the chaos to be lived in Islamic society.

Abû Hanîfa even was one of the men suffering annoyances of wrong politics. Racist Umayyad didn't act with fairness towards Mavali new rightly guided in social, economic, and religious subjects. This situation caused Abû Hanîfa to be directed towards defending the political and the legal rights of Mavali.

Abû Hanîfa who regards the rights of Mavali as equal with the basics of Islamic religion pronounced the fatwas supporting the combats of Ali's children towards the racist Umayyad and Abbasid.

Traditionists (Muhaddisûn) dominated in the religious understanding of Ahl al-Sunna coming nowadays. They preferred the reconciliation unsuitable with rules of the religion and science, but Abû Hanîfa didn't identify himself with the political understanding isolated from the religious and scientific rules of justice, equality, and freedom, besides he insisted on the Caliphes of Umayyad and Abbasid going beyond the human rights.

“SAMSUN HAVZA SIVRIKİSE CAMİİ”

Doç. Dr. Yılmaz CAN*

ÖZET

Samsun Havza ilçe merkezine yaklaşık 8 km. mesafedeki Sivrikise Köyü'nde kurulmuştur. İnşa kitabesi bulunmayan cami, yöre halkının beyanlarına göre 19. yüzyılın sonlarında yapılmıştır. Ahşap tavanlı caminin harim duvarları moloz taşla inşa edilmiş olup, duvarlar köşelerde birbirine kesme taşlarla bağlanmıştır. Dört omuz kırma çatılı, çatısı alaturka kiremitle örtülü yapı, harim önüne yerleştirilmiş son cemaat mahalli ile klasik bir düzenleme tarzına sahiptir. Yapının Sanat Tarihi açısından en önemli unsuru, Todor isimli Rum usta tarafından yapılmış olan ahşap minberdir. Ahşap oyma motiflerle süslü minber son dönem Batı etkilerini sergilemektedir.

Anahtar kelimeler: Samsun, Havza, Mimari, Türk mimarisi, cami, minber, ahşap işçiliği

Samsun Havza Sivrikise Camii

Bu kısa makale çalışmamızda, yöremize ait bir sanatsal değeri, Havza Sivrikise Camii'ni tanıtmaya çalışacağız. Metruk haldeki yapının, kaliteli bir işçilik sergileyen ahşap minberi karşısında duyduğum hassasiyet bu çalışmayı hazırlamamın başlıca amili olmuştur.

Sivrikise Camii, Havza'nın kuzey-doğusunda, ilçe merkezine yaklaşık 8 km. uzaklıktaki Sivrikise Köyü'ndedir. Cami, daha çok kible istikametinde yoğunlaşmış bir mezarlıkla birlikte bulunmaktadır.Yapı, moloz taşla inşa edilmiş olup, köşelerde kesme taş kullanılmıştır. Kapı ve pencere gibi unsurları oluşturan çerçeveler ise daha kaliteli seçilmiş kesme taşlarla inşa edilmiştir. Doğu duvarının son cemaat mahalline uzanan köşesinde duvar içine yerleştirilmiş devşirme bir taş fark edilmektedir¹ Pencere alınlıklarında ise tuğla malzeme kullanılmıştır. Dört

* OMÜ İlahiyat Fakültesi.

¹ Havza yöresinde ve Sivrikise Köyü civarında, Roma ve Geç Antik Çağ'a ait yerleşimlerin olduğu bilinmektedir. Bkz. Samsun Valiliği İl Kültür Müdürlüğü, **Geçmişten Günümüze Kültür Değerleriyle Samsun**, Samsun Tarihsiz, s. 90-91

omuz kırma çatılı yapı alaturka kiremitle örtülüdür. Tuğla ile oluşturulmuş kirpi saçaklar oldukça dikkat çekicidir.

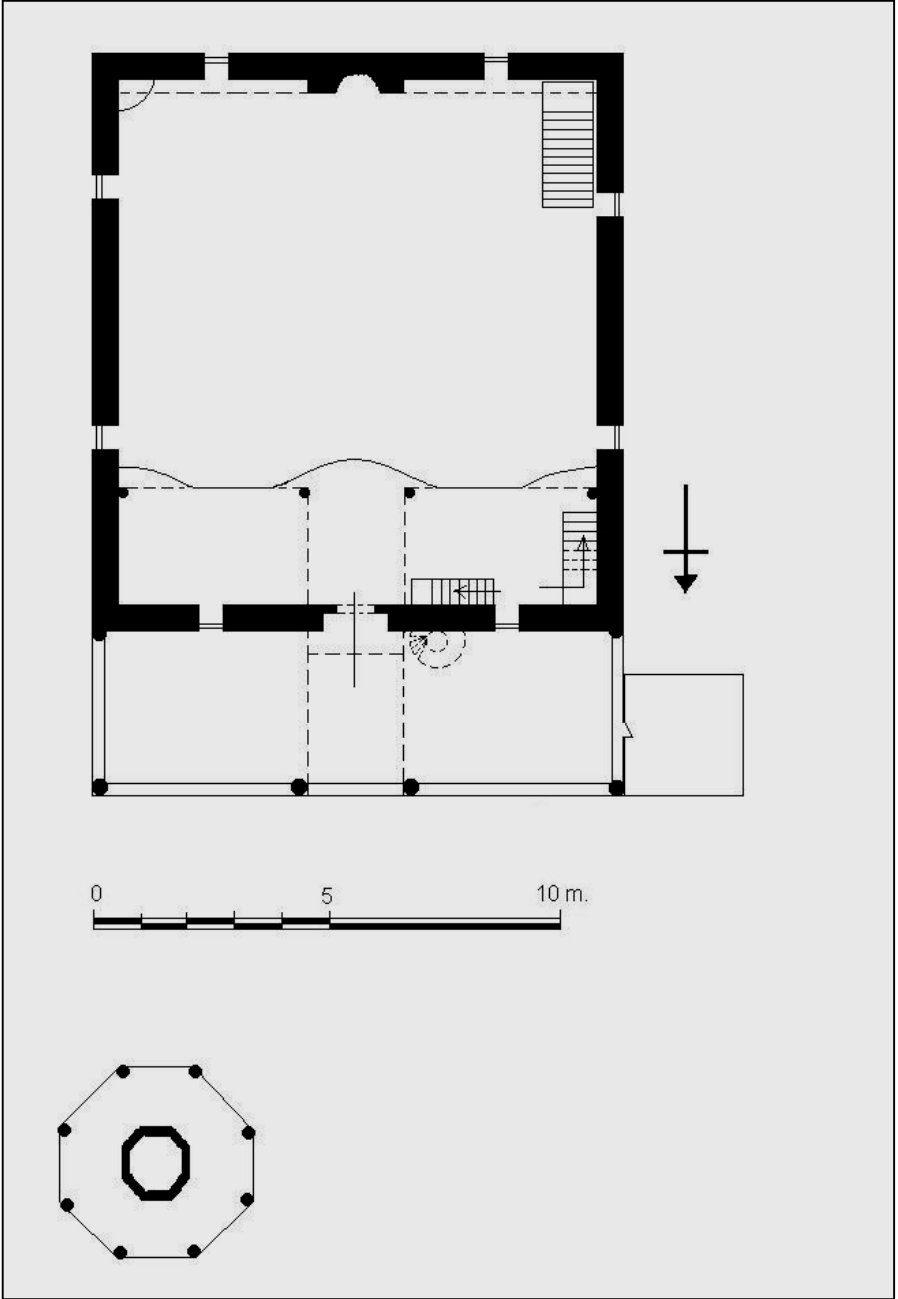
Yapı kuzey cephede yer alan son cemaat mahalli ile birlikte derinlemesine bir forma sahiptir. Kareye yakın harim kısmı dıştan 11.40 m. x 12.35 m. ölçülerindedir. Harimi kuşatan duvarlar ise yaklaşık 80 cm. kalınlığında yapılmıştır. Kuzey cephede yer alan son cemaat mahalli 3.60 m. x 9.40 m. ebatlarındadır. Son cemaat mahalli, zemin olarak tam ortada giriş kapısı önüne denk gelen kısımda, yaklaşık 40 cm. kadar alçak tutulmak suretiyle iki bölüme ayrılmıştır. Son cemaat mahalli, cepheye yerleştirilmiş yuvarlak formda 4 ahşap sütunla taşınmaktadır. Sütunlardan ikisi köşelerde, diğer ikisi ise giriş kapısını hizalar şeklinde ortada yer almıştır. Sütunlar birbirine bağdadi tarzda inşa edilmiş basık, bursa tipini hatırlatan kemerlerle bağlanmıştır. Çürümeyi engellemek amacıyla sütunlar taştan yapılmış kaideler üzerine oturulmuştur (bkz. resim 2).

Söveleri ve basık kemeri taştan yapılmış giriş kapısı, yine taş malzeme ile yapılmış, bitkisel ve geometrik bezemeye süslenmiş, bursa kemerini çağrıştıran bir kemerle taçlandırılmış daha önde tasarlanmış bir çerçeve içine yerleştirilmiştir. Kapıyı içine alan çerçevenin tam üstünde sülüs karakterli Kelime-i Tevhid (*La İlahe İllallah Muhammedün Resulüllah*) ibaresi yer almaktadır.

Harime girişin üstüne ahşap 4 sütunla taşınan bir mahfil katı yerleştirilmiştir. Mahfil katı, harime doğru, ortada yarı daire, yanlarda ise çeyrek daire formunda çıkıntılara sahiptir. Mahfil katının altında, girişin sağ ve solunda iki ayrı müezzin mahfili teşkil edilmiştir. Mahfil katına kuzey-batı köşeye yerleştirilmiş bir merdivenle çıkılmaktadır (bkz. resim 5).

Harim, her cephede yerleştirilmiş toplam 8 adet pencereyle aydınlatılmaktadır. Dışta sivri kemerli içi tuğla ile doldurulmuş alınlıklara sahip olan pencereler içte yarı daire formunda kemerle taçlandırılmıştır. Pencereler dıştan dövme demirden yapılmış kafes örgülerle kapatılmıştır. Harim içinde tavana yakın kısımlarda, ikisi geri planda ikisi kible duvarında olmak üzere toplam 4 adet mazgal deliği mevcuttur. Yaklaşık 30 x 40 cm. ebatlarındaki bu deliklerin harime bakan yüzleri, içeriye daha fazla ışık alabilmeleri için geniş tutulmuştur. Kible duvarındaki mazgal delikleri dıştan bayrağımızı oluşturan ay ve yıldız motiflerinin işlendiği ince taş plakalarla kapatılmıştır (bkz. resim 3).

Ahşap tavanın tam ortasına, kenarları oymalı süs unsurlarıyla süslenmiş kademeli olarak derinleşen, iç içe geçmiş dörtgen çerçeveler yerleştirilmiştir. En içteki dörtgen çerçevenin tam ortasında ise kapalı makas formunu hatırlatan oyma bir motifle süslenmiş daire şeklinde bir göbek bulunmaktadır.



Sivrikise Camii planı

Caminin mihrabı oldukça sade olarak düzenlenmiş olup alçı, kireç karışımı bir malzeme ile yapılmıştır. Giriş kapısında gördüğümüz süs unsurlarının benzerleri mihrabı kuşatan çerçeveler üzerinde de yer almıştır. Caminin hiç şüphesiz en önemli unsuru minberidir. Ceviz ağacından yapılmış olan minber, o zamanlar bölgede mevcut bir Rum köyünde ikâmet etmekte olan Rum asıllı Todor Usta'nın eseridir. Köy halkının büyüklerinden naklen verdikleri habere göre, minberin inşası 3 yıl sürmüştür. Minber, tasarımı ve işçiliği ileri seviyede oyma bitkisel motiflerle süslemiştir. Motifler son dönem Osmanlı sanatında görülen Batı etkilerini hatırlatmaktadır. Üzüm salkımları ve kıvrık dallardan fişkırان iri yapraklar dikkat çekmektedir. Bunun yanında hasır örgüyü hatırlatan tasarımlar ile muhtemelen yekpare bir ağaçtan oluşturulmuş zincir ve daire bir çerçeve içinde, müsenna tarzında yazılmış "Muhammed" yazısı oldukça ilgi çekicidir. Minber aynalığındaki süs motiflerinin arkasına, muhtemelen sonraki bir tarihte, koyu pembeye çalan bir kumaş geçirilmiş ve oldukça farklı yeni bir tasarım elde edilmiştir (bkz. resim 6, 7, 8).

Kible duvarı önünde mihrabın hizasını aşmayacak şekilde düzenlenmiş bir seki mevcuttur. Ayrıca kible duvarının doğu duvarına bitiştiği köşede yarı daire formunda duvara asılı olarak düzenlenmiş vaaz kürsüsü yapılmıştır.

Vaktiyle harimin içinde kible duvarı ile yan duvarlarda basit kalemişi süs unsurlarının mevcut olduğu anlaşılmaktadır. Yakın tarihlerde gerçekleştirilen plastik boya ile yüzeylerin kapatılması sonucu bu unsurlar boya altında kalmışlardır.

Son cemaat mahallinin sağ tarafında yükselen ve camiye göre orantısız bir şekilde oldukça yüksek olarak yapılmış olan minare orijinal değildir. Köy halkının beyanına göre bu minare 1983 yılında yapılmıştır (bkz. resim 1). Caminin orijinal minaresi giriş kapısının hemen sağında yükselmektedir (bkz. cami planı). Tamamen ahşap olan bu minareyi taşıyan direğin kalıntısını hâlâ son cemaat mahallinin zemininde farketmek mümkündür. Tek şerefeli ahşap minareye mahfil katından yükselen bir merdivenle çıkılmaktadır. Orijinal minarenin mevcut olmamasına rağmen söz konusu merdiven hala yerinde durmaktadır. Ayrıca orijinal minareye ait zirvesinde "Ya Allah" yazılı metal alem de cami içinde saklanmaktadır. Caminin kuzey cephesinin 6-7 m. uzağında bulunan sekizgen formdaki ahşap şadırvan da orijinal yapıya ait değildir. Köy halkı bu şadırvanın 1955 yılında kurulduğunu belirtmektedir (bkz. resim 4).

Yapıya ait bir inşa kitâbesi yoktur. Köy halkının beyanına göre cami 1890'lı yıllarda yapılmıştır. Bir habere göre inşa işi 1889'da başlamış ve 1898'de bitirilmiştir. Samsun'u tanıtan bir kitapta da yapının

inşa tarihi 1903 olarak verilmektedir². Yine köy halkının belirttiğine göre camiyi, devletin kendisine yöre halkından öşür toplama yetkisi verdiği Ali Osman Ağa yaptırmıştır³. İnşa işini çevredeki Rum köyünde oturan Sarı Baniyod ismiyle bilinen bir Rum usta yürütmüştür. Yukarıda işaret ettiğimiz üzere, ahşap minber de Todor isimli bir Rum ustaya aittir. Görüldüğü gibi yapı bütünüyle Rum ustaların eseridir. Bu durum bizi şaşırtmamalıdır. Zira bilindiği üzere, bölgede oturan Rumlar ve Ermeniler çok eskilerden beri yapı sanatında oldukça ileri bir seviyede idiler.

Sivrikise Camii yörede mevcut cami mimarisi açısından fazlaca bir önem arz etmemektedir. Son cemaat mahalli tasarımıyla o günkü genel anlayışa uygun düşen bir forma sahiptir. Yapıyı önemli kılan yeğâne unsur, ahşap oyma sanatı bakımından nispeten kaliteli bir işçilik sergileyen minberidir. Yanı başında yapılan yeni cami sebebiyle kaderine terk edilmiş olan yapı ve ona ait minber bakıma ve korumaya muhtaçtır. Bu vesileyle konuyu ilgili ve yetkililerin bilgisine sunarız.

² Caminin haziresinde bulunan bazı mezar taşlarında H.1318 (M.1900), H.1328 (M.1910) ve H.1332 (M.1914) tarihlerine rastladığımızı, bu tarihlerin, caminin inşa tarihi konusunda köy halkının söyledikleriyle uygunluk arzettiğini belirtmek isteriz.

³ Caminin haziresinde yer alan bir mezartaşı, Ali Osman Efendi (Ağa)'ye ait olup, mezartaşında ilgilinin ölüm tarihi H.1328 (M.1910) olarak verilmiştir.



1. Sivrikise Camii güney batıdan genel görünüş
2. Son cemaat mahalli ve harim kapısı

3. Kirpi saçak ve yıldız formlu müşebbek taş levha ile kapatılmış mazgal deliği
4. Şadırvan





5. Harim, mahfil katı

6. Minber



7. Minber süslemesinden detay

8. Minber süslemesinden detay

“Samsun Havza Sivrikise Mosque”**ABSTRACT**

The mosque was constructed in the Sivrikise Village which is about eight kilometer far from the center of Havza in Samsun. The mosque was erected at the end of the nineteenth century according to statements of the citizens. The harim walls of the wooden mosque were constructed by rubble stones. The walls were attached together by ashlar in the corners. With its mansard roof and alaturka tiles covering it, the mosque having the area for late comers (son cemaat yeri) in front of the harim has a classical arrangements. The most important element of the mosque is the wooden minbar which was made by a Rumid artist named Todor. The minbar which has carved ornaments shows late period Western affects.

Key words: Samsun, Havza, architecture, mosque, minbar, wooden works.

BİR MUAFİYET VERGİSİ OLARAK CİZYE: - TARİHSEL VE KAVRAMSAL BİR OKUMA -

Doç. Dr. Osman GÜNER*

Uluslar veya kültürler arası ilişkiler, günümüz insanının düşünce dünyasını düne nazaran daha fazla meşgul etmekte ve bu gün küresel ölçekte yaşanan güncel sorunlar, adeta vakayı âdiden sayılmaktadır. Yaşadığımız çağın koşulları ve iletişim teknolojisinin gerçekleştirdiği yoğun bilgi transferi sayesinde, ferdi ve toplumsal yaşantımız çepeçevre kuşatılmış durumdadır. Böylesi bir atmosferde, belli egemen kültürler tarafından geçmiş dönemlere ait kavram ve uygulamalar hakkında yapılan tasvirler, farkında olmadan zihinlere zerk edilmektedir.

Bu makalemizde, İslam toplumunda farklı inanç mensuplarının Müslümanlarla birlikte yaşama isteklerine karşı sergilenen olumlu tavırın, maddî planda öngördüğü 'cizye yükümlülüğü'ne tarihsel süreçte ne gibi anlamlar yüklendiğini ve bu gün nasıl anlaşılması gerektiğini ilgili naslar çerçevesinde tahlil etmeyi amaçlıyoruz. 'Cizye' uygulaması, her ne kadar günümüz dünyasında herhangi bir pratiğe sahip olmasa da, İslam'ın uluslararası ilişkiler kuramı bağlamında bu gün bu uygulamanın nasıl algılanması ve okunması gerektiğine ilişkin fikrî çerçevenin oluşturulmasına katkıda bulunmak bir zorunluluktur. Zira bu gün Batı dünyasında İslam'ın ve Müslümanların, çeşitli manipülatif eylemler bahane edilerek hala 'şiddet' ve 'terör'le birlikte anılıyor olması maalesef bir vakiadır. Bu tür haksız ithamların her ne kadar İslam'ın mukaddes değerlerinden kaynaklanan bir yanı olmasa da, burada İslamî değerlerin doğru anlaşılması, yaşanması ve temsiliyle ilgili ferdi ve toplumsal duruşumuzun illetli oluşu hakkındaki öz eleştirilere açık olmamız gerektiği de ortadadır.

Cizyenin Tarihsel Boyutu

Geçmişten günümüze insanlar tarafından oluşturulan devlet kapsamındaki organizasyonlar, varlıklarını muhafaza edebilmek için kültürel açıdan olduğu kadar malî açıdan da muayyen bir gelir ve kaynağa ihtiyaç duymuşlardır. Günümüzde devletin aslı görevleri arasında sayılan eğitim, sağlık, sosyal ve siyasal güvenlik hizmetlerinin karşılan-

* Doç.Dr., Ondokuz Mayıs Üniv. İlahiyat Fak. Öğretim Üyesi, ebubeyza@gmail.com

bilmesi, vatandaşların ödemekle yükümlü oldukları vergiler sayesinde mümkün olmaktadır. Bu işleyiş, günümüz toplumlarında olduğu gibi geçmişte de benzer uygulamaları zorunlu kılmıştır.

Bu bağlamda tarihteki uygulamalara bakacak olursak, ziraî vergiler, bina vergisi, meslek ve sanat vergisi vb.nin yanı sıra, yapılan savaşlar sonrasında galip olanın mağluptan kişi başına tahsil ettiği vergi uygulaması, milattan önce ve sonraki dönemlerde Akdeniz çevresinde hüküm süren bir çok devlette mevcuttur. Gerek Arap Yarımadası'nda, gerekse komşu ülkelerde buna benzer vergilere rastlanmaktadır. M.Ö. 745-727 yılları arasında hüküm sürmüş kral III.Tiglath-Pileser, Yarımada'nın Teymâ bölgesini işgal ettiğinde, burada yaşayanlardan galibiyet hakkı olarak bir miktar altın, deve ve baharat almıştır. Aynı şekilde Romalılar, Bizanslılar ve Sasâniler de çeşitli dönemlerde ele geçirdikleri topraklarda yaşayan ahaliden gümrük, alım-satım ve 'baş vergisi (capitus)' tahsil etmişlerdir.¹

Kutsal kitaplar da benzer bir verginin ödendiğine işaret etmektedir. Nitekim Yeni Ahit'te, bu tarz bir ödemenin yaygın olduğu belirtilirken, Hz. İsa ile havari Petros arasında geçen bir diyaloga şöyle işaret edilir: "*Petros eve dönünce İsa ondan önce söze koyulup, 'Ey Simon, ne düşünürsün, Yeryüzünün kralları vergiyi (cizyeyi) ve gümrük parasını kimden toplarlar? Kendi oğullarından mı, yoksa yabancılardan mı?' Petros, 'yabancılardan' deyince; İsa ona: 'Demek oluyor ki, oğullar serbesttir...'*"² Ayrıca Yahudilerden Ferisiler, Hz. İsa'yı tuzağa düşürmek amacıyla Kayser'e bu (cizye) vergisinin ödenip ödenmeyeceğini sorduklarında, şu meşhur sözü söylemiştir: "...*Kayser'in hakkını Kayser'e, Tanrı'nın hakkını da Tanrı'ya verin!*"³ Yeni Ahit, cizye (baş) vergisinin, yöneticilerin meşru bir hakkı olduğunu ve Tanrı adına bunun verilmesi gerektiğini vurgulamaktadır.⁴

Kaynaklar, İslam öncesi Arap Yarımadası'nda Romalıların "*tribut*" diye bilinen 'galibin mağluptan tahsil ettikleri' bir vergiye işaret etmektedir. Kuzeyde Bizanslıların himayesi altında yaşayan bir Arap devleti olan Duc'umlular, Yemen'deki Ma'rib seddinin yıkılması üzerine kuzeye göç eden Gassâniler'den savaş sonrası fert başına 1-2 dinar arası değişen miktarda 'baş vergisi' almışlardır.⁵ Ayrıca bu vergiyi ilk kez İran kralı Enuşirvan'ın yasal hale getirdiği, kaidelerini belirlediği ve ülkesine

¹ Bk.Salih Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s.4-8,112.

² Mattâ, 17/25-26.

³ Mattâ, 22/21; Markos, 12/17; Luka, 20/25.

⁴ Romalılara Mektup, 13/6-7: "...*Baş vergisi (cizye) ödemenizin nedeni de budur. Çünkü yöneticiler, atandıkları işi yerine getirirken, Tanrı'nın görevlileri olarak çalışırlar. Herkese ne gerekiyorsa onu verin. Baş vergisi (cizye) toplayana baş vergisi; gümrük kesene gümrük; saygı gösterilmesi gerekene saygı; onur yaraşana onur.*"

⁵ İbn Habîb, *Kitâbu'l-Muhabber*, s.370-371.

tâbi müstemlekelerden olan Hire krallığından ‘gizyet’ adıyla tahsil ettiği zikredilmektedir.⁶ Ahmed b.Hanbel’in naklettiği bir rivayetten de anlaşıldığına göre, İslam öncesi dönemde Yarımada’da ‘baş vergisi’, ‘cizye’ adıyla anılmaktaydı.⁷ Aramca’daki ‘gzitha’ sözcüğü de cizye kelimesiyle aynı anlamda kullanılmaktadır.⁸ Bu bağlamda şunu hemen ifade etmeliyiz ki, galip devletlerin mağluplardan veya zayıf toplumlardan tahsil ettikleri ‘baş vergisi’ uygulaması, her ne kadar İslam öncesi dönemde Suriye ve Mezopotamya gibi Yarımada’ya komşu bazı toplumlarda mevcut olsa da, bu uygulamanın İslamî dönemde öngörülen cizye vergisiyle aynı olduğunu söylemek mümkün değildir. Zira cizye vergisine İslam toplumunda yüklenen anlam ve belirlenen hukukî statü, diğer toplumlarda uygulanmakta olan vergilendirme şekliyle muhteva ve amaç itibarıyla farklılık arz etmekteydi.

İslam toplumundaki ilk cizye uygulaması, Medine döneminin son yıllarında ortaya çıkmıştır. Medine’nin ilk yıllarında kurulan şehir devleti mensupları arasında Yahudiler başta olmak üzere önemli sayıda gayr-i müslim bulunmaktaydı. Bunlar, hazırlanan anayasa gereğince, ayrı bir dinî grup olarak tam bir eşitlik ve hürriyet içinde varlıklarını sürdürüyorlardı. Katılmaları istenmedikçe savaşlara katılmak zorunda değillerdi. Ancak katılacak olurlarsa, savaşın maliyetinden kendilerine düşen payı temin etmek zorundaydılar. Müslümanlarla aynı haklara sahip, eşit katılımlı bir siyasi organizasyonda, henüz cizye gibi malî bir yükümlülük bulunmuyordu. Bu durum, Yahudilerin anayasayı ihlal etmeleri nedeniyle sürgün edilmelerine (h.4-5. yıllara) kadar devam etmişti. Hz.Peygamber, Mekkelilerle yapmış olduğu Hudeybiye anlaşmasıyla birlikte şehir devletin bağımsızlığını ve gücünü daha da pekiştirdikten sonra, komşu kabilelerle akdettiği anlaşmalarda ve İslam’a davet mektuplarında siyasi ve hukukî himaye anlamına gelen “zimmet” kavramına vurgu yapmıştır. Bu kavram çerçevesinde, hem Müslümanlara hem de gayr-i müslimlere bazı haklar tanınmış, bu dönemde Müslümanlar zekat mukabilinde bu hakları elde ederken, gayr-i müslimlere herhangi bir ödeme yapılmaksızın bu haklar tanınmıştır.⁹

Cizyenin gelişim seyri hakkında bize ipucu verecek en önemli belgeler, h.6. yıldan sonra komşu ülkelere gönderilen davet mektuplarıdır.

⁶ M.Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, X/257.

⁷ Söz konusu bu rivayette, Hz. Peygamber’in risaletinin ilk yıllarında amcası Ebû Talip hayatta iken Mekke müşriklerden bir grup ona gelerek Peygamber’i (a.s.) şikayet etmişlerdi. Bunun üzerine müşriklerin de bulunduğu o mecliste Hz. Peygamber amcasına hitaben şöyle demişti: “Ey amca, ben onları Arapların kendilerine boyun eğeceği, Acemlerin de ‘cizye verecekleri’ tek bir kelimeye çağırıyorum...O kelime, “lâ ilâhe illallah (Allah’tan başka ilah yoktur)” sözüdür...” Bk. *Tirmizî*, Tefsiru sûre 38, 1; *Ahmed b.Hanbel*, I/227, 362.

⁸ Majid Khoduri, *İslam’da Savaş ve Barış*, s.219.

⁹ Bk.Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s.124-6.

Bu davet mektuplarını, Mekke'nin fethinden önce ve sonra olmaları itibariyle iki ayrı döneme ayırmak mümkündür. Buna göre fetihten önce yapılan yazışmalarda, İslam'ın tevhid ilkesi gibi belirgin vasıflarına vurgu yapılarak ihtidâ teklif edilmekte, fakat bunun dışında cizye gibi bir yükümlülüğe işaret edilmemektedir. Bununla birlikte Mekke'nin fethi ve özellikle de Tebük seferi sonrasında, yani h.9.yılda cizye yükümlülüğünün getirildiği ilgili Kur'an (Tevbe,9/29.) ayetinin nüzulünden sonra yazılan mektuplarda ise, daha hakimane bir dil kullanılmış ve ihtidâ etmeyip kendi dininde kalmakta ısrar edilmesi durumunda cizye ödeme mecburiyeti getirilmiştir. Dolayısıyla Tebük seferini, gayr-i müslimlerden cizye talep edilmesine ilişkin faaliyetlerin yoğunlaştığı bir aşama olarak kabul etmek mümkündür.¹⁰

Tebük seferi öncesinde gayr-i müslimlerden cizye alınıp alınmadığı konusunda farklı kanaatler izhar edilmiştir. Bazı araştırmacılar, ilk cizye uygulamasının ilgili ayetin nüzulünden sonra ve özellikle de h.9. yılda vuku bulan Tebük seferi sırasında olduğunu ifade ederken,¹¹ tarihî kaynaklar ve konuyla ilgili diğer bazı araştırmalar, ilk cizye uygulamasının h.9. yıldan önce de mevcut olduğuna işaret etmektedir. Nitekim Ebû Ubeyd (v.224) ve Belâzurî (v.279) gibi ilk dönem kaynakları, ehl-i kitaptan ilk olarak cizye veren topluluğun Necranlılar olduğunu kaydederler.¹² Hamidullah'a göre de, "İslam devletine bağlanmayı kabul eden tebaalar olarak cizye vergisini ilk ödeyen ehl-i kitap zümre Necranlılardır. Bilindiği gibi, bu hukukî sisteme Eyle ahalisi, h.9. yılın Receb ayında dahil olmuştur; ki bu da Tebük seferine rastlar. Bu durumda Necranlılar, aynı sistemi bu tarihten önce kabul etmiş olmalıdırlar..."¹³ Necranlı Hıristiyanlarla yapılan görüşmeler ve varılan anlaşma sonrasında kabul edilen cizye yükümlülüğü, aynı şekilde Bahreyn Yahudileri tarafından da kabul edilmiştir.¹⁴ Dolayısıyla ilk cizye tatbikatıyla ilgili olarak verilen tarihlerde çok önemli bir farklılık olmasa da Hz.Peygamber, Tebük seferi öncesi ve sonrasında, İslam'ı kabul etmemekle birlikte Müslümanların himayesini kabul eden gayri müslimlerden cizye tahsil etmiştir. Müfessirlerin de belirttiği gibi, Hz. Peygamber Mekke'nin fethiyle Tebük gazvesi arasında nazil olan ilgili ayetten önce de ehl-i kitapla savaşmış ve onlardan cizye almıştır. Söz konusu bu ayet(ler), siyakından da anlaşılacağı üzere, mevcut cizye uygulamasının meşrûiyetini teyit etmekle birlikte, insanları öldürüp

¹⁰ Muhammed Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/337-338.

¹¹ Bk. Mustafa Erkal, "Cizye", T.D.V.İ.A., VIII/42; Mustafa Fayda, *Hz.Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s.118.

¹² Ebû Ubeyd, *Kitâbu'l-Emvâl*, s.46 (trc.); Belâzurî, *Fütûhu'l-Buldân*, s.98-99 (trc.).

¹³ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/619. Bu kanatta olan diğer kaynaklar için bk. M.İzzet Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VII/312 (trc.); Süleyman Ateş, *Yüce Kur'an'ın Çağdaş Tefsiri*, IV/62.

¹⁴ Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/619.

mallarını gasbetmek suretiyle başkalarının dokunulmaz haklarına saygı göstermeyen, saldırgan ehl-i kitap taifesine karşı Müslümanları savaşa teşvik etmek, cesaretlendirmek ve hazır hale getirmek için nazil olmuştur.¹⁵ O halde bu ayetin nüzül tarihini, ilk cizye uygulaması için bir milat olarak görmek doğru olmasa gerektir.

Cizye vergisinin tarihsel süreciyle alakalı olarak müsteşrikler tarafından da bazı iddialar ortaya atılmıştır. Konuyla ilgili araştırmaları bulunan J.Wellhausen, himaye vergisi olarak tahsil edilen 'cizye' ile gayr-i Müslimlerin ellerinde bulunan arazilerden alınan 'harâc' vergisi arasında başlangıçta herhangi bir ayırım yapılmadığı, bunların iki ayrı vergi olarak ancak h.121 yılında ortaya çıktığı iddiasındadır. Ona göre, İslam toplumunda zamanla ihtiyaca binaen ortaya çıkan bu vergi sistemi, fakihler tarafından ilk döneme irca edilmiş ve böylelikle kutsallık kazandırılmaya çalışılmıştır.¹⁶ İslam Ansiklopedisi'ne 'cizye' maddesini yazan C.H.Becker de onunla aynı kanaattedir; ona göre de, başlangıçta fert başına konulan ve 'baş vergisi' olarak bilinen cizye ile, mülk vergisi anlamına gelen 'harâc' arasında herhangi bir ayırım yapılmamaktaydı.¹⁷ Ancak konuyla ilgili 'Conversion and Poll Tax in Early Islam' adlı eserin¹⁸ yazarı Alman müsteşrik D.C.Dennett ise, Wellhausen ve onun gibi düşünen araştırmacıların iddialarının gerek metot, gerekse anlayış bakımından doğru olmadığını belirttikten sonra, başlangıçta harâc ile cizye arasında bir ayırım yapılmadığı şeklindeki iddiaların dayanaktan yoksun olduğunu, İslam fakih ve tarihçilerinin önceden mevcut olmayan bir sistemi Hz.Peygamber ve Râşid Halifelere nispet etme gayreti içerisinde olmadıklarını söyler. Esasen İslam hukukçularının ilk dönem uygulamalarına önem vermeleri ve atıfta bulunmaları, bu uygulamaların İslam hukukunun kaynağı olması bakımındandır. Şunu açıklıkla ifade edebiliriz ki, müsteşriklerin cizye ve haracın bir asır gibi bir süre geçtikten sonra sistemleştiğine ilişkin kanaatleri bu gün artık geçerliliğini tümüyle yitirmiştir. Mevcut araştırmalar bize, cizye ve haracın henüz Hz.Ömer döneminde iki ayrı vergi olarak görüldüğünü ve uygulandığını göstermektedir.¹⁹

'Cizye' Nedir, Ne Değildir?

Tarihsel sürecini ve uygulanma koşullarını ortaya koymaya çalıştığımız 'cizye'nin ne anlama geldiği, neyin karşılığı olduğu ve nasıl uygulandığı gibi sorular, cizyenin mahiyetini ortaya koyabilmek için önce-

¹⁵ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadîs*, VII/312 (trc.).

¹⁶ J.Wellhausen, *Arap Devleti*, s.130-131.

¹⁷ C.H.Becker, 'Cizye', MEB.İslam Ansiklopedisi, III/200.

¹⁸ Eser, Fevzi Fehim Câdullah tarafından "*el-Cizye ve'l-İslâm*" adıyla Arapça'ya çevrilmiştir (Beyrut, trz.).

¹⁹ Bk. Fayda, *Hz.Ömer Zamanında Gayr-ı Müslimler*, s.80-85; Khoduri, *İslam'da Savaş ve Barış*, s.217-222.

likle cevaplandırılması gereken sorulardır. İslam'ın insanî ve beynelmilel ilişkilerde esas aldığı temel ilkeler çerçevesinde cizye yükümlülüğünün hangi bağlamda anlaşılması gerektiği önem arz etmektedir. Uluslararası ilişkilerde 'cihad'ın Müslümanlar için yadsınamaz bir yükümlülük olarak benimsenmesi ve İslamî dünya görüşünün insanlara tebliğinde müsamaha mefkûresinin önemli bir erdem olarak vurgulanması bağlamında 'cizye'yi nasıl algılamalıyız? Günümüzde cizyenin anlam dünyasını hangi çerçevede ele almalıyız? Günümüz devletler arası ilişkiler hukukunun öngördüğü 'eşitlik' ilkesinin yorumlanmasında 'cizye' yükümlülüğü nasıl bir hizmet karşılığı olarak takdim edilmelidir?

Hiç şüphesiz bu sorulara makûl ve mantıklı cevaplar bulabilmek için konuyu daha geniş bir perspektifte ele almak gerekir. İslam'ın uluslararası ilişkiler nazariyesinde üzerinde en çok durulan kavramlarından birinin 'cizye' olduğunda hiç kuşku yoktur. İslamî literatürde, İslam toplumunun bir ferdi olarak 'harbî'lerden (savaşanlardan) ayrı tutulmalarına ve himaye edilmelerine karşılık olarak alınan 'cizye' vergisi, esasen gayr-i müslimlerle yapılan zimmet akdinin bir neticesidir. Yapılan bu antlaşma gereğince, 'zimmi' statüsünü kazanan ferdin ödemekle yükümlü olduğu bu vergi, devletin eşit haklı vatandaşları arasında ve adil bir ortaklık temeli üzerine bina edilmektedir. Dolayısıyla zimmet hakkını kazanan şahıs, canı, malı ve dinine karşı gerek içeriden, gerekse dışarıdan gelebilecek saldırılara karşı devletin tam bir himayesi altına alınmış olmaktadır. O halde cizye vergisi, vatandaşlık hakkını kazanmış olan gayr-i müslim tebaanın elde ettiği 'güvence' ve sanıldığığının aksine 'himaye'nin karşılığıdır ve Müslüman olmadıkları için ödemek zorunda oldukları bir bedel değildir.²⁰

Esasen gayr-i müslimlerle yapılan zimmet akdinin hedefi, Müslümanların gayr-i müslimlerle 'buluşmasını' sağlamaktır. Zira bu vesileyle İslam'ın sosyal adalet ve toplumsal ilişkilere dair öngördüğü ilkelere hakiki manalarını keşfeden gayr-i müslimler, İslam daveti hakkında daha sağlıklı karar verebileceklerdir. M.Hamdi Yazır'ın da belirttiği gibi, "İslâm'ın galip gelmesiyle hayra engel olanlar aradan çıkartılıp, hak ve adaletle İslâm'ın güzel ahlâkı uygulanmaya başlanınca, eski düşmanlıklar da dostluğa dönüşmeye başlar. Nitekim Mekke'nin fethi üzerine Hz. Peygamber'in o yüce ahlâkı fiilen uygulanmaya başlanınca, yirmi yıldır düşmanlığın her türlüşünü yapmaya çalışanlar bile hayretler içinde İslâm'a girmek için yarış etmişler ve çok geçmeden bütün Arabistan İslâm'a girerek o hak nuru, âlemin ufkunu aydınlatmaya başlamıştır. İlgili âyet²¹ de gösteriyor ki, cihadın asıl maksadı, düşmanlık etmek

²⁰ Said Ramazan, *İslam Hukuku*, s.167.

²¹ Mümtehine, 60/7: "Belki Allah, (şimdi) düşman olarak gördüğünüz kimselerle sizin aranızda (karşılıklı) bir yakınlık oluşturabilir: çünkü Allah her şeye kâdirdir ve çok bağışlayıcıdır, rahmet kaynağıdır."

değil, dostluğu genelleştirmektedir...²² Bununla birlikte cihat konusunda zihin karışıklığı yaşayan bazı hukukçuların, gerek ‘zimmet’, gerekse ‘cizye’nin anlamını ve önemini kavrama konusunda zorlandıkları anlaşılmaktadır. Sözgelimi İbnü’l-Kayyım el-Cevziyye’ye (v.752) göre, zimmet akdiyle tebaa statüsünü kabul eden ve cizye ödemeleri öngörülen gayr-i müslimlerin bu vergi sayesinde cezalandırılmaları amaçlanmıştır. Cizye vergisi, ona ve onun gibi düşünen hukukçulara göre, bir ceza niteliği taşımaktadır.²³ Cizyenin böyle yorumlanması, dönemin şartları gereği Müslümanlarla gayr-i Müslimler arasındaki gerilimli ilişkilerin bir yansıması olsa gerektir. Nitekim Ahmed Ebû Süleyman’ın da belirttiği gibi, bu tavrın arkasında yatan ana etken, ya İslam topraklarında asırlar boyu sürmüş olan gerilim, ya Moğol ve Haçlı istilalarının oluşturduğu çatışma ortamı, yahut da İslam’ın uluslararası ilişkiler kuramını anlamadaki zihin karışıklığı olmalıdır.²⁴

O halde cizye yükümlülüğü hakkında doğru bir değerlendirme yapabilmek için ilgili Kur’an ayetini bağlamından ve hedeflerinden koparmadan okumak ve ayrıca İslam’ın ilk dönemlerindeki uygulamaları önemli tecrübeler olarak algılamak gerekir. Öncelikle Kur’an’a yöneldiğimizde, orada cizyeye şöyle bir bağlamda işaret edilmektedir:

“Kendilerine [önceden] vahiy bahşedilmiş olduğu halde [gerçek anlamda] Allah’a ve ahiret gününe inanmayan, Allah’ın ve Elçisi’nin haram kıldıklarını haram saymayan ve böylece hak dini din olarak benimseyip ona uymayan kimselerle, [savaş yoluyla] boyun eğdirilip kendi elleriyle cizye ödeyinceye kadar savaşın.”²⁵

Daha önce de değindiğimiz gibi, bu ayet, Mekke’nin fethi sonrasında, ehl- kitap taifesinden saldırganlık eğilimi göstererek İslam’a ve Müslümanlara karşı tavrı alan kimselerle savaşılmasını öngörmektedir. Hz. Peygamber bu ayetin nüzülünden sonra Tebuk seferi için büyük bir ordu hazırlayıp kuzeye doğru hareket emri vermiştir. Kaynakların naklettiğine göre, Peygamber (a.s.), kuzeydeki Rumlarla birlikte Lahm ve Cüzâm kabilelerinin Medine’ye yönelik bir hareket için toplandıkları ve bu maksatla öncü birliklerini Şam kapılarına kadar gönderdiklerini haber alınca ordunun hazırlanmasını istemiştir.²⁶ İslam ordusunun bu sefere çıkmasının bir başka önemli nedeni de, Tebuk bölgesinde yaşayan Kelb ve Cüzâm kabileleriyle diğer Hıristiyan grupların her fırsatta Müslümanlara saldırılar düzenleyip, Medine’ye savaş açmak için plan-

²² Muhammed Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII/548.

²³ İbnü’l-Kayyım, *Ahkâmu Ehli’z-Zimme*, I/22-23; ayrıca bu yöndeki değerlendirmeler için bk. Mâverdi, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, s.251; Ebû Ya’lâ el-Ferrâ, *el-Ahkâmu’s-Sultâniyye*, 153; Ebû Bekir el-Cessâs, *Ahkâmu’l-Kur’an*, IV/293.

²⁴ Ebû Süleyman, *İslam’ın Uluslararası İlişkiler Kuramı*, s.42.

²⁵ Tevbe, 9/29.

²⁶ İbn Sa’d, *et-Tabakâtu’l-Kübrâ*, II/165; Taberî, *Târîhu’l-Ümem ve’l-Mülük*, II/181.

lar kurmuş olmalarıdır. Dolayısıyla Kur'an'ın bu emri, saldırgan oldukları her haliyle belli olan bir topluluğa karşı savaşılmaması ve saldırganlıklarının önüne geçilebilmesi için savaş yoluyla mağlup edilerek cizye vermeye razı olmalarını sağlamaktı. Bu toplulukların kendi istekleriyle cizye vermeyi kabul etmiş olmaları, onların bir daha saldırganlık ve haksızlık yapmayacakları anlamına gelmektedir ki, bu noktada savaşın meşruiyeti de ortadan kalkmış olmaktadır. Bu durum, İslam'da savaşın, dolayısıyla cihadın amacının cizye ve ganimet elde etmek olmadığını göstermektedir.

Bu ayette, savaşılmaması emredilen ehl-i kitap taifesine ilişkin bazı niteliklere de vurgu yapılmaktadır ki, ayette bunlar, “Allah’a ve ahiret gününe inanmamak”, “Allah’ın ve Peygamber’inin haram kıldığını haram saymamak” ve bir de “gerçek dini din olarak benimsememek” şeklinde ifade edilmektedir. M.Hamdi Yazır, bu vasıflarla anılan kimselerin imansız, saygısız, hak ve hukuktan yoksun, saldırgan kimseler olduklarını ve güçleri tükenip İslam eli ve himayesi altına girmeyi ve buna karşılık cizye vermeyi kabul ve taahhüt edinceye kadar onlarla savaşmanın gerekliliğine işaret etmektedir.²⁷

Görüldüğü gibi, savaşın meşruiyet temeli, düşmanın saldırgan ve zalim olmasıdır. Savaş emri ancak, İslam’a ve Müslüman topluma yönelik bir saldırı yahut onun güvenliğini açıkça tehlikeye sokacak bir tehdidin mevcudiyeti halinde geçerlidir. O halde, saldırgan düşmana boyun eğdirmek, Müslümanların güvenliğini bozmalarına, hak ve özgürlüklerini çiğnemelerine ve İslam davetini engellemelerine fırsat vermemek amacıyla güç kullanmak meşru bir tavidir. Bu ayetten, muharip taraf yenilgiye uğratarak teslim olduğu ve anlaşma yaparak cizye ödemeye razı olduklarını bildirdikleri takdirde, onlarla cizye vermeleri koşuluyla anlaşma yapma zorunluluğu doğmaktadır. Zira bu durumda savaşın maksadı hasıl olmuş ve hedef gerçekleşmiş olmaktadır. Barışa razı olmuş kimselerle savaşı sürdürmek ve bu konuda haddi aşmak meşru değildir: “Ama eğer onlar barıştan yana eğilim gösterirlerse, sen de barıştan yana ol ve Allah'a güven: çünkü O, gerçekten her şeyi işiten, her şeyin aslını bilendir!”²⁸ O halde eğer karşı taraf, savaşmadan boyun eğip, cizye vermek şartıyla barışa yanaşırsa, aynı şekilde barışa razı olmak gerekir. Enfâl sûresinin bu ayeti, siyakından da anlaşıldığı üzere bu hususta nazil olmuş olmalıdır.²⁹

²⁷ M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur'an Dili*, IV/313.

²⁸ Enfâl, 8/61. Ebû Ubeyd, Hz.Peygamber'den de bu minvalde şöyle bir hadis nakletmektedir: “Belki bir kavimle karşılaşsınız da, onlar canları ve malları için sizden anlaşma talep edebilirler. Sakın ha, (anlaşmada belirlenenden) fazla bir şey almayın. Zira o sizin için helal değildir.” *Kitâbu'l-Emvâl*, s.177 (trc.)

²⁹ Derveze, *et-Tefsîru'l-Hadis*, VII/322 (trc.).

Muafiyet Vergisi Olarak Cizye

İslam'ın hakimiyetine boyun eğerek Müslümanlarla aynı topraklarda birlikte yaşamaya razı olan gayr-i müslimlerin, hangi maksatla ve neyin karşılığı olmak üzere cizye ödedikleri konusu, bu yükümlülüğün doğru anlaşılabilmesi açısından önem arz etmektedir. Bu nedenle İslam alimleri, ayette sözü edilen cizye yükümlülüğünün nasıl anlaşılacağı ve bu konuda nasıl bir yaklaşım sergilenmesi gerektiği konusunda çeşitli görüşler ortaya koymuşlardır. Alimlerin cizye anlayışlarının çok farklı olduğunu bu kanaatlerden anlamak mümkündür. Mesela Mâlikî fakihleri cizyeyi, gayr-i müslimlerin öldürülmemiş olmalarının bir karşılığı olarak görürken; Şâfiî ve Hanbelîler hem öldürülmemelerinin hem de İslam topraklarında yaşamalarının karşılığı saymaktadırlar. Hanefîlere göre ise, gayr-i müslimler cizyeyi, hem canlarının ve mallarının korunmasının bir karşılığı ve hem de bir vatandaş olarak yaşadıkları İslam ülkesine 'yardım etme' yükümlülüklerinin bir gereği olarak ödemektedirler.³⁰

Çağımız müfessirlerinden merhum Seyyid Kutub, savaşın maksadının İslam davetine yönelik maddî tecavüz unsurlarını ortadan kaldırmak ve tam manasıyla din özgürlüğünü güvence altına almak olduğunu belirttiikten sonra, cizye vergisi almanın bu bağlamda ne anlama geldiğine şöyle işaret etmektedir:

"Cizye alınmasının birkaç amacı vardır ki, bunlardan birincisi, kişi cizye vermekle İslâmî otoriteye teslim olduğunu ve yüce Allah'ın gerçek dinine yönelik çağrıya maddî güç kullanarak karşı koymayacağını ilân etmiş olur.

İkincisi, kişi canının, malının, ırzının ve diğer dokunulmaz temel insan haklarının savunulması için yapılacak masraflara katkıda bulunmuş olur ki, İslâm da cizye vererek Müslümanların koruyucu kanatları altına giren gayri müslim vatandaşların bu haklarını ve dokunulmazlıklarını korumayı üzerine alır. Gerek dışarıdan ve gerekse içerden gelebilecek olan saldırılara karşı Müslüman mücahitler eliyle bu hakları ve dokunulmazlıkları savunur.

Üçüncüsü de kişi, çalışamayacak durumdaki vatandaşların geçimini ve bakımını güvenceye bağlayan İslam devleti hazinesinin gelir fonlarına katkıda bulunmuş olur. Çünkü devlet hazinesinin bu sosyal yardım görevi, gayri müslim vatandaşları da kapsamına alır, onlar ile zekât vermekle görevli Müslümanlar arasında bir ayırım yapmaz."³¹

Bilindiği gibi, İslam toplumunda yaşayan her Müslüman, başta

³⁰ Kurtubî, *el-Câmi'u li Ahkâmi'l-Kurân*, VIII/73.

³¹ Seyyid Kutub, *Fî Zilâli'l-Kur'ân*, Tevbe, 9/29.

din özgürlüğü olmak üzere hak ve hürriyetlerini tehdit eden tehlikelere karşı 'cihat' etmekle yükümlüdür. Başka bir deyişle gücü yeten her Müslüman'ın, zorunlu olarak vatan savunması (askerlik hizmeti) gibi bir yükümlülüğü vardır. Bu, öncelikle dinî bir yükümlülük olduğuna göre, İslam inancını benimsemeyen gayr-i müslim uyrukların benzer bir yükümlülük altına sokulmaları da haklı bir uygulama olmamalıdır. Bununla birlikte gayr-i müslimlerin vatandaşlık haklarının ve dinî özgürlüklerinin kapsamlı, tam bir koruma ve güvenlik altında tutulması da bir gerekliliktir: İşte Müslüman tebaayı, vatandaşlık yükümlülüklerinin bu eşit olmayan dağılımı sebebiyle bir dereceye kadar tazmin edip dengelemek amacıyla da, gayrimüslim tebaa (zimmiler) üzerine özel bir vergi yüklenmiştir. Bu itibarla cizye, yalnızca itaat ve bağlılığın bir sembolü değil, aynı zamanda askerlik hizmetinden muaf tutulmanın bir karşılığı ve ülkeyi koruma görevinin bir bedelidir. Başka bir deyişle askerî hizmetten muafiyet vergisidir.³²

Cizye, gayr-i müslimlerin İslam topraklarında askerlik hizmetinden muaf tutularak himaye edilmelerine bir karşılık olduğu içindir ki, ancak savaşabilecek erkeklerden alınmıştır. Kaynaklarda zikredilen sahih rivayetlere göre, Hz.Peygamber Muaz b.Cebel'i Yemen'e vali olarak gönderirken, ona her yetişkin erkekten cizye alması talimatı vermiştir ki, buradan, Peygamber (a.s.) döneminde ancak yetişkin erkeklerden cizye alınmasının öngörüldüğü sonucuna varmak mümkündür.³³ Muhammed Esed de bu bağlamda cizye ayetini yorumlarken şu hususlara dikkat çekmektedir: "Ne Kur'an ne de Hz. Peygamber tarafından bu vergi için kesin bir miktar ya da nisbet belirlenmiş değildir; fakat konuyla alakalı rivayetlerin hemen hepsi, bu verginin, özellikle İslamî bir farıza olduğu için, doğal olarak gayr-i müslimlerin değil yalnızca Müslümanların ödemekle yükümlü oldukları zekât ("arınma farızası") terimiyle ifade edilen vergiden adamakıllı düşük olduğunu açıkça göstermektedir. Şu hususu da sarahaten belirtmek gerekir ki, yalnızca, eğer Müslüman olmuş olsalardı, kendilerinden askerlik hizmeti vermeleri beklenebilecek olan gayr-i müslimler, üstelik kolayca ödeyebilecekleri görülen kimseler cizye ödemekle yükümlüdürler. Dolayısıyla, kişisel durum ya da şartları bakımından askerlik hizmetinden hukuken zaten bağışık/muaf olan gayrimüslim uyruklar -Hz. Peygamber'in sünnetine, öğretisi ve uygulamalarına dayanılarak bilindiği üzere- cizye yükümlülüğünden de muafırlar; bu sınıfa giren gayr-i müslimler: (a) Kadınlar, (b) ergenlik yaşına gelmemiş erkekler, (c) yaşlı erkekler, (d) hasta ve sakat

³² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, I/355. Ayrıca bk. Mevdûdi, "İslam'da Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar", OMÜ.İlahiyat Fak. Der., VII/194; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, II/968; Ramazan, *İslam Hukuku*, s.169; T.W. Arnold, *İntişâr-ı İslam Tarihi*, s.74.

³³ Her ne kadar bazı rivayetlerde yetişkin kadınlardan da cizye alındığına dair bilgiler varsa da, bunlar, yapılan barış antlaşmaları gereğince topluca alınan vergilerden kaynaklanmış olmalıdır.

erkekler, (e) rahipler, keşişler, ayrıca askerî hizmet için gönüllü olan bütün gayr-i müslimler de, doğal olarak cizye yükümlülüğünün dışındadırlar.”³⁴

Hız Peygamber, cizyenin gayr-i müslimleri himaye etmek üzere alındığını Teymâ Yahudileriyle yaptığı anlaşmada, “Onları himaye etmek bizim görevimiz, cizye ödemek de onların görevidir” şeklinde ifade etmiştir.³⁵ Bu anlayış, Müslüman yöneticiler tarafından uygulamaya konulmuş ve savaş vb. nedenlerle zimmileri yeterince koruyamaz hale gelince, toplanılan cizyeler onlara iade edilmiştir.³⁶ Nitekim Müslümanlar Yermük savaşında Rumlara karşı büyük bir ordu toplayınca, kuvvetlerini aynı noktada bir araya getirebilmek için, Şam'da fethedilen bütün şehirlerin savunmasını bırakmak zorunda kalmışlardı. Bunun üzerine Ebû Ubeyde b.el-Cerrah komutanlara yazdığı mektupta, zimmilerden aldıkları cizye ve haracın geri verilmesini ve onlara şöyle denilmesini emretmişti: “Bu savaş gâilesinden dolayı sizlere yardım edemeyeceğiz ve sizleri koruyamayacağız. İşte bu nedenle sizden aldığımız malları da geri veriyoruz.”³⁷ Daha sonra ordu komutanları topladıkları vergilerin tamamını gayr-i müslimlere geri vermişlerdi. Bu konuda Belâzurî, Müslümanların Hıms'dan alınan cizye mallarını geri verdikleri sırada, Müslüman olmayan tebaanın gönüllerinde oluşan sevgi ve merhamet duygularından şöyle söz etmektedir: “Yöre halkı tek bir ağızdan şunları söylemişti: “Tanrı'ya yemin olsun ki, sizlerin yönetim ve adaleti, daha önce içinde bulunduğumuz zulüm ve zorbalıktan bize daha iyi geliyor. Şunu iyi bilin ki, Herakl'in ordusu bizler burada olduğumuz sürece Hıms şehrine

³⁴ Esed, *Kur'an Mesajı*, I/355. Hamidullah da cizye vergisinin zekata oranla oldukça düşük olduğunu vurgular: “Cizye vergisi ödeme mükellefiyeti altına sokulan devletin gayr-i müslim tebaası, ödedikleri bu vergiye mukabil, Müslüman tebaanın ödemek mecburiyetinde olduğu zekât vergisinden muaf ve berî tutulmuşlardı. Gerçekte sadece adam başına 1 dinardan ibaret, sabit bir vergi olan cizye'ye nazaran, yüzde hesabıyla miktarı değişken olduğu için zekât vergisi çok daha ağır bir vergiydi.” *İslam Peygamberi*, I/630.

³⁵ İbn Sa'd, *Tabakât*, I/278-279; Hamidullah, *İslam Peygamberi*, I/600.

³⁶ Bk. Serahsî, *el-Mebsût*, I/78-79; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadir*, IV/327-8; 369-70. Mevdudî, savunmaya katılan gayr-i müslimlerin cizye vergisinden muaf tutulmaları gerektiğine şöyle işaret eder: “Müslümanların yaşadığı bölgelerde oturan Gayr-i Müslimler, dışarıdan gelecek düşman saldırılarına karşı kendi arzularıyla savunma hizmetlerine katılmak isterlerse, İslam devletinin onların bu isteklerini kabul etmesi mümkündür. Ancak bu hizmetler karşılığında onlardan cizye alınmaması gerekir. Belki yeri gelmişken şunu da açıklamak gerekiyor: Gayr-i Müslimler eğer cizye kelimesinden bir korku ve endişe duyuyorlarsa, hiç şüphesiz bunda katı tavırlı Müslümanların din düşmanlarına karşı kullandıkları propaganda faaliyetlerinin büyük etkisi vardır. Oysa hakikaten böyle bir endişe ve korkuya gerek yoktur. Gerçekte cizye, İslam devletinin gözetimi altındaki Gayr-i Müslimler için hazırlanmış olan emniyet ve güvenliğin bir karşılığıdır...” Mevdudî, *“İslam'da Gayr-i Müslimlere Tanınan Haklar”*, VII/194.

³⁷ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.150.

*giremeyecektir.*³⁸ Dolayısıyla cizye vergisi, geçmişte bazı alimlerin belirttikleri gibi bir ceza ve aşağılama amaçlı bir vergi değil, aksine Müslümanlarla birlikte yaşama iradesi gösteren gayr-i müslimlerin dokunulmaz hak ve hürriyetlerini güvence altına almak maksadıyla ödedikleri ve zekata nazaran oldukça sembolik bir yükümlülüktür.

Cizyede Hoşgörü ve Kolaylık

Tevbe sûresinin ilgili ayetinde “*hattâ yu'tu'l-cizyete an yedin ve hum sâğırûn (boyun eğdirilip kendi elleriyle cizye ödeyinceye kadar)*” şeklinde geçen ifade, çoğu müfessirlerce cizye vermekle yükümlü olan zimmilere cizyenin tahsili konusunda nasıl yaklaşılabileceği/davranılabileceğine ilişkin görüşler bağlamında yorumlanmıştır. Buna göre “*an yedin*” ifadesi, bazılarınca “hazır elden, bizzat elini uzatarak, başkası vasıtasıyla değil, çekingenlik göstermeden, nakden ve peşin olarak” diye yorumlanırken; bazılarınca da “eli iş tutan, gücü yeten, çalışıp kazanmaya muktedir olandan, geliri olmayan aciz ve fakirden değil” şeklinde anlaşılmıştır.³⁹ Ayetin devamındaki “*ve hum sâğırûn*” ifadesi hakkında ise, bazı müfessirler, ‘vermenin’ küçülmek ve boyun eğmek anlamına geldiğinden hareketle, cizye verenin içinde bulunduğu küçülmüşlük haline bir tür boyun eğiş şeklinde yorumlamışlardır. Bazılarına göre de, cizye vermenin bizatihi kendisinde, zillet ve boyun eğmek vardır; dolayısıyla cizye tahsil edilirken verenlerin ayakta, alanların da oturmuş vaziyette olmaları gerekir. Hatta ayeti böyle okuyanlardan, gayr-i müslimlerin cizye verirlerken itilip kakılmalarının, hakarete uğratılıp küçük düşürülmelerinin ayetin hükmüne daha uygun olduğunu söyleyenler bile olmuştur.⁴⁰

Ancak ayetin zâhirine bakılarak yapılan bu literal yorumların, Kur’an’ın insanlar arası ilişkilerde esas aldığı ‘zulüm ve aşırılıktan kaçınma, iyilik ve adaletten ayrılmama’ gibi temel ilkelerle uyuşmadığı görülmektedir. Zira yüce Allah buyurur ki: “*Allah, sizinle din uğrunda savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayanlara iyilik yapmanızı ve onlara adil davranmanızı yasaklamaz. Çünkü Allah, adaletli olanları sever.*”⁴¹ Müfessirlerin naklettiğine göre bu ayet, Peygamber (a.s.) ile savaşmamak ve onun aleyhine başkalarına yardımda bulunmamak üzere antlaşma yapmış olan Huzaa ve Benî Hâris kabileleri hakkında nazil olmuştur. Ayet, kendileriyle barış anlaşması yapılan zimmî ve müste’menlerin (güvence verilen) tamamını içine almaktadır. Dolayısıyla müminler, bunlardan hiç birine iyilik ve adaletle muamele etmekten

³⁸ Belâzuri, *Futûhu'l-Buldân*, s.143.

³⁹ Bk. M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, IV/314-315.

⁴⁰ Bk. İbn Kesir, *Tefsiru'l-Kur’âni'l-Azîm*, II/332; Cessâs, *Ahkâmü'l-Kur’an*, IV/293.

⁴¹ Mümtehine, 60/8.

men edilmiş değildir.⁴² Kaldı ki, İmam Nevevî de, cizye verilirken gayr-i müslimlerin küçük düşürülmesi, itilip kakılması ve hakarete uğratılmalarını çok çirkin ve Peygamber (a.s.)'in uygulamalarına yakışmayan bir davranış olarak değerlendirmiştir.⁴³

Söz konusu ayette geçen “*ve hum sâğırûn*” ifadesi, ‘gayr-i müslimlerin İslam’a boyun eğmeleri ve Müslümanlara teslim olup onların hakimiyetine razı olmaları’ şeklinde de yorumlamıştır⁴⁴ ki, kanaatimizce doğrusu da budur. Esasen böylelikle onlara, birlikte yaşadıkları topluma karşı maddî ve manevî yönden bazı şeyler borçlu oldukları hem hukuken, hem de fiilen hatırlatılmış olmaktadır. Bu konuda Hz. Peygamber’in söz ve davranışlarıyla sahabenin uygulamaları, İslam’ın onlara karşı tavrını açıkça ortaya koymaktadır. Nitekim Peygamber (a.s.) sahabeyi gayr-i müslimlerle yaptıkları anlaşmalara sadakat ve onlara iyilikle muamele konusunda şöyle uyarılmaktadır: “*Dikkat edin, her kim anlaşmalı bir zimmîye zulmeder veya gücünün üstünde bir şey teklif ederse, ya da tahrik ederek veya razı olmadığı halde kendisinden bir şey alırsa, kıyamet günü karşısında beni bulur.*”⁴⁵ Ebû Ubeyd, Kitâbu’l-Emvâl adlı meşhur eserinde, “Cizye ve Harac ehline merhametli davranılması ve baskı yapılmamasını emreden esas ve hükümler” diye müstakil bir başlık açarak, Hz. Peygamber’in bu uyarılarına sahabenin ne denli sadakat gösterdiğine işaret eden olaylara yer verir. Sözelimi sahabeden İyad b.Ganem, cizye yüzünden eziyet gören bir topluluğu görünce, buna şöyle tepki gösterir: “Ben Allah Resûlünün (a.s.) “*Yüce Allah, dünyada insanlara eziyet ve işkence edenlere kıyamet gününde azap eder*” buyurduğunu işittim.”⁴⁶ Keza Hişam b.Hakim de, Hıms valisinin Nabatlılardan bazı kimseleri, cizyelerini tahsil için güneşte beklettiğini görünce, Peygamber’in (a.s.) sözlerini hatırlatarak onları sert bir dille uyarmıştır.⁴⁷

Hz.Ömer de hilâfeti döneminde, gayr-i müslimlerden cizye toplarken onlara baskı ve işkence yapılmasına müsaade etmemiştir. Kaynaklarda bu konuda oldukça çarpıcı örnekler nakledilir. Sözelimi Ömer (r.a.), Şam’dan dönerken güneşin altında sıraya dizilerek üzerlerine yağ dökülmüş vaziyette bekletilen bir guruba rastlar ve “Bunların suçu nedir?” diye sorar. “Bunlar cizyeyle yükümlü oldukları halde ödeme-

⁴² M.Hamdi Yazır, *Hak Dini Kur’an Dili*, VII/549-550.

⁴³ Muhyiddin en-Nevevî, *Ravdatu’t-Tâlibin*, VII/504.

⁴⁴ Şâfiî, *el-Ümm*, IV/175; M.Reşid Rızâ, *Tefsîru’l-Menâr*, X/256; Derveze, *et-Tefsîru’l-Hadîs*, VII/315.

⁴⁵ *Ebû Davûd*, İmâre, 33, Cihâd, 165; Beyhakî, *Sünen*, V/204.

⁴⁶ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s.63 (trc.). Bu başlık altında, cizye yükümlüsü olan gayr-i müslimlere yönelik sahabe ve tabiin döneminde ne denli hoşgörü gösterildiğine dair pek çok örnek zikredilmektedir. Bk. *A.e.*, s.63-71 (trc.)

⁴⁷ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.135; *Müslim*, Birr, 117-119; *Ebû Davûd*, İmâre, 32; *Ahmed b.Hanbel*, III/403.

ye)n kimselerdir; onlara cizyelerini ödeyinceye kadar işkence yapılacaktır” derler. Hz. Ömer: “Peki neden cizye vermiyorlarmış?” diye sorduğunda: “Verecek bir şey bulamadıklarını söylüyorlar” diye karşılık verirler. Bunun üzerine Hz. Ömer: “Bunları serbest bırakın ve insanları güçlerinin yetmeyeceği şeyle yükümlü kılmayın. Zira ben Allah Resülünün “İnsanlara işkence etmeyin! Dünyada insanlara işkence edenlere, Allah da kıyamet gününde azap eder” buyurduğunu işittim” diyerek onları uyarır ve uygulamaya son verir.⁴⁸ Ayrıca Hz.Ömer, Ebû Ubeyde b. el-Cerrâh'a yazdığı bir mektupta, "Müslümanların onlara zulmetmelerine, zarar vermelerine ve helal olmayan yollarla mallarını yemelerine engel olmasını" emretmektedir.⁴⁹

Gayr-i Müslimlerin cizye ödeyebilmek için mallarını ve mülklerini satmaları da hoş görülmemiştir. Nitekim Hz.Ali görevlilere yazdığı bir mektupta, ‘onlara, cizye ve haraçlarını ödeyebilmek için ne bineklerini, ne mallarını ve ne de giyeceklerini sattırmamalarını’ emretmiştir.⁵⁰ Yine başka bir mektupta da şu talimatı vermiştir: "Onlara gerek yazlık, gerekse kışlık olsun, ne elbiselerini, ne yiyeceklerini ve ne de kullandıkları hayvanları sattırma! Para için hiç birine tek bir kamçı dahi vurma! Onları ayakta bekletme! Biz onlardan ancak ihtiyaçlarından fazlasını almakla emrolunduk. Şayet emirlerime karşı gelip aksini yaparsanız, Allah katında bunun hesabını yalnızca siz verirsiniz. Bunlara karşı geldiğinizi duyarsam, sizi görevinizden derhal azledirim."⁵¹

Ayrıca gayr-i müslimlerden yoksul ve çalışıp kazanmaktan aciz kimseler korunmuş ve müsamaha anlayışının gereği olarak yalnızca cizyeden muaf tutulmakla kalmayıp Beytü'l-Mal'den kendilerine maaş da bağlanmıştır. Bu uygulamanın sahabe döneminde olması ayrıca dikkat çekicidir. Şöyle ki, Hz.Ömer kendi hilafeti döneminde dilenmekte olan yaşlı bir zımmiye rastlamış ve neden bu hale düştüğünü sormuş; yaşlı adamın "malım yok, fakat buna rağmen benden cizye alınıyor" demesi üzerine, Ömer (r.a.) ondan cizyenin kaldırılıp, Beytü'l-Mal'den kendisine maaş bağlanmasını emrederek, ilgili memura da şu talimatı göndermişti: "Vallahi biz bu adam(lar)a insafla muamele etmiyoruz, kendimiz doyuncaya kadar yiyor, yaşlı olmasına rağmen on(lar)dan da cizye alıyoruz."⁵² Hâlid b.Velid de Hirelilerle yaptığı anlaşmaya şunları yazdırmıştı: "Onlara şu hakları tanıdım: İçlerinde çalışmaktan aciz yaşlılar bulunur veya hastalık gibi nedenlerle sakatlanıp bir belaya uğrar yahut da zengin iken yoksul duruma düşer ve dindaşlarının sadakalarıyla geçinmek zorunda kalırsa, kendisine düşen vergi kaldırılсын ve

⁴⁸ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.135.

⁴⁹ *Aynı eser*, s.107.

⁵⁰ Sâdık Hasan Han, *Fethu'l-Beyân fi Makâsıdı'l-Kur'ân*, IV/113.

⁵¹ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.17.

⁵² Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.136; İbnü'l-Hümâm, *Şerhu Fethi'l-Kadîr*, IV/373.

ailesiyle birlikte nafakası Müslümanların Beytü'l-Mal'inden karşılan-
sın!"⁵³

Zimmiler gerek normal yaşantılarında gerekse cizye ödemesinde bulunurken, İslam'ın tanıdığı '*kolaylık*' ilkesinden faydalanmışlar ve bu konuda onlara bir zorluk yüklenmemiştir. Hz. Peygamber ve sahabe döneminde, bu ilkenin bir gereği olarak cizye miktarı insanların ekonomik ve sosyal durumlarına göre takdir edilmiştir. Nitekim Peygamber (a.s.) Yemen'e gönderdiği Muaz b. Cebel'e, "yetişkin erkeklerden sadece bir dinar cizye almasını" emrederken; Hz. Ömer'in cizye yükümlülerini zenginlik ölçülerine göre üç tabakaya ayırdığı görülür. Ebû Ubeyd'in naklettiğine göre, sonraki dönemlerde Müslüman idareciler, Hz. Ömer'in belirlediğinden daha fazla cizye almadıkları gibi, askerlik yükümlülüğünden muaf tutulan kadınlar, çocuklar, hastalıklı ve iş göremez durumda olanlar ve bir de mabedine çekilmiş din adamlarından cizye alınmamasını öngörmüşlerdir.⁵⁴

Cizyenin tahsilinde, mükelleflerin durumuna göre, bazen aynî, bazen nakdî, bazen de hem aynî hem de nakdî ödeme kolaylığı da sağlanmış. Ayrıca zimmetinde cizye borcu olduğu halde vefat edenlerden bu borcun kaldırılması ve varislerinin ödemekle yükümlü tutulmaması da bu konuda tanınan bir başka kolaylıktır. Ebû Yusuf'un ifadesiyle, "Cizye mükellefi olan zimmî, kendisine bu yükümlülük konulduktan sonra, cizyenin tamamı ya da bir kısmı uhdesinde kaldığı halde vefat etmiş olsa, kalan cizye borcu varislerinden de terekesinden de alınmaz."⁵⁵ Kolaylık gösterme ilkesinin gereği olarak, bazen vergi oranında indirim dahi yapılabilmektedir. Aynı şekilde her ne kadar cizyenin tahsili genellikle yılda bir kez ve peşin olsa da, mükellefe kolaylık sağlayabilmek için yılda iki devrelik ödeme imkanı da tanınabilmektedir.⁵⁶ Bütün bunlar, gayr-i müslimlerin bu yükümlülüğü herhangi bir zorluk çekmeden, kolaylıkla yerine getirmelerine yardımcı olmayı amaçlamaktadır.

Sonuç:

Bu ve benzer uygulamalar, cizye konusunda İslam'ın yüceliğini, adalet ve hoşgörü anlayışını ortaya koymaktadır. Söz konusu ayetin yorumlarından da anlaşılacağı üzere, her ne kadar geçmiş dönemlerde bu hoşgörü ve kolaylık ilkesine ters bazı yorumlar yapılmış ve müessif kimi olaylar yaşanmış ise de, bunlar hiçbir şekilde İslam medeniyetinin

⁵³ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.155-6. Hz. Ömer'in başka uygulamaları için bk. Belâzurî, *Futûhu'l-Buldân*, s.13 .

⁵⁴ Ebû Ubeyd, *el-Emvâl*, s.56 (trc.). Hadis için bk. *Ebû Davud*, *Zekât*, 5; *Ahmed b.Hanbel*, IV/341.

⁵⁵ Ebû Yusuf, *el-Harâc*, s.132; Serahsî, *el-Mebsût*, X/81.

⁵⁶ Tuğ, *İslâm Vergi Hukukunun Ortaya Çıkışı*, s.131.

özüne ve hakiki değerlerine zarar verebilecek boyutta değildir. Daha önce de kısmen değindiğimiz gibi, yapılan bu tür yorumlar, yaşanan düşmanlık, çatışma ve savaş ortamının doğrudan etkisi altında kalınarak yapılmış olmalıdır. Aksi halde İslam'ın insanlar arası ilişkilerde öngördüğü hak ve hukuka saygı, hoşgörü, yardımlaşma, iyilik ve adalet ilkeleriyle bu yorumları bağdaştırmak mümkün olmayacaktır. Dahası bu ilkelere ters yorum ve anlayışlar, günümüz dünyasında çoğu toplumlarda bir arada yaşamak durumunda olan Müslümanlarla gayr-i müslimler arasında yapıcı bir iş birliğinin doğmasına ve uluslararası ilişkiler alanında muasır bir İslamî modelin oluşmasına engel olacak bir yapılanmayı tetikleyecektir.

O halde her konuda olduğu gibi bu konuda da İslam'ın kalıcı ve sabit hedefleriyle, duruma bağlı ve taktik anlayışın gereği olarak görülebilecek tarihsel olayları birbirine karıştırmamak gerekir. Bu konuda Hz.Peygamber'le (a.s.) dostane ilişkileri tercih edip cizye vermeyi kabul eden Necranlı Hıristiyanlarla, ahitlerine sadakat gösterdikleri sürece Medine'de kalmalarına müsamaha gösterilen Yahudilere karşı takınılan tavır esas olmalıdır. Çağımız İslam düşünürleri de, ayrıntılar ve metinler üzerindeki şekilci, lafızcı ve dar görüşlü yaklaşımlardan kaçınarak dikkatlerini daha çok inanç ve vicdan özgürlüğünün temel ve merkezi değerleri üzerine yoğunlaştırmalıdır.

ONTOLOJİK KANIT NE KADAR A *PRİORİ*DİR?

Doç. Dr. Metin YASA*

ÖZET

Bilindiği gibi, ontolojik kanıt, kendinden daha büyüğü düşünüle-meyen ideden hareket eder. Tanrı, Varlık, Daha Büyük, Yetkin ve Zorunlu Varlık kavramları, ilgili kanıtın teknik kavramlarıdır. Bununla birlikte, ontolojik kanıt, genelde *a priori* bir form içinde ele alınır. Bu yazının amacı, ontolojik kanıtın *a posteriori* yönünün olup olmadığını tartışmaktır.

I

Tanrı'nın varlığının *a priori* olarak kanıtlanması söz konusu olduğunda St. Anselmus'un ontolojik kanıt ile iyi bir başarı sağladığı genellikle kabul edilen bir husustur. St. Anselmus'un bu konudaki başarısının nedeni, ontolojik kanıtla ilişkin yapılmış hemen her çalışmada görüleceği üzere, ilgili kanıtı *a priori* iki ayrı versiyonla ortaya koymuş olmasıdır.¹ Burada öz olarak hemen şunu ifade edelim ki, Farabi'nin ön gördüğü şekliyle 'Zorunlu Varlık' idesi², İbn Sina'nın anılan konuya ilişkin görüşlerinin mantıksal bir sonucu olan "Biz varlık fikrini, duyum-idraklerinin yardımı olmadan, kendi varlığımızı bilmekle elde edebildiğimiz için, zorunlu varlığın doğrudan bir sezgisine sahibiz"³ düşüncesi, ve St. Anselmus'u sürekli meşgul eden 'yetkinlik varlığı gerektirir'⁴ görüşü, kuşkusuz, doğrudan ontolojik kanıt ile ilgilidir. Ancak, bizim bu yazıdaki amacımız, ne ontolojik kanıtın tarihsel ardalanı üzerinde durmak, ne filozofların ilgili kanıtla ilişkin görüş ve eleştirilerini tartışmak, ne anılan kanıtın Farabi mi, İbn Sina mı yoksa St. Anselmus ile

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Sözgelimi bkz.: John Hick, **Philosophy of Religion**, Prentice-Hall, Inc., New Jersey, 1990, s. 16.

² Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir, 1990, s. 24; Necip Taylan, **Düşünce Tarihinde Tanrı Sorunu**, Ayışığı Kitapları, İstanbul, 1998, s. 25 vd.

³ Mehmet Dağ, "Ontolojik Delil ve Çıkmazları", **Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, C. XXIII, s. 291; krş.: Taylan, **a.g.e.**, s. 17.

⁴ Dağ, **a.g.m.**, s. 288.

mi başlatıldığını irdelemek ve ne de bu konudaki eleştirileri yeniden ele almaktır⁵.

Öyle anlaşılıyor ki, Tanrı'nın yetkin niteliklerle nitelenmesi gerektiğini öngören dinsel ve felsefi çok sayıda veri ve tartışma söz konusudur. Ancak özellikle Tanrı-yetkinlik ilişkisinin en derin tartışıldığı yer, kuşkusuz, ontolojik kanıt ve iletilerinden oluşan bağlamdır. Asıl soru şu: Ontolojik kanıt ne kadar *a priori*dir? Burada hemen şunu ifade edelim ki, bu konudaki tek taraflı iddialar bütünüyle gerçeği ifade etmeden uzaktır. Bu cümleden olarak, sözgelimi, ontolojik kanıtın salt *a priori* olduğunu söylemek, büyük ölçüde, olsa olsa kavramları bir yönde yorumlamanın bir ifadesi olabilir. Konuyu açacak olursak: Ontolojik kanıtın özüne ilişkin sıkça dile getirilen ifadelerin bir örneği şudur:

“Ontolojik kanıtlar, Tanrı vardır sonucuna ileten, analitik, *a priori* ve zorunlu öncüllerden oluşur”.⁶

Yukarıdaki türden bir ifadeyi, ontolojik kanıtın tarihsel ardalanı, özü, işlevi ve işleyişine ilişkin hemen her yazıda görmek mümkündür. Buna göre ontolojik kanıt Tanrı'nın varlığını soyut akıl yürütmeden hareketle kanıtlama girişimidir. Kanıt, bu nedenle, empirik içerikten yoksun, *a priori* olarak nitelenmekte ve merkezde Tanrı kavramının çözümlenmesi yer almaktadır.⁷

Ontolojik kanıtı anlayabilmek için bazı temel kavramları açıklamak gerekir:

1. Daha Büyük Varlık: St. Anselmus bu kavramla, daha yüce, daha üstün ve daha yetkin varlığı kastetmektedir.⁸

2. Realizm: Realizm, nominalizm karşıtı bir kavram olup, St. Anselmus'un yaşadığı dönemde en etkin felsefi doktrindi. Bu doktrine göre kavramlar, evrensel olarak nitelenir ve insan anlığından bağımsız bir biçimde gerçek olarak vardır. Buna göre, eğer Tanrı'nın varolduğu düşünülebiliyorsa Tanrı vardır.⁹ Çünkü, düşüncenin, ontolojik kanıt

⁵ Ontolojik kanıtla ilişkin kimi görüş ve eleştiriler konusunda bkz.: Aydın, **a.g.e.**, s. 22 vd.; Taylan, **a.g.e.**, s. 17 vd.; A. R. Mohapatra, “Tanrı'nın Varlığı”, çev.: MetinYasa, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 16, Samsun, 2003, ss. 355-356; David Cook, **Filozoflar ve İnanç**, çev.: Leyla Güleç, Haberci, İstanbul, 2004, s. 217 vd.; William T. Blackstone, **Dinsel Bilgi Sorunu: Felsefi Çözümlerinin Dinsel Bilgi Sorununa Etkileri**, çev.:Tuncay İmamoğlu, Ataç Yayınları, İstanbul, 2005, ss. 190-191.

⁶ <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/>, (23.12.2005).

⁷ The Ontological Argument, <http://www.philosophyofreligion.info/ontological.html/> (23.12.2005); krş.: André Comte-Sponville, **Felsefeyi Takdimimdir**, çev.: S. Seza Yılcıoğlu, Altın Kitaplar, İstanbul, 2006, s. 79.

⁸ Mohapatra, **a.g.m.**, s. 355.

⁹ Ontological argument,

bağlamında Tanrı'yı varolmadığı anlamında düşündüğünden Tanrı'nın varolmadığını olumlaması imkansızdır.¹⁰

3. Yetkin Kavramı: Yetkin kavramı ile, sıradan yetkinlikler değil, sözelimi akıllılık, güzellik, güç vb. gibi yetkinliklerde en üst düzey kastedilmektedir.¹¹ Aynı anlamda İslam filozofları ise ekmel, akdem gibi kavramlar kullanır.¹²

Bu kavramlar, *Proslogium*'un 2. bölümünde¹³ yer alan metinden de anlaşılacağı üzere St. Anselmus'da ontolojik kanıtın ilk versiyonu için geçerlidir¹⁴; ve anılan versiyon şu şekilde ortaya konabilir:

1. Kendinden daha büyüğü tasavvur edilemeyen bir varlık olarak Tanrı düşüncede vardır.

2. Düşüncede ve gerçekte varolan bir varlık, düşüncede var olan bir varlıktan daha büyüktür.

3. Öyleyse Tanrı hem düşüncede hem de gerçekte vardır.¹⁵

Kanıtın St. Anselmus'da bir de *Proslogium*'un 3. ve 4. bölümünde yer alan metinlerden anlaşılacağı üzere¹⁶ kendinden daha büyüğü dü-

http://en.wikipedia.org/wiki/Ontological_argument#Philosophical_assumptions_underlying_the_argument/ (23.12.2005).

¹⁰ Dominique Folscheid, **Felsefe Akımları**, çev.: Muna Cedden, Dost, Ankara, 2005, s. 42.

¹¹ Ontological argument, http://en.wikipedia.org/wiki/Ontological_argument#Philosophical_assumptions_underlying_the_argument/ (23.12.2005).

¹² Aydın, **a.g.e.**, s. 24.

¹³ Anılan Metin şöyledir: "Kendinden daha büyüğü düşünemeyen yalnızca düşüncede ise kendinden daha büyüğü düşünemeyen, kendinden daha büyüğü düşünülebilir olur. Ancak bunun olanaksız olduğu açıktır. Bu durumda, kuşkusuz, kendinden daha büyüğü düşünemeyen varlık varsa, bu varlık, hem düşüncede hem de gerçekte vardır", Bkz.: St Anselm of Canterbury, **Proslogium**,

<http://www.philosophyofreligion.info/proslogium2.html/> (23.12.2005); metnin Türkçe çevirisi için bkz.: Betül Çotuksöken- Saffet Babür, **Metinlerle Ortaçağda Felsefe**, Ara yayıncılık, İstanbul, 1989, s. 149.

¹⁴ Hick, **a.g.e.**, s. 16.

¹⁵ Anselm's original argument, http://encyclopedia.laborlawtalk.com/Anselm.27s_original_argument#Anselm.27s_original_argument/ (23.12.2005).

¹⁶ 3. Bölüm'deki metin şöyledir: "Eğer kendinden daha büyüğü düşünemeyenin varolmadığı düşünülebilirse, bu varlık, kendinden daha büyüğü düşünemeyen olamaz. Ancak bu, uzlaşımı olanaksız bir çelişkidir. Bu durumda kendinden daha büyüğü düşünemeyenin varolması, varolmaması düşünemeyecek kadar açıktır", bkz.: St Anselm of Canterbury, **Proslogium**, <http://www.philosophyofreligion.info/proslogium3.html/> (23.12.2005); metnin Türkçe çevirisi için bkz.: Çotuksöken- Babür, **a.g.e.**, s. 150. 4. Bölüm'deki metin ise şöyledir: "Tanrı kendinden daha büyüğü düşünemeyen bir varlıktır. Bunu iyi anlayan biri, onun bu şekilde varolduğunu, varolmamasının düşünemeyeceğini de anlar. Bu du-

şünülemeyen varlığın varolmadan edemeyeceğini öngören, dolayısıyla da zorunlu varlık kavramını hareket noktası olarak seçen ikinci bir versiyonu vardır.¹⁷

“Bu ikinci şekilde anahtar terim, ‘varlık’ değil ‘zorunlu varlıktır’, Tanrı zorunlu olarak vardır. Böyle bir varlığa sahip olmak, ‘mümkün’ varlığa sahip olmaktan daha çok mükemmellik arz eder. Tanrı, kendisinden daha mükemmeli tasavvur edilemeyen varlık olduğuna göre, O, zorunlu olarak vardır. İslam filozoflarının deyimiyle O Vacibu’l Vucud’tur. Bu ikinci şekilde ağırlık, ‘varolma’ ile ‘varolmama’ arasındaki mukayeseye değil, ‘zorunlu olarak varolma’ ile ‘zorunlu olarak varolmama’ mukayesesine kaymaktadır.”¹⁸

Buna göre, Tanrı, yetkinlik ve varlık kavramlarına atıfla kabaca ifade etmek gerekirse: İleri düzeyde bir zihinsel etkinlik ve dil becerisi gerektiren ontolojik kanıt söz konusu olduğunda, yetkinlik Tanrı kavramının bir parçasıdır ve anılan yetkinlik varolmayı, Tanrı kavramı da Tanrı’nın varolmasını gerektirmektedir.¹⁹ Sonuçta, St. Anselmus, ontolojik kanıtı *a priori* bir yaklaşımla ele almakta ve kanıtın görünüle ilişkisini kurma gibi bir çabanın içine girmemektedir.

Ontolojik kanıtın sadece *a priori* olarak görülmesi, eğer bir sorun ise, bu, ontolojik kanıtı savunan Farabi, İbn Sina ya da St. Anselmus gibi filozofların değil, ilgili kanıtın, tek yönlü ele alınması gerektiği üzerinde ısrar edenlerin sorunudur. Ontolojik kanıtın, sadece *a priori* bir öz taşımadığı ortadayken²⁰, taşıyormuş gibi algılanması ise bütünüyle ön yargılardan kaynaklanmaktadır. Bizce, ontolojik kanıtın *a posteriori* olarak ele alınmasının olası olduğuna ilişkin en güzel iki örnek, çağdaş din felsefesinde Kurt Gödel ve Alvin Plantinga, geleneksel İslam düşüncesi içinde ise İbn Arabi ve İbn Teymiyye’dir.

II

Bir matematik bilgini olan Gödel, ontolojik kanıtı mantıksal açıdan ele almış, bunu yaparken de bir şekilde nesnele atıfta bulunmayı ihmal etmemiştir. Ancak, anlatıldığına göre, son derece dindar olan Gödel, ontolojik kanıtı yanlış kurmuş olabileceğinden ya da kurduğu

rumda Tanrı’nın böylece varolduğunu anlayan biri, onun varolmadığını düşünemez”, bkz.: St Anselm of Canterbury, **Proslogium**, <http://www.philosophyofreligion.info/proslogium4.html/> (23.12.2005); metnin Türkçe çevirisi için bkz.: Çotuksöken- Babür, **a.g.e.**, s. 151.

¹⁷ Hick, **a.g.e.**, s. 16; Aydın, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁸ Aydın, **a.g.e.**, s. 23.

¹⁹ The Ontological Argument, <http://www.philosophyofreligion.info/ontological.html/> (23.12.2005).

²⁰ York H. Gunther, “The Ontological Argument—A posteriori?”, <http://www.csun.edu/> (23.12.2005).

şekliyle yanlış anlaşılmasından endişe duyduğundan, ilgili kanıtı kendi kurduğu haliyle hayattayken yayınlamamıştır. 1970'li yıllarda kanıtı arkadaşlarına sunmuş; o haliyle kanıt ancak 1987'de ölümünden sonra yayınlanabilmiştir.²¹ Gödel'in bu bağlamdaki temel yaklaşımları özetle şu şekilde ortaya konabilir:

1. Gödel, ontolojik kanıtla ilişkin mantıksal versiyonu kullanırken, sözgelimi, '2 + 2 = 4' gibi zorunlu gerçeklik ile 'yeryüzünün yarından fazlası su ile kaplıdır' gibi olası gerçeklik arasında bir ayırma gider. Daha açık konuşmak gerekirse, tüm olası dünyalara atıfla, eğer bir önerme, tüm olası dünyalarda doğru ise bu zorunlu gerçekliktir; yalnızca bizim dünyamızda doğru ise bu da olası gerçekliktir.²²

2. Gödel'e göre, bir 'nitelik', olası her dünyada her bir objeye ilişti-rilebilir. Ancak, tüm dünyaların, aynı objeleri içermediğini akılda tut-mak gerekir. Zira, kimi objeler kimi dünyalarda yer alırken kimi dünya-larda yer almaz. Dolayısıyla bir nitelik, ancak somut bir dünyada yer alan bir objeye ilişti-rilebilir. Sözgelimi: (X bir nitelik olarak), 'X' gri; (G bir obje olarak), 'G' benim gömleğim, olsun. Buna göre, içinde yaşadığımız dünyada 'X'i 'G'ye ilişti-rmek, başka bir deyişle 'gömleğim gridir' demek doğru iken, gri gömleğim başka bir dünyada olmadığından, aynı önerme o başka dünya için yanlıştır. Benzer şekilde şunu da söyleyebi-liriz: Eğer P niteliğini içeren herhangi bir obje, aynı zamanda sözgelimi Q niteliğini içeren bir dünyada yer alıyorsa, 'P' niteliği 'Q' niteliğini ge-rektirir. Sözgelimi: P niteliğine atıfla, 'X, 2 metreden uzundur' diyebil-iyorsak, 'Q' niteliğine atıfla da 'X, 1 metreden uzundur' diyebiliriz.²³

3. Gödel, ontolojik kanıtı, bir takım aksiyomlardan hareketle or-taya koymaya çalışmaktadır. Şöyle ki:

Aksiyom 1: Bir 'olumlu' niteliği, diğer 'olumlu' niteliklerden ayır-mak mümkündür.

Aksiyom 2: Eğer "P" olumlu ise ve "Q"yu gerektiriyorsa "Q" olum-ludur.

Aksiyom 3: Eğer "P" bir nitelikse ya "P" ya da olumsuzlu olumlu-dur.

Aksiyom 4: Zorunlu varlık bir olumlu niteliktir.

²¹ Gödel's Ontological Prof, http://www.infothis.com/find/G%F6del%27s_ontological_proof/ (23.12.2005).

²² Gödel's Ontological Prof, http://www.infothis.com/find/G%F6del%27s_ontological_proof/ (23.12.2005).

²³ Gödel's Ontological Prof, http://www.infothis.com/find/G%F6del%27s_ontological_proof/ (23.12.2005).

Bu aksiyomlar ışığında, yeni bir G niteliği şöyle tanımlanabilir: Eğer X olası bir dünyada bir obje ve aynı dünyada tüm olumlu P niteliklerini X'e atfetmemiz mümkün ise, G niteliğini X'e atfetmemiz doğrudur. G, 'Tanrı-gibi' bir nitelik olarak adlandırılır. Tanrı-gibi niteliğe sahip olan X, Tanrı diye adlandırılır.²⁴

Yukarıda sunduğumuz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, Gödel, ontolojik kanıtı ortaya koymada görünene atıfta bulunmadan, sözcelimi, 'olası dünya', '2 metreden daha uzun', 'gri gömlek' gibi kavramların içinde yer aldığı görünene dikkate almadan edememektedir.

III

Alvin Plantinga, ontolojik kanıtı mantıksal form halinde tartışan başka bir çağdaş din felsefecisidir.²⁵ Plantinga'nın da ontolojik kanıt konusunda bir takım düşünceler ileri sürdüğü görülmektedir. Şöyle ki:

1. İçinde 'en büyük olma' niteliğine sahip bir varlığın varolduğu olası bir dünya vardır.

2. Öyleyse, en büyük olma niteliğine sahip bir varlık vardır.²⁶

Bununla birlikte, Plantinga; yukarıda anılan türden bir akıl yürütmeye, sözcelimi,

1. En büyük olma niteliğine sahip bir varlık yoktur.

2. Öyleyse içinde en büyük olma niteliğine sahip bir varlığın yer aldığı olası bir dünya yoktur.

şeklinde bir akıl yürütmeye rahatlıkla karşı çıkılacağına farkındadır ve anılan iki akıl yürütmeden hangisinin daha anlaşılır, açık ve kabul edilebilir olduğu konusunda yeterince ısrarlı değildir.²⁷ Plantinga'nın bu konuda açık olan görüşü şöyledir: "Ontolojik kanıtı oluşturan temel önermelerin, sonucu *gerektirmediği* ya da sonuca *iletmediği* söylenebilir. Ancak temel önermelerini kabul etmek rasyonel olduğundan, ilgili akıl yürütmeler, sonucu kabul etmenin de rasyonel olduğunu gösterir."²⁸ Konuyu biraz daha netleştirecek olursak, Plantinga'nın savunduğu şekliyle ontolojik kanıt, aşağıda sözü edilen

²⁴ Gödel's Ontological Proof, http://www.infothis.com/find/G%F6del%27s_ontological_proof/ (23.12.2005).

²⁵ A. Plantinga'nın ontolojik kanıtla ilgili görüşlerine ilişkin ayrıntılı bilgi için bkz.: A. Plantinga, **God and Other Minds**, Cornell University Press, London, 1975, s. 26vd, 64vd.

²⁶ Ontological Arguments, <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/#6/> (23.12.2005).

²⁷ Ontological Arguments, <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/#6/> (23.12.2005).

²⁸ Ontological Arguments, <http://plato.stanford.edu/entries/ontological-arguments/#6/> (23.12.2005).

5'li önermeler seti ve "en büyük varlığın varolması olasıdır" şeklindeki önerme ışığında tartışılmaktadır:

1. Tanım gereği, zorunlu olarak varolan bir varlık en büyük varlıktır ve ilgili varlık zorunlu olarak her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olandır.

2. Olabilirlik halinde ifade etmek gerekirse, en büyük varlık vardır.

3. Bu durumda, olabilirlik halinde ifade etmek gerekirse, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlığın varolması zorunlu olarak doğrudur. (1 ve 2 birlikte)

4. Şu halde, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlığın varolması zorunlu olarak doğrudur. (3 ve önerme seti birlikte)

5. O halde, her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve mutlak iyi olan bir varlık vardır. (4 ve zorunlu olarak doğru olan önermelerin doğru olduğu kabul edilerek) ²⁹

Plantinga'nın ontolojik kanıtla ilişkin yaklaşımı özetle şöyledir: Bir önermenin zorunlu olarak doğru olması olası ise anılan önerme zorunlu olarak doğrudur. Bununla birlikte, Plantinga'nın savunduğu şekliyle ontolojik kanıtla yönelik en büyük eleştiri, 5'li önerme seti ile doğrudan ilişkilidir. O da şudur: Anılan önerme seti, bireysel bir öz taşımakta olup, evrensel içerikten yoksundur. Aslında Plantinga'nın kendisi de mantıksal önermeler eşliğinde dile getirilen ontolojik kanıtın Tanrı'nın varlığına ilişkin iyi bir kanıt olduğunu düşünmez. Ona göre önemli olan kanıtın ulaştırdığı sonuç değil, önermeler arasındaki bağıdır. Plantinga, olabilirlik içeren önermelerden zorunlu önermelere geçişin her zaman hatalı olmadığı kanısındadır.³⁰

Gödel'e oranla, bu konuda daha belirgin düşünceler ileri süren Plantinga'nın da her şeyi bilen, her şeye gücü yeten ve bütünüyle iyi olan bir varlık varsa o varlığın 'en yetkin varlık' niteliğine sahip olması, ve yine olası her dünyada en yetkin varlık niteliğine sahip olan bir varlığın 'en büyük varlık' olması gerektiği temel görüşünden hareketle bir takım akıl yürütmelere gittiği, dolayısıyla da, ontolojik kanıtı tartışırken, 'olası dünya' kavramına atıfla ilgili kanıtı a posteriori alana çekmek durumunda kaldığı görülmektedir.

²⁹Plantinga's modal form and contemporary discussion, http://encyclopedia.laborlawtalk.com/Ontological_argument#Plantinga.27s_modal_form_and_contemporary_discussion/ (23.12.2005).

³⁰Plantinga's modal form and contemporary discussion, http://encyclopedia.laborlawtalk.com/Ontological_argument#Plantinga.27s_modal_form_and_contemporary_discussion/ (23.12.2005).

Bu aşamadan sonra, St. Anselmus'un ontolojik kanıtı ortaya ko-yuşuna atıfla,

1. Tanrı en büyük olası varlıktır ve tüm yetkinliklere sahiptir.
2. Varlık bir yetkinliktir.
3. Tanrı vardır.

şeklindeki o çok bilinen *a priori* versiyon geçerliğini hala korusa da, bizim dikkatimizi çeken nokta, çağdaş din felsefesinde, bir örneğini Gödel ve Plantinga'da gördüğümüz üzere, ontolojik kanıtın evren ve içindikiler dikkate alınarak tartışılmasıdır.

IV

Şu ana dek tartıştığımız bilgilerden de anlaşılacağı üzere, ontolojik kanıtla ilişkin *a posteriori* tavır takınmayı gösteren görüşler içinde, bir yandan, yetkin varlığı destekleyecek şekilde olası dünyalar kavramına atıfta bulunulduğu hususu, öte yandan evren ve içindikilerin ontolojik kanıtın temel önermeleriyle birlikte anılmasının ilgili kanıtla güç kattığı düşüncesi öne çıkmaktadır. Bununla birlikte, ontolojik kanıtı *a posteriori* bir yaklaşımla ele alma, her ne kadar çağdaş din felsefesinde Gödel ve Plantinga gibi bazı düşünürlerde görülse de, doğrusu, ilgili kanıtı anılan yaklaşımla ele almak geleneksel İslam düşüncesi için hiç de yabancı değildir. Bu noktanın açılımı bağlamında iki önemli İslam düşünürünü burada anmakta yarar vardır: İbn Arabi ve İbn Teymiyye.

Tanrı'nın varlığını kanıtlamadan daha çok bir yandan Tanrı'yı öte yandan evren ve içindikileri anlama amacıyla olduğu anlaşılan İbn Arabi'nin³¹, gene de, Tanrı'nın varlığının geleneksel teistik kanatlarından biri olan ontolojik kanıtla ilişkin ileri düzeyde bir takım düşünceler ileri sürdüğü görülmektedir. Bu cümleden olarak İbn Arabi'nin konuya *a priori* ve *a posteriori* olmak üzere iki açıdan yaklaştığı anlaşılmaktadır. Daha önce de ifade ettiğimiz gibi, ontolojik kanıt söz konusu olduğunda akla gelen temel nokta, anılan kanıtın *a priori* bir öz taşımasıdır. Hal böyle olunca, en yetkin varlık olarak tanımlanan Tanrı'dan gene Tanrı'ya ulaşan kanıt³² olarak bilinen ontolojik kanıtla ilişkin en temel yaklaşım da *a priori* olmak durumundadır. İbn Arabi, *a priori* yaklaşımı aydınlatacak biçimde, önce, Tanrı kavramının analizi üzerinde durur ve bu bağlamda Tanrı'nın Tek olması gerektiğini vurgular. Özetle şöyle der:

i. Zorunlu varlıkta ortaklık söz konusu olsa, aralarında hangisinin daha yetkin olduğu sorunu doğardı.

³¹ Bkz.: Metin Yasa, **İbn Arabi ve Spinoza'da Varlık**, Elis Yayınları, Ankara, 2003.

³² Aydın, **a.g.e.**, s. 22; krş.: Taylan, **a.g.e.**, s. 17.

ii. İkisinin de zorunlu varlık olmadığı düşünülse, olabilenlerin taşıdıkları özleri taşımaları gerektiği sorunu ortaya çıkardı.

iii. Varlığa etki konusunda bağımsız olmadıkları ileri sürülse, ikisinden birinin Tanrı olmaması gerektiği sorunu ile karşı karşıya gelinirdi.

iv. Varlığa etki konusunda yalnızca biri bağımsız olsaydı, yalnızca birinin Tanrı olması gerektiği sorununa kapı aralanırdı.

v. İkisi de bağımsız olsaydı, bir eylemde iki bağımsız etkenin birleşmesi dolayısıyla da yapılan eylemde çatışma sorunu kaçınılmaz olurdu.³³

İbn Arabi, yine, Tanrı kavramının çözümlemesi üzerinde dururken, Tanrı'nın niteliklerini öne çıkarır ve Tanrı'nın tüm niteliklerinin Tanrı olmanın bir gereği olduğuna işaret eder:

"Tanrı'nın tüm nitelikleri öze ekli olmayıp kendiyile vardır. Ekli olsalardı, ilgili nitelikler yetkin nitelikler olduğundan, Tanrı'nın yetkinliği niteliklere bağlı olurdu. Böylece de yetkinliği öze eklenir ve özü noksanlıkla nitelenirdi."³⁴

"Özsel yetkinlik ve özsel zenginliği zorunlu olan bir varlık, nedenin nedenliye bağımlı olması durumu ortaya çıkacağından, her hangi bir şeyin nedeni olamaz. Her şeyden aşkın olduğundan Tanrı'nın neden olması imkansızdır. Bununla birlikte tanrısallık ilgileri kabul eder."³⁵

Öte yandan İbn Arabi, yine aynı bağlamda, ontolojik kanıtın özüne uygun olan birer nitelik olarak bir yerde 'yücelik', başka bir yerde ise 'yetkinlik' üzerinde durur:

"Yücelik Tanrı'nın güzel isimlerinden biridir. Varolan yalnızca kendisiyken kimden yücedir? Öyleyse O, özü gereği yücedir. Yahut, her şey kendisiyken neden yücedir? Öyleyse O, varlığıyla yücedir. O, varolması açısından, varolan bütündür."³⁶

Kuşkusuz yetkin olan O'dur /

Hem yakında hem uzakta görünür.³⁷

³³ İbn Arabi, **Tefsir el-Kur'an el-Kerim**, thk. ve tkd.: Mustafa Galib, Matbaa Erman, Tahran, 1978, C. I, s. 737.

³⁴ İbn Arabi, **el-Futuhât el-Mekkiyye**, Dar Sadır, beyrut, trsz, C. I, s. 284.

³⁵ İbn Arabi, **el-Futuhât el-Mekkiyye**, C. I, s. 42 ; krş.: **el-Futuhât el-Mekkiyye**, C. I, s. 194..

³⁶ İbn Arabi, **Fusus el-Hikem**, Dar el-Kitab el- Arabi, Beyrut, trsz, s. 76; krş.: **el-Futuhât el-Mekkiyye**, C. II, s. 543.

³⁷ İbn Arabi, **Divan**, Dar el-Kütüb el-İlmiyye, Beyrut-Lübnan, 1996, s. 157.

Sonuncu alıntı, kuşkusuz, İbn Arabi'nin ontolojik kanıtı aynı zamanda *a posteriori* olarak ele aldığı gösteren önemli bir ifadedir. Bununla birlikte, İbn Arabi, Gazali'nin teodise oluşturmaya yönelik o bildik ifadesini, bir yazımızda tartıştığımız güzellik kanıtı bağlamında kullanmaya ek olarak³⁸, ontolojik kanıtın *a posteriori* yönüne dikkat çekmek için de kullanmaktadır. Gazali'nin o bilinen ifadesi şudur:

"Olabilirlik halinde bu evrenden daha güzeli, daha tamı ve daha yetkini yoktur. Eğer olsaydı ve Tanrı'nın yapma gücü olduğu halde yapmasaydı, bu, cömertliğe uymayan cimrilik ve adalete uymayan haksızlık olurdu. Eğer gücü yetmeseydi, bu da tanrısallığa uymayan güçsüzlük olurdu."³⁹

Bu noktada, İbn Arabi'den, ontolojik kanıtı *a posteriori* olarak da ele aldığı gösteren ve yorum gereksinim duyulmayacak kadar açık örnek ifadeler alıntılanmak gerekirse, işte birkaç alıntı:

"Olabilirlik halinde bu evrenden daha iyisi yoktur; çünkü varlıkta, Hakk'tan daha yetkini, tanrısallıkta ise ilgili niteliklerle nitelenenden daha üstünü yoktur. Yüce Tanrı'nın bir niteliği ya da ilgisi yok olsa, ne evren var olurdu, ne de evrende gördüğümüz tabakalar. Oysa, bunlar vardır; tabakalar var, yetkinlik tamam, bağlantı ise anlaşılır bir yapıdadır."⁴⁰

Tanrımdan yetkin bir varoluş diledim /
Şöyle dedi: oluşun varlığı, benim varlığım⁴¹
Yetkinliğim, ona kul olmamdır orada da /
Efendilik neyime, neyime de⁴²

Öte yandan İbn Arabi'ye göre Tanrı en yetkin varlıktır. Ancak Tanrı'nın yetkinliğini gereği gibi anlamak sanıldığı kadar kolay değildir. Şöyle der:

Eğer O, benimle yansıdıysa / ben ona muhtacım
Yok eğer ben onunla yansıdıysam / O, bunu yadsımaz

³⁸ Bkz.. Metin Yasa, "Güzellik Kanıtı ve Taşıdığı Felsefi Değer". **Ekev Akademi Dergisi**, Yıl, 8, Sayı, 18, 1-16, Erzurum Kültür ve Eğitim Vakfı Yayınevi, 2004.

³⁹ Ebu Hamid el-Gazali, **İhya Ulum ed-Din**, Dar el-Kalem, Beyrut, C. IV, s. 242.

⁴⁰ İbn Arabi, **el-Futuhât el-Mekkiyye**, C. I, s. 441.

⁴¹ İbn Arabi, **Divan**, s. 329.

⁴² İbn Arabi, **Divan**, s. 423.

Gereksinimsizlik niteliği benle / Ben O'nu yadsırım

Derken, şöyle ya da böyle / Öğrendik onu yüceltmeyi⁴³

Görüldüğü üzere, Tanrı kavramını çözümlemesine ek olarak, “Tanrı’nın uzakta ve yakında olması”, “Tanrı’nın varolanla yansması”, “oluşun varlığının Tanrı’nın varlığı olması” gibi ifadeler, İbn Arabi’de, ontolojik kanıtın *a priori* yönünün yanında bir de *a posteriori* yönünün varolduğuna işaret eden önemli ifadelerdir.

V

Ontolojik kanıtla yönelik düşünceleri, İbn Arabi’ye oranla daha yüzeysel olan İbn Teymiyye⁴⁴, anılan konuda şöyle bir ifadeden hareket eder:

“Bu, bir kemal sıfatıdır. Bu nedenle onun Allah hakkında kabul edilmesi gerekir’, veya ‘bu bir eksiklik sıfatıdır. O bakımdan onun Allah için kabul edilmemesi gerekir”.⁴⁵

İbn Teymiyye, yetkinlik niteliğinin açıklanması bağlamında, dinsel verilere ilişkin kimi ayetlere atıfla bir takım yorumlara gider. O, sözgelimi, “yaratıcı, yaratmayan gibi midir?” (Nahl: 17) ayetinde yaratıcının yaratılardan üstün olduğuna vurgu yapıldığını; “bilenlerle bilmeyenler bir olur mu hiç?” (Zümer: 9) ayetinde bilenlerin bilmeyenden daha yetkin olduğunun ön görüldüğünü; “Kör ile gören bir olmaz” (Fatır: 21) ayetinde görmemenin görmeye oranla bir eksiklik olduğunun öne çıkarıldığını dile getirir.⁴⁶

İbn Teymiyye, kemal yada yetkinlik konusunda üç temel noktaya işaret eder:

1. Yetkinlik vardır, ve yetkin olmak, eksikliklerden uzak olmayı gerektirir.⁴⁷

2. Kendiyle yetkinlik ve başkasıyla yetkinlik olmak üzere iki tür yetkinlik vardır.⁴⁸ Başkasıyla yetkinlik, görece bir yetkinliktir ve anılan yetkinlik için eksiklik düşünülebilir.⁴⁹ Gerçekten de bir konumda tam, bir konumda eksik olan bir şey, kimi varlıklar için eksik olurken, kimi-

⁴³ İbn Arabi, **Divan**, s. 112.

⁴⁴ İsmail Hakkı İzmirli, **İslam Mütefekkirleri ile Garp Mütefekkirleri Arasında Mukayese**, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, Ankara, 1964, s. 59.

⁴⁵ İbn Teymiyye, **İsim ve Sıfat Tevhidi**, çev.: Heyet, Tevhid Yayınları, İstanbul, 1998, s. 146.

⁴⁶ Daha başka örnekler için bkz.: İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 158vd.

⁴⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 164.

⁴⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 155.

⁴⁹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 214.

leri için yetkinlik olabilir. Bu durumda, böyle bir şey, varolan bir şey için mutlak yetkin olarak görülemez.⁵⁰

3. Kendiyle yetkinlik, ancak Tanrı için vardır, çünkü Tanrı'nın özü bunu gerektirmektedir. Zira Tanrı gereksinimsizdir. Bu anlamda Tanrı, yalnızca varlığında değil, aynı zamanda niteliklerinde de en yetkin varlıktır.⁵¹

İbn Teymiyye, yetkinliğin nasıl anlaşılması gerektiği konusunda da bir takım bilgiler verir. Bunu da iki açıdan ele alır:

1. Varlık Açısından: Var olan, ya zorunludur, ya da olasıdır. Olasının, varlığı zorunlu olana gereksinimi kaçınılmazdır. Varlığı zorunlu olanın varlığı, her iki açıdan, başka bir deyişle zorunlu olarak var olması ve olasının varlığında zorunluya gereksinim duyması nedeniyle, zorunludur.⁵²

2. Nitelik Açısından:

a. Kendiyle yetkinlik, kendinden daha yetkini düşünemeyen varlığın, başkasıyla yetkinlik ise kendinden daha yetkini düşünülen olası varlığın yetkinliğidir.⁵³ Yetkinliği başkasıyla olan her zaman kendinden daha yetkini düşünemeyene gereksinim duyar.⁵⁴

b. Varlığı zorunlu olanın yetkin oluşu ya olasıdır ya da değildir. İkincisi olanaksızdır. Çünkü zorunlu olanın yetkinliğini düşünmek, olası olanın yetkinliğini düşünmeden daha önceliklidir.⁵⁵ Birincisi doğrudur. Çünkü, kendinden daha yetkini olası olan olası varlığın yetkinliği olası ise kendinden daha yetkini olası olmayan varlığın yetkinliği öncelikli olarak söz konusudur.⁵⁶

c. Kendinden daha yetkini düşünemeyen varlığın yetkinliğinin, yaratıcısı olduğu bir varlığın yetkinliğine bağlı olması olanaksızdır. Çünkü varlığı yokluğunu gerektiren bir şey, özü gereği, yoktur.⁵⁷ Böylece sonsuzca geriye gidişin önüne geçilmiş olur.⁵⁸

İbn Teymiyye'ye atıfla dile getirdiğimiz, yetkinlik türleri, yetkinlik türleri arasındaki karşılaştırma ve yetkinliği olası olanın yetkinliği zorunlu olana bağımlı olması gibi hususlar, İbn Teymiyye'nin, ontolojik kanıtı bir şekilde *a posteriori* olarak da ele aldığını göstermektedir.

⁵⁰ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 218.

⁵¹ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, ss. 149-150.

⁵² İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 154.

⁵³ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 155.

⁵⁴ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 156.

⁵⁵ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 154-155.

⁵⁶ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 155.

⁵⁷ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 156.

⁵⁸ İbn Teymiyye, **a.g.e.**, s. 157.

Öyle anlaşılıyor ki, Tanrı'nın varlığının *a priori* bir kanıtı olarak görülen ontolojik kanıtla ilişkin *a posteriori* çıkarımlar söz konusu olduğunda, Gödel ve Plantinga gibi çağdaş düşünürlerden önce, iki büyük İslam düşünürü olan İbn Arabi ile İbn Teymiyye'nin görüşleri çok daha büyük önem taşımaktadır.

VI

Öyle anlaşılıyor ki, ontolojik kanıtın tarihsel süreçteki seyri dikkate alındığında, ilgili kanıtı, *a posteriori* olarak da ortaya koyma çabalarına tanık olmaktadır. Bu cümleden olarak, ontolojik kanıt, başta *a priori* olmak üzere, *a posteriori* ve *ad-hominem* açıdan ele alınmaya da taşıdığı öz itibarıyla uygun görünmektedir. Çünkü, ontolojik kanıtı ortaya koyan insan anlığı, ilgili kanıtın işleyişini, görünmeyenle bağını, mantıksal iletilerini ve görünenle ilişkisini bir şekilde oluşturmuş görünmektedir.⁵⁹ Başka bir deyişle, bilinçli bir suje olan insanın anlığı, kanıtla *a posteriori* ve *ad-hominem* bir takım katkılarda bulunuyor. Kanıtın, *a priori* olarak, Tanrı'nın varlığıyla ilişkisini düzenleyen gene insan anlığıdır. Bu nedenle ontolojik kanıtı değerlendirirken, ilgili kanıtın, görünenin bir parçası olan insan anlığından bağımsız olarak algılanması zaten olası değildir. Bu nedenle, denebilir ki, ontolojik kanıt, kökü insanda, arayış ürünü ve derin düşünmeyi gerektiren bir kanıttır. Dolayısıyla, ilgili kanıtı *a priori* olarak görmek yalnızca bir yaklaşımdır.

Şu ana dek verdiğimiz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, bu yazının sınırları içinde, ontolojik kanıtı, *a priori* olmanın yanında *a posteriori* olarak da ele almayı olası kılan üç neden açıkça belirmiş durumdadır:

i. Ontolojik kanıtı tartışan bilinçli bir suje olarak insanın, bir yönüyle de olsa görünen evrenin bir parçası olması. Bu noktada, inanca ilişkin referansların ötesinde, akılcı bir soru ve sorgulama söz konusudur.⁶⁰

ii. Ontolojik kanıtta sözü edilen 'zihinde varlık', 'hem zihinde varlık hem de gerçekte varlık' örneklerinin, görünenenden ve görünene oranla seçilmesi⁶¹.

iii. Tarihsel örneklerini İbn Arabi ve İbn Teymiyye'de, çağdaş örneklerini ise Gödel ve Plantinga'da gördüğümüz üzere, ilgili kanıt tartışılırken, görünenin de dikkate alınması.

⁵⁹ Krş.: Gunther, "The Ontological Argument—A posteriori?", <http://www.csun.edu/> (23.12.2005).

⁶⁰ Folscheid, **a.g.e.**, s. 41.

⁶¹ Dağ, **a.g.m.**, s. 293 vd.

Sonuç olarak, Tanrı'nın varlığına ilişkin herhangi bir kanıtı tartışan birinin, ilgili kanıtı, yalnızca *a priori* ya da yalnızca *a posteriori* açıdan ele alması, bir tutumun ifadesidir ve anılan kanıtı nitelemekle ilgilidir. Bu nedenle önemli olan, bir tutum takınmak ya da bir kanıtı nitelemek değil, takınılan tutum ya da nitelemenin ilgili kanıtın özünü ne kadar bağdaştığı ve kanıta ne katkı sağladığıdır.

How Much Is Ontological Argument *A Priori*?

ABSTRACT

As it is known, the ontological argument starts from an idea than which none grater can be conceived. Its technical concepts are: God, Being, Grater, Perfect and Necessary Being. However, the ontological argument is stated in general as an *a priori* form. The aim of this article is to investigate whether the ontological argumet has an *a posteriori* aspect.

**YUNUS EMRE'NİN KÖTÜLÜK PROBLEMİNE İLİŞKİN ÖZGÜN
ÇÖZÜMLEMESİ: 'BİR AŞIĞIN ACILARI TANRI İLE SESLİ
KONUŞMASI'NIN UFUK AÇAN DEĞERİ**

Doç. Dr. Metin YASA*

Levh üzere kimdür yazan azduran kim kimdür azan

Bu işleri kimdür düzen bu suale cevab nedür¹

Yunus Emre

ÖZET

Bu makalede, Yunus Emre'nin kötülük problemine bakışı tartışılmaktadır. Yunus Emre, kötülük problemini, Tanrı ile sesli/sitemli konuşarak, fizik ve metafizik açılardan ele almakta ve değerlendirmektedir.

I

Tanrı-merkezli düşünülürken Tanrı'ya yakın insana uzak, insan-merkezli düşünülürken ise hem insana hem de Tanrı'ya yakın, çok tartışılan ve üzerinde düşünce üretilen problemlerden biri de kötülük problemidir. Kötülük problemi, son tahlilde, acı çekme ve acı çektirmeyi eksen alır. Bununla birlikte, acı çekmenin ya da çektirmenin, insan olmanın bir parçası olarak görüldüğü zaman dilimleri elbette var olmuştur. Bugün de acı, toplumsal ve bireysel yönüyle, yaşamın etkin dinamikleri içinde görülebilir, ve acının, yaşamın kendisi kadar doğal olduğu ve hatta bizi değerli kıldığı bile ifade edilebilir. Ne var ki bütün bu söylenenlerin ötesinde, insan, kendi varlığını özellikle olumsuz etkileyen şeyleri sorgulamadan ve hatta, mümkünse, onları denetime almaya çalışmadan edemez.

Bilindiği gibi, kötülük problemi, her düşünce geleneğinde olduğu gibi İslam düşüncesinde de hem felsefi hem de teolojik açıdan tartışıl-

* O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Öğretim Üyesi.

¹ Bkz.: **Yunus Emre Divanı**, (haz.: Mehmet Nuri Yardım), Kahraman Yayınları, İstanbul, 1997, s. 225. (Bu esere bundan sonra kısaca **yed** diye atıfta bulunulacaktır).

mıştır.² Bu bağlamda ileri sürülen düşünceler özetle şöyledir: İslam düşünürlerinin bir kısmı, Tanrı'nın iyilik ve güzellikleri dilediğini ve yarattığını kabul edip, kötülük ve çirkinlikleri ise dileyip dilemediği ya da yaratıp yaratmadığı konusunda ayrılığa düşmüş, hatta birbiriyle çelişir türden açıklamalarda bulunmuştur. Bir kısmı ise, kötülükleri yokluk olarak değerlendirme yoluna giderek ilgili problemi çözmeye çalışmıştır. Ancak bu noktada bizce önemli olan, kötülük problemi konusunda yukarıdaki türden İslam düşüncesine özgü olduğu ileri sürülen bir çıkarımın, bir yandan, oldukça belirgin ve çerçevesi çizilmiş bir genelleme olduğunu, öte yandan İslam düşünürlerinin kötülük sorunu bağlamında, daha çok, *çözüm üreten değil, savunma yapan*³olarak görülmeleri gerektiği konusunda derin bir önyargı içerdiğini akılda tutmak önemlidir.

Geleneksel ve çağdaş din felsefesindeki kötülük problemine ilişkin tartışmalar dikkate alındığında, kuşkusuz her dönemden düşünürün, ilgili problemin çözümüne ilişkin cevap niteliğinde bir takım açıklamaları vardır. İlgili problem hakkında zaman zaman öylesine çözüm önerileri ileri sürülür ki, çok derin anlamlar içeriyormuş gibi görünseler de, üzerlerinde biraz düşünülünce ya da sağından solundan birkaç ek soruyla irdelenince ilgili önerilerin dinsel, felsefi ve bilimsel gelişmelerin ışığında sürekli yenilenmeleri gerektiği çok geçmeden anlaşılır.⁴

Bilinen formülasyonu içinde konuşmak gerekirse kötülük problemi, 'neden kötülük var?' diye başlar, ancak, bir yandan sonsuz tanrısal bilgi, güç ve iyiliğin, diğer yandan insan davranışlarının dikkate alınmasıyla olabildiğince genişler. Her dini ve felsefi problem gibi, kötülük probleminin de kendine özgü ince çizgileri, belirsiz yönleri, karanlık noktaları ve anlaşılır olmayan ayrıntıları vardır. Bunlar deşifre edilip anlaşılmadan ilgili problem gereği gibi ortaya konamaz. Bu anlamda kötülük probleminin, kuşkusuz, teolojik, felsefi ve bilimsel bir takım yönleri vardır. Biz, problemin bu yönlerini bu konuda yazılmış ilgili eserlere havale ederek⁵, adı geçen problemi, her şeyden önce düşüncesi derin, aşk ve gönül insanı olarak nitelememiz mümkün olan Yunus

² Sözgelimi bkz.: Eric Lee Ormsby, **İslam Düşüncesinde İlahi Adalet Sorunu (Teodise)**, çev.: Metin Özdemir, Kitabiyat, Ankara, 2001; Lütfullah Cebeci, **Kur'an'da Şer Problemi**, Akçağ Yayınları, Ankara, 1985; Cafer S. Yaran, **Kötülük ve Theodise**, Vadi Yayınları, Ankara, 1997; Metin Özdemir, **İslam Düşüncesinde Kötülük Problemi**, Furkan Yayınları, İstanbul, 2001.

³ Bu iddianın anlaşılır bir örneği için bkz.: J. Meric Pessagno, "Maturidi Düşüncede Kötülük (Kavramının) Kullanımları", çev.: Fethi Kerim Kazanç, **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, S. 10, Samsun 1998, ss. 455-476.

⁴ Bkz. Yaran, **a.g.e.**, s. 79vd; Metin Yasa, **Tanrı ve Kötülük**, Elis Yayınları, Ankara, 2003, s. 32vd.

⁵ Sözgelimi bkz.: Mehmet Aydın, **Din Felsefesi**, İzmir 1990, s. 120vd.; Ormsby, **a.g.e.**, Cebeci, **a.g.e.**; Yaran, **a.g.e.**; Özdemir, **a.g.e.**; Yasa, **Tanrı ve Kötülük**.

Emre'nin konuya ilişkin görüşleri doğrultusunda tartışmaya çalışacağız. Dolayısıyla bu yazıdaki amacımız, artık bir noktadan sonra, iyiliği, bilgi ve gücü sonsuz olan ve evrene her an müdahale eden bir Tanrı'yla, acıları benimseyinceye kadar sessiz, benimsedikten sonra sesli/sitemli konuşma üzerinde odaklaşmasının mantığını tartışmaktan ibarettir. İşte, kötülük probleminin bu yönünü dikkatlere sunan ve 'Dost'⁶ da dediği Tanrı'yla sesli/sitemli konuşma cesaretini kendinde bulan İslam düşünürlerinden biri, kuşkusuz, Yunus Emre'dir.

II

Yunus Emre kötülük problemi konusunda hayır ve şer⁷ ifadesini kullanır, ilgili problemi bir tür cevr ü cefa⁸ başka bir deyişle acı ve ızdırap olarak görür. Bununla birlikte, Yunus Emre, kötülük problemini, insan ruhunu titreten ünlü iki şiirinde, biri fizik, diğeri metafizik olmak üzere iki açıdan değerlendirmeye çalışır:

Fiziksel açı söz konusu edildiğinde, Yunus Emre bu konuda şöyle der:

Sen hod bize bizden yakın görünmezsin hicab nedür
Çün aybı yok görklü yüzün üzerinde nikab nedür

Sen eyitdün ey padişah 'yehdillahu limen yeşa'
Şerikün yok senün iy padişah suçlu kimdür itab nedür

Levh üzere kimdür yazan azduran kim kimdür azan
Bu işleri kimdür düzen bu suale cevab nedür

Rahimdurur senün adun rahimliğün bana dedün
Mürşidlerün muştıladı 'la taknetu' hitab nedür

Bu işleri sen bilürsin sen virürsin sen alursın
Ne kim kıldum çün bilürsin ya bu soru hisab nedür.⁹

⁶ **yed**, s. 97vd.

⁷ **yed**, s. 218.

⁸ **yed**, s. 213.

⁹ **yed**, s. 225.

Yukarıdaki şiirde kötülük problemi ile ilgili belirgin işte birkaç kavram: Suçlu, ceza, kader, azan, azdıran, acıma, ümit kesmeme, sorgu, hesap verme. İlgili şiirden de anlaşılacağı üzere bütün bunlar, Tanrı'nın dilediğini doğru yola iletmesi, Tanrı'nın ortağının olmaması ve Tanrı'nın her şeyi kuşatan bilgisi gibi temel söylemlerle birlikte anılmaktadır. Bu durumda, Yunus Emre'nin, kötülük probleminin sınırlarını bilinçli bir biçimde oldukça geniş tuttuğu anlaşılmaktadır.

Metafizik açı söz konusu edildiğinde ise Yunus Emre, oldukça uzun bir şiirinde şöyle der:

Ya ilahi ger sual itsen bana
Budurur anda cevabum uş sana

Ben bana zulm eyledüm itdüm günah
N'eyledüm n'itdüm sana iy padişah

Gelmedin didün hakuma kem diyu
Toğmadın didün 'asa Adem' diyü

Sen ezelde beni asi yazasın
Toldurasın aleme avazesin

Ben mi düzdüm beni sen düzdün beni
Pür ayib nişe getürdün iy gani

Gözüm açup gördüğüm zindan içi
Nefs ü heva pür tolu şeytan içi

Habs içinde ölmeyeyin diyü aç
Mismil ü murdar yidüm bir iki kaç

Nesne eksüdi mi mülkünden senün
Geçdi mi hükmüm ya hükmünden senün

Rızkunı yiyüp seni aç mı kodum
Ya yiyüp öynüni muhtaç mı kodum

Kıl gibi köpri gerersin geç diyü
Gel seni sen tuzağumdan seç diyü

Kıl gibi köpriden adem mi geçer
Ya düşer ya tayanur yahut uçar

Kullarun köpri yaparlar hayr için
Hayrı budur kim geçerler seyr için

.....

Terzi kurarsın hevaset dartmağa
Kasd idersin beni oda atmağa

.....

Sen basırsın hod bilürsin halumi
Pes ne hacet dartsın a'malumi

Geçmedi mi intikamun öldürüp
Çüridüp gözüme toprak doldurup

.....

Bir avuç toprağa bunca kil ü kal
Neye gerek iy kerim-i zü'l-celal¹⁰

Doğrusu, metafizik anlam dikkate alındığında, kötülük probleminin içerdiği ince ve ayrıntılı çizgiler yukarıdaki şiirde bütünüyle zirveye ulaşır. Ezelde asi yazmak, mülkten eksilmek, kıl gibi köprü kurmak, ateşe atmak, göze toprak doldurmak, Yunus Emre'nin kötülük problemi konusunda dikkat çektiği kavramlardan sadece birkaçıdır. Bu ifadeler;

1. *Kötülük probleminin, tarihsel akış içinde, değişik şekillerde tartışıldığını göstermesi*
2. *Tanrı-kötülük ilişkisini özgün, anlaşılır ve kuşatıcı bir üslup içinde dile getirmesi.*

gibi iki açıdan önem taşımaktadır.

İmdi, kötülük problemi ve düşünce tarihindeki seyri dikkate alındığında, bu konuda düşünce üreten filozoflara kıyasla, Yunus Emre nasıl nitelenecektir? Onu iyimser olarak mı yoksa kötümser olarak mı niteleyeceğiz. Bizce, kötülük problemi konusunda, Yunus Emre'yi, 'Dost'la yeter derece anlaşılır bir dostluk içinde sesli/sitemli konuşan bir gönül eri olarak nitelemek daha uygun düşer. Kötülük problemine ilişkin bu yaklaşımın dikkate alınması halinde, Yunus Emre'de, acılara bağlı olarak Tanrı'yla sesli/sitemli konuşma bütün çıplaklığıyla belirir ve Tanrı karşısında, artık sadece zihinde değil gerçekte de acı, acı çekme ve çektirme varlığı yadsınmaz bir fenomen olarak kabul edilmek durumunda kalır.

Yunus Emre'nin, yukarıda sunduğumuz bilgilerden de anlaşılacağı üzere, kötülük problemine ilişkin sürekli olarak egzistansiyal noktalara dikkat çektiği görülmektedir. Dolayısıyla, onun ilgili problem karşısında takındığı tavır son derece ilginçtir. Yunus Emre'nin, naz-niyaz ilişkisi bağlamında, 'Dost'la bir tür *gerekçeli* konuşmaya ön ayak olduğunu, ancak bu ilginçlik içinde kavrayabilmekteyiz.

III

Yunus Emre, Divan'ında geleneksel doğal ve ahlaki kötülük ayırımı içinde yalnızca ahlaki olana yer verir. Doğal kötülükler konusunda

¹⁰ *yed*, ss. 243-245.

ise, sözgelimi, dünyayı insan yutan büyük bir yılan¹¹ olarak görme türünden daha çok betimleyici konuşur. Oldukça dağınık bir biçimde dile getirdiği ahlaki kötülükler içinde sözgelimi, genel anlamda günah¹², özel anlamda ise, dedikodu, söz taşıma, iki yüzlülük¹³ gibi kötü davranışları sayar.

Kötülük problemine ilişkin, insan-merkezli ve Tanrı-merkezli olmak üzere iki yönlü çıkarımlar Yunus Emre'nin şiirlerinde oldukça net gözükmemektedir. Sözgelimi o, insan-merkezlilik bağlamında, oldukça özlü ve içeriği zengin bir ifade içinde,

"Ben bana zulm eyledüm itdüm günah

N'eyledüm n'itdüm sana iy padişah"¹⁴

demektedir.

Öte yandan Yunus Emre, kötülük problemine ilişkin Tanrı-merkezlilik bağlamında, 'kulluk nezaketi'-'Dost'a güven' ilişkisi içinde yaklaşmayı bilen bir düşünürdür. Bununla birlikte o, anılan ilişkiden hareketle kötülük problemine ilişkin çözümlerini, belki de çileci kişiliğinin kendisine verdiği cesaretle, daha çok insanı eğiten bir yaklaşım içinde Tanrı merkezli düşünmektedir. Yunus Emre, bütün bunlara ek olarak da, öfkesiz, çıkarsız ve bütününü sevgi içeren söylemlerle¹⁵, insana, 'insanlığıyla bağdaşır eylemlerde bulunma' çağrısı yapar gibidir.

Yeri gelmişken burada bir noktayı anımsatmakta yarar vardır. O da özetle şudur: Kötülük problemi konusunda Tanrı-merkezli konuşmak, konumuz gereği, bir ölçüde İslam tasavvufuna atıfta bulunmayı gerektirmektedir. Bilindiği gibi, anılan gelenekte, filozof olma yönüne kıyasla sufilik yönü ağır basan sufiler, sanıldığına aksine, kötü olan karşısında her zaman 'bir tür teslimiyet' ön görmez. Ancak, genel olarak mistisizm, statik olan yönüyle, çoğu zaman 'teslimiyet'in bir yaşam felsefesi olarak kabul edilmesine izin verir. Bu nokta, pasif bir mantık işleyişine sahip katı 'teslimiyet' yanlılarınca, insanın, kötülük karşısında susmasını bilmesi gerekirken, susmasını bilmediği andır. Bize göre, kötülük problemine ilişkin tek yaklaşımın Tanrı-merkezli olması ve yal-

¹¹ **yed**, s. 256.

¹² **yed**, s. 213.

¹³ **yed**, s. 255.

¹⁴ **yed**, s. 243.

¹⁵ Yunus Emre'nin, aşk, yaratılış, kendi olma gibi hususlara ilişkin görüşlerinin din felsefesi açısından değerlendirilişi konusunda ayrıntılı bilgi için bkz.: Metin Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk Yaratılış, Kendi Olma**, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2002.

nızca bu yaklaşımın kabul edilmesi gerektiğini en fazla teslimiyet yanlısı onaylamak durumundadır. Aksini ileri sürecek bir teslimiyet yanlısı, o anda, *gerçekçi* olmaktan çıkar, anılan probleme ilişkin de *gerekçeli* konuşmak gerektiğinden vazgeçmiş olur.

IV

Kötülük problemi karşısında çözüm üretmenin yeterli olmadığı, üretilen çözümlerin acı çeken insan ruhunu tatmin etmesi gerektiğinin bilincinde olduğu anlaşılan bir düşünür olarak öne çıktığı göz önünde bulundurmak koşuluyla, Yunus Emre'nin, ilgili problemin çözümüne ilişkin çıkarımlarına gelince: Yunus Emre;

1. Tanrı'nın rahmet niteliğine gereken önemi verir. 'Rahmetdür bi kıyas'¹⁶ ifadesini bu bağlamda anmak gerekir. Bu söylem, var olan karşısında, özellikle de teistik Tanrı anlayışını oldukça etkinleştirmekte ve Tanrı'nın eyleminin yalnızca iyiye değil, kötüye işeceğini de ön görmektedir. Bu noktada, Tanrı, yalnızca sorunun değil, aynı zamanda, çözümün de bir parçası olarak görülür.

2. İnsan iradesinin aktif bir biçimde kullanılmasının, belli ölçüler içinde, hem kötülüğün kaynağının belirlenmesi hem de kötülüğün ortadan kaldırılmasında önemli bir rol üstleneceği kanısındadır. Nitekim Yunus Emre, insan iradesine atıfla, bir yandan kötülüğün kaynağı noktasında "hakikate bakarısın nefsün sana düşman yiter"¹⁷ derken, öte yandan kötülüğün ortadan kaldırılması bağlamında "dilerisen bu dünyenin şerrinden olasın emin."¹⁸ söylemine yer vermektedir. O, bu noktada, biraz daha ileri giderek, yine insan iradesini dikkate almak, toplumsal olanı gündeme taşımak ve "hayrun şerün yazılısar"¹⁹ türünden bir ifadeye de yer vermek suretiyle şöyle der: "biregüyçün kuyı kazan akıbet kendü düşe."²⁰ İlgili soruna bu açıdan yaklaşıldığında, bireysel iradenin ve toplumsal oluşumun, bir ölçüde, kötülüklere neden olduğu dikkatlerden kaçmamaktadır.

3. Türlü kötülükler karşısında, insana sabretmeyi tavsiye etmektedir. Yunus Emre, aslında kendisine de sabrın tavsiye edildiğini ifade etmektedir. Ne var ki, Yunus Emre'nin tavsiye ettiği ya da kendisine tavsiye edilen sabır, sıradan değil, aşk içerikli bir sabırdır. Şöyle der: "Kimden öğüt istesem sabrı gösterür bana/sabır sermayesini

¹⁶ **yed**, s. 248.

¹⁷ **yed**, s. 253

¹⁸ **yed**, s. 253.

¹⁹ **yed**, s. 218.

²⁰ **yed**, s. 255.

mahabbet odı yakdı."²¹ Burada Yunus Emre'nin öngördüğü aşk kuramı²², bireysel kişiliğin Tanrı ile gereği gibi bütünleşmesine işaret etmektedir. Bu, aslında, geleneksel İslam kültürünün mistik yönünü karakterize eden temel bir çıkarımdır. Dolayısıyla, yukarıdaki türden nitelikli bir sabır, aslında, ne bilinçli düşünmeden ne de bilişsel özden uzaktır. Kişiliğinin bir bölümünü de mistik dinamiklerin oluşturduğu Yunus Emre gibi bir düşünür için bu tür bir çıkarımın, kuşkusuz, hem nedensel önemi hem de açıklayıcı değeri vardır.

4. İnsanın, salt kendi gücüyle ne iyilik ne de kötülük yapabildiği düşüncesindedir. Yunus Emre, Tanrı'ya atıfla, "kimisini zahid kılan, kimisine fışk işleden"²³ demektedir. İnsanın bu bilinci yakalaması, acı ve acı çekme konusunda Tanrı'yla sesli/sitemli konuşmada temel bir adımdır. Bununla birlikte, her bireysel ben, gereksinimleri doğrultusunda, kendi öz ve vicdanına kulak vermek durumundadır. Bu tür bir yorum, mümkün olduğunca geniş bir çerçeve içinde, felsefenin, din ile olan ortak işleyişine ilişkin daha etkin bir yer arayışının işareti gibi gözükmektedir.

5. Acı çekmelerin, insanı, Tanrı'ya yaklaştıracakı kanısındadır.²⁴ Evrendeki iyilik ve güzellikler gibi acı ve acı çekmeler de, yukarıda da işaret ettiğimiz gibi, Dost'la sesli/sitemli konuşmaya iten bir takım araçlar durumundadır. Öyle anlaşılıyor ki, acı ve acı çekerek Dost'la sesli/sitemli konuşma, 'büyük bir iyilik'tir; acı ve acı çekmelerin Dost'la sesli/sitemli konuşmaya neden olması 'daha büyük bir iyilik'tir; ancak tüm bu acı ve acı çekmelere rağmen Dost'a yine de armağan sunma²⁵, sunan açısından, belki de 'en büyük iyilik'tir.

6. Tanrı'nın adaletinin, Tanrı'nın sevgisinden bağımsız olamayacağı inancındadır. Tanrı'nın, çekilen acılara karşılık, insanı bağışlaması Tanrı'nın sevgisinin bir anlatımıdır. Bununla birlikte insana düşen bir takım görevler de vardır. Yunus Emre, insandan, öncelikle özünde taşıdığı güzelliklerle önündeki engelleri yenmesini istemektedir. O'nun, "kesgil haramdan elün çekgil gaybetden dilün"²⁶ ifadesi yukarıda anılan isteğin açık göstergelerinden biridir.

²¹ **yed**, s. 213.

²² Metin Yasa, **Din Felsefesi Açısından Yunus Emre'de Aşk, Yaratılış, Kendi Olma**, (Birinci ve İkinci Bölümler)

²³ **yed**, s. 214.

²⁴ **yed**, s. 148.

²⁵ **yed**, s. 98.

²⁶ **yed**, s. 226.

V

Bilindiği gibi, geleneksel anlayışa göre, kötülükler, ancak gücü sonsuz olan Yüce Tanrı'nın çabası sonucu ortadan kalkabilir. Öyle anlaşılıyor ki, Yunus Emre'nin geliştirmeye çalıştığı düşünce, bütünüyle böyle düşünmeye izin vermemektedir. Ancak o, böyle düşünmekle, Tanrı'nın evrene özgürce ilişen güç yada istemini sınırlamak istemez. Çünkü Yunus Emre'nin kötülük problemini ortaya koyuşu, Tanrı ile sesli/sitemli konuşmasından da anlaşılacağı üzere, kötülük ile Tanrı'nın iyilik ve gücünün birlikte düşünülmesini engellemektedir.

Anlayabildiğimiz kadarıyla, Yunus Emre, acı ve acı çekmelere yönelik teolojik ya da felsefi herhangi bir teodise geliştirme çabasında değildir. Eğer bir şekilde isimlendirmek gerekirse Yunus Emre'nin geliştirmeye çalıştığı teodiseye 'Tanrı'yla Sesli/Sitemli Konuşma Teodisesi' denebilir. Bu cümleden olarak, onun kötülük problemine yaklaşımının kötülük-merkezli olmadığı son derece açıktır. Kötülük-merkezli ifadeyiyle, ilgili problemi, kimi ortaçağ filozoflarının yaptığı gibi kötülük kavramının çözümlemesinden hareketle, kötülüğü bir realite olarak kabul etmeyi yadsıma anlamında kullanmaktayız. Yine aynı bağlamda Yunus Emre, Tanrı'yı, kötülükleri yaratmadan uzak bir Yaratıcı olarak değerlendirmedeği gibi, insanı da bütünüyle kötülüklerin nedeni olarak görmemektedir. Sonuçta Yunus Emre'nin, acı ve acı çekmeleri, daha çok, insanı bir şekilde Tanrı'ya yaklaştıran ve Tanrı ile sesli/sitemli konuşmaya iten fenomenler olarak değerlendirdiği anlaşılmaktadır.

**Yunus Emre's Original Analysis Concerning The Problem Of
Evil: Illuminating Value Of Horizon Of 'A Lover's Voiced -
Talking Sufferings To God'**

ABSTRACT

In this article, it is discussed that Yunus Emre approaches the problem of evil. Yunus Emre, voiced/reproachfully talking to God, deals with and evaluates the problem of evil from physical and metaphysical perspectives.

SAMSUN-ÇARŞAMBA RIDVAN PAŞA CAMİİ HAZİRESİNDEKİ MEZAR TAŞLARI-I (CELÎ TA'LİK KİTABELİ OLANLAR)

Yrd. Doç. Dr. Recep GÜN*

ÖZET

Rıdvan Paşa Camii Çarşamba'nın merkezinde, Yeşilırmağın doğu kenarında bulunmaktadır. İlk olarak 1781 yılında Erbaalı Rıdvan Bey tarafından ahşaptan yaptırılan eser, sonradan kare plan üzerine tek kubbeli olarak kesme taştan yeniden inşa edilmiştir. Caminin kuzeyinde beş kemer gözlü son cemaat mahallinin önünde enine dikdörtgen bir alanı kaplayan hazire bulunmaktadır. Hazirede 52 mezar mevcuttur. Bunların bir kısmı sanat tarihi açısından önemli mezar taşlarına sahip iken diğerleri sadece beton havuzludur. Mezar taşlarının çoğu kitabelidir. Kitabelerin 18 tanesi celî ta'lik hatla yazılmıştır. Yaklaşık olarak tamamı XIX. yüzyıla ait olan bu 18 mezar taşı gerek kompozisyon gerekse süsleme anlayışı açısından dönemlerinin özelliklerini sergilemektedirler. Bir başka ifadeyle yazı dışındaki diğer bütün bezemeler son dönem Batılı etkiler taşır.

Anahtar kelimeler: Hazire, mezar taşları, celî talik, hat, kitabe.

GİRİŞ

Mezar taşları milli kültür varlıklarımız arasında önemli bir yere sahiptir. Gerek biçim, gerekse muhtevaları itibariyle bu taşlar ait oldukları toplumların sanatları, kültürleri ve sosyal yaşamları hakkında bilgiler ihtiva eden belgeler durumundadır. Biçimsel açıdan ele alındıklarında mezar taşlarının silüetleri ve üzerlerindeki bezemelerin nitelikleri daha ilk bakışta muhataba mezarda yatan şahısların cinsiyetleri, kimlikleri, meslekleri ve mensup oldukları sosyal grupları hakkında ipuçları verebilmektedir¹. Ayrıca, tarihin farklı dönemlerinden günümüze ge-

* OMÜ İlahiyat Fakültesi.

¹ Azade Akar, "Yüzyıllar Boyunca Mezar Yazıtlarında Süslemeler", *Atatürk Konferansları*, Ankara 1977, s. 75; Hans-Peter Laqueur, *Hüve'l-Baki, İstanbul'da Osmanlı Mezarlıkları ve Mezar Taşları*, (Çev: Selahattin Dilidüzgün), İstanbul 1997. s. 135-137; Ayrıca bilgi için bkz: Tülin Çoruhlu-Yaşar Çoruhlu, "İstanbul'da Bulunan Gemici/Denizci

len bu taşlar, üzerlerinde yer alan bezemeleri ile Türk süsleme sanatları açısından da önem arz ederler².

Mezar taşlarını önemli kılan unsurlardan biri hiç şüphesiz ihtiva ettikleri kitabelerdir. İçerikleriyle toplumların demografik özellikleri, ailevi, sosyal ve idari yapıları ile dil ve edebiyatları ve geçirdikleri salgın hastalıklar hakkında ipuçları veren³ kitabeler, hat sanatı açısından da kıymeti haizdirler. Satır ve istif uygulamaları bakımından şaheser örnekler sunan kimi kitabelerin⁴ dönemin ünlü hattatlarına sipariş usulüyle yazdırıldığı⁵ göz önünde tutulursa bunların, hat sanatının nadide örnekleri arasında yer aldığını söylemek pekâlâ mümkündür⁶. Dolayısıyla mezar taşları hakkında yapılacak olan incelemeler, hat sanatının gizli kalmış harika örneklerinin tespitine ilave olarak bu sanatın mezar taşları üzerindeki seyrinin belirlenmesine de katkı sağlayacaktır⁷. Nitekim Uğur Derman, "...Bizde gerek binaların (cami, medrese, çeşme) gerekse mezar taşlarının kitabeleri, ekseriya Sülüs ve Ta'lik hat cinslerinin Celî şekliyle yazılmıştır. Bu âdet asırlardır süregelmeyle beraber, Celî yazı ince (Hafî) yazıların aksine yavaş yavaş gelişerek ancak XVIII. asrın sonlarında en mükemmel seviyesine varmıştır....Bu sebeple aralarında mezar kitabelerinin de bulunduğu en güzel Celî hat örnekleri XIX. asırdan itibaren görülür." şeklindeki ifadeleriyle bu hususa dikkat çekmektedir⁸.

Yukarıda değindiğimiz bütün bu vb. özellikler mezar taşlarının önemini açıkça ortaya koymaktadır. Bu itibarla, son derece kıymetli bu

Mezartaşlarına Dair Bir değerlendirme", *IV. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss. 76-89; Candaş Keskin, "Eyüpsultan'da Bulunan Osmanlı Dönemi Armalı ve Nişanlı Mezar Taşları", *III. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss. 366-371; Halit Çal, "İstanbul Eyüp'teki Erkek Mezar Taşlarında Başlıklar", *III. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2000, ss. 206-225.

² Hikmet Turhan Dağhoğlu, "San'at Bakımından Mezarlar ve Mezar Taşları ve Karaca Ahmed Mezarlığı", *Milletlerarası Birinci Türk Sanatları Kongresi, Ankara 1959*, s. 121; Beyhan Karamağaralı, "Kültür Tarihimiz Bakımından Mezar Taşlarının Önemi ve İkonografisi", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul 1998, s.35.

³ Laqueur, *a.g.e.*, s. 168; İskender Pala, "Eyüpsultan'da Ebussuud Haziresi", *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2002, s. 187.

⁴ Uğur Derman, "Mezar Kitâbelerinde Yazı San'atımız", *Türkiye Turing ve Otomobil Kurumu Belleteni*, S. 49/328, İstanbul 1975, s. 42; M. Hüsrev Subaşı, "Mezar Taşları Üzerine", *Bülten*, S. 5, İstanbul 1994, s. 10;

⁵ Laqueur, *a.g.e.*, s. 125-126.

⁶ Mesela Mustafa Rakım Efendi'nin Eyüp Sultan Camii Haziresindeki 1234/1819 tarihli kabir kitabesi için Rakım'dan sonra gelen en büyük celî üstadı Sami Efendi'nin: "Dünya kuruldu kurulu böyle mezar kitabesi yazılmamıştır." dediği nakledilmektedir. Bkz: Derman, *a.g.m.*, s. 42; M. Hüsrev Subaşı, "Eyüp Sultan ve Civarındaki Mezartaşı Kitâbelerinin Hat San'atı ve Tarihi Açısından Önemi", *I. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 1997, s. 182.

⁷ Derman, *a.g.m.*, s. 36.

⁸ Derman, *a.g.m.*, s. 36.

belgelerin incelenerek bilim dünyasına sunulması ve tahrip edilmelerinin önlenmesi için ilgililerin dikkatlerinin çekilmesi büyük önem arz etmektedir⁹.

Bu makalede Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii haziresinde yer alan mezar taşlarından bir bölümü incelenecektir. Ancak mezar taşlarını incelemeye geçmeden önce cami ve hazire hakkında kısa bir bilgi verelim:

Rıdvan Paşa Camii, Çarşamba'nın merkezi'nde Yeşilirmağın doğu yakasında bulunmaktadır. Halk arasında Rahtıvan ismiyle de anılan eserin kurucusu Erbaalı Rıdvan Bey'dir¹⁰. Rıdvan Bey, Yeşilirmak'ta boğulan kızının anısına 1781 yılında şimdiki caminin olduğu yere bir mescit inşa ettirmiştir. Hazinedârzâde Süleyman Paşa¹¹ (öl. 1233/1818) zamanında genişletilen mescit, 1320/1902 yılında halk tarafından kâğıre dönüştürülmüştür. 1943 depremlerinde büyük hasar gören eser çeşitli tamirlerle bir süre daha ayakta kalmış¹² ve bir müddet sonra yıktırılarak yerine, yapımına 1956 yılında başlanan şimdiki cami inşa edilmiştir¹³. Cami, kare plan üzerine merkezi kubbeli olarak yapılmıştır. Kuzeyinde beş kemer gözlü son cemaat mahalli olan caminin kuzeybatı köşesinde büyük bir minaresi bulunmaktadır. (Res: 1)

Hazire, caminin kuzeyinde, son cemaat mahallinin önünde bulunmaktadır. Dikdörtgen bir alanı kaplayan hazirenin tam ortasından son cemaat mahalline götüren bir merdiven geçmektedir. Bazı mezarlar yüksekçe tutulmuş bu merdivenin altında kalmıştır. Ayrıca haziredeki mezarların bir bölümünün önceleri caminin doğu cephesinde yer aldığı, sonradan yapılan bir düzenlemeyle bu mezarların yerlerinden kaldırılarak şimdiki buldukları yerlere nakledildikleri yöre halkı tarafından ifade edilmektedir. Nitekim bu durum hazirenin merdivenin batısında kalan mezarların genel durumundan ve mezar taşlarının düzensiz bir şekilde yerleştirilmesinden de anlaşılabilir. Zira bu bölümde mezarlar ve mezar taşları sonradan yapılmış beton bir havuz içerisine düzensiz olarak yığılmış gibidir. (Res: 2,3)

Yaptığımız incelemeler sonucu hazire içerisinde 52 mezar tespit ettik. Bu mezarlara ait mezar taşlarını, kitabelerinde kullanılan yazı türleri açısından değerlendirip “celî ta'lik” ve “celî sülüs” hatlı olanlar

⁹ İncelemelerimiz esnasında hazire içerisinde eğri büyüyen bir çam fidanının bir şahidesinin boyun kısmına geçirilen iple gerdirilmiş olduğunu müşahede ettik. Bkz: Resim 3.

¹⁰ Sinan Cembeloğlu, Mehmet Cembeloğlu, *Samsun ve İlçeleri*, Ankara 1969, s. 67.

¹¹ Hazinedârzâde Süleyman Paşa, 1812-1818 yılları arasında Trabzon valiliği görevinde bulunmuştur; Bkz: Mehmed Süreyya, *Sicill-i Osmâni* (Haz: Nuri Akbayar) C. V, İstanbul 1996, ss. 1548-1549; Mezarı Çarşamba'da Rıdvan Paşa Camii haziresindedir.

¹² Mehmet Torun, *Samsun ve İlçeleri Tarihi Araştırmaları*, İstanbul 1954, s. 58-59.

¹³ S. Cembeloğlu, M. Cembeloğlu, *a.g.e.*, s. 68.

şeklinde iki gruba ayırdık. Makalenin hacmini çok geniş tutmamak için celî sülûs kitabeli mezar taşlarını başka bir çalışmanın konusu olarak belirleyip, bu çalışmamızı sadece celî ta'lik kitabeli olanlara hasrettik. Amacımız, gerek yazı gerekse diğer bezeme türleri açısından mezar taşlarının sahip oldukları özellikleri ortaya koyarak bunların, Osmanlı hat ve süsleme sanatları içerisindeki yerlerini tespit etmektir. Ayrıca hazirede medfun bulunup bu zamana kadar kim oldukları bilinmeyen tarihi şahsiyetlerin -kitabelerde verilen bilgilerle sınırlı da olsa- ilim dünyasına tanıtılmasının tarih bilimine olduğu kadar yöre halkının bilgi edinmesine de katkı sağlayacağına inanıyoruz.

Hazirede kitabeleri celî ta'lik hatla yazılmış 18 mezar taşı bulunmaktadır:

1- Ünyeli Katip Said Efendi'nin Annesi Aysel Hatun:

Merdivenin altında atıl halde bulunan başucu mezar taşı (150x32-40x9 cm.) mermerden düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli ve tepeliklidir. Alttan ve üstten köşeleri çaprazlama kırık olan şahidenin alınlığı ile tepelik kısmı çam kozalağı, akant ve stilize çiçeklerin oluşturduğu bitkisel süslemeyle tezyin edilmiştir. Şahidenin gövde kısmında ise 1219/1804 tarihli kitabe yer almaktadır. Kitabenin ilk iki satırının yanlarında bulunan boşluklar birer gül dalı ile doldurulmuştur. Üstte ise yan yaprakları "s" kıvrımı yaparak kenarlara doğru sarkan yelpaze açılımlı akantlar alınlığı taçlandırmaktadır. Tepelikten ince düz bir silme ile ayrılmış olan alınlığın köşelikleri, uçları tomurcuk çiçekli, ince yapraklı dallarla bezenmiştir. Tepelikte tam ortaya dik olarak yerleştirilmiş çam kozalağı ile bunun yanlarına dizilmiş yapraklı dallar ve tersdüz "c" kıvrımı yaparak oval form oluşturan akant yaprakları bulunmaktadır. (Res: 4) Süslemelerin altında araları kabartma düz çizgilerle ayrılmış dokuz satırlık celî ta'lik hatlı Osmanlıca kitabe şudur:

- | | |
|--|---|
| 1- Hüve'l-bâkî | 1- هو الباقي |
| 2- Bu cihân bâğına geldim bir mürüvvet görmedim | 2- بو جهان باغنه کلدیم بر مروت کورمدیم |
| 3- Derdime dermân aradım bir 'ilâcın bulmadım | 3- دردیمه درمان ارادم بر علاجین بولمدیم |
| 4- Geçdi ömrüm görmedim sıhat yüzün | 4- کجدی عمرم کورمدیم صحت یوزین |
| 5- Bir misâfir gibi geldim ben de mihmân aradım. | 5- بر مسافر کبی کلدیم بنده مهمان ارادم |
| 6- Ünyeli kâtip Sa'îd Efendi'nin | 6- اونیه لی کاتب سعید افندیگ |
| 7- Vâlidesi merhûme 'Aysel Hâtûn | 7- والده سی مرحومه عایشه خاتون |
| 8- Rûhuna el-fâtîha | 8- روحیچون الفاتحة |
| 9- Sene 1219. | 9- سنه 1219 |

2- Raşit Ağa'nın Kızı Saadet Hatun:

Mezar, merdivenin batısında etrafı alçak beton bir duvarla çevrilmiş alan içerisinde bulunmaktadır. Mezarda yalnızca mermerden düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli ve başlıklı başucu şahidesi (85x21x10 cm.) mevcuttur. Gövde üzerinde boyun ve konik başlık yer almaktadır. Enine dilimli şekliyle üç katlı görünüm veren konik başlık ile boynun bittiği yerde ucu içeriye basık bir kabartı bulunmaktadır. Şahidenin batı yüzünde 1228/1813 tarihli kitabe görülmektedir. (Res: 5) Celi ta'lik hatla Osmanlıca yazılmış olan kitabe yedi satır olarak düzenlenmiş ve satır aralarına kabartma düz çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-----------------------------------|--------------------------------|
| 1- Âh mine'l-mevt | 1- اه من الموت |
| 2- Murg-ı dil uçdı kafesden | 2- مرغ دل اوچدی قفسدن |
| 3- Cânımın cân pâresi | 3- جانمک جان پاره سی |
| 4- Vâlideynim gayri yokdur çâresi | 4- والدینم غیر یوقدر چاره سی |
| 5- El-Hâc Râşid Ağa'nın | 5- الحاج راشد اغانک |
| 6- Kerimesi merhûme Sa'âdet Hâtûn | 6- کریمه سی مرحومه سعادت خاتون |
| 7- Rûhiçün el-fâtiha | 7- روحیچون الفاتحه |
| 8- Sene 1228. | 8- سنه 1228 |

3- Gümüştane Emîni Ebubekir Ağa'nın Oğlu Muhammet Emin Bey:

Mezar, merdivenin batı kenarında bulunmaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda prizmal gövdeli, kaideli ve başlıklı baş taşı (73x36-23x9 cm.) ile yuvarlak kemerli prizmal gövdeli, kaideli ve başlıklı ayak taşı (63x36-19x8 cm.) bulunmaktadır. Mermer şahidelerin her ikisinde de aynı genişlikte kaidelerin bulunması mezarın önceleri sanduka tarzında yapılmış olabileceğini düşündürmektedir. Şimdiki haliyle başucu şahidesi kaide, kitabeli gövde boyun ve Mecidiye kalıplı fes şeklinde bir düzenlemeye sahiptir. Ayakucu şahidesi ise kaide, bitkisel süslemeli gövde ve başlıktan oluşmaktadır. (Res: 6)

Süslemeler, baş ve ayakucu şahidelerinin kaideleri ile ayakucu şahidesinin gövdesi üzerinde yer almaktadır. Başucu şahidesinin betona gömülü kaidesinin üst kısmı ince yaprak dizilerinin oluşturduğu bir frizle konturlanmıştır. Kaideden gövdeye geçiş bölgeleri, uçları köşeliklerin dış formunu belirleyen üçer dilimli yapraklarla dolgulanmıştır. Ayakucu şahidesinin betona gömülü kaidesinin doğu yüzünde şualı güneş tasviri seçilebilmektedir. Şahidenin gövde kısmında ise rokoko üslupta işlenmiş defne dal ve yapraklarından oluşan bitkisel bezeme mevcuttur. Kitabe de dâhil bütün işlemler kabartma olarak tatbik edilmiştir.

Baş taşının batı yüzünde, 15 Cemâziyelâhir 1251/8 Ekim 1835 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğimli yedi satır olarak yazılmış kitabenin satırları kalın kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | 1- هو الباقي |
| 2- Nevcivânım uçdı cennet bâğına | 2- نوجوانم اوجدى جنت باغنه |
| 3- Firâkı kaldı vâlideynin cânına | 3- فراقى قلدى والدينك جاننه |
| 4- Gümüşhâne Emîni Ebûbekir Ağâ'nın | 4- كموش خانه امينى ابو بكر اغانك |
| 5- Mahdûmu merhûm Muhammed Emîn | 5- مخدومى مرحوم محمد امين |
| 6- Bey rûhuna el-fâtiha | 6- بك روحنه الفاتحه |
| 7- Sene 1251 fi 15 "cim". | 7- سنه 1251 فى 15 ج |

4- Gümüşhane Emîni Ebubekir Ağâ'nın Kızı Mihriban Hanım:

Mezar, merdivenin batısında hazire ortalarında yer almaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilen mezarda sadece başucu şahidesi (80x35x11 cm.) bulunmaktadır. Şahide prizmal gövdeli, kaideli ve başlıklıdır. Şahidenin alt kısmında gövdeden daha geniş bir kaidenin bulunması önceleri mezarın sanduka şeklinde düzenlenmiş olabileceğini düşündürmektedir. Konik başlığın altında yarım yumurta şeklinde bir kabartı bulunmaktadır. (Res: 7)

Süsleme şahidenin batı yüzündedir. Ancak kitabenin ilk satırında boş kalan kısma da yatay halde bir lale motifi işlenmiştir. Kaideden gövdeye geçiş bölgesi, sapları ortada bir kurdele ile birbirine bağlı ve uçları ters istikametlere doğru yönelen yapraklı iki dal ile dolgulanmıştır. Kaide üstten, stilize yapraklı bir kenar suyu ile konturlanmıştır. Büyük bir kısmı betonla kapatılmış olan kaidede başka süslemelerin de bulunması muhtemeldir.

Baş taşının batı yüzünde, 15 Rebîulevvel 1257/7 Mayıs 1841 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğimli yedi satır halinde yazılmış kitabenin satır aralarına kalın kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1- Hüve'l-hayyül-bâkî | 1- هو الحي الباقي |
| 2- Terk eyledi vâlideynin bir güli | 2- ترك ايلدى والدېنك بر كولى |
| 3- Tâze idi ola cennet bülbülü | 3- تازه ايدى اوله جنت بلبلى |
| 4- Gümüşhâne Emîni Ebûbekir Ağâ'nın | 4- كموش حانه امينى ابو بكر اغانك |
| 5- Kerîmesi merhûme ve mağfûr lehâ | 5- كريمه سى مرحومه و مغفور لها |
| 6- Mihribân Hânım rûhuna el-fâtiha | 6- مهربان خانم روحنه الفاتحه |
| 7- Sene 1257 fi 15 "ra-elif". | 7- سنه 1257 فى 15 را |

5- Gümüşhane Emîni Ebubekir Ağâ'nın Oğlu İsmail İzzet Bey:

Mezar merdivenin altında bulunmaktadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş mezarda sadece başucu şahidesi mevcuttur. 60x31-22x10 cm. ölçüsündeki mermer şahide prizmal gövdeli ve kaidelidir. Başlığı kırık olan şahidenin kaidesinin tamamına yakını betonla kaplıdır. Açık olan kısımlardan kaidenin batı yüzünde süslemelerin olduğu görülmektedir. Kaidenin ortasına yukarıdan uçları fark edilebilen şualı güneş motifi, köşelere ise aynı motifin bir parçası işlenmiştir. Kaideyi üstten içi stilize yaprak dolgulu bir su sınırlamaktadır. Kaideden gövdeye geçişte yer alan üçgensel bölgeler, uçları mekanın dış formunu da belirleyen stilize yapraklarla bezenmiştir. (Res: 8)

Baş taşının batı yüzünde 21 Cemâziyelâhir 1257/10 Ağustos 1841 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğik yedi satır halinde yazılmış kitabenin satır araları kalın kabartma çizgilerle belirlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|----------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâkî | 1- هو الباقي |
| 2- Uçdı bağ-ı cennete nevcivânım | 2- اوجدى باغى جنته نوجوانم |
| 3- Vâlideyni hasret kodı gülfidânım | 3- والدېنى حسرت قودى كول فدانم |
| 4- Gümüşhâne Emîni Ebûbekir Ağâ'nın | 4- كموش حانه امينى ابو بكر اغانك |
| 5- Mahdûmu merhûm ve mağfûr | 5- مخدومى مرحوم و مغفور |
| 6- İsmâ'îl 'İzzet Bey rûhuna el-fâtiha | 6- اسمعيل عزت بك روحنه الفاتحه |
| 7- Sene 1257 fi 21 "cim". | 7- سنه 1257 فى 21 ج |

6- Hazine Katibi Halil Recai Efendi'nin Kızı Rebia Hanım:

Mezar, merdivenin doğu tarafındadır. Sonradan etrafı betonla çevrilen mezarda sadece baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Şahidelerin her ikisi de dikdörtgen plaka halinde gövdeli, kaideli ve baş-

lıklıdır. Başucu şahidesinde (71x34-19x7 cm.) kaidenin neredeyse tamamı betonla kaplıdır. Ancak açık kısımlardan, kaidenin ortasında etrafi silmelerle çevrelenmiş şualı güneş motifinin yer aldığı anlaşılmaktadır. Bunun üzerinde stilize yaprak motiflerinin yer aldığı yatay bir friz uzanmaktadır. Kaideden gövdeye geçişte yer alan ve dış formunu akant yapraklarının belirlediği üçgensel bölgeler de aynı tür yapraklarla dolguludur. Şahidenin tepesinde yer alan konik başlık enlemesine dilimlerle üç katlı görünüm sunmaktadır. Ön yüzde, başlığın hemen altında yarım yumurta biçiminde ucu içeriye basık bir kabartı bulunmaktadır. (Res: 9) Ayakucu şahidesinin (44x34-19x13) kaide kısmında yer alan tezyinat başucu şahidesindeki aynıdır. Ancak şahidenin gövde bölümü, sapları üstte bir kurdele ile bağlı, uçları aşağıya doğru sarkan defne dalları ile bezenmiştir. (Res: 10)

Baş taşının batı yüzünde 23 Zilkade 1260/14 Aralık 1844 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğik sekiz satır olarak yazılmış kitabenin satır aralarına kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---|---------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâki | 1- هو الباقي |
| 2- Hasretâ bir gonca-i nürsun fidân | 2- خسرتا بر غنجه نورسن فدان |
| 3- Çiçek çıkarup eyledi 'azm-i cinân | 3- چچك چكاروب ايلدى عزم جنان |
| 4- Trabzon Eyâleti Müşîri devletlû | 4- طربزون ايالتى مشيرى دولتلو |
| 5- 'Abdullah Pâşâ ¹⁴ Hazretleri'nin Hazîne | 5- عبدالله پاشا حضرتلرينك خزينه |
| 6- Kâtibi Halîl Recâi Efendi'nin | 6- كاتيبى خليل رجائى افنديك |
| 7- Kerîmeleri Rebî'a Hânım'ın | 7- كريمه لرى ربيعه خانمك |
| 8- Rûhîçün el-fâtiha | 8- روحچون الفاتحه |
| Fî Sene 1260 23 "zal-elif". | فى سنه 1260 23 ذا |

7- Çarşamba ? Gümrük Müdürü Hacı Hafız Efendi'nin Oğlu Ahmet Vehbi Efendi:

Mezar, merdivenin altındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş mezarda sadece başlığı kırık başucu şahidesi mevcuttur. Şahide (60x21x10 cm.) mermerden düşey dikdörtgen plaka halinde gövdelidir. Tezyinatı yoktur. (Res: 11)

Şahidenin batı yüzünde 1260/1844 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla düz yedi satır halinde yazılmış kitabe kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

¹⁴ Abdullah Paşa, Hazinedârzâde Süleyman Paşa'nın oğludur. 1258-1262/1842-1846 yılları arasında Trabzon Valiliği görevinde bulunmuştur. İstanbul Bostan İskelesinde medfundur. Bkz: M. Süreyya, *a.g.e.*, C. I, s. 81.

- | | |
|--|-----------------------------------|
| 1- Hüve'l-bâki | 1- هو الباقي |
| 2- Çehârşenbe ? Gümrük | 2- چهارشنبه ؟ كمروك |
| 3- Müdiri Trabzonî el-Hâc | 3- مديري طربزونى الحاج |
| 4- Hâfız Efendî'nin mahdûmu | 4- حافظ افندينيك مخدومي |
| 5- Cennetmekân firdevs âşiyân | 5- جنتمکان فردوس اشيان |
| 6- Ahmed Vehbî Efendi'nin rûhuna fâtiha. | 6- احمد وهبى افندينيك روحنه فاتحه |
| 7- Sene 1260. | 7- سنه 1260 |

8- Çarşamba Eşrafından Raşit Ağa'nın Kızı Zekiye Hanım:

Mezar, merdivenin batısındadır. Sonradan etrafı betonla çevrelenmiş alan içerisinde yer alan mezarda baş ve ayakucu şahideleri bulunmaktadır. Gövde kenar formu “s” kıvrımlı olan başucu şahidesi, (72x23x10 cm.) düşey dikdörtgen plaka halinde gövdelidir. Şahidenin batı yüzü kitabeye tahsis edilmiştir. Üstte boyun ve konik başlık yer almaktadır. Enine dilimlerle üç katlı görünüm veren konik başlığın altında yarım yumurta büyüklüğünde bir kabartı bulunmaktadır. Şahidenin alınlığı, fiyonk şeklinde düzenlenmiş ve uçları yanlara uzatılmış bir kurdele ile bezenmiştir. (Res: 12) Ayakucu şahidesi (60x21-24x10 cm.) sivri kemerli olup doğu yüzünde çeşitli ince yapraklı bitkilerden derlenmiş bir buket bulunmaktadır.

Başucu şahidesinin batı yüzünde 3 Zilhicce 1265/20 Ekim 1848 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğimli altı satır halinde düzenlenmiş kitabe kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|---|
| 1- Âh mine'l-mevt | 1- اه من الموت |
| 2- Murg-ı dil uçdı kafesden cân-
nımın cân pâresi | 2- مرغ دل اوجدی قفسدن جانمک جان پاره سی |
| 3- Kondı cennet bâğına sonrada
kaldı yâresi | 3- قوندی جنت باغنه چکرده قالدی یاره سی |
| 4- Çehârşenbe eşrâf hânedânın-
dan | 4- چهارشنبه اشرف خاندانندن |
| 5- Reşid Ağâ'nın kerimesi mer-
hûme | 5- رشید اغانک کریمه سی مرحومه |
| 6- Zekiyye Hânım rûhiçün el-
fâtiha | 6- زکیه خانم روحیچون الفاتحه |
| 7- Sene 1265 3 Zilhicce | 7- سنه 1265 3 ذی الحججه |

9- Hazinedarzade Abduhamit Bey'in Kızı Azime Hanım:

Mezar, merdivenin altındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş mezarın başucu şahidesinin üstten bir bölümü, ayakucu

şahidesinin ise gövde kısmı tamamen kırıktır. Şahidelerin iç yüzlerindeki izler mezarın önceden bir sanduka şeklinde düzenlendiğini akla getirmektedir. Ancak bugün sandukanın diğer parçalarına ait herhangi bir kalıntı yoktur. (Res: 13)

Başucu şahidesi (140x26x14 cm.) mermerden düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli ve kaidelidir. Kaidenin gövde ile bağlantı yerinde defne dallarından oluşan bir bezeme görülmektedir. Ayakucu şahidesinde (98x27-22x9 cm.) kaidenin aynalığında içi stilize bitki motifleriyle dolgulu bir çelenk bulunur. Kaideden gövdeye geçişte kıvrımlı yapraklı dallardan oluşan enli yatay bir friz yer alır. Üstte ise geniş tabanlı dikine dilimli gövdeli ve yanlardan saplı bir saksı fark edilmektedir.

Şahidenin batı yüzünde 1271/1854 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla sekiz satır olarak yazılmış kitabe, köşeleri yuvarlatılmış basit kartuşlar içerisine alınmıştır. Kitabe şudur:

- | | |
|--|--------------------------------------|
| 1- Âh min'el-mevt | 1- أه من الموت |
| 2- Hasretâ bir gonca nürsun fidân | 2- خسرتا بر غنجه نورسن فدان |
| 3- Kuş misâli eyledi azm-i cinân | 3- قوش مثالی ایلدی عزم جنان |
| 4- İstabl-i âmire müdiri pâyelülerinden | 4- اصطیل امره مدیری پایه لولرندن |
| 5- Hâzinedârzâde 'izzetlü 'Âbdülhamîd Bey'in | 5- خزینه دارزاده عزتلو عبدالحمید بکن |
| 6- Kerime-i muhteremeleri cennetmekân 'Azîme | 6- کریمی محترمه لری جنتمکان عزیزمه |
| 7- Hânım rûhiçün el-fâtiha | 7- خانمک روحیچون فاتحه |
| 8- Sene 1271 fi ğurre Receb. | 8- سنه 1271 فی غره رجب |

10- Hacı Bekir Ağa'nın Hanımı Kamerşah Kadın:

Mezar merdivenin batısında, hazirenin ortalarındadır. Şahideli üstü açık sanduka tipindeki mezarın şahideleri mermerden, sandukası ise taştandır. (Res: 14) Dört ayrı blok taştan oluşan sanduka (186x88x60 cm.) üzerinde herhangi bir bezeme yoktur. Gövde kenar formu "s" kıvrımı şeklinde dalgalı olan başucu şahidesi (168x44-40x9 cm.) düşey plaka halinde gövdeli ve tepeliklidir. Şahidenin batı yüzü tamamen kitabeye tahsis edilmiştir. Gövdenin dış kenar formuna uygun oluşturulmuş içi kıvrımlı yaprak dolgulu enli bir friz kitabeyi çevrelemektedir. Tepelikte ise son derece taşkın görünümlü stilize akant yapraklarıyla teşkil edilmiş bir çelenk bulunmaktadır. Çelengin alt kısmında sapsarı kurdele ile bağlanmış ikişer demet akant yaprağının bir bölümü yanlardan aşağıya doğru sarkarken, diğer bölümü yanlara açılarak yükselmekte ve tepeliğin dış formunu belirleyerek üstte birleşmektedir. Çelengin orta yerinde altta lale şeklinde biçimlenmiş akant

yaprakları bulunmaktadır. Üstte ise sapları alttaki yapraklarının ortasından çıkıp “s” kıvrımı yaparak yanlara doğru açılan simetrik tasarlanmış palmye görünümlü akantlar yer almaktadır. Ayrıca motifin tam ortasında yaprakların içinden çıkıp yükselen bir adet zülfikar çiçeği yaprağı dikkat çekmektedir.

Üstten bir bölümü kırık olan ayakucu şahidesi (110x34-29.5x9 cm.) form açısından başucu şahidesine benzemektedir. Şahidenin doğu yüzü stilize hurma ağacı tasviri ile bezenmiştir. Aşağıdan yukarıya doğru incelenerek yükselen ağacın sağa ve sola simetrik olarak yerleştirilmiş dalları arasından, üzerlerinde dokuzar hurma bulunan iki hurma hevenği sarkmaktadır. Her iki yanda hurmaların hemen altında, uçlarında üçer hurma bulunan iki hurma dalı yapraklarıyla birlikte düşer vaziyette resmedilmiştir. (Res: 15)

Başucu şahidesinin batı yüzünde 7 Muharrem 1272/19 Eylül 1855 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla yatay yönde gelişen on iki satırlık kitabe ince kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|--|
| 1- Küllü nefsin zâikatü'l-mevt | 1- كل نفس ذائقة الموت |
| 2- İrci'î emri irişdi çün sımâh-ı cânıma | 2- ارجعی امری ایرشدی جون صماخ جانمه |
| 3- Okudum ihlâs ile innâ ileyhi râci'ün | 3- او قودم اخلاصله انا الیه راجعون |
| 4- Çok du'âlar itdiler hayfâ etubbâ-yı zemân | 4- چوق دعالر ایتدیلر حیفا اطبای زمان |
| 5- Derd bi dermân imiş bulmadılar çâresin | 5- درد بی درمان ایمش بولمدیلر چاره سین |
| 6- Hak deyüp 'azm eyledim semt-i bekâ-yı 'izzete | 6- حق دیوب عزم ایلمد سمت بقای عزته |
| 7- Meskenim cennet ola fi makâmin âminin | 7- مسکنم جنت اوله فی مقام امنین |
| 8- Trabzon Vâlisi Hâzinedârzâde | 8- طربزون والیسی خزینه دار زاده |
| 9- Müteveffâ Osmân Pâşâ kaynı Hâcî Bekir | 9- متوففا عثمان پاشا قاینی حاجی بکر |
| 10- Ağâ'nın halilesi Kamerşâh Kâdın'ın | 10- اغانک حلیله سی قمرشاه کادینک |
| 11- Rûhuna el-fâtiha sene 1272 fi 7 "mim". | 11- روحنه الفاتحه سنه 1272 فی 7 م |

11- Trabzon Valisi Hazinedarzade Osman Paşa'nın Torunu Osman Bey:

Mezar, merdivenin batısında hazirenin ortalarında bulunmaktadır. Şahideli üstü açık sanduka tipindeki mezar, kaideli baş ve ayakucu şahideleriyle iki yan pehleden oluşmaktadır. (Res: 16) Demir perçinlerle birbirlerine tutturulmuş pehlelerde ikişer; kaide aynalarında birer adet olmak üzere sandukanın bütün yüzleri yarım daire formu şualı

güneş motifi ile dekorlanmıştır. Sanduka üstten içi kıvrımlı silitize yaprakların oluşturduğu bir frizle konturlanmıştır. Başucu şahidesi (155x41-27x8.5 cm.) prizmal gövdeli ve Aziziye kalıplı feslidir. Şahidenin batı yüzü gövde bölümü kitabeye ayrılmıştır. Ayakucu şahidesi (168x41-26x8 cm.) ise düşey plaka halinde gövdeli ve tepeliklidir. Taşın doğu yüzünde kaide kısmı hariç iki farklı düzenleme mevcuttur. İlki altta, sapları uzun bir kurdele ile bağlı, rokoko tarzında “s” kıvrımı yaparak tepeliğe kadar yükselip ucu aşağıya sarkan stilize yapraklardan oluşmuştur. Diğeri ise tepeliği oluşturan yarım daire formlu şualı güneş tasviridir. (Res:17)

Başucu şahidesinin batı yüzünde 1 Cemâziyelevvel 1272/9 Ocak 1855 tarihli¹⁵ Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla yatay yönde gelişen on iki satırlık kitabe ince kabartma çizgilerle bölümlenmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---|--|
| 1- Âh minel'mevt | 1- آه من الموت |
| 2- Trabzon Vâlisi Osmân Pâşâ-zâde 'âlî câh | 2- طربزون واليسى عثمان پاشا زاده عالی جاه |
| 3- Ki ol 'Abdülhamîd Bey kim cihânda fâik akrâne | 3- كه اول عبد الحميد بك كيم جهانده فائق اقرانه |
| 4- Bahâr-ı gülîstâni bezm-i 'âlemde yetiştirmiş | 4- بهار كلستانى بزم عالمده يتشدرمش |
| 5- İdi bu gonca-i nâzik nihâlî böyle bir dâne | 5- ايدى بو غنجه نازك نهالى بويله بر دانه |
| 6- Esûb bād-ı ecel hayfâ muhâ-lif eyledi berbâd | 6- اسوب باد اجل حيفا مخالف ايلدى برباد |
| 7- Hazân virdi gülîstânda hem ol verd-i handâne | 7- خزان ويردى كلستانده هم اول ورد خندانده |
| 8- Yitürdi bâğbân-ı mevt gelüpde böyle sūr'atle | 8- يتوردى باغبان موت كلوبده بويله سر عتله |
| 9- İrüşdirdi nihâl-i tâzeyi ol bâğ-ı rıdvâne | 9- اريشدردي نهال تازه يى اول باغ رضوانه |
| 10- Atâ târih-i fevtin gûş idüp yazdı mücevherveş | 10- عطا تاريخ فوتن گوش ايدوب يازدى مجوهروش |
| 11- Hudâ yâ bir mahal olsun 'adnde mîr Osmân'e | 11- خدايا بر محل اولسون عدنده مير عثمانه |
| 12- Sene 1272 fi 1 "cim-elif" | 12- سنه 1272 في جا |

12- Fatma Hanım:

Mezar, hazirenin kuzey batı köşesinde şadırvanın yakınındadır. Baş ve ayakucu şahideli, üstü açık sanduka tipindeki mezarda ayrıca bütün parçaların üzerine oturduğu, kenarları profilli silmelerle dönül-

¹⁵ Ölüm tarihi on ve on birinci satırlarda ayrıca ebcedle de düşülmüştür.

müş platform taşı da bulunmaktadır. Dikdörtgen mermer blok halindeki başucu şahidesinin (130x36-39x13 cm.) kitabeli kısmı hariç diğer bölümler bitkisel bezemelidir. Şahidenin kaide aynası, esasını altta üç gül tomurcuğundan çıkıp yayılan, etrafı stilize yapraklı dallarla kuşatılmış şualı güneşin oluşturduğu çelenk şeklindeki düzenlemeyle dekorlanmıştır. Zeminde alçak kabartma olarak işlenmiş stilize yaprak motifleri fon oluşturmaktadır. Kıvrım dallardan oluşan benzer süsleme kaideden gövdeye geçiş bölgelerinde de görülmektedir. Burada kitabenin altından çıkan dalların uçları yanlara doğru uzanmaktadır. Stilize yaprak ve çiçek dolgulu bir friz kompozisyonu üstten sınırlamaktadır. Gövdeden “s” kıvrımlı iki stilize yaprakla geçilen tepelikte, ortasında üç katlı bir çiçeğin yer aldığı, daire formlu şualı güneş tasviri yer almaktadır. (Res: 18)

Ayakucu şahidesinde (126x32-30x13 cm.) kaide aynası ve gövdeye geçiş bölgelerinde yer alan bezemeler başucundakilerle aynıdır. Gövde ise, sapları aşağıda kurdele ile bağlanmış, uçlarında iki çiçek bulunan, yukarıya çıktıkça çatallaşıp aşağıya doğru sarkan rokoko tarzı kıvrım dallarla dekore edilmiştir. (Res: 19) Üstte doğrudan gövde üzerine oturmuş yelpaze görünümlü, on altı şualı güneş, ayakucu şahidesini taçlandırmaktadır. Her iki şahidenin tepelik süslemeleri şahidelerin iç yüzlerine de simetrik olarak işlenmiştir.

Sanduka 214x73x64 cm. ebadındadır. Yan pehle yüzeylerinde yer alan bezemeler birbirinin yanındır. Buralarda çiçek ve gül motiflerinin oluşturduğu kompozisyonun merkezinde yelpaze açılımlı şualar yer almaktadır. Yanlarda ise, ortadaki buketin altından çıkan ve her iki yana doğru uzadıkça çatallaşıp uçlarından tomurcuk güller veren kıvrım dallar bulunmaktadır. Yüksek kabartma olarak işlenmiş bu bezemelerin arka planında alçak kabartma yapraklar fon teşkil etmektedir. Söz konusu bütün bezemeler, ortada uçları serbest bırakılmış kurdele ile birbirlerine bağlanmıştır. Sanduka yan yüzleri üstten stilize yapraklar ve çiçek dolgulu bir frizle konturlanmıştır.

Başucu şahidesinin batı yüzünde 21 Recep 1272/28 Mart 1855 tarihli¹⁶ Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celi ta'lik hatla, eğik on altı satır halinde yazılmış kitabenin satır aralarına ince kabartma çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

¹⁶ Şahsın ölüm tarihi on dört ve on beşinci satırlarda ayrıca ebcedle de düşülmüştür.

- 1- Küllü nefsin zâikatü'l-mevt 1- كل نفس ذائقة الموت
 2- Kim Trabzon Vâlisi Osmân 2- كيم طربزون واليسى عثمان پاشازاده كيم
 Pâşâzâde kim
 3- Pâyene ıstabl ile olmuş idi ol 3- پايه اصطلبل ايله اولمش ايدى اول كامران
 kâmrân
 4- Bezm-i 'ıyşine küdüret virdi 4- بزم عيشينه كدورت ويردي بو دور فلك
 bu devr-i felek
 5- Hemserinin gonca-i 'asirine 5- همسرنيك غنجه عسيرنه ايرنجه خزان
 irince hazân
 6- Âteş-i firkat derûnun yakdı 6- آتش فرقت درونن ياقدى ياندردي بتون
 yandırdı bütün
 7- Şek olup çeşmine bir 7- شك اولوپ چشمينه بر ماتمسرای اولدی جهان
 mâtemsarây oldı cihân
 8- Bezm-i gam itdi neşât-ı 'ıyşini 8- بزم غم ايتدی نشاط عيشني دور فلك
 devr-i felek
 9- Zevcesi oldum olunca bezm-i 9- زوجسى اولدم اولنجه بزم خاك ايجره نهان
 hâk içre nihân
 10- Ola hüriler enis yâ Rab o 10- اوله خوريلر انيس يا رب او مرحومه يه
 merhûmeye
 11- Terk idüp dâr-i fenâyı tutdı 11- ترك ايدوپ دار فنايى طوتدی عقباهه مكان
 ukbâda mekân
 12- Rûhumı şâd eyle dâim yâ 12- روحنى şad ايله دائم يا اله العالمين
 İlâhe'l-'âlemîn
 13- Murg-ı cânı pür açup dergâ- 13- مرغ جاني پر آچوب دركاهينه اولدی روان
 hına oldı revân
 14- Yazdı cevherveş 'atâ târih-i 14- يازدی جوهروش عطا تاريخ فوتن يك قلم
 fevtin yek kalem
 15- Fâtımâ Hânım bu demde 15- فاطمه خانم بو دمده عندي قيلدي اشيان
 'adni kıldı âşiyân
 16- El-fâtiha sene 1272 fi 21 16- الفاتحه سنه 1272 في رجب 21
 Receb. اثر خامه اونيوى محمد رفعت
 Eser-i hâme-i Ünyeî Mu-
 hammed Rıf'at.

13- Trabzon Valisi Hazinedarzade Osman Paşa'nın¹⁷ Eşi Efic Rukiyye Hanım:

Mezar, hazirenin güneybatı köşesinde, kuşatma duvarının hemen yanındadır. Şahideli, üstü açık sanduka tipli olan mezarda ayrıca bir platform taşı da bulunmaktadır. (Res: 20) Başucu şahidesinin kitabeli

¹⁷ Osman Paşa, Hazinedarzade Süleyman Paşa'nın oğludur. Paşa, 1244 yılında Sivas ve Trabzon Valiliklerine getirilmiştir. 1257 yılında Trabzonda ölmüştür. Bkz. M. Süreyya, a.g.e., C. 4, s. 1306.

gövde kısmı hariç, şahidelerin ve yan pehlelerinin dışa bakan bütün yüzleri tamamen bitkisel bezemelidir. Pehleler, şahidelerin kaide kısımlarına demir rabitalarla tutturulmuştur.

Başucu şahidesi (243x40-68x15.5 cm.) mermer bir bloktan müteşekkildir. Kaide aynasındaki kompozisyonun esasını, üç tarafı düz ve profilli silmelerle çevrili bir çelenk tasviri oluşturmaktadır. İçi yaprak, çiçek ve daire şeklinde sıralı gül motifleriyle doldurulmuş olan çelengin çevresi, gül ve yapraklarla sağlanmış girlandla kuşatılmıştır. Girland, alttan yukarıya doğru her iki yandan kurdele ile helezonik olarak sarılmış olup kurdelenin uçları kaidenin üst köşeliklerinde serbest şekilde bırakılmıştır. Ortasında bir çiçeğin yer aldığı çelengin hem içinde hem de girland üzerinde daire şeklinde dizilmiş sekizer adet gül motifi yer almaktadır. Kaidede yer alan bu kompozisyon, üstten içi stilize yaprak ve çiçek motifleri ile dolgulu bir friz ile sınırlanmaktadır. Kaideden gövdeye geçişte köşelerde yer alan üçgensel bölgeler, kurdele ile sarılı sapsarı ortada kitabeli gövdenin hemen altında birbirine raptedilmiş, kenarlara doğru uzayan ve uzadıkça çatallaşıp yapraklanan, kıvrımlı dallarla dekore edilmiştir. Dış formunu yaprakların uçlarının belirlediği bu bölgelerin alt ve üst köşelerine birer gül kondurulmuştur. Gövdeden “s” kıvrımlı iki stilize yaprakla geçilen tepelikte, ortasında üç katlı bir çiçeğin yer aldığı, şualı güneş tasviri yer almaktadır.

Ayakucu şahidesinde (237x33-68 cm.) kaide aynasında ve kaideden gövdeye geçiş bölgesinde görülen bezemeler baş taşındakilerin tekrarından ibarettir. Şahidenin gövdesinde yer alan bezeme ise girlandlar, güller, çiçekler ve yapraklardan oluşmaktadır. (Res 21) Tepelikteki süsleme çeşitli bitkisel ve nesneli unsurlardan müteşekkildir. Çapraz şekilde konuşlandırılmış iki sadak, tepelik kompozisyonuna kaide oluşturmaktadır. Alt kısımları lale şeklinde biçimlendirilmiş yapraklarla nihayetlenen sadakların içinde ikişer adet ok bulunmaktadır. Gövdeleri yivli ve kuşaklı olan sadakların kesiştikleri noktaya ortasında gül bulunan iki katlı yapraklı bir çiçek kondurulmuştur. Sadakların arasında kalan bölgeye zemini yapraklı bir gül demeti yerleştirilmiştir. Tepeliğin üst kısmını yelpaze açılımlı on iki şualı güneş motifi taçlandırmaktadır. Tepelikte yer alan bu unsurlar, altta uçları yanlara doğru çekilerek fiyonk haline getirilmiş kalın bir iple bağlanmıştır. Her iki şahidede bulunan tepelik süslemeleri, şahidelerin iç yüzeylerine de simetrik olarak işlenmiştir. (Res: 22) Şahidelerin kaidelerinin güney ve kuzeye bakan dar yüzleri, zemini yaprak motifleri ile kaplı üçer gülle bezenmiştir.

Sanduka (232x68x66 cm.) yan yüzlerinde bulunan kompozisyonlar şahidelerin kaidelerinde görülenlerin tekrarından ibarettir. Ancak burada, biri ortada diğer ikisi yanlarda olmak üzere kompozisyon üçlü olarak uygulanmıştır. İçi stilize yaprak ve çiçek dolgulu enli bir friz sanduka kenarlarını üstten sınırlamaktadır.

Başucu şahidesinin batı yüzünde Şaban 1272/Nisan 1855 tarihli Osmanlıca bir kitabe bulunmaktadır. Celî ta'lik hatla meyilli on iki satır halinde düzenlenmiş kitabenin satır aralarına ince çizgiler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---|---|
| 1- Küllü nefsin zâikatü'l-mevt | 1- كل نفس ذائقة الموت |
| 2- İrci'î emri irişdi bu dil-i peymâneye | 2- ارجعی امری ایرشدی بو دل پیمانہ یہ |
| 3- Hak deyüp oldum civâr-ı hazret-i Hakka revân | 3- حق دیوپ اولدم جوار حضرت حقہ روان |
| 4- 'Âlem-i fânide aslâ bir ehad bâki değil | 4- عالم فانیدہ اصلا بر احد باقی دکل |
| 5- Çâre yok gelse ecel yeksân olur pîr-u civân | 5- چارہ یوق کلسہ اجل یکسان اولور پیرو جوان |
| 6- Hak te'âlâ menzîlim dâru'n-na'îm itsun benim | 6- حق تعالی منزلم دار النعم ایتسون بنم |
| 7- Afvına tutdım yüzümü 'azm idüp bâğî cinân | 7- عفونہ طوتدم یوزیمی عزم ایدوپ باغ جنان |
| 8- Esbak Trabzon Vâlisi Hazînedârzâde | 8- اسبق طربزون والیسی خزینہ دار زاده |
| 9- Müteveffâ Osmân Pâşâ'nın harem-i muhteremleri | 9- متوفی عثمان پاشانک حرم محترمہ لری |
| 10- El-Hâcce Efic Rukiyye Hânım rûhîçün | 10- الحاجة افج رقیہ خانم روحیچون |
| 11- Ve kâffe-i ehl-i imân ervâhiçün | 11- و کافہ اهل ایمان ارواحیچون |
| 12- El-fâtiha sene 1272 fi "şın"
Eser-i hâme-i Ünye vî Muhammed. | 12- الفاتحه سنہ 1272 فی ش
اثر خامہ اونویو محمد |

14- Hacı Bekir Ağa'nın Kızı Safiye Hanım:

Mezar, merdivenin batısında, hazirenin kuzey duvarının hemen kenarındadır. Şahideli üstü açık sanduka tipli mezar, kaideli ve tepelikli baş ve ayakucu şahideleriyle iki yan pehleden müteşekkildir. Zeminde ise bu parçaların üzerine oturduğu platform taşı bulunmaktadır. (Res: 23) Başucu şahidesi (225x39x17 cm.) yekpare mermer blok şeklinde olup gövde kenarları dalgalıdır. Şahidenin kaide aynasında merkezinde

bir çiçeğin yer aldığı daire şeklinde şualı güneş motifi bulunmaktadır. Uçları “v” şeklinde sonlandırılmış bu şuaların aralarına aynı boyda dalgalı çizgiler işlenmiştir. Ayrıca ortada yer alan bu kompozisyonun dörtte bir parçası, yüzeyin köşelerine uygun biçimde yerleştirilmiş ve kompozisyon profilli silmelerle çerçeve içine alınmıştır. Sandukanın diğer bütün cephelerinde de aynı düzenleme görülmektedir. Ancak şualı güneş, yan pehlelere daire değil, elips şeklinde tatbik edilmiştir. Kare kaideden gövdeye geçişi sağlayan üçgen köşelikler, sapları altta ortada birbirine bitişik, uçları her iki yana doğru çatallaşarak açılan yapraklı ve çiçekli bitki motifi ile bezenmiştir. Benzer bezeme gövdenin üst kısmında yer alan köşeliklerde ve ayakucu şahidesinin kaideden gövdeye geçiş bölgesinde de fark edilmektedir. Şahide, üstte dikdörtgen bir tepsi içerisine iki demet halinde yerleştirilmiş, uçları yanlardan aşağıya doğru sarkan yelpaze açılımlı akant yaprakları ile taçlandırılmıştır.

Gövde formu açısından başucu şahidesine benzeyen ayakucu şahidesinin doğu yüzünde altta, sapları kurdele ile birbirine bağlanmış, kıvrılarak tepeliğe kadar yükselen, uçlarında yer yer çiçeklerin yer aldığı simetrik olarak işlenmiş izlenimi veren ince uzun yapraklı bitkisel bezeme görülmektedir. Bezemenin etrafı şahidenin kenar formuna uygun silme ile sınırlanmıştır. Tepelik, altta uçları her iki yandan aşağıya doğru sarkan akant yapraklı, üstte ise uçları içe doğru yönelmiş ters bakışlı beşer adet “s” kıvrımından oluşan yelpaze açılımlı bir düzenlemeye sahiptir. Hem yaprakların hem de kıvrımların sapları, merkezde bir adet zülfikar çiçeği yaprağını yukarı doğru yönlendiren iki katlı bir yıldız çiçeği motifi ile sabitleştirilmişlerdir. (Res: 24) Baş ve ayakucu şahidelerinde, kaidelerin kuzey ve güneye bakan dar cephelerinde profilli silmelerle oluşturulmuş dikey dikdörtgen panolar, uçları ters istikametlere yönelmiş, sapları ortada bir yıldız çiçeği ile birbirine tutturulmuş yaprak motifleri ile dekore edilmiştir.

Başucu şahidesinin batı yüzünde Muharrem 1275/Ağustos 1858 tarihli Osmanlıca bir kitabe bulunmaktadır. Celî ta'lik hatla eğik on iki satır halindeki kitabenin satırları kabartma şeritlerle bölümlenmiştir. Kitabenin etrafı, şahidenin yan kenar formuna uygun biçimde düzenlenmiş ve içi ince yapraklarla dolgulu bir bordürle çevrilidir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|--|
| 1- Hüve'l-bâkî | 1- هو الباقي |
| 2- Meskenim kıl lütfunla bâğ-ı
cennet yâ kerîm | 2- مسکنیم قل لطفکله باغ جنت یا کریم |
| 3- Cürmümi 'afv it İllâhî cümle-
den sensin rahîm | 3- جرممی عفو ایت الهی جمله دن سنسین رحیم |
| 4- Emr-i Bârî böyle imiş gençli-
ğime doymadım | 4- امر باری بویله ایمش کنجکمه طویمدم |
| 5- İrdi bana ecel soldurdı nâzik
tenim | 5- ایردی بکا اجل صولدردی نازک تتم |
| 6- Almadım dünyâ murâdın
nâmurâd oldum bugün | 6- المدم دنیا مرادین نامراد اولدم بوکون |
| 7- Hem anâm atâm çekeler tâ
kuyâmet hasretim | 7- هم انام اتام چکه لر تا قیامت حسرتم |
| 8- Çehârşenbe kazâsı hânedâ-
nından Hâzînedâr | 8- چهارشنبه قضاسی خاندانندن خزینه دار |
| 9- Zâde müteveffâ Osmân Pâşâ
Hazretleri'nin | 9- زاده متوفی عثمان پاشا خضر تلرینک |
| 10- Kaynı Hâcî Bekir Ağâ'nın
kerîmesi merhûme | 10- قاینی حاجی بکر اغانک کریمه سی مرحومه |
| 11- Sâfiye Hânım'ın rûhîçün fâti-
ha | 11- صافییه خانمک روحیجون فاتحه |
| 12- Fî ğurre Muharrem sene
1275. | 12- فی غره محرم سنه 1275 |

15- Sultan Hamid'in¹⁸ Kayınpederi Osman Bey:

Mezar, merdivenin doğusunda camiye yakın bir yerdedir. Üzeri kapaklı bir sanduka ile baş ve ayakucu şahidelerinden oluşan mezarın sandukası betondan olup muhtemelen sonradan yapılmıştır. Sandukanın (190x94 cm.) üzerini örten kapak taşında üç yuva bulunmaktadır. Bunlardan uçlarda olanlar şahideler içindir. Ortada ve diğerlerinden biraz büyükçe olan ise çiçek dikmek amacıyla açılmış olmalıdır. Silindirik forma sahip başucu şahidesi (163x28 cm.) kırık halde yerde yatmaktadır. Ayakucu şahidesi de (38x21 cm.) silindirik formlu olup büyük bir bölümü kırık ve kayıptır. Şahideler aşağıdan yukarıya doğru yönelen, yan yana münavebeli olarak dizilmiş kabartma yaprak ve lale motifleri arasından yükselmektedir. Yaprakların uçları dışarıya doğru kıvrık vaziyettedir. Ayrıca başucu şahidesinde kitabenin ilk satırının her iki yanına simetrik olarak yerleştirilmiş birer hilal tasviri bulunmaktadır. (Res: 25)

¹⁸ Kitabedeki 1301/1883 tarihi bunun Sultan II. Abdülhamit olabileceğini göstermektedir.

Başucu şahidesinin dış yüzünün yarısına 1301/1883 tarihli Osmanlıca bir kitabe işlenmiştir. Celî ta'lik hatla on beş satır olarak yazılmış kitabe, köşeleri yuvarlatılmış dikdörtgen kartuşlar içerisindedir. Kitabe şudur:

- | | |
|--|--|
| 1- Hüve'l-hallâkul'bâkî | 1- هو الخلاق الباقي |
| 2- Zikr-i Hak'la üns ve ülfet
eyle dâim ey gönül | 2- ذكر حقله انس و الفت ايله دائم ای کوکل |
| 3- Eyle tahsil-i 'ibâdet aç gözün
hübdan uyân | 3- ايله تحصيل عبادت آچ کوزین خوابدن اویان |
| 4- İşte bu heym-i Osmân Bey
'âşik-ı sâdik eyle | 4- ایشته بو هیم عثمان بک عاشق صادق ايله |
| 5- Ehl-i dil lütfu kesirdi zümre-
i hem 'ârifân | 5- اهل دل لطف کثیردی زمرة هم عارفان |
| 6- Hazret-i Sultân Hamîd'e
kâim peder olmuş iken bu
âl-i cenâb | 6- حضرت سلطان حمیده قائم پدر اولمش ایکن بو عالی جناب |
| 7- Ba'dehü o sâyede geçdi hâl-i
hoş zemân | 7- بعده او صایه ده کچدی حالی خوش زمان |
| 8- İrci'î emr-i hitâbı câna
irdükde bile | 8- ارجعی امری خطابی جانه ایردکده بیله |
| 9- Sâli doksan altıda kıldı râh-ı
Hak'da terk-i cân | 9- سال طقسان التی ده قیلدی راه حقده ترک جان |
| 10-Gitdi rahmetle müyesserdir
bâ lutufgirdgâr | 10- گتدی رحمتله میثردر بالطف کردکار |
| 11-Eylesun ensâbımı me'cûr
hem mevlâ hemân | 11- ایلسون انسابینی مأجور هم مولا همان |
| 12-Kurenâ-yı hazret-i
şehriyâriden se'âdetlü | 12- قرناي حضرت شهریاریدن سعادتلو |
| 13-Hüseyin Beyefendi Hazret-
leri'nin pederi mârazzıkr | 13- حسین بک افندی حضرتلرینک پدری مار الذکر |
| 14-Osmân Bey'in Rûhîçün
fâtiha | 14- عثمان بکک روحیچون فاتحه |
| 15-Sene 1301. | 15- سنه 1301 |

16- Hazinedarzade Abdülhamit Bey'in Kızı Müzeyyen Hanım:

Düşey dikdörtgen plaka formunda mermerden bir başucu şahidesinden (110x30-25x8 cm.) ibaret olan mezar taşı hazire içerisinde atıl haldedir. Şahide, tepelik ve kitabe olmak üzere ikili bir düzenleme içermektedir. Kitabeli bölümle arası yarım daire formlu kalın bir silme ile ayrılmış tepelikte, yanlarda ters-düz "c" kıvrımları yaparak kitabeli gövdenin üzerine oturan yelpaze açılımlı akant yaprakları yer almaktadır. Yaprakların ortasına cepheye dönük halde bir gülbezek kondurulmuştur. (Res: 26)

Şahidede yer alan kitabe 27 Recep 1302/12 Mayıs 1884 tarihli olup Osmanlıcadır. Celî ta'lik hatla eğik dokuz satır halinde işlenmiş kitabenin satır aralarına kabartma şeritler çekilmiştir. Kitabe şudur:

- | | |
|---|------------------------------------|
| 1- Hüve'l-hayyüllezi lâ yenâmu velâ yemût | 1- هو الحي الذي لا ينام ولا يموت |
| 2- Gülşen-i fânide pek çok durmadım | 2- كلشن فانيده بك چوق طورمدم |
| 3- Durdığım demde vefâsın görmedim | 3- طورديغم دمده وفاسن كورمدم |
| 4- Rahmeten li'l-'âleminsin yâ rasûl | 4- رحمة للعالمين سن يا رسول |
| 5- Şâfi'im ol câriyeni eyle kabûl | 5- شافعم اول جاريه كي ايله قبول |
| 6- Hazînedârzâde müteveffâ 'Abdülhamîd | 6- خزينه دار زاده متوفا عبد الحميد |
| 7- Bey'in kerimesi Müzeyyen Hânım'ın | 7- بكك كريمه سي مزين خانمك |
| 8- Rûhuna el-fâtiha | 8- روحنه الفاتحه |
| 9- Fî sene 1302 Receb 27. | 9- في سنه 1302 رجب 27 |

17- Çarşamba Düyunu Umumiyye Kolcusu Ahmet Efendi'nin Eşi İkbâl Hanım:

Mezar, caminin doğusunda, büyük çınar ağacının altındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda lale formunda biçimlendirilmiş, mermerden baş ve ayakucu şahideleri yer almaktadır. Başucu şahidesinin (113x41x5 cm.) üzerinde bulunan süslemeler yüksek kabartma olarak işlenmiştir. Gövde kısmı alttan başlayıp yukarıya doğru çıkan "s" kıvrımlı akant yaprak dizileriyle kuşatılmış olan şahidenin tepeliğinde ortası yıldız çiçekli şualı güneş tasviri görülmektedir. Bunun altında, yay biçiminde dizilmiş inci taneleri ile çiçeklerden oluşmuş, uçları kenarlardan sarkan bir girland kompozisyonu tamamlamaktadır. (Res: 27) Ayakucu şahidesi de (88x26x5 cm.) benzer düzenlemeye sahiptir. Ancak burada gövde geniş tabanlı, dilimli gövdeli bir saksı içerisinden çıkıp "s" kıvrımı yaparak yükselen bir çiçekle bezenmiştir. (Res 28)

Başucu şahidesinin batı yüzünde 1325/17 Ocak 1907 tarihli Osmanlıca bir kitabe yer almaktadır. Celî ta'lik hatla eğik sekiz satır halinde yazılmış kitabenin satırları ince kabartma şeritlerle birbirinden ayrılmıştır. Kitabe şudur:

- 1- Âh mine'l-mevt 1- آه من الموت
 2- Âh ne yazık oldu bana 2- اه نيازق اولدی بکا کنجکمه طویمدم
 gençliğime doymadım
 3- Çâresiz bir derde düştüm 3- چاره سز بر درده دوشدم بر علاجین بولدم
 bir 'ilâcın bulmadım
 4- Bak yandırdı vücudum 4- باق یاندیردی وجودم شهرینی قهر الم
 şehrinin kahr-ı elem
 5- Gül gibi soldum cihânda 5- گل کیبی صولدم جهانده نه اولدیغم بیلمدم
 ne olduğum bilmedim
 6- Samsun'da Şerif Kâdizâde 6- صامسونده شریف قاضی زاده فرید بکک کریمه سی
 Ferîd Bey'in kerimesi
 7- Çehârşenbe Düyûn-ı 7- چهارشنبه دیون عمومیه قولجیسی احمد افندینک فاملیاسی اقبال
 'Umûmiyye Kolcusu
 Ahmed Efendi'nin Famil-
 yası İkbâl
 8- Hânım'ın rûhuna fâtiha 8- خانمک روحنه فاتحه سنه 1325
 Sene 1325 fi 13 Zilhicce فی 13 ذی الحججه

18- Samsun Müftüsü Hacı Hüseyin Efendizadenin ?

Mezar, merdivenin batısında hazirenin ortalarındadır. Sonradan beton havuzlu hale getirilmiş olan mezarda mermerden baş ve ayakucu şahideleri mevcuttur. Düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli başucu şahidesinin (129x38-35x10 cm.) batı yüzünde tepelik ve kitabeden müteşekkil bir düzenleme görülmektedir. Gövde üzerinde yanlarda birer gülbezeğin arkasından çıkan "s" kıvrımlı iki akant yaprağının kaide teşkil ettiği, ortası gülbezekli, şualı güneş tasviri başucu şahidesini taçlandırmaktadır. (Res: 29) Ayakucu şahidesinin (110x33-31x9 cm.) tepelik kısmında da aynı düzenleme tekrarlanmaktadır. Ancak burada gövde üzerinde aşağıdan yukarıya doğru gittikçe daralan ve ucu güneye doğru eğik şekilde işlenmiş bir servi motifi yer almaktadır. (Res: 30)

Başucu şahidesinin batı yüzünde celî ta'lik hatla Osmanlıca yazılmış kitabe bulunmaktadır. Kitabe ince kabartma şeritlerle bölümlenmiştir. Beton havuz, şahidenin alttan belli bir bölümünü kapattığı için başucunda yer alan kitabenin alt satırları okunamamaktadır: Kitabe şudur:

- | | |
|---|--|
| 1- Âh mine'l-firâk | 1- اه من الفراق |
| 2- Âh ne yazık oldu bana gençliği-me doymadım | 2- آه نیازق اولدی بکا کنجلیکمه طویمدم |
| 3- Çâresiz bir derde düştüm defa imkân bulmadım | 3- چاره سز بر درده دوشدوم دفعه امکان بولدم |
| 4- Yakdı yandırdı vücûdum şehri-ni kahr-ı elem | 4- باقدی یاندردی وجودم شهرینی قهر الم |
| 5- Gül gibi soldum cihânda ne olduğum bilmedim | 5- کول کبی صولدم جهانده نه اولدیغم بلمدم |
| 6- Vaz'ı hamlim sebep oldu mevti-me tâze iken | 6- وضع حملم سبب اولدی موتمه تازه ایکن |
| 7- Emsâlim içinde ben de bir dem gülmedim | 7- امثالم ایچنده بنده بر دم کولدم |
| 8- Samsun Müftisi Hacı Hüseyin | 8- صمسون مفتیسی حاجی حسین |
| 9- ... Efendi zâde ? | 9- ... افندی زاده ؟ |

DEĞERLENDİRME VE SONUÇ

Rıdvan Paşa Camii haziresinde 52 adet mezar taşı bulunmaktadır. Bunlardan kitabesi celî ta'lik hatla yazılmış olanların sayısı 18 dir. Bir asrı aşkın bir zaman dilimi içerisinde (1219/1804-1325/1907) ortaya konmuş bu taşlar, form tipleri, süslemede kullanılan motifler, kompozisyon, yazı ve malzeme ve işleniş açısından değerlendirilmiştir:

Form Tipleri: Mezar taşları şahideler ve sandukalar olmak üzere iki farklı tipolojik özellik sergilemektedir:

Birinci grubu oluşturan şahideler çoğu zaman hem baş hem de ayakucunda yer alırken bazıları sadece başucunda bulunmaktadır. Yeri (mezarı) belli olmayan iki tanesi ise (1,16) hazirenin bir köşesinde atıl durumdadır. Şahideli mezarlardan on tanesi (2,3,4,5,6,7,8,9,17,18) sonradan beton havuzlu hale getirilmiştir.

Kendi içlerinde de şahideler form açısından farklı özellikler gösterirler. Buna göre şahideler düşey dikdörtgen plaka halinde gövdeli ve prizmal gövdeli olmak üzere iki gruba ayrılmaktadır. Birinci gruba giren şahidelerin (1,2,6,7,8,9,16,18) bir bölümünde gövde formu genellikle yukarıdan aşağıya doğru daralan bir yapıda iken, bazıları (8,10) "s" kıvrımlıdır. Bazılarında kaide de bulunabilen bu şahidelerin üst kısımları tepelikli ya da başlıklı olabilmektedir.

Prizmal gövdeli olan şahidelere (3,4,5,) gelince, bunların gövde formları dikdörtgenler prizması şeklinde biçimlenmiştir. Bu tipteki şahidelerde gövdenin altında yine prizmal bir kaide bulunmaktadır. Genellikle hem baş hem de ayakucunda birlikte bulunan bu şahideler bazı örneklerde şahide sadece başucunda görülmektedirler. Büyük ih-

timalle ayakucundakiler sonradan kaybolmuş olmalıdır. Zira söz konusu şahidelerin iç yüzlerindeki bağlantı noktaları bunların tamamının önceleri sanduka tipinde yapıldıklarını düşündürmektedir. Belki de bu nedenle olsa gerek, bu tipteki mezarların hepsi sonradan beton havuzlu hale getirilmiştir. Üst tarafı kırık olanlar hariç şahidelerin tamamına yakını başlıklı olup sadece kadın veya erkek oluşları itibariyle başlık tipi açısından farklılıklar göstermektedir.

Form tipi açısından ikinci grubu oluşturan üstü açık sandukalar¹⁹ (10,11,12,13,14) dikdörtgen prizması şeklinde büyük mermer blokların çatılması ile meydan getirilmiştir. Bu tipteki mezarların çoğunda şahidelerle sanduka baş kısmını oluşturan dikmeler yekparedir. Yalnızca bir tanesinde (10) şahideler kaidesiz olup baş ve ayakucundaki dikmelerden bağımsızdır. Bir platform taşı üzerine oturtulmuş olan sanduka pehleleri demir rabitalarla birbirlerine tutturulmuştur.

Sanduka mezarlarda şahide gövdeleri genellikle prizmal dikdörtgen bloklar şeklindedir. Bir örnekte (10) başucu şahidesinin gövde kenarları “s” kıvrımı şeklinde dalgalıdır. Üstü kapaklı sandukanın (15) şahideleri ise silindirik forma sahiptir.

Mezar taşlarında ilk dikkat çeken unsurlardan biri de başlıklardır²⁰. Mevcut görünüşleriyle daha ilk anda ait oldukları kişilerin cinsiyetleri hakkında emareler sunan başlıkların, detaylı şekilde incelendiğinde sosyal statü, meslek ve mensup olunan tarikatlara²¹ ait çok belirgin özellikler ihtiva ettikleri anlaşılmaktadır. Mesela Bektaşî mezar taşlarında ipe geçirilmiş on iki köşeli teslim taşı yer alırken²² Mevlevî mezar taşlarında kabartma olarak işlenmiş Mevlevî sikkeleri görülebilmektedir²³.

İncelediğimiz mezar taşlarından beşi erkek, on üçü kadın mezarına aittir. Erkek mezar taşlarının yalnızca iki tanesinde başlık görülmek-

¹⁹ Bu mezar tipi, “lahitli mezar”, “açık lahit” veya “sembolik lahit” gibi değişik şekillerde isimlendirilmiştir. Sırasıyla bkz: Cebe Özer, Edirne’de Osmanlı Dönemi Natürmort Süslemeli Mezartaşları, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi, Gazi Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü) Ankara 1993, s. 123; Tülin Çoruhlu, Eyüp Sultan ve Çevresindeki Hazirelerde Bulunan Hançerli Lahitler ve Taş Sandukalar, 1. Eyüpsultan Sempozyumu, 1997, ss. 43-59; H.Örcün Barışta, “İstanbul-Eyüpsultan Cafer Paşa Türbesi Kazısı ve Bitkisel Bezemeli Mezar Taşları Üzerine, IV. Eyüpsultan Sempozyumu, İstanbul 2000, ss.252-277.

²⁰ Mezar taşları üzerinde bulunan başlıklarla ilgili bilgi için bkz: Hans-Peter Laqueur, *a.g.e.*, ss. 138-172; Çal, *a.g.m.*, ss. 206-225; M. Orhan Bayrak, *Türbeler Sözlüğü*, İstanbul 1998, ss. 120-123.

²¹ Yıldız Demiriz, “Anadolu Türk Sanatında Süsleme ve Küçük Sanatlar”, *Anadolu Uygarlıkları Görsel Anadolu Tarihi Ansiklopedisi*, C. 5, yy. 1982, s. 943.

²² Laqueur, *a.g.e.*, s. 135.

²³ Erman Güven, “Eyüpsultan Türbesi Haziresinin Öneme Dair Bir İnceleme”, *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2002, s. 237.

tedir. Boyundan yukarısı kırık olduğu için diğer ikisinin ne tür başlıklara sahip oldukları bilinmemektedir. 15 nolu örnekte ise silindirik şahidenin üst kısmı traşlanarak konik hale getirilmiş olup başlık bulunmamaktadır. Başlıklı örneklerden biri (3) Mecidiye kalıplı, diğeri (11) Aziziye kalıplı²⁴ feslidir²⁵. Birinci tür fesin kullanımı konusunda mesleklere göre belirgin bir farklılık bulunmamaktadır. Hizmetli, kâtip ve paşa bu fesi giyebilmektedir. İkinci tür fes ise askerler ve memurlar tarafından giyilmektedir²⁶.

Sayı itibariyle daha fazla olan kadın mezar taşları tepelik türleri açısından da çeşitlilik gösterirler. Kimi şahidelerde şualı güneş veya rozet (12,13,17), kimilerinde yaprak ve çiçeklerin oluşturduğu hotoz şeklinde bitkisel düzenlemeler (10,14,16) şahidelerin tepelik formunu meydana getirmektedirler. Dört şahidede (2,4,6,8) ise yatay dilimlerle kademelendirilmiş konik başlıklar yer almaktadır. Burada dikkat çeken bir diğer husus, sosyal statü açısından üst tabakaya mensup bayan mezarlarında tepeliklerin oldukça süslü ve gösterişli olarak yapılmış olmalarıdır.

Bilindiği gibi Osmanlı dönemine ait erkek mezar taşları ile bayan mezar taşları arasında bazı belirgin farklar bulunmaktadır. Erkeklere ait mezar taşları genellikle serpuşlu²⁷ olup bezeme türü ve çeşitliliği açısından bayan mezar taşlarına göre daha sade bir görünüme sahiptirler. Halbuki, değişik bitki motiflerinin oluşturduğu kompozisyonlar, buket halinde çiçekler ve çelenklerle bezenmiş bayan mezar taşları oldukça süslü olarak yapılmışlardır²⁸. Güller, rozet biçimli çiçekler, kıvrık dallar, süsen, yıldız çiçeği, nergis, karanfil, şakayık, küpe çiçeği, zambak, papatya, yapraklı veya çiçekli ağaç dalları ile akantlar bitkisel bezeme unsurlarından sadece birkaçıdır²⁹. Ayrıca kadın mezar taşlarında boyun kısımlarına dizilmiş inci ve gerdanlıklar bir diğer ayırıcı özellikler olarak dikkat çekmektedir³⁰.

²⁴ Üst kısmı alt kısımdan daha geniş olan fesler *Mecidiye kalıplı*; alt kısmı üst kısımdan daha geniş olan fesler ise *Aziziye kalıplı* olarak isimlendirilmektedir. Bkz: Çal, a.g.m., s. 212.

²⁵ Laqueur, bu fes türlerinden birincisini X-1; diğerini ise X-3 türü olarak isimlendirmektedir. Bkz: Laqueur, *a.g.e.*, s.157.

²⁶ Çal, a.g.m., s. 212.

²⁷ Osmanlı mezar taşlarında serpuşlar XVI. yüzyıldan itibaren görülmeye başlanır. Bkz: Mehmet Önder, "Konya Mezar Taşlarında Süsleme Unsurları", *Önasya*, S. 13, Ankara 1966, s. 3.

²⁸ Önder, a.g.m., s. 4.

²⁹ Bilgi için bkz: H. Örcün Barışta, "Eyüp Sultan'da Bazı Çocuk Mezar Taşları", *1. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 1997, ss. 172-180.

³⁰ Mimar Hikmet, "Mezar Taşları", *Türk Yurdu*, S. 197/3, İstanbul 1928, s.49.

Süslemede Kullanılan Motifler ve Kompozisyon:

Osmanlı dönemi mezar taşlarındaki süslemeler dönemlere göre farklılıklar göstermektedir. Erken örneklerde sade ve kaba bir işçilik gösteren rumiler dikkat çekerken³¹ 16. yüzyıldan sonra lale, karanfil, sümbül gibi çiçeklerle birlikte hurma ve servi ağaçlarından oluşan bitkisel süslemeler mezar taşlarında yerlerini almaya başlamıştır³². 17. yüzyılın ortalarından itibaren kendisini hissettiren Batı etkisi, diğer alanlarda olduğu gibi Türk zevkine de karışmaya başlamış³³ ve 18. yüzyılın ikinci yarısından sonra Türk Rokokosu adı verilen bir süsleme tarzı doğmuştur³⁴. Bu dönemde batı kaynaklı çiçek ve yaprak motifleri ön plana çıkmış, bazen simetrik ve asimetric biçimde³⁵ bazen de buketler halinde veya şukufedan denilen vazodan fıskırmış halde fiyonklarla bağlanarak natüralist bir anlayışla tasvir edilmiştir³⁶. 19. yüzyıla gelindiğinde ise tür, biçim ve işleniş tarzları açısından barok, rokoko ve ampir özellikler taşıyan bir üslup karmaşasının Türk süsleme sanatlarına hakim olduğu görülmektedir³⁷. Batılı etkilerin artık mezar taşı süslemelerinde tümüyle geleneksel süsleme unsurlarının yerini aldığı bu dönemde³⁸ stilize yaprak ve çiçek motifleri, hareketli ve kıvrımlı dallar, son derece taşkın halde herhangi bir plastik etki kaygısı güdülmeden kullanılmıştır³⁹.

İncelediğimiz mezar taşları üzerinde yer alan süslemeler bitkisel ve nesnel olmak üzere iki çeşit arz ederler. Sözü edilen bu unsurlar bazen tek başlarına bazen de karışık vaziyette, görünüm ve kompozisyon açısından dönemlerinin özelliklerine uygun biçimde tatbik edilmeye çalışılmıştır. Mezar taşları üzerinde görülen bitkisel bezeme unsurları şunlardır:

-Akant Yaprağı: Hem tek başlarına kullanılan hem de kompozisyonda tamamlayıcı vazife gören bu yapraklar bitkisel bezemenin en yaygın unsurlarından biridir. Tamamı hanım mezar taşları üzerinde bulunan yapraklar, çoğu kere stilize oluşlarıyla dikkat çekerler. Şahide tepelerinde genellikle yelpaze açılımlı, gövde üst kenarlarında “c” ve “s”

³¹ Demiriz, a.g.m., s. 943.

³² Hüseyin Kılıçkan, *Orta Asya'dan Anadolu'ya Türk Bezeme Sanatı ve Örnekleri*, İstanbul 2004, s.7.

³³ Rauf Tunçay, “XIII. ve XVIII. Asırlar arasında Türk Süsleme Sanatları”, *Türk Kültürü*, S. 15, Ankara 1964, s. 36.

³⁴ Zeynep Meral Şengül, *Süsleme Sanatı-100 Türk Motifi*, İstanbul 1990. s. 4.

³⁵ Metin Haseki, *Plastik Açından Türk Mezar Taşları*, İstanbul 1977, s. 10.

³⁶ Kılıçkan, a.g.e., s.7.

³⁷ Yılmaz Can,Recep Gün, *Ana Hatlarıyla Türk İslam Sanatları ve Estetiği*, Samsun 2005, s. 196.

³⁸ Güven, a.g.m., s. 237.

³⁹ Haseki, a.g.e., s. 44.

kıvrımlı bu yapraklar daha çok buldukları yerlerin durumuna göre biçimlenmiştir.

Yaban enginarı veya kenger yaprağı biçiminde olan bu bezeme ilk kez Antik Yunan sanatında, özellikle de korint sütun başlıklarında kullanılmıştır⁴⁰. Anadolu Selçuklu sanatında sütun başlıklarında görülün akant⁴¹. Osmanlı sanatına Batı etkisi ile girmiş⁴², ve bu etkinin yoğun olarak hissedildiği 18. ve 19. yüzyıllarda hem mimaride iç mekan süslemelerinde hem de hanım mezar taşlarının tezyinatında çok yaygın olarak tercih edilmiştir⁴³.

-Hurma Ağacı: Yalnızca bir hanım mezarının ayakucu şahidesinde (10) bulunmaktadır. Üst tarafı kırık şahide boyunca uzayan stilize ağacın bütün dal ve meyveleri simetrik olarak tasvir edilmiştir. Dallar arasından sarkan hevenklerde dokuzar; düşer vaziyetteki hevenklerde ise üçer hurma resmedilmiştir. Osmanlılarda oldukça sık kullanılan bitkisel unsurlardan olan hurma ağacı⁴⁴ Kur'an'da pek çok ayette çeşitli özellikleri ile zikredilmektedir⁴⁵. Bunlardan Rahman sûresindeki "*Orada meyveler ve salkımlı hurma ağaçları vardır*" şeklindeki ayet, hurmanın cennet nimetlerinden olduğunu göstermektedir. Ayrıca hadislerde de hurma hakkında pek çok övücü ifadeye rastlanmaktadır⁴⁶. Hurmanın cennete ait ağaçlar arasında zikredilmesi, onun yaşamın ve ölümsüzlüğün bir sembolü olarak tasvir edilmesinde etken olmuştur⁴⁷.

-Servi Ağacı: Bu motif bir hanım mezarına ait ayakucu şahidesinde (18) bulunmaktadır. Şahidenin gövdesi boyunca uzayıp giden ağacın uç kısmı eğik olarak tasvir edilmiştir⁴⁸. İçi taranmadan,

⁴⁰ Gülgün Elitez, "Türk Mezar Taşlarında Bitki Motifleri", (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi). *Mimar Sinan Ün Sos. Bil. Ens.*, 1996, s. 56

⁴¹ Semra Ögel, *Anadolu Selçuklularının Taş Tezyinatı*, Ankara 1987, s. 79.

⁴² Doğan Kuban, *100 Soruda Türkiye Sanatı Tarihi*, İstanbul 1973, s. 239; Aygün Ülgen, "Tanzimat Günlerinde Türk Mimari Üslubu", *Sanat Tarihi Araştırmaları Dergisi*, İstanbul 1990, s. 69.

⁴³ Cevdet Çulpan, *Serviler II*, İstanbul 1961, s. 26-27.

⁴⁴ Önder, a.g.m., s. 4; Demiriz, a.g.m., s. 939.

⁴⁵ *Kur'an*, 26/148, 50/10, 55/11

⁴⁶ Hz. Peygamber, hurmanın özellikleri itibariyle mü'mine benzeyen bir ağaç olduğunu söylemiştir. (Buhari, ilim/4, Büyü/94, Et'ime/42, Edep/98); Başka bir hadiste ise hurmanın gıda değerine işaret ederek içinde kuru hurma bulunan ev halkının aç kalmayacağını (Tirmizî, Tefsîru'l-Kur'ân 14/1) ve onun bazı hastalıklara şifa olduğunu (Tirmizî Tıp/22). Bilgi için bkz: Nebi Bozkurt, "Hurma", *DİA*, İstanbul 1998, XXVIII, 391-393.

⁴⁷ Burhan Oğuz, *Mezartaşında Simgeleşen İnançlar*, İstanbul 1983, s. 31; Laqueur, a.g.e., s. 16.

⁴⁸ Tepesi bir yana eğilmiş servinin kutsal bir varlığa riayeti ve teslimiyeti anlattığı ifade edilmektedir. Bkz: Oğuz, a.g.e. s. 26.

sade olarak bırakılmış servinin gövdesi üzerinde eşit aralıklarla çıkıntılar bulunmaktadır. Selçuklu mezar taşlarında görülmeyen servi, Osmanlılarda hem değişik sanat ürünleri üzerinde hem de mezar taşlarında farklı biçim ve şekilleriyle oldukça sık kullanılan unsurlardan biri olmuştur⁴⁹. Ölümsüzlüğü temsil eden ağaçların en yaygınlarından olduğu ifade edilen servi⁵⁰ motifiyle insan ruhunun Allah'a kavuşmasının sembolleştirildiği de kaydedilmektedir⁵¹.

-Gül: Beş hanım mezarına (1,12,13,16,18) ait süslemelerde gül motifi görülmektedir. Kimi yerlerde taşkın kullanımıyla kompozisyonda ağırlığını iyice hissettiren gül, bazı yerlerde kompozisyonu tamamlayan bir dolgu unsuru olarak yer almıştır. Gül, Türkler tarafından eski devirlerden beri bilinen bir çiçektir. Edebiyatta sevgilinin sembolü olarak kabul edildiğinden şairlere hep ilham vermiştir. Rengi, şekli ve kokusu itibarıyla çeşitli benzetmelere konu olan gülün, Yunus Emre'nin "çiçek eydür ey derviş gül Muhammed teridir" mısrasında da belirttiği gibi Hz. Peygamberin terinden olduğuna inanılır ve O'nu sembolize ettiği düşünülür⁵².

Gül, mezar taşlarında farklı anlam taşıyan bir motif olarak da yer almıştır. Nitekim bayan mezar taşlarından dört tanesinde (2,4,6,8) başucu şahidelerinin boyun kısımlarında bulunan kabartılar gül goncası olarak değerlendirilmiş ve goncanın açmamış halde tasviri mezardaki şahsın çok genç yaşta öldüğünün bir simgesi sayılmıştır⁵³.

-Çiçek ve Yaprak Motifleri: Mezar taşları üzerinde en çok görülen bezeme unsurları içerisinde farklı türden çiçek ve yaprak motifleri de yer almaktadır. Kimi zaman natüralist üslupta, çoğunlukla da stilize olarak işlenmiş olan bu unsurlar daha çok kadın, nadiren de erkek mezar taşlarında fark edilmektedir. Kadın mezar taşlarında tepelikler, şahide yüzey ve alınlıkları, sanduka yan yüzleri, hasılı kitabeli kısım hariç bütün yüzeyler bu tür süsleme için uygun mekanlar olmuştur. Bu motiflerin erkek mezar taşlarında buldukları yerler ise daha çok ayakucu şahideleridir. Çiçekler içerisinde papatya, yıldız çiçeği ve serbest çiçek motifleri en çok tercih edilenlerdir.

Şahidelerde görülen yaprak ve çiçek motifleri bazen buldukları kompozisyon içerisinde sadece dolgu görevi yapan tali unsurlar olur-

⁴⁹ Çulpan, *a.g.e.*, s. 122.

⁵⁰ Oğuz, *a.g.e.*, s. 24; Servi motifi ile ilgili anlamlandırmalar için ayrıca bkz: Ayla Ersoy, "Eyüp'deki Mezartaşlarında Servi Ağacı Kültü", *V. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 2002, ss. 90-95.

⁵¹ Beyhan Karamağaralı, *Ahlat Mezartaşları*, Ankara 1992, s. 17).

⁵² Oğuz, *a.g.e.*, s. 47; Ayrıca Laqueur, Busbecq'in "...gül yapraklarını da yere atmıyorlar... Türkler de gülün Muhammed'in terinden olduğuna inanırlar" ifadesini nakletmektedir. Bkz: Laqueur, *a.g.e.*, s.130; Cemal Kurnaz, "Gül", *DİA*, İstanbul 1996, XIV, 220.

⁵³ Laqueur, *a.g.e.*, s. 133.

ken, bazen de bir yüzeyin bütününe hakim bezemenin esasını teşkil edebilmektedirler. Biri erkek, (11) dördü bayan (6,8,12,14) mezarına ait beş ayakucu şahidesinde bu tür bir bezeme görülmektedir. Alta sapları kurdele ile bağlanmış, şahide boyunca yukarı doğru kıvrılarak yükselen sarmal nitelikli yapraklı ve kimisi çiçekli dallı olanlar (11,12,14) bunun en güzel örneklerini oluşturmaktadır. Örneklerden iki tanesinde tek bir dal, alttan yukarıya doğru kıvrılarak yükselip tam tepede helezonik kıvrımlar oluştururken gövdeden çıkan bir başka dal dışarı ve aşağı doğru yönelerek dairesel hareketler yapmaktadır. Bir örnekte ise simetrik olarak tasvir edilmiş ayrı iki dal, bazı noktalardan birbirlerine teğet geçip yükselerek oval alanlar oluşturmakta ve tepede buluşmaktadır.

-Lale: Biri erkek (15) diğeri kadına (4) ait iki mezar taşı üzerinde lale motifine rastlanılmıştır. İlkinde lale, kitabeli zeminde boş bir zemini doldurmak için kullanılmışken, diğesinde silindirik şahidenin kaide kısmının çevresine beş adet stilize lale motifi akant yaprakları ile münavebeli olarak dizilmiştir. Lale, Selçuklular döneminden beri bilinen bir çiçektir. Selçuklularda yazma kitap ve kaplarında yer alan laleyi şiirde kullanan ilk kişi ise Mevlana'dır. Osmanlılarda ilk defa XIV. yüzyılda divan şiirinde Ahmedî tarafından kullanılan lale⁵⁴ natüralist akımla birlikte Osmanlı süsleme sanatına en erken giren ve en çok kullanılan çiçeklerden biri olmuş⁵⁵ ancak, daha sonra rokoko üslupla birlikte eski önemini kaybetmiştir⁵⁶.

-Girlandlar ve Çelenkler: Hazirede beş mezar taşında (9,10,12,13,17) girland ve çelenk görülmektedir. 12 nolu mezarın şahidelerinin kaide aynalıkları, ortasında üç gül tomurcuğu ve şualı güneş tasvirleri bulunan birer çelenkle bezenmiştir. 13 nolu örnekte ise sanduka aynalıkları ve yan kanatlarda bulunan bezemelerin esasını, son derece taşkın olarak işlenmiş girlandlar ve çeşitli bitkisel unsurlarla birlikte, içleri yaprak, çiçek ve daire şeklinde sıralı gül motifleriyle dolgulanmış çelenkler oluşturmaktadır. Aynı mezarın ayakucu şahidesinin gövde kısmı tomurcuk güller, çiçekler ve dört adet girlandın oluşturduğu kompozisyona sahiptir. 10 nolu örnekte baş ucu şahidesinin tepelik kısmı çelenk şeklinde düzenlenmiştir. 17 nolu örnekte ise şahidelerin gövde kısımlarında, üstte uçları yanlardan aşağıya sarkmış, ortalarında birer kabartma gül tomurcuğu bulunan girlandlar görülmektedir.

-Defne Dalı: Biri baş diğeri ayakucu şahidelerinde olmak üzere üç yerde defne dalı motifi görülmektedir (3,6,9). 9 nolu mezarda, başucu şahidesinde kaidenin gövde ile bağlantı yerinde bulunan motif, sap-

⁵⁴ Turhan Baytop ve Camal Kurnaz, "Lâle", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 80.

⁵⁵ Laqueur, *a.g.e.*, s. 132.

⁵⁶ F. Çiçek Derman, "Lâle/Sanat", *DİA*, Ankara 2003, XXVII, s. 81.

ları ortada kitabenin altında, uçları yanlara doğru uzanmış olarak işlenmiştir. Ayak uçlarındakiler ise, 3 nolu örnekte olduğu gibi dalların sapları altta, uçları şahide boyunca uzanır vaziyette; 6 nolu örnekte ise saplar yukarıda kurdele ile bağlı, uçlar aşağıya doğru sarkmış olarak, tasvir edilmiştir.

-Zülfikar Çiçeği: İki örnekte rastladığımız motiflerin her ikisi de tepelik kompozisyonlarında akant yaprakları ile birlikte resmedilmiştir. 14 nolu örnekte stilize yaprakların arasında stilize olarak tasvir edilen motif, tepeliğin natüralist üslupla oluşturulduğu 10 nolu mezar taşında ise yaprak üzerindeki renk tonlarını belli edecek derecede gerçekçi işlenmiştir.

-Çam Kozalağı: Sadece bir mezar taşında (1) bulunan motif, şahidenin tepelik kısmında kompozisyonun tam ortasında yer almaktadır. Üremeyi sembolize eden bitki motiflerinden biri olarak tasvir edilen kozalak, enginar olarak da yorumlanmaktadır⁵⁷.

Mezar taşları üzerinde yer alan nesneli süsleme unsurları şunlardır:

-Sadak ve Ok: Yalnızca 13 nolu mezar'ın ayakucu şahidesinin tepeliğinde bulunmaktadır. Çeşitli bitkisel unsurlarla birlikte kullanılmış olan sadak'ın içerisinde ikişer ok fark edilmektedir.

-İp ve kurdele: İp motifi de sadece 13 nolu mezarın ayakucu şahidesinde görülmektedir. Şahidenin tepelik kompozisyonunu oluşturan unsurlar, alttan kalın bir iple fiyonk şeklinde bağlanmış olarak tasvir edilmişlerdir.

Kurdele, ipe oranla çok daha fazla (4,6,8,10,11,12,13,14) kullanılmıştır. Genellikle fiyonk şeklinde düğümlenerek bitkilerin saplarını bağlayan motif, bazen de özellikle çelenklerde görüleceği üzere, çelengin çevresini kuşatan girlandları saran unsur olarak karşımıza çıkmaktadır. 8 nolu mezarda ise fiyonk şeklinde bağlanmış ve uçları yanlara uzatılmış kurdele, kitabe üzerinde tek başına bulunmaktadır.

-Şualı Güneş: Ampir üslubun belirgin unsurlarından olan bu motif⁵⁸, sekiz mezara (5,6,11,12,13,14,17,18) ait taşlarda görülmektedir. Daire, yarım daire ve dairenin dörtte bir oranındaki parçalarıyla farklı şekillerde görülebilen motife daha çok şahidelerin tepelik kısımlarında

⁵⁷ Laqueur, *a.g.e.*, s. 131; Ayrıca kozalakla ilgili başka yorumlar için bkz: Çulpan, *a.g.e.*, ss. 155-156.

⁵⁸ Söz konusu motif ışınsal çubuk ve ışın halesi şekilde de isimlendirilmektedir. Sırasıyla bkz: Günnur Aydoğdu, *Amasya Mezartaşları*, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi) Gazi Ün. Sos. Bil. Ens., Ankara 1997, s. 262.; Eyüp Nefes, *Samsun Yöresinde Bulunan Mezar Taşları*, (Basılmamış Doktora Tezi), Ondokuz Mayıs Ün. Sos. Bil. Ens., Samsun 2002, s. 140.

ve sanduka yüzeylerinde rastlanmaktadır. Şahidelerin tepeliklerinde genellikle rozet şeklinde görülen motifin merkezinde bir çiçek motifi yer almaktadır. Merkezden yayılan ışınların uçları ters-düz “v” şeklinde çatallıdır.

Osmanlı sanatında 19. yüzyılın ikinci yarısından sonra yansıması görülen ampir üslubun bu tarz süsleme örneklerine yurdumuzun pek çok yerinde rastlamak mümkündür. Bu motifinin aslının güneş kültüne dayandığı, ancak sonradan göksel manalarından ayrılarak bitki motifi (rozet) şeklini aldığı kaydedilmektedir⁵⁹.

-Saksı: Ayakucuna ait iki mezar taşında (9,17) saksı tasvirine rastlamaktayız. 9 nolu örnekte geniş tabanlı, dikine dilimli gövdeli ve yanlardan saplı bir saksı fark edilmektedir. Şahidenin üst kısmı kırık olduğundan saksı içerisinde herhangi bir bitkinin var olup olmadığını bilinememektedir. Diğer örnekte ise (17) natüralist üslupta “s” kıvrımı yaparak yükselen, uçları çiçekli küçük yapraklı bir bitki, geniş tabanlı, dilimli gövdeli bir saksı içerisinden çıkmaktadır. Bitkilerin saksı veya vazo içinde tasvir edilmesi geleneği Osmanlılarda pek yaygın görülen bir uygulamadır⁶⁰.

-İnci: 17 nolu mezarın baş ve ayakucu şahidelerinde bulunmaktadır. Burada farklı büyüklüklere sahip inciler şahidelerin tepelik kısımlarının hemen altında dışbükey bir yay şeklindeki bir silme üzerine dizilmişlerdir.

-Hilal: 15 nolu mezarın başucu şahidesinde bulunmaktadır. Burada kitabenin ilk satırının her iki yanına simetrik olarak yerleştirilmiş iki hilal tasviri görülmektedir.

Yazı:

Mezar taşları üzerinde yer alan önemli unsurlardan biri de yazılardır. İncelediğimiz 18 örnekte kitabeler, celi ta'lik hatla yazılmıştır⁶¹. Celi ta'lik, ta'lik yazının 3-4 metre mesafeden okunabilecek irilikte yazılmış olanına verilen isimdir⁶². Ta'lik, bütün harfleri yuvarlak olup, düz harfi bulunmayan bir yazı türüdür. Ayrıca hiçbir hareke ve tezyini unsur bulunmadığından yazıdaki canlılık ve akıcılık büyük ölçüde harflerin yer yer kalınlaşıp incelemesiyle sağlanır. Diğer yazı türleri gibi Fatih devrinden itibaren önem kazanmaya başlayan ta'lik, İstanbul'un fet-

⁵⁹ Çulpan, *a.g.e.*, s. 149.

⁶⁰ Vazo motifi hakkındaki yorumlar için bkz: Çulpan, *a.g.e.*, s. 152-153.

⁶¹ Yazı türü açısından daha çok celi sülüs ve celi ta'lik yazının tercih edildiği Osmanlı dönemi kitabelerinde son dönemlerde rik'a da görülmeye başlanmıştır. Bkz: Abdülhamit Tüfekçioğlu, “Türk Mimarisinde Yazı”, *Yeni Türkiye*, S.46, Ankara 2002, s. 631.

⁶² M. Hüsrev Subaşı, *Yazıya Giriş*, İstanbul 1997, s. 21.

hinden sonra ilmiye sınıfının resmi yazısı olarak gelişmiş, edebî eserler, divânlar ve şiirler genellikle ta'lik hatla yazılmıştır⁶³. Bu yazının XVI. yüzyıldan sonra da medrese, türbe, mezar taşı, kütüphane, sebil ve çeşme gibi mimari eserlerde kullanımı giderek yaygınlaşmış ve en güzel örnekleri XIX. yüzyıldan itibaren ortaya çıkmıştır⁶⁴.

Bilindiği gibi son dönemlerde Türk sanatı büyük oranda Batı etkisi altında kalmıştır. Neredeyse bütün sanat dallarında kendisini iyice hissettiren Batılı etkiler, yazı konusunda herhangi bir varlık göstere-memiştir⁶⁵. Başka bir deyişle hat, tekâmülünü ve çeşitliliğini kendi ge-leneksel çizgisi içerisinde gelişerek devam ettirmiştir.

Yazılar, başucu şahidelerinin gövde kısımlarının doğuya bakan cephelelerinde bulunmaktadır. Yalnızca bir kitabe (15), silindirik gövde yüzeyinin dikey halde yarısını kaplamaktadır. Kitabelerden on üç tanesi sağdan sola doğru 15-40 derecelik açıyla yükselen bir eğimle, beş tane-si ise düz satırlar halinde yazılmıştır. Kitabelerin satır aralarına ka-bartma şeritler çekilmiştir. Yalnızca iki kitabe (9,15), köşeleri yuvarla-tılmış dikdörtgen kartuşlar içerisinde alınmıştır.

Kitabelerde kullanılan dil Osmanlıcadır⁶⁶. Ancak kitabelerin ilk satırları Arapça yazılmış olup basit de olsa müstakil istifler halinde su-nulmuşlardır. Kitabelerin geri kalan kısımları ise çoğunlukla istifsiz, rahatça okunabilecek düz satırlar şeklindedir. Yalnızca bir mezar taşın-da (17) kitabenin son üç satırı diğerlerine nazaran biraz daha girift ola-rak yazılmıştır.

Kitabeler buldukları yüzeylere genellikle herhangi başka bir bezeme ile karıştırılmadan işlenmişlerdir. Bazı örneklerde kitabelerin çevresi nebati bir kenar suyu (10) veya kabartma olarak işlenmiş yap-raklarla (17) dönülmüştür. 4 nolu mezarda ise kitabenin ilk satırının sonuna yatay halde bir lale motifi kondurulmuştur. Bilindiği gibi lale kelimesi, Osmanlıcada harf ve ebced değeri açısından Allah lafzına ben-zemektedir⁶⁷. Allah'ın isminin zikredildiği bir satırın sonuna bir de lale motifinin yerleştirilmesi ayrıca dikkat çekmektedir.

⁶³ Muhiddin Serin, *Hat Sanatımız*, İstanbul 1982, s. 67.

⁶⁴ Derman, *a.g.e.*, s. 36; Abdülhamit Tüfekçioğlu, *Erken Dönem Osmanlı Mimarisinde Yazı*, Ankara 2001, s.10.

⁶⁵ Demiriz, *a.g.m.*, s.977.

⁶⁶ Osmanlının ilk devirleri de dahil olmak üzere 16. yüzyıla kadar kitabelerde kullanılan dil genellikle Arapça olmuş ve sonra kısa bir süre içerisinde Osmanlıca tercih edilmiş-tir. Bkz: Halil Ethem, *Kitabeler Nasıl Kayıt ve Zaptolunmalıdır* Ankara 1940, s. 13; An-cak erken dönemde Arapça'nın yanı sıra Osmanlıca kitabelerle de karşılaşmaktadır. Bkz: Tüfekçioğlu, *Türk Mimarisinde...*, s. 623.

⁶⁷ Aziz Doğanay, "Eyüp Sultan Camii Civarındaki Bazı Mezarların Naturalist Üslupta Klasik Devir Süslemeleri", *II. Eyüpsultan Sempozyumu*, İstanbul 1998, s.266; Baytop ve Kurnaz, *a.g.m.*, s. 80.

İçerikleri bakımından incelendiğinde kitabelerin genellikle belli bir takım özelliklere sahip oldukları görülmektedir. İlk satırda çoğunlukla, Allah'ın yaratıcı, bâkî ve hayy (diri, canlı) olduğunu, diğer bütün canlıların öleceğini⁶⁸ ifade eden ibareler, bazen de ölüme karşı serzeniş içeren cümleler (2,8,9,11,18) yer almaktadır. Bunu, ölen kişi adına yazılmış ağıt niteliğinde manzum ifadeler takip eder. Ardından şahsın kimliği ile ilgili bilgiler verilir ve ruhuna ithâfen fatiha talep edilir. Kitabeler şahsın ölüm tarihinin belirtilmesi ile sona erer. Hicrî olarak yazılan tarih ifadeleri dört kitabede (1,2,7,15) sadece yıl şeklinde; on üç kitabede ise ay ve gün birlikte verilmişlerdir. Bir kitabede (18) tarih yazılı kısım betonla sıvalı olduğu için okunamamıştır. Gün ve ayın birlikte sunulduğu kitabelerde, kamerî aylar bazen isimleriyle (8,9,12,14,16,17) bazen de rumuzlarıyla (3,4,5,6,10,11,13) yazılmışlardır. Kamerî aylar ve rumuz harfleri şu şekildedir:

محرم (م) صفر (ص) ربيع الأول (را) ربيع الثاني (ر) جماد الأولى (جا) جمادى الثانية
 (□)هذوالحجة (دذوالقعدة) ل(شوال) ن(رمضان) ش(شعبان) ب(رجب) ج

Osmanlı mezar taşı kitabelerinde dikkat çeken hususlardan biri de bazı kitabelerde tarihlerin ebced hesabı ile düşülmesidir. 14. yüzyıla kadar genellikle yazı ile düşülen tarihler, İstanbul'un fethinden sonra rakamla birlikte verilmiştir⁶⁹. Daha sonraları gittikçe gelişen kültür ve sanat faaliyetlerine paralel olarak çoğunlukla manzum kitabelerde ebced hesabıyla tarih düşürme geleneği yaygınlaşmıştır⁷⁰.

İncelediğimiz kitabelerden iki tanesinde (11,12) tarihler ayrıca ebcedle de düşülmüş ve *mu'cem tarih* olarak gösterilmiştir⁷¹. Buna göre 11 nolu örnekte, tarihi veren on birinci satırın noktalı harfleri hesaplanınca kitabenin altında rakamla verilen tarih elde edilir:

خدايا بر محل اولسون عدنده مير عثمانه

$$600+10+2+50+50+10+500+50 = 1272$$

12 nolu örnekte ise tarih on beşinci satırda şu şekilde verilmiştir:

فاطمه خانم بو دمده عدنى قيلدي اشيان

$$80+600+50+2+50+10+100+10+10+300+10+50 = 1272$$

⁶⁸ *Kur'an*, 3/185.

⁶⁹ Abdülhamit Tüfekçioğlu, "Türk-İslâm Dönemi Mezar Taşı Kitâbelerinde Tarih İbareleri", *Geçmişten Günümüze Mezarlık Kültürü ve İnsan Hayatına Etkileri Sempozyumu*, İstanbul 1999, s. 395.

⁷⁰ Tüfekçioğlu, "Türk-İslam Dönemi...", s. 399.

⁷¹ Mu'cem tarih: Hesaplama sadece noktalı harflerin değerleri dikkate alınıyorsa buna *mu'cem* ya da *cevherî* tarih denir. Bkz: Selahaddin Elker, "Kitabelerde Ebced Hesabının Rolü", *Vakıflar Dergisi*, S.3, Ankara 1956, s. 20; Muharrem Mercanlıgil, *Ebced Hesabı*, Ankara 1960, s. 74; Bu konuda daha geniş bilgi için bkz: İsmail Yakıt, *Türk İslam Kültüründe Ebced Hesabı ve Tarih Düşürme*, İstanbul 2003.

Kitabelerden sadece iki tanesinde ketebe kıtası bulunmaktadır⁷². Bunlardan birinde (12) “Eser-i hâme-i Ünyevî Muhammed Rıf’at/Ünyeli Muhammed Rıf’at’ın kaleminin eseridir.” kaydı yer alırken, diğesinde (13) “Eser-i hâme-i Ünyevî Muhammed/Ünyeli Muhammed’in kaleminin eseridir.” ifadesine yer verilmiştir⁷³.

Malzeme ve İşleniş:

İncelediğimiz mezar taşlarının neredeyse tamamında gerek şahidelerde gerekse sandukalarda malzeme olarak mermer kullanılmıştır. Yalnızca bir mezarda (10) sandukayı oluşturan taşlar iyi cins taştan kesilmiştir.

Yazı da dahil taşlar üzerinde yer alan bütün bezemeler kabartma olarak işlenmiştir. Genellikle yüksek, hatta bazı örneklerde (10,13,17) taştan fişkırcasına taşkın olan kabartmalar motiflerin fon vazifesi gördüğü yerlerde (12) daha alçak olarak uygulanmıştır. Hiçbir örnekte negatif oymaya rastlanılmamıştır.

Sonuç olarak, 19. yüzyıla ait bu on sekiz mezar taşı, gerek repertuar, gerekse kompozisyon açısından dönemlerinin bezeme anlayış ve geleneğine uygun olarak düzenlenmişlerdir. 18. yüzyıldan itibaren Osmanlı sanatında görülmeye başlanan Batı etkileri, bezeme unsurlarının seçimi ve işlenişi hususunda bu dönemin mezar taşlarında da kendini hissettirmiştir. Osmanlı süsleme sanatlarında 16. yüzyıldan beri kullanılanla gelen stilize örneklerin⁷⁴ yanında, natüralist çiçekler, çelenkler ve girdandlar bu etkilerin yansımaları olarak karşımıza çıkmaktadır. Ancak yazı, söz konusu etkilenmenin kapsamı içerisine girmeyen tek unsur olma özelliğini bu dönemde de devam ettirmiştir.

⁷² Mezar kitabelerine imza koyma adeti 18. asrın sonlarında Yesâri Es’ad Efendi ile başlamıştır. Bkz: Derman, a.g.m., s.41.

⁷³ Adı geçen hattatların kimliği ile ilgili olarak şu ana kadar herhangi bir bilgiye ulaşılmadık. Bu iki imzanın değerlendirilmesi konusunda bkz: Recep Gün, “Mezartaşı Kitabelerindeki İmzaların Referansı Sorunu: Samsun-Çarşamba Rıdvan Paşa Camii Haziresindeki İki Mezartaşı Örneği”, *İstem*, Yıl:1, Sayı 1, Konya 2003; Ayrıca Eyüp Sultan civarındaki mezar taşları ile ilgili yapılan başka bir çalışmada “Rıf’at Mısri, Mısri, Mehmet Rıf’at, Mehmed, Mehmed Rıf’at Mısri, Mısri Rıf’at ve Rıf’at” şeklinde imzalı 20 kitabeye rastlanmıştır. Bu kitabelerden sadece bir tanesi celi sülüs ile diğerleri ise ta’lik hatla yazılmıştır. Ahmet Sacit Açıkgözoğlu, Eyüp Sultan Civarında İmzalı Mezar Taşı Kitabeleri, (Basılmamış Yüksek Lisans Tezi), *Marmara Ün. Sos. Bil. Ens.*, İstanbul 1995, ss. 70-108.

⁷⁴ Cahide Keskiner, *Türk Süsleme Sanatlarında Stilize Çiçekler -Hatai-*, Ankara 2002, s. 4.

RESİMLER

Resim 1



Resim 2



Resim 3



Resim 4



Resim 5



Resim 6



Resim 7



Resim 8



Resim 9



Resim 10



Resim 11



Resim 12



Resim 13



Resim 14



Resim 15



Resim 16



Resim 17



Resim 18



Resim 19



Resim 20



Resim 21



Resim 22



Resim 23



Resim 24



Resim 25



Resim 26



Resim 27



Resim 28



Resim 29



Resim 30

**The Tombstones In The Hazire Of The Ridvan Pasha Mosque In
Çarşamba In Samsun-I
(The Ones With Celi Ta'lik Inscriptions)**

ABSTRACT

Rıdvan Pasha Mosque is on the eastern side of The Green River in the centre of Çarşamba. At first in 1781 the mosque was built of wood by Rıdvan Bey from Erbaa. Later it was reconstructed from ashlar in 1956, as of a single dome on square walls. There is a hazire which covers a rectangular field in front of the area for late comers (son cemaat yeri) with five arches. There is 52 graves in the hazire. While some of them have important gravestones in point of the history of art, the others are of simple concrete basins. Most of the gravestones have inscriptions. Eighteen of them are of celi ta'lik style and approximately dated in nineteenth century. With regard to the ornamentation and arrangements these gravestones show the specialities of their periods. In the other words all of the adornments but the inscriptions have late period western effects.

Key words: Hazire, tombstones, celi ta'lik, calligraphy, inscription.

MÜŞRİKLERİN HZ. MUHAMMED'İN PEYGAMBERLİĞİNE KARŞI ÇIKMALARINDA EHL-İ KİTAB'IN ROLÜ

Yrd. Doç. Dr. İsrail BALCI*

ÖZET

Ehl-i Kitab, Hz. Muhammed'in peygamberliğinden önce, yakın gelecekte bir nebî gönderileceği beklentisindeydi. Ancak bu nebînin kendi aralarından olacağını ümit ediyorlardı. Beklenen nebî Araplardan gönderilince onlar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmediler. Toplumdaki konumlarını kaybetmek istemeyen Arap aristokratları da ona karşı çıkınca, her iki taraf ortak hareket edip Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr ettiler. Gerek peygamberliği algılama gerekse ona itiraz etmede özellikle Yahudilerin Araplar üzerinde ciddi etkilerinin olduğu söylenebilir.

Peygamberlik, Hz. Muhammed, Ehl-i Kitab, Yahudiler

Giriş

Hz. Muhammed (a.s.) tebliğe başladığı zaman müşrikler tarafından ciddi itirazlarla karşılaşmıştı. Risaletin başlangıcında Araplar peygamberliği kendi bilgi ve inançları doğrultusunda kâhin, mecnun (cinlenmiş), sihirbaz ve şair gibi birtakım fenomenlerle tanımlamaya çalışmışlardı. Ayrıca onlar peygamberliğin cin, melek ve şeytan gibi soyut varlıklarla irtibatlı olduğu düşüncesindeydiler. Ancak bu tür fenomenler peygamberliği anlamada ya da tanımada yetersiz kalınca Yahudilerden yardım alıp onlardan edindikleri bilgilerle onu tanımaya çalıştılar.

Bilindiği gibi Medine'de birtakım Yahudi kabileleri ikamet ediyordu. Bunun yanı sıra Necrân Hıristiyanlığın önemli merkezlerindendi. Hatta az sayıda da olsa bizzat Mekke'de Ehl-i Kitab'ın¹ varlığından söz

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi israilbalci@hotmail.com

¹ Ehl-i Kitab 'ilahi kitaplara inanalar' anlamında kullanılan bir tamlamadır. Bu terim İslâm inancı dışındaki kutsal kitap sahipleri için kullanılmakla birlikte bundan daha çok Yahudi ve Hıristiyanlar kast edilmiştir. Kur'an'da yaklaşık otuz dört yerde her iki din mensupları için bu kavram kullanılmıştır. Bir kısım ayetler için bkn. Âlu İmrân 3/65; Nisâ 4/ 153, 171; Mâide 5/65-66, 68; Ahzâb 33/26. Daha geniş bilgi için bkn. Remzi Kaya, 'Ehl-i Kitab', *DİA*, İstanbul 1994, X, 516-518.

edilmektedir.² Bunların bir kısmı Arap iken bir kısmı da dışardan özellikle ticari amaçla gelip yerleşenlerden oluşuyordu.³ Araplar'ın Hz. Muhammed'i anlayabilmek için Yahudilerden yardım almaları ilk bakışta onların peygamberlikle ilgili bilgilerinin sınırlı olduğunu ve bu bilgilerin bir kısmının Yahudilere dayandığını ortaya koymaktadır. Dolayısıyla ona yapılan itirazların önemli bir bölümünün Ehl-i Kitap kaynaklı olabileceğini akla gelmektedir. Bilindiği gibi Yahudiler Araplar'dan bilgi bakımından daha üstün konumdaydılar. Hatta bu durumun bizzat Kur'an'a yansıdığı da söylenebilir. '*Şayet bilmiyorsanız zikir ehline sorun.*'⁴ ayetindeki 'zikir ehlinde' kastın Ehl-i Kitap olduğu belirtilmektedir.⁵ Ayrıca, '*fakat içlerinde ilimde derinleşenler*'⁶ ayetinin yine Ehl-i Kitap'ı kast ettiği anlaşılmaktadır. Nitekim Araplar da bu gerçeği kabul etmişler ve Yahudilere danışmak için elçi gönderirken şu düşünceyi dile getirmişlerdi: 'Çünkü onlar ilk Ehl-i Kitaptır ve bizim bilmediğimiz peygamberler tarihini biliyorlar.'⁷

Kaynaklarda Necrânlı Hıristiyanlardan yaklaşık 40 ile 60 kişilik bir heyetin gelip Hz. Muhammed ile müzakerelerde buldukları anlatılır.⁸ Dolayısıyla Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili bilgi ya da itirazlarda onların da etkilerinin olabileceği düşünülebilir. Ancak ilk bakışta dikkat çeken hususlardan birisi, peygamberliğe itiraz ya da muhalefette daha çok Yahudi eksenli bir etkileşimin ağırlıklı olduğudur. Ancak bunun ne oranda olup olmadığı çok net değildir.

Araplar'ın ilahi kaynaklı dinler hakkındaki bilgilerinin çoğu Hz. İbrahim'in dini olarak bilinen Hanifliğe dayalıydı.⁹ Ancak gerek bu dinin öğretisi gerekse bu dine inananların sayısı ve bilgisi oldukça sınırlıydı. Bu bağlamda Ehl-i Kitap hem kültürel hem de dini anlamda daha fazla bilgi sahibiydi. Görüldüğü kadarıyla Araplar kendi inanç ve bilgi düzeyleriyle Hz. Muhammed'in peygamberliğine itiraz edip, bu konuda çıkmaza girince Ehl-i Kitap'tan destek almışlardır. Bu makale putperest Araplar'ın Hz. Muhammed'in peygamberliğine gösterdikleri reaksiyon ve

² Fazlur Rahman, 'İslâm'ın Doğuşundan Hicrete Kadar Mekke'nin Dinî Durumu', çev. Adil Çiftçi, *İslâmî Yenilenme Makaleler IV*, Ankara Okulu Yayınları, Ankara 2003, 30, 33.

³ Bkn., İzzet Derveze, *Kur'an'a Göre Hz. Muhammed'in Hayatı*, çev., Mehmet Yolcu, Yöneliş Yay., İstanbul 1989, I, 94-97; Arap yarımadasında Yahudi ve Hıristiyanların mevcudiyetiyle ilgili bkn. Osman Güner, *Resûlullah'ın Ehl-i Kitap'la Münâsebetleri*, Fecr Yayınevi, Ankara 1997, ss., 60-67, 73-75, 80-84.

⁴ Nahl 16/43.

⁵ Derveze, I, 92, 93.

⁶ Nisâ 4/162.

⁷ Muhamed İbn İshâk, *Siyer*, yayına hazırlayan Muhammed Hamidullah, Akabe Yayınları, ikinci baskı, İstanbul 1991, 262; İbn Hişâm, *es-Siretü'n-Nebeviyye*, thk. Mustafa Sakkâ ve diğl. Beyrût t.y., I, 195.

⁸ İbn Sa'd, *et-Tabakâtü'l-Kübrâ*, Dâru Sâdr, Beyrut t.y., I, 357; İbn Hişâm, II, 412.

⁹ Bkn. Taberî, *Târihu'l-Ümem ve'l-Mülük*, Beyrut t.y., II, 214-15.

itirazlarda Ehl-i Kitab'ın rolünü ve etkisini ortaya koymayı amaçlamaktadır.

Yahudilerin Müşrikler Üzerindeki Etkisi

Arap aristokratlarının henüz tebliğin ilk günlerinden itibaren Hz. Muhammed'e karşı olumsuz bir tutum içine girmeleri dikkat çeker. Dikkat edilirse ilk karşı çıkanlar kabile şefleri veya toplumun önde gelenleridir. Risaletin başlangıcında onlar Hz. Muhammed'i kâhin, mecnun, sihirbaz, büyücü, gaipten haber veren ve secili sözler söyleyen şair gibi birtakım sıfatlarla andılar.¹⁰ Ancak bu sıfatlar onun peygamberliği-ni tanımlamada yetersiz kalınca Ehl-i Kitab'tan destek istediler.

İbn İshâk'ın verdiği bilgilere göre, Hz. Muhammed tebliğe başladığı zaman müşrikler en-Nadr b. Hâris b. Alkame ile Ukbe b. Muayt'ı Medine'deki Yahudi alimlerine gönderdiler. Müşriklerin isteği doğrultusunda bu kişiler Yahudi alimlere Hz. Muhammed'in vasıflarını anlatacak ve bu yolla onun hakkında bilgi elde edeceklerdi. Rivayete göre Yahudi alimleri Mekkeli elçilere, Hz. Muhammed'e 'Ruh'¹¹ (Cebrail meleği), 'Ashab-ı Kef'¹² ve 'Zülkarneyn'¹³ hakkında soru sormalarını istemişler ve şayet bu sorulara cevap verebilirse onun gerçekten bir peygamber olabileceğini söylemişlerdi. en-Nadr ile Ukbe, Mekke'ye dönünce Hz. Muhammed'e gelip Yahudilerden öğrendikleri bilgileri sordular. Resulullah onlardan bir gün mühlet istedi ve cevaplayacağını söyledi. Ancak aradan onbeş gün geçmesine rağmen herhangi bir vahiy gelmeyince cevap vermede gecikti. Müşrikler bu olayı dillerine dolayıp, Hz. Muhammed'i yalancılıkla suçladılar ve onun peygamberliğiyle alay etmeye başladılar.¹⁴ Sonra Resulullah'a bu konularla ilgili ayetler nazil oldu ve sorularına cevaplar verdi. Yahudi kaynaklı bu yönlendirme nedeniyle müşriklerin yoğun bir şekilde Hz. Peygamber'i eleştirdikleri ve ona muhalefet ettikleri görülmektedir.

Görüldüğü kadarıyla müşriklerin, Hz. Muhammed'in peygamberliğine itiraz etmelerinde Ehl-i Kitabın etkisi henüz risaletin ilk yıllarından itibaren başlamıştır. Müşriklerin itirazı Yahudilerin de işine geldiği için özellikle Medine'ye hicretten sonra bu sürecin daha etkili bir şekilde devam ettiği görülür. Yahudilerin bu konudaki olumsuz tutumları ilk bakışta dikkat çekmektedir. Ancak onların müşriklerle ortak hareket

¹⁰ İbn İshâk, 207; İbn Hişâm, I, 187, 195; İbn Sa'd, I, 202; İbnü'l-Esir, *el-Kâmil fi Tarih*, nşr. J. Tornberg, Beyrut 1965-66, II, 71.

¹¹ Bkn. İsra 17/85; Hz. Muhammed Medine'ye hicret ettiği zaman Yahudiler ona gelip 'Ruh' ile ilgili ayette geçen 'size az bir ilim verilmiştir' sözünün kendilerini de muhatap alıp almadığını sordular. Hz. Muhammed hem Araplar'ı hem de Yahudiler'i kapsadığını söyleyince onu beğenmeyerek yanından ayrıldılar. İbn İshâk, 264.

¹² Bkn. Kefh 18/9 vd.

¹³ Bkn. Kefh 18/83 vd.

¹⁴ İbn İshâk, 262-63; İbn Hişâm, I, 195.

etmelerinin¹⁵ arka planı irdelenince farklı amillerin etkili olduğu anlaşılacaktır. Örneğin İbn Hişâm kaynağı İbn İshâk'a dayanarak Ehl-i Kitap din alimlerinin risalete yakın dönemde bir peygamber gönderileceği beklentisi içinde olduklarına sık sık vurgu yapar.¹⁶ Şayet bu bilginin doğru olduğu kabul edilirse Yahudilerin ona itiraz etmelerinin temel nedeni kolayca anlaşılacağı gibi, aynı zamanda bu durumun onlar açısından çelişki teşkil ettiği de görülecektir. Zira onlar hem gönderilecek nebiden haber verirlerken hem de onu tanımamış konumdadırlar. Ancak siyer kaynaklarında yer alan bu tür bilgiler bir bakıma Hz. Muhammed'in peygamberliğini meşrulaştırma çabası izlenimini akla getirmektedir. Hatırlanacağı gibi ne Yahudiler ne de Hıristiyanlar kendi peygamberlerinden kuşku duymadıkları gibi, her iki dinde de peygamberlik önemli bir kurumdur. Dolayısıyla inandıkları peygamberleri varken tekrar bir peygamber beklentisi içine girmeleri pek mantıklı gözükmemektedir. Kaldı ki hemen her dönemde peygamber beklentisi olgusundan söz edilebilir. Bununla birlikte mesihçi beklenti ve ümitlere kapılmış olan bazı Yahudilerden söz edilmektedir. Hatta söz konusu beklentinin Mekke'deki Arapları da etkilediği ve onların bir kısmının eski dinlere uymak yerine yeni din beklentisi içinde oldukları söylenmektedir.¹⁷ Peygamber beklentisiyle ilgili olarak İbn Hişâm ilginç bir kayıt aktarmaktadır. Bu kayda göre Medineli Yahudiler ile Araplar arasında sürekli anlaşmazlık ve çatışmalar yaşanıyordu. Âsım b. Ömer b. Katâde söz konusu anlaşmazlıklara işaret ederek Yahudilerin durumuyla ilgili şu bilgileri vermektedir: 'Cahiliye devrinde biz müşrik onlar da Ehl-i Kitap idi. Biz hileyle onlara galip gelince, onlar bizi şöyle tehdit ediyorlardı: 'Yakında bir peygamber gönderilecek. Biz ona tabi olacağız. Onun zamanı yaklaştı ve onunla birlikte sizinle Âd ve İrem'in savaşması gibi savaşacağız.' Âsım b. Katâde sözlerini şöyle tamamlamaktadır: 'Allah, elçisini Kureyşten gönderince biz ona tabi olduk. Onlarsa inkâr ettiler.'¹⁸ Şayet bu kayıt doğruysa Medineli müşriklerin Hz. Muhammed'in peygamberliğini kolaylıkla kabul etmelerine şaşmamak gerekir. Buna ilaveten Fazlur Rahman onların din değiştirmeleriyle ilgili olarak tebliğ sürecinde inen ve Peygamber'in davetine karşı çıkanların reaksiyonlarına vurgu yapan ayetlerden¹⁹ hareketle Yahudi, Hıristiyan ve müşrik Araplar'ın belli oranda dinlerini değiştirme çabası ve arayışı içinde olduklarına işaret eder.²⁰

¹⁵ Bkn. İsmail Hakkı Atçeken, *Hız. Peygamber'in Yahudilerle Münâsebetleri*, Marifet Yayınları, İstanbul 1996, 109-112.

¹⁶ İbn Hişâm, I, 132, II, 383; Taberî, II, 204; Hz. Muhammed'in peygamber olarak gönderileceğine dair Yahudi kaynaklı rivayetler hakkında bkn. Atçeken, ss., 49-64.

¹⁷ Fazlur Rahman, 33, 34-35.

¹⁸ İbn Hişâm, I, 283.

¹⁹ 'And olsun bu tehdit bize de bizden önce atalarımıza da yapıldı. Bu, öncekilerin masallarından başka bir şey değildir.' Mü'minün/83. ayrıca bkn. Neml 27/67-68.

²⁰ Fazlur Rahman, 31.

Anlaşılan Yahudi kaynaklı tehdit ya da korku, onların Hz. Muhammed'in davetini kabul etmelerini kolaylaştırmıştı.²¹ Nitekim onlar Akabe'de Hz. Muhammed ile karşılaştıkları zaman birbirlerine şöyle söylemişlerdi: 'Ey kavmimiz! Biliniz ki, vallahi bu adam Yahudilerin bizi korkuttuğu nebîdir. Bizden önce ona kimse tâbi olmasın.'²² Nebî beklentisinde olan Yahudilerden²³ bir kısmının ise Hz. Muhammed'e tabi oldukları söylenmektedir. Örneğin Yahudi kökenli olan Abdullah b. Selâm bu beklenti nedeniyle Müslüman olduğunu bizzat ifade etmektedir.²⁴ Buna mukabil inanmayan Yahudiler her ne kadar nebî beklentisi içerisinde olsalar da bu nebînin kendileri arasından çıkacağını düşündüklerinden Kureyşten çıkan bir peygambere inanmamışlardır. Bir başka ifadeyle beklenen peygamberin Araplar arasından gönderilmiş olması bir bakıma Yahudilerin kurguladığı planı bozmuştur. Şayet bu kayıtlar doğruysa Yahudilerin Hz. Muhammed'in peygamberliğine itiraz etmeleri veya ona düşmanlıkta müşriklerle işbirliği yapmaları şaşırtıcı değildir. Öte yandan Medinelilerin Kureyşli bir peygambere kolayca tabi olmaları ve ısrarla onu yurtlarına davet etmeleri, sözü edilen Yahudi tehdidiyle örtüşür gibidir. Özellikle Kureyşli müşrikler şiddetle ona itiraz ederken Medineli müşriklerin onun yanında yer almaları, onlar üzerindeki Yahudi kaynaklı korku ya da tehdidin bir uzantısı izlenimini akla getirmektedir. Buna ilaveten değişik bir çok etkenden söz etmek mümkündür. Ancak konunun sınırlarını aşmamak için bu nedenler üzerinde durmayı gerekli görmüyoruz.

İbn Hişâm, beklenen nebînin Araplar'dan gönderilmesi üzerine Yahudilerin Hz. Muhammed'e olumsuz yaklaştıklarını ve onu kıskandıklarını dile getirerek ona kin güttüklerini söylemektedir. Evs ve Hazrec'ten Resulüallah'a inanmayan ve Cahiliye adetlerine göre hayatını sürdürmek isteyenler de onlara katılmışlardır. Bunlar cennet, cehennem ve öldükten sonra dirilme, kıyamet günü, helal, haram gibi kavramları kabul etmeyip putperestliği sürdürmekte ısrarlıydılar.²⁵ Onlar da Yahudilerin inkâr etmesi gibi Hz. Muhammed'in peygamberliğini inkâr ediyorlardı.²⁶ Yahudiler peygamberin kendilerinden olmaması nedeniyle onu tanımak istemezken, onlarla birlikte hareket eden Araplar ise bir bakıma kendi inanç ve kanaatleri nedeniyle birtakım itirazlar dillendirmekteydiler. Ancak amaç aynı noktada kesiştiği için ortak hareket edip düşmanlık ya da peygamberliğe itiraz konusunda birleşmişlerdir.

²¹ Taberî, II, 234.

²² İbn Hişâm, II, 292, 383; Taberî, II, 234.

²³ Bkn. Mehmet Ali Kapar, *Hz. Muhammed'in (sav) Müşriklerle Münasebetleri*, Esra Yayınları, Konya 1993, 49, 101.

²⁴ İbn Hişâm, II, 361.

²⁵ İbn Hişâm, II, 383.

²⁶ İbn Hişâm, II, 358.

Ehl-i Kitap bilgi, kültür, inanç, yaşam standardı ve iktisadî yönden daha üstün olduklarından bu konularda Araplar'ı etkilemiş olmaları muhtemeldir. Özellikle 'geçmiş milletlerin masalları' şeklinde Kur'an'da işaret edilen kıssaların Araplar tarafından bilinmesi, onların Yahudi-Hıristiyan geleneğinden haberdar olduklarının somut işareti olarak yorumlanabilir.²⁷ Dolayısıyla Araplar'ın zihninde var olan peygamberler ve onların ümmetleriyle ilgili birtakım kıssaların yanı sıra melek, şeytan gibi fenomenlerin ekseriyetle Ehl-i Kitap kaynaklı bilgilerden oluştuğu söylenebilir. Bu bağlamda onların gündelik hayatlarıyla ilgili alışkanlıkları, dinsel ritüelleri, sanat ve ziraatla ilgili birtakım deneyimlerinin Araplar'a geçmiş olma ihtimali pek tabiidir.²⁸ Hz. Muhammed'in onlara getirmiş olduğu öğretisi özellikle alışlagelmiş hayatın dışında yeni bir yaşam biçimi oluşturduğundan ister istemez tepkiyle karşılaşmıştır. Zira onlar edindikleri bilgi çerçevesinde peygamberliği insanüstü bir konuma getirmişlerdir. Bu itibarla onun kendi aralarında dolaşmasını, bir insanın günlük ihtiyaçları olan faaliyetlerde bulunmasını anlamlandıramamışlar ve bu nedenle onu şaşkınlıkla karşılamışlardır.²⁹

Yahudiler beklenen nebiyi tasdik etmedikleri gibi, aynı zamanda Hz. Muhammed'e inananları da birtakım menfi propagandalarla etkilemeye çalışmışlardır. Örneğin Huyey b. Ahtab ve kardeşi Ebû Yâsir, peygamberin Araplardan çıkması üzerine insanları Hz. Muhammed'den uzaklaştırmak için oldukça gayret göstermişlerdir.³⁰ Ayrıca İbn Hüreymile ve Vehb b. Ziyâd gibi Yahudi ileri gelenleri Hz. Peygamber'e gelip, 'Ey Muhammed! Gökten okuyacağımız bir kitap getir. Bize nehirler çıkart ki sana tabi olalım ve seni tasdik edelim.'³¹ gibi sözler sarf etmişlerdir. Dikkat edilirse benzer talepler müşrik Araplar tarafından da gelmiştir ve onlar da tıpkı Yahudiler gibi Resulüllah'tan birtakım mucizeler beklemişlerdir. Ancak istekleri geri çevrilince bu sefer onu

²⁷ Fazlur Rahman, 31.

²⁸ Derveze, I, 112.

²⁹ Dediler, 'Bu elçiye ne oluyor ki yemek yiyor, çarşılarda geziyor? Ona kendisiyle beraber uyarıcı olacak bir melek indirilmeli değil mi?' 'Yahut üstüne bir hazine atılmalı yahut kendisinin, ürününden yiyeceği bir bahçesi olmalı değil mi?' Ve zalimler: 'Siz başka değil, sadece büyülenmiş adama uyuyorsunuz' dediler. Bak senin için nasıl benzetmeler yaptılar da saptılar (Furkan 25/7-9). Dediler ki, 'yerden bize bir göze fişkirtmadıkça sana inanmayız.' 'Yahut senin hurmalardan ve üzümlerden oluşan bir bahçen olmalı, aralarından ırmaklar fişkirtmalısın' 'Yahut zannettiğin gibi üzerimize gökten parçalar düşürmelisin yahut Allah'ı ve Melekleri karşımıza getirmelisin. 'Yahut altından bir evin olmalı, ya da göğe çıkmalısın. Ama sen üzerimize, okuyacağımız bir Kitap indirmediğin senin sadece göğe çıkmana da inanmayız.' De ki, 'Rabbimin şanı yücedir. Ben sadece elçi olarak gönderilen bir insan değilim?' (İsra 17/90-93). (Ayet meallerinde Süleyman Ateş'in Kur'an-ı Kerim ve Yüce Meali'nden yararlanılmıştır).

³⁰ İbn Hişâm, II, 390.

³¹ İbn Hişâm, II, 389, 390.

yalancılıkla ve sefihlikle suçlamışlardır.³² Görüldüğü kadarıyla özellikle mucize beklentisi konusunda Yahudilerin müşrikler üzerinde ciddi bir etkileri söz konusudur.³³ Onlar peygamberi insanüstü vasıflarda algıladıklarından Hz. Muhammed'i de o şekilde görmek istemişlerdir. Onlardan etkilenen müşrikler sürekli Hz. Peygamber'den olağanüstü davranışlar beklemişlerdir. Örneğin bir bedevi ona, 'Şayet sen peygambersen devemin karnındakinden haber ver.' diye istekte bulunmuştur. Ancak sorunun saçmalığı nedeniyle sınırlanan Seleme b. Selâm b. Vakş ona argo bir cevap verince Hz. Peygamber onu böyle konuşmaması için uyarmıştır.³⁴ Râfi' b. Hüreymile adlı bir Yahudi ise Resulü Allah'a gelip 'Şayet sen iddia ettiğin gibi Allah tarafından gönderilen peygambersen O'na söyle de bizimle konuşsun ve sesini duyalım.'³⁵ gibi değişik bir talepte bulunmuştur. Hz. Peygamber kendisinin bu maksatla gönderilmediğini söyleyip, tebliğle görevlendirildiğini hatırlatarak onları Allah'ın azabıyla korkutmamaya çalışınca onlar kendilerinin tıpkı Hıristiyanlar gibi Allah'ın oğulları olduğunu söyleyip³⁶ bu yolla ayrıcalıklı olduklarını göstermeye çalışmışlardır. Müşrikler de ondan benzer taleplerde bulunmuşlardı. Onlar da gökten bir melek indirtmesini ve onun Resulü Allah'ın peygamberliğini tasdik ettiğine tanık olmak istediklerini dile getirmişler ve ancak bu şekilde ona inanacaklarını söylemişlerdi.³⁷

Yahudiler özellikle Hz. Muhammed ve ashabının Medine'ye göç etmesinden sonra, Arapları kışkırtarak onlar vasıtasıyla Allah Resulü'nün peygamberliğine itiraz ve düşmanlıklarını sürdürmeye çalıştılar. Nitekim Medinelilerin ekseriyeti Müslümanları kabul ederken özellikle Yahudilerin etkisiyle karşı çıkanlar ve onun peygamberliğine itiraz edenlerin sayısı da azımsanmayacak ölçüdeydi. Örneğin Resulü Allah hicret etmeden önce Mus'âb b. Umeyr'i buraya gönderdiğinde Es'âd b. Zürâre onu Üseyd b. Hudayr ile tanıştırtırken 'İşte bu kavminin efendisi, sana geldi.' diye takdim edince o, küfürle sözlerle önlerine durarak şu karşılığı vermişti: 'Sizi bize getiren nedir? Zayıflarımızı fesada uğratiyorsunuz. Şayet yaşamak istiyorsanız yurdumuzdan çekip gidin.'³⁸ Aynı şekilde Sa'd b. Mu'âz da Es'âd b. Zürâre ile birlikte İslâm'ı anlatan Mus'ab b. Umeyr'e kızmış ve ona refakat eden Es'âd'a şunları söylemişti: 'Ey Ebû Umâme! Vallahi aramızda akrabalık olmasaydı, bu adamı benden kurtaramazdın. İstemediğimiz şeyleri evlerimize mi sokacaksınız?'³⁹ Mus'ab'ın İslâm'ı anlatmasından rahatsız olan ve onu kabul et-

³² İbn İshâk, 262-63; İbn Hişâm, I, 195.

³³ İsrâ 17/90-93; Ankebut 29/50-51.

³⁴ İbn Hişâm, II, 446.

³⁵ İbn Hişâm, II, 390, 391.

³⁶ İbn Hişâm, II, 403.

³⁷ İbn İshâk, 258-59.

³⁸ Taberî, II, 236; ayrıca bkn. İbn Hişâm, II, 297.

³⁹ İbn Hişâm, II, 298; Taberî, II, 236.

meyen Evs b. Hâris kabilesinin kolları olan Benû Ümeyye b. Zeyd, Hatme, Vâil ve Vâkîf ailelerinden hiç kimsenin Müslüman olmadığı ve bunlara 'Evsullah' dendiği belirtilmektedir. Onlar Yahudilerle ortak hareket ettikleri gibi, itibar gösterdikleri ve aynı zamanda hem önderleri hem de şairleri olan Ebû Kays b. Eslet'in isteği üzerine hiç birisi Müslüman olmamıştı.⁴⁰

Yahudiler Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmemeleri üzerine Mu'âz b. Cebel ve Beşîr b. Berâ onlara kendilerinin müşrik olduğu zaman gönderilecek peygamber ve onun özelliklerinden haber verdiklerini hatırlatarak Muhammed'e inanmamaları arasındaki çelişkilerini dillendirdiler. Sellâm b. Mişkem ise, onun kendi bildikleri şeyleri getirmediğini ve sözünü ettikleri peygamberin o olamayacağını söyleyerek karşılık verdi.⁴¹ Hatta Malik b. Sayf gibi ileri gelenler kendilerine Hz. Muhammed ile ilgili hiçbir şey söylenmediğini dile getirip onun peygamberliğini kabul etmezken, bazıları da Hz. Peygamber'e, 'Bize bildiğimiz bir şey getirmedin ve Allah da bir delil indirmede ki, bundan dolayı sana inanalım.' gibi sözlerle onun peygamberliğini kabul etmediler. Buna mukabil bazıları Kur'an hakkında 'Bunu sana cinler mi öğretiyor?' diye sorular sorup şöyle bir teklifte bulunmuşlardı: 'Ey Muhammed! Biliyorsun Allah gönderdiği elçisinin isteklerini yapar. O halde bize gökten bir kitap indir de ona inanalım. Aksi halde senin getirdiğinin benzerini biz de sana sunarız.'⁴² Onların bu isteği üzerine şu ayetin nazil olduğu belirtilmektedir: '*De ki, 'And olsun eğer insanlar ve cinler bu Kur'an'ın bir benzerini getirmek üzere toplansalar ve birbirlerine arka çıksalar yine onun benzerini getiremezler.'*⁴³ Yahudilerin bu tür itirazları ve olağanüstü beklentilerinden, anlaşılın Araplar da etkilenmişler ve onlar da Hz. Muhammed'den benzer isteklerde bulunmuşlardır.

Yahudiler Allah Resulünün peygamberliğine itiraz ederken, Üzeyr'in Allah'ın oğlu olduğunu iddia ediyorlardı.⁴⁴ Onlar Resulullah'a gelip 'Allah her şeyi yarattıysa onu kim yarattı?' gibi sorular sordular ve onu sıkıştırmaya çalıştılar. Ayrıca ondan Allah'ın vasıflarını sordular.⁴⁵ Onlar Kur'an ayetlerinin Tevrat gibi derli toplu bir kitap olmadığını ileri sürerek onun hak olup olmadığını bilmediklerini, dolayısıyla ona inanamayacaklarını söylüyorlardı. Yahudilerle görüşen Nadr b. Hâris de benzer söz ve tekliflerde bulunmuştur. O, halkın karşısına geçip Resulullah'ın anlattıklarından daha güzelini kendisinin anlatacağını

⁴⁰ İbn Hişâm, II, 299, 347.

⁴¹ İbn Hişâm, II, 389.

⁴² İbn Hişâm, II, 410.

⁴³ İsrâ 17/88.

⁴⁴ İbn Hişâm, II, 409.

⁴⁵ İbn Hişâm, II, 411.

iddia eder, hatta onun okuduğu ayetler gibi kendisine de yakın zamanda ayetler indirileceğini söylerdi.⁴⁶ Bazı müşrikler de ondan aşırı taleplerde buldukları zaman 'Madem peygambersin neden Allah sana bu soruları soracağımızı daha önceden haber vermedi?'⁴⁷ gibi sorularla ona itirazlarda bulunuyorlardı.

Yahudi kökenli Abdullah b. Selâm Müslüman olduğu zaman kendi ileri gelenlerinden Huyey b. Ahtab, Ka'b b. Esed, Ebû Râfi', Eşye' ve Şemvil b. Zeyd ona dediler ki, 'Peygamberlik Arap'ta olmaz, senin arkadaşın sadece bir meliktir.' Sonra da Hz. Peygamber'e gelip Zülkarneyn hakkında soru sordular.⁴⁸ Kureyşli Nadr b. Hâris ve Ebû Muayt da Yahudilerin isteği üzerine benzer sorular sormuşlar ve Resulü Allah'ın cevabı gecikince onunla alay edip yalancılıkla suçlamışlardı. Yahudilerin bu sözleri Resulü Allah'ı bir bakıma kral peygamber olarak algılamış olmalarından da kaynaklanmış olabilir. Araplar özellikle Resulü Allah'ın hayatının sonlarına doğru peygamberliği siyasî bir güç ve nüfuz unsuru olarak gördüklerinden, bir kısım kabile şeflerinin peygamberlik iddiasıyla ortaya çıktıkları görülür.

Kaynuka Yahudilerinin en meşhur alimlerinden ve ileri gelenlerinden olan Husayn b. Selâm Müslüman olduğu zaman ismi Resulü Allah tarafından Abdullah b. Selâm olarak değiştirilmişti.⁴⁹ Rivayete göre o, bir süre Müslümanlığını gizlemiş ve Yahudileri'nin en ileri gelen alimlerinden olduğu için Resulü Allah ile anlaşır kendisinin olmadığı bir toplumda Resulü Allah'tan kendisini kavmine sormasını istemişti. Onlar Resulü Allah ile peygamberliğini müzakere ederlerken o çıkagelmış ve olanlara Hz. Muhammed'in gerçek peygamber olduğunu bildikleri halde kasten inanmadıklarını yüzlerine vurmuştu. Bu davranışı nedeniyle kavmi de onu ayıplamıştı.⁵⁰ Yine Yahudi alimi ve aynı zamanda zenginlerinden olan Muhayrik, daha önceki bilgilerine dayanarak Hz. Muhammed'in beklenen peygamber olduğuna inanmış ve halkına onunla ilgili nasihatlerde bulunmuştu. Ancak bu şahıs Uhud günü öldürülmüş ve onun hakkında Resulü Allah güzel sözler söylemiştir.⁵¹ Öte

⁴⁶ İbn İshâk, 261; İbn Hişâm, I, 195, 239.

⁴⁷ İbn İshâk, 259.

⁴⁸ İbn Hişâm, II, 411.

⁴⁹ İbn Hişâm, II, 360; Onun Müslüman olmasıyla ilgili İbn Hişâm özetle şu bilgileri aktarmaktadır: Abdullah b. Selâm Hz. Muhammed'in peygamberliğini ve özelliklerini duyduğu zaman beklemekte oldukları peygamberin olduğuna kanaat getirerek bir süre bu düşüncesini gizledi. Resulü Allah Medine'ye gelince halasıyla birlikte bulunduğu bahçesindeyken tekbir getirdi. Halası onun bu tavrına tepki gösterince onun Hz. Mûsâ'nın kardeşi olduğunu söyledi. Halası da ona bekledikleri son peygamber olabileceği karşılığını verdi. Ardından Abdullah b. Selâm onun yanına gelip Müslüman oldu. İbn Hişâm, II, 360-61.

⁵⁰ İbn Hişâm, II, 361; ayrıca bkn. Muhammed Hamidullah, *İslâm Peygamberi*, çev., Salih Tuğ, İrfan Yayıncılık, Beşinci baskı, İstanbul 1993, I, 574-75.

⁵¹ İbn Hişâm, II, 362.

yandan Müslüman olan Yahudi kökenli sahabilerin Resulü Allah'ın peygamberliğinin algılanmasında önemli etkilerinin olduğu düşünülebilir. Ancak özellikle Medineli Araplar'ın Hz. Peygamber'e karşı çıkmalarında Yahudilerin rolünün daha fazla olduğu anlaşılmaktadır. İbn Hişâm bu gibi kişileri münafık olarak isimlendirmekte ve onlar arasında Zeviyye b. Hâris, Cülâs b. Süveyd ve onun kardeşi Hâris b. Süveyd gibi isimler saymaktadır.⁵² Anlaşılan Yahudilerin olumsuz propagandalarının etkisinde kalan Cülâs, Tebûk seferi sırasında tereddüt edip orduya katılmamış ve kafasındaki şüpheleri Umeyr b. Sa'd'a aktararak şöyle demişti: 'Şayet bu adam doğruysa, biz eşeklerden daha kötü durumdayız.'⁵³ Cülâs'ın kardeşi Süveyd de Yahudiler'den öğrendiği bilgilerin etkisiyle münafıklık yapıp Uhud savaşında iki Müslüman'ı öldürüp ardından Kureyş'e sığınmıştır.⁵⁴

Araplar arasında büyü, falcılık, sihir gibi fenomenlerin hayli etkin olduğu bilinmektedir. Bu tür fenomenlerin Yahudiler tarafından da kullanıldığı görülmektedir.⁵⁵ Örneğin Yahudi kökenli Lebid b. A'sem'in, hanımlarından ayrılması için Hz. Muhammed'e büyü yapmaya çalıştığı söylenir.⁵⁶ Medineli münafıklardan olan Dahhâk b. Sâbit, Yahudileri sevmesiyle tanınıyordu. Onun hakkında Hassân b. Sâbit bir şiir söyleyip Yahudileri ve dinlerini sevmekle suçlamış ve onu eleştirmişti.⁵⁷ Yahudilerle işbirliği yapan münafıklar, toplumu etkileyip Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı olumsuz propaganda yapmaktaydılar. Anlaşıldığı kadarıyla karşılıklı dostluklar Resulü Allah'a yönelik düşmanlıkta onları ortak hareket etmeye sevk etmiştir. İbn Hişâm'a göre Bakara suresinin ilk yüz ayetindeki ilgili yerler, Evs ve Hazreci münafıkların Yahudilerle işbirliği yapması nedeniyle nazil olmuştur.⁵⁸

Yahudiler Hz. Muhammed'e inanan insanları fesada uğratmak için sabah inanmış gibi gösterip akşamleyin inkâr ederek birtakım hilelere başvurdular.⁵⁹ Hatta Evs ve Hazrec kabileleri arasına fitne sokarak onları birbirine düşürmeyi denediler. Onların bu faaliyetleri Kur'an'a bile yansımış ve bile bile inkâr etmeleri nedeniyle fitne çıkardıklarından dolayı yerilmişlerdir.⁶⁰ Resulü Allah onların olumsuz propagandalarını öğrenince ashabıyla birlikte onların aralarını buluşturmuştu.⁶¹ Benzer

⁵² İbn Hişâm, II, 363.

⁵³ İbn Hişâm, II, 363; Daha sonradan Cülâs'ın tövbe ettiği ve Müslüman olarak öldüğü nakledilmektedir. İbn Hişâm, II, 364.

⁵⁴ İbn Hişâm, II, 364.

⁵⁵ Derveze, I, 111.

⁵⁶ İbn Sa'd, II, 197; İbn Hişâm, II, 360.

⁵⁷ İbn Hişâm, II, 368.

⁵⁸ Bkn. İbn Hişâm, II, 372.

⁵⁹ İbn Hişâm, II, 394.

⁶⁰ Âlu İmrân 3/99-103.

⁶¹ İbn Hişâm, II, 396.

bir tutum münafıklar tarafından da sergilenmiştir. Onlar kendilerini Müslüman olarak tanıtip mescide girer, çıktıktan sonra da öğrendiklerini farklı ortamlarda alaylı sözlerle etrafta konuşurlardı. Hatta bu tutumlarından dolayı Resulü Allah onları mescitten dışarı attırmıştı.⁶² Araplar arasında birtakım münafıklar olduğu gibi, Yahudilerden de kendisini Müslüman olarak tanıtanlar bulunuyordu.⁶³ Onlardan Zeyd b. Lusayt Resulü Allah'ın devesi kayb olduğu zaman şöyle demişti: 'Muhammed gökten kendisine haberler geldiğini iddia ediyor. Halbuki o, kaybolan devesinin yerini bile bilmiyor.'⁶⁴ Onların bu sözlerinin ardından Resulü Allah, 'Ben sadece Rabbimin bana bildirdiklerini bilirim.'⁶⁵ karşılığını vermişti. Hatırlanacağı gibi müşrikler de Resulü Allah'ı sürekli gaip haber veren biri olarak görmüşler ve benzer taleplerde bulunmuşlardı.

İbn Hişâm, Hz. Muhammed'e aleni olarak düşmanlık eden Yahudi ileri gelenlerinden bir çok isim zikretmektedir.⁶⁶ Bunların bir kısmının Medineli Araplarla ilişkileri vardı.⁶⁷ Onlar bu yolla Hz. Muhammed'in peygamberliğine itirazlarını sürdürüyorlardı. Abdullah b. Ubeyy b. Selül ve onun başını çektiği münafıklar Yahudilerle sıkı işbirliği yapıp onlarla ortak hareket ediyordu.⁶⁸ Örneğin Benû Nadr kabilesinin Medine'den çıkarılması gündeme gelince onlar Yahudilere gidip şöyle demişlerdi: 'Şayet siz çıkarılırsanız, sizinle birlikte biz de çıkarız. Ayrıca sizin aleyhinize asla kimseyle işbirliği yapmayız. Şayet savaşırırsanız size yardım ederiz.'⁶⁹ Görüldüğü kadarıyla Araplar ile Yahudiler arasında Resulü Allah'ın peygamberliğine ve Müslümanlara karşı düşmanlıkta gizli bir ittifak söz konusudur.

Hz. Peygamber Yahudileri İslâm'a davet ettiği zaman, onlar babalarının dinlerinde kalmayı istemişler ve atalarının kendilerinden daha bilgili ve üstün olduğunu ileri sürmüşlerdi.⁷⁰ Benzer bir reaksiyonu müşrikler de gösterip, Müslümanları babalarının dininden ayrılmakla suçlamışlar ve Hz. Peygamber'i atalarının dinine küfür etmekle itham etmişlerdi. Onlar Yahudilerden öğrendikleri bilgiler doğrultusunda ge-

⁶² İbn Hişâm, II, 370.

⁶³ Bkn. Adnan Demircan, *Hz. Peygamber Devrinde Münafıklar*, Esra Yayınları, Konya 1996, 115-16.

⁶⁴ İbn Hişâm, II, 370; ayrıca bkn. Vâkîdî, *Kitâbu'l-Meğâzî*, Beyrut 1984/1404, II, 423-24.

⁶⁵ İbn Hişâm, II, 370.

⁶⁶ İbn Hişâm, II, 359.

⁶⁷ Hatırlanacağı gibi, Medineliler Akabe'de Hz. Muhammed'i yurtlarına davet ettikleri zaman Ebû Heysem Yahudileri kast ederek şu uyarıda bulunmuştu: 'Ey Allah Resulü! Bizimle bazı adamlar arasında bağ vardır. Biz onları keseceğiz. Şayet bunu yapar, Allah da seni başarıya ulaştırırsa bizi bırakıp kavmine dönmeyi düşünür müsün?' İbn Hişâm, II, 303; Taberî, II, 239.

⁶⁸ Bkn. Demircan, 107-108, 110-112.

⁶⁹ İbn Hişâm, II, 369.

⁷⁰ İbn Hişâm, II, 393.

len nebî ile alışık oldukları hayat düzenlerinin bozulacağı endişesine düşmüşlerdi. Medineli Araplar'dan bir kısmının Yahudilerle şahsi ve kabilevi ittifakları vardı. İbn Hişâm'ın bildirdiğine göre Tevrat'ta kan dökme yasağı ve alınan esirlerin fidye karşılığında serbest bırakılması hükümlerini Evs ve Hazrec kabileleri de benimsemiş ve bu hükme uymak için birbirlerinden aldıkları esirleri karşılıklı serbest bırakmışlardı. Örneğin Evs'te esir olan Kaynukalı Yahudiler bu yolla serbest kalmışlardır. Aynı şekilde Hazrec'in elindeki Nadr ve Kureyza esirleri de bu yolla serbest bırakılmışlardır.⁷¹ Görünen o ki, Yahudilerle kurulan bu sıkı işbirliğinin neticesinde müşrik Araplar dinî ve siyasî birçok konuda onlardan etkilenmişlerdir. Nitekim bu etki üzerine onlar tıpkı Hz. İsa ve Hz. Mûsâ'nın mucize gösterdiği gibi Hz. Muhammed'in de mucize göstermesini istemişlerdir.⁷²

Yahudiler bilgi ve ekonomik yönden daha ileri düzeyde olduklarını bir şekilde Resulüallah'a hissettirip bir bakıma bunu tehdit unsuru olarak kullanmışlardı. Örneğin, Bedir savaşının akabinde Resulüallah Kureyş'in başına gelenleri hatırlatıp onların Müslüman olmalarını isteyince, Yahudiler şu karşılığı vermişlerdi: 'Ey Muhammed! Sen savaş bilmeyen Kureyş'ten birtakım insanları öldürdüğüne aldanma. Şayet bizimle savaşırsan bizim nasıl savaştığımızı ve bizim gibisiyle savaşmadığını da görürsün.'⁷³ Ebû Dâvûd'da yer alan hadis kaydına göre ise, Araplar Yahudilerin bilgi yönünden kendilerinden üstün olduklarına inanırdı. Bu nedenle onların birçok davranışını taklit ediyorlardı. Hatta bu taklidin onların hanımlarıyla ilişkilerinin mahiyetine kadar yansdığı görülmektedir. Medine'ye hicret eden Kureyşliler de aynen Medineli Araplar gibi aile içi ilişkilerde Yahudiler'in bazı davranışlarını benimzediler.⁷⁴

Öte yandan Yahudiler kendilerini üstün gördüklerinden gönderilecek nebînin kendi aralarından olması gerektiğini düşünüyorlardı. Hz. Muhammed'i kast ederek, 'Biz dururken ona mı zikir indirildi?'⁷⁵ diye onun peygamberliğini kabul etmemişlerdi. Benzer bir reaksiyon Arap aristokratlarından da gelmiştir. Onlar da onu, 'Allah senden başka peygamber gönderecek adam bulamadı mı?' diye eleştirmişlerdi.⁷⁶ Resulüallah ile karşılaşan Nübeyh ve Münebbih adlı iki kardeş ise 'Allah peygamber gönderecek senden başka adam bulamadı mı? Burada senden daha yaşlı ve zenginler var.' sözleriyle onun peygamber olamayaca-

⁷¹ İbn Hişâm, II, 382.

⁷² İbn Hişâm, II, 383.

⁷³ Ebû Dâvûd, *Harâc* 22 (3001); İbn Hişâm, II, 393.

⁷⁴ Ebû Dâvûd, *Nikâh* 46, (2164).

⁷⁵ Sâd 38/8.

⁷⁶ İbn Hişâm, II, 285; İbnü'l-Esir, II, 91.

ğını düşünmüşlerdi.⁷⁷ Velid b. Muğîre ise Hz. Muhammed'i kendisine göre küçük görerek onun peygamberliği ile ilgili şunları söylemişti: 'Ben dururken Muhammed'e mi vahiy geliyor? Oysa ben Kureyş'in büyüğüm ve onların şeyhiyim. Sakif'in efendisi Ebû Mes'ûd Amr b. Umeyr dururken mi Muhammed'e vahiy geliyor? Biz iki köyün büyükleriyiz.'⁷⁸ Görüldüğü gibi Yahudilerin kullandığı söylemle müşriklerin kullandığı söylem bir biriyle örtüşmektedir. Bu örneklerde direkt olarak bir Yahudi etkilenmesinden söz edilmeyebilir, ancak aynı paralelde eleştiri yapılmış olması dikkat çekicidir.

Hz. Peygamber bazen Ehl-i Kitap ile bir araya gelip çeşitli konularda müzakereler yapardı. Yahudi Midras'ın evindeki bir sohbetle Nu'man b. Amr ile Hâris b. Zeyd, Hz. Muhammed'e hangi dinden olduğu sordular. Resulüallah Hz. İbrahim'in dininden olduğunu söyleyince, onlar Hz. İbrahim'in Yahudi olduğunu iddia ettiler.⁷⁹ Hatta onlar bu konuda Hıristiyanlarla da tartışma yaşamışlardı. Nitekim söz konusu toplantıda bulunan Hıristiyanlar da Hz. İbrahim'in kendilerinden olduğunu iddia etmişler ve böylece aralarında tartışma çıkmıştı.⁸⁰

Ehl-i Kitap peygamberin gelecekte haber vereceğini düşünerek ona kıyametin ne zaman kopacağını sormuştu.⁸¹ Hz. Peygamber geleceğe yönelik bilginin sadece Allah tarafından bilinebileceğini söylemesi üzerine, onlar kendilerince bir hesaplama yaparak bir bakıma onu bilgisizliğini ortaya koymaya çalışmışlardı.⁸² Benzer taleplerde müşrikler de bulunmuş ve sürekli onu geleceğe yönelik haberler veren bir konumda görmek istemişlerdir.

Hz. Peygamber Yahudileri dine davet ettiği zaman kendilerinin bu söylediklerinden haberleri olmadığını dile getirip onun teklifini reddetmişlerdi.⁸³ Aynı şekilde müşrikler de onun söylediklerini daha önce hiç duymadıklarını bahane ederek kabul etmemişlerdi. İbn Hişâm bu tür sorular soran ve fitne çıkaran Yahudilerden birçok kişinin ismini saymakta ve bunlardan bir kısmının Kureyş'i ziyaret ederek şu soruyu sorduklarını nakletmektedir: 'Sizin diniz mi daha iyi, yoksa Muhammed'in dini mi?' Ardından da müşriklere 'sizin dininiz daha iyidir' deyip onları Hz. Muhammed'den uzaklaştırmaya çalıştılar.⁸⁴ Ayrıca onlar kendi aralarından Hz. Muhammed'e inananları 'Bizden ancak ona şerhiler inandı. Şayet bizim hayırlılarımız olsalardı babalarının dini terk

⁷⁷ İbnü'l-Esir, II, 73.

⁷⁸ İbn Hişâm, I, 242.

⁷⁹ İbn Hişâm, II, 393-94.

⁸⁰ İbn Hişâm, II, 394.

⁸¹ İbn Hişâm, II, 408.

⁸² İbn Hişâm, II, 381.

⁸³ İbn Hişâm, II, 401.

⁸⁴ İbn Hişâm, II, 402.

etmezlerdi.’ sözleriyle müşriklerden ona iman etmek isteyenlere engel olmaya çalıştılar.⁸⁵ Yine onlar bazı Müslümanlarla dostluklar kurup bu yola onların kafasını karıştırmaya çalıştılar.⁸⁶ Benzer reaksiyonların müşrikler tarafından da Müslümanlara yapıldığı görülmektedir. Her iki olay arasındaki benzerlik onlardan etkilenme olduğunu akla getirmektedir.

Yahudi bilginlerinden bir gurup Hz. Muhammed’e gelip birtakım sorular sordular ve istedikleri cevabı verdiği takdirde kendisine inancıklarını söylediler. Peygamber de onların teklifini kabul etti. Onlar çocuğun annesine benzeme sebebini, uykusunun nasıl olduğunu, İsrail’in kendisine haram kıldığı şeylerin neler olduğunu ve Cebrail meleği hakkında sordular. Hz. Muhammed her birisine ayrı ayrı cevap verince, bu bilgileri nereden öğrendiğini sordular. Resulüllah, Cebrail’den öğrendiğini söyleyince, onlar onun kendilerine düşman olduğunu ve şiddet yanlısı kan döken bir melek olarak geleceğini söylediler ve bu nedenle inanamayacaklarını ifade ettiler.⁸⁷ Yahudiler ayrıca Hz. Muhammed, Hz. Süleyman’ın peygamber olduğunu söyleyince, onlar şu sözleri dillendiriyorlardı: ‘Muhammed’e şaşırıyor musunuz? Süleyman’ın peygamber olduğunu söylüyorlar. Halbuki o büyücüdür.’⁸⁸ Onlar Hz. Süleyman’ın büyücü ve sihirci olduğunu ileri sürdükleri gibi Hz. Muhammed’i de benzer şekilde tanımlamaya çalıştılar.⁸⁹ Benzer söylemlerin müşrikler tarafından da dile getirildiği görülmektedir. Onlar da Yahudilerden öğrendikleri bilgilerle Resulüllh’a ‘Ruh’ hakkında sorular sormuşlardı. Ancak sorularına kafalarındaki cevabı veremeyeceğini düşünürken, aldıkları cevap üzerine onu sihirci ve büyücü olarak tanımlayarak peygamberlikle büyü arasında bir ilinti kurdular.

Yahudilerden bir gurup Hz. Muhammed’e gelip geçmişte birçok peygamber gönderildiğini, bunların hepsinin saltanat sürelerini ve ümetinin rızkının ne olduğunu bildiklerini ancak kendisinin bundan haberi olmadığını dile getirerek onu küçük düşürmeye çalıştılar. Hatta içlerinden Hüey b. Ahtab harufu mukataa harflerinden bazılarını hatırlatıp kendince her birinin tekabül ettiği yıllara göre onun saltanat süresini tahmin etmeye çalıştı.⁹⁰ Benzer bir talep Araplar tarafından da dillendirilmişti. Onlar da peygamberliği saltanat gibi algılayıp, ölümünden sonra kendilerine devredilmek koşuluyla ona inancıklarını söylemişlerdi. Aynı şekilde peygamberlik iddiasıyla ortaya çıkan Müseyleme

⁸⁵ İbn Hişâm, II, 397.

⁸⁶ Âlu İmrân 3/118, 119; İbn Hişâm, II, 398.

⁸⁷ Barka 2/97-98; İbn Hişâm, II, 385.

⁸⁸ Bakara 2/102; İbn Hişâm, II, 386; ayrıca bkn. Güner, 197.

⁸⁹ İbn Hişâm, II, 386.

⁹⁰ İbn Hişâm, II, 387-88.

de peygamberliği yarı yarıya bölüşmek veya ölümünden sonra kendisine verilmek koşuluyla Resulüallah'a inanacağını söylemişti.⁹¹

Müşrik Araplar gibi Yahudiler de Allah'a şirk koşuyorlardı. Örneğin Nehhân b. Zeyd, Kardem b. Ka'b ve Bahrî b. Amr Resulüallah'a gelip 'Ey Muhammed! Allah ile birlikte başka ilah olduğunu biliyor musun?' diye soru sordular. Resulüallah da onlara tıpkı müşriklere verdiği cevap gibi Allah'ın tek olduğunu ve ondan başka ilahın olamayacağını söyledi.⁹² İbn Suriyâ adlı bir Yahudi ise Hz. Muhammed'e Yahudi olmasını teklif etmişti. Benzer bir talep Hıristiyanlardan da gelmişti.⁹³ Aynı talebin değişik bir versiyonla müşrik Araplar tarafından da yapılmış olması ilginçtir. Onlar da kendi putlarına inanması koşuluyla ona inanacaklarını söylemişlerdi.⁹⁴ Hz. Muhammed ile görüşüp onu dininden döndürmeye çalışanlar dediler ki, 'Kavmimiz arasında husumet vardır. Bu konuda sana danışırsak onlar aleyhine hüküm verdiğin takdirde biz de sana inanırız.'⁹⁵ Ayrıca Yahudiler kendilerinin hak din üzere olduklarını iddia edip Hz. İsa'yı ve Hıristiyanlığı inkâr ettiler. Hatta onlar Resulüallah'ın Hz. İbrahim'in dininden olduğunu söylemesini hatırlatarak Tevrat'a itibar ettiğini dile getirerek kendilerinin başka şeyle amel etmeyeceğini söylediler.⁹⁶ Ancak bekledikleri karşılığı bulamayınca da birtakım bahaneler uydurup istediklerini yaptığı takdirde Hz. Muhammed'e tabi olacaklarını belirttiler. Örneğin Kible değişikliği üzerine eski kibleye dönmesi durumunda kendisine inanacaklarını dile getirdiler.⁹⁷ Bütün itirazlara rağmen onlar Resulüallah'a kendi isteklerini kabul ettiremeyince atalarının dinlerinden ayrılamayacaklarını söylediler. Görüldüğü kadarıyla müşrikler de en çok Hz. Peygamber ve ona inananları atalarının dinini terk etmeyle suçlamışlardı. İbn Hişâm'a göre aslında onlar Resulüallah'ın peygamber olduğunu biliyorlardı ancak, kıskançlıkları yüzünden onu inkâr ediyorlardı.⁹⁸

Müşrikler Hz. Muhammed'i davasından vazgeçirmeyence ona birtakım iftiralar atarak zaman zaman onun Cebr adında bir Hıristiyan kölenin yanında oturduğunu gerekçe göstererek söylediklerini ondan öğrendiğini iddia ederek onun peygamberliğini yalanlamaya çalıştılar.⁹⁹ Hatta Nahl suresinin 103. ayetinin bu konuyla ilgili olarak nazil olduğu

⁹¹ Belâzurî, *Fütühu'l-Buldân (Ülkelerin Fethi)*, Türkçe çev. Mustafa Fayda, Ankara 1987, 127; Ya'kûbî, *Târîhu'l-Ya'kûbî*, Beyrut, t.y., II, 130.

⁹² İbn Hişâm, II, 408.

⁹³ İbn Hişâm, II, 391.

⁹⁴ Bkn. Taberî, II, 226, 228.

⁹⁵ İbn Hişâm, II, 407.

⁹⁶ İbn Hişâm, II, 407-408.

⁹⁷ İbn Hişâm, II, 391.

⁹⁸ İbn Hişâm, II, 405.

⁹⁹ İbn Hişâm, I, 264.

belirtilir.¹⁰⁰ Hz. Muhammed'in erkek çocuğunun yaşamaması üzerine onu soyu kesik anlamında 'ebter'¹⁰¹ sıfatıyla anıp peygamberliğini inkâr etmeye çalıştılar.¹⁰² Aynı şekilde Yahudiler ve bazı Araplar Hz. Peygamber'in yakın dostu Ebû Umâme Es'ad b. Zürâre¹⁰³ boğazındaki bir hastalık nedeniyle ölünce, 'Şayet Muhammed peygamber olsaydı arkadaşı ölmezdi.' diye sözler söylediler.¹⁰⁴ Hz. Peygamber onların bu sözlerine 'Halbuki ben ne kendime ne de arkadaşşıma Allah'tan gelen bir şeyi engelleyecek konumda değilim.' karşılığını vermişti.¹⁰⁵ Dikkat edilirse bu tür söylemleri daha sonra müşrik Araplar ve münafıklar da sıkça kullanmışlardır. Nitekim Resulüllah vefat edince Araplar'ın bir kısmı 'Şayet o peygamber olsaydı ölmezdi.' gibi sözler sarf etmişlerdi.¹⁰⁶

Araplar, Hz. Muhammed'in peygamberliğini anlamlandırmaya çalışırken ondan birtakım mucizeler beklemişler ve bu yolla peygamberliğini ispatlamasını istemişlerdir. Örneğin bazıları, Hz. Mûsâ'nın bir asası olduğunu onu taşa vurunca on iki pınar fişkırttığını, İsa'nın ölüleri dirilttiği gibi değişik mucizeler gösterdiğinden söz ederek, 'Sen de bazı mucizeler göster de seni tasdik edelim.' diye isteklerde bulundular. Hz. Muhammed onlara nasıl bir mucize istediklerini sorunca, 'Safa' tepesini kendilerine altın yapmasını istediler. Hz. Peygamber yaptığı takdirde inanıp inanmayacaklarını sorunca, kesinlikle inanacaklarını söylediler. Ayrıca ondan dağları yürütmesini, yerden pınarlar fişkırtmasını, atalarını mezardan çıkarmasını da istediler ve mezardan çıkanlarla konuşarak gördükleri hakkında onlardan bilgi alıp ancak o şekilde inanabileceklerini dile getirdiler.¹⁰⁷

Dini konuların yanı sıra¹⁰⁸ Yahudilerin idarî ve siyasi konularda da birtakım etkilerinin olabileceği ileri sürülebilir.¹⁰⁹ Örneğin Medine Anayasası olarak bilinen ve Medinelî Araplar'ın yanı sıra Yahudilerin de dahil olduğu anlaşma hükümleri arasında onların kendi dinleri üzerin-

¹⁰⁰ Bkn. Nahl 16/103.

¹⁰¹ Bkn. Kevser 108/3.

¹⁰² İbn Hişâm, I, 265.

¹⁰³ Ebû Umâme Hz. Peygamber'in Neccâr oğullarındaki nakib yani temsilcisiydi. O ölünce bu kabile önderleri Hz. Peygamber'e gelip kendilerine yeni bir temsilci seçmesini istediler. Ancak Resulüllah anne tarafından akrabaları olan neccâr oğullarına yeni bir temsilci seçmedi ve 'Siz benim dayılarınısınız, sizin temsilciniz benim ben sizin nakibinizim karşılığını verdi. İbn Hişâm, II, 354.

¹⁰⁴ Taberî, II, 256.

¹⁰⁵ İbn Hişâm, II, 353.

¹⁰⁶ Taberî, III, 255; Külâî, *el-Hilâfetu'r-Râşide ve'l-Butületu'l-Hâlide fî Hurûbi'r-Ridde*, nşr. Ahmed Çanm, Kahire 1979, 42.

¹⁰⁷ İbn İshâk, 332, 333.

¹⁰⁸ Örneğin Taberî Aşure orucunun tutulmasında Yahudilerin etkisinin olduğunu belirtir. Bkn. Taberî, II, 266-67.

¹⁰⁹ Bkn. Güner, 247 vd.

de kalacakları kaydedilmişti.¹¹⁰ Bu anayasada bazı Yahudi kabilelerinin Arap kabileleri ile birlikte anıldığı görülmektedir. Örneğin 'Benû Neccar'ın Yahudileri, Benû Avfin Yahudileri, Benû Haris'in Yahudileri, Benû Saidenin Yahudileri, Benû Evs'in Yahudileri, Benû Sa'lebe'nin Yahudileri gibi isimler kullanılmaktadır.¹¹¹

Hıristiyanların Müşrikler Üzerindeki Etkisi

Yahudilerin yanı sıra Hıristiyanların da Hz. Muhammed'in peygamberliği konusunda Araplar'ı etkilemiş olabilecekları düşünülebilir. Ancak söz konusu etkinin Yahudilere oranla daha yüzeysel ve sınırlı olduğu söylenebilir. Hatırlanacağı gibi özellikle Nocranlı Hıristiyanlar gelip Hz. Muhammed ile görüşmüşler ve bu görüşme sırasında bazı dini konularda tartışmalar yaşanmıştır. Hatta karşılıklı mübahaleden söz edilir, ancak daha sonra onların bundan vazgeçtikleri söylenir.¹¹² Hıristiyanların da Yahudiler gibi yakın gelecekte bir peygamber beklentisinde olduklarına dair birtakım kayıtlar bulunmaktadır. Hatta biraz mitolojik bir içerikte aktarılan bir bilgiye göre Nocranlılar kendi kitaplarında beklenen peygamber ile ilgili bahsi okuduktan sonra bu peygamberin Hz. Muhammed olacağına kanaat getirip bir kısmının Müslüman olduğu belirtilmektedir.¹¹³

Nocranlılar Hz. Muhammed ile görüştükleri zaman, Hz. İsa'yı kast ederek 'Melik Allah'ındır. O Allah'ın oğludur ve için üçüncüsüdür.' gibi sözler söylediler. Hz. İsa ölüleri diriltme, hastaları iyileştirme, gayptan haber verme, çamurdan kuş yapıp uçurma gibi birtakım mucizeler gösterdiğinden ona Tanrısal bir nitelik kazandırmışlardı.¹¹⁴ Bir rivayete göre onlar Hz. Muhammed ile mübahalede bulunmayı düşünmüşler, ancak sonra kendi aralarında baş başa kalıp onun peygamberliğini tartışmışlar ve sonunda karar verip kendi dinlerinde kalmayı tercih etmişlerdir.¹¹⁵

Nocrân heyetinde yer alan Ebû Hârise'nin Rum melikleriyle yakın ilişki içinde olduğu ve onlar sayesinde mal mülk edindiği söylenmektedir. Medine'ye geldiklerinde kardeşi Kûz da onunla birlikteydi. Kardeşi bindiği atından düşünce Resulü Allah'ın kast ederek onun yüzünden attan düştüğünü iddia etti. Ebû Hârîs onun bir nebî olduğunu ve bu şekilde konuşmaması gerektiğini söyledi. Bunun üzerine Kûz ona madem onun nebî olduğunu biliyorsun, neden inanmıyorsun deyince o, Rum-

¹¹⁰ İbn Hişâm, II, 348.

¹¹¹ İbn Hişâm, II, 350.

¹¹² İbn Sa'd, I, 357-58.

¹¹³ İbn Hişâm, II, 413.

¹¹⁴ İbn Hişâm, II, 413.

¹¹⁵ İbn Hişâm, II, 422.

lar'ı kast ederek kendilerine verdikleri imkânları kısıacakları endişesiyle inkâr ettiğini söylemiştir.¹¹⁶

Necrânlı Hıristiyanlar Hz. Muhammed ile görüştükleri zaman ona 'Hıristiyanlar Hz. İsa'ya ibadet ettikleri gibi bizim de sana ibadet etmemizi mi istiyorsun?' diye sordular. Hz. Muhammed ise Allah'tan başkasına ibadet edilemeyeceği karşılığını verdi.¹¹⁷ Necrânlılarla uzunca diyalogların peşinden tıpkı Yahudiler gibi onlar da Hz. İsa'nın mucizelerini dile getirip Hz. Peygamberden mucize göstermesini istemişlerdir.¹¹⁸ Öte yandan müşriklerin mucize beklentilerine Hz. Peygamber'in bu tür talepleri gerçekleştirmek için gönderilmediğini söyleyip, tebliğle görevlendirildiğini hatırlatması oldukça dikkat çekicidir.

Ehl-i Kitabın bir kısmı ise kendi peygamberlerinin yanı sıra ona da inanmıştı.¹¹⁹ Varaka b. Nevfel gibi Hıristiyan inancına sahip olduğu söylenen kimselerin onun peygamber olacağına inandıkları anlatılır.¹²⁰ Hatırlanacağı gibi ilk vahiy geldiği zaman Hz. Hatice ona danışmış ve bu şahıs Hz. Muhammed'in peygamber olduğunu doğrulamıştı.¹²¹ Öte yandan Hıristiyanlardan bir gurubun Hz. Muhammed ile görüştüğünden sonra Müslüman olduğu nakledilir. Hatta Ebû Cehil'in onları vazgeçirmek için hayli çaba sarf ettiğinden söz edilir.¹²²

Ehl-i Kitab'ın yanı sıra kendilerini Hanif olarak tanımlayan bazı bireysel itirazlar da söz konusudur. Örneğin Ebû Amir adlı kişi Hz. Muhammed'e gelip getirdiği dinin esaslarını sordu. Resulüallah dinin Hanif dinin esaslarına benzediğini söyleyince o, 'Ben o dinin üzeriyim.' karşılığını vererek Muhammed'i, Hanif dininde olmayan şeyleri o dine sokmakla suçladı. Ancak Medine'de tutunamayınca Mekke'ye çekildi. Buranın fethinden sonra ise Taife gitti. Taifliler de Müslüman olunca onun Şam tarafına gittiği ve burada vefat ettiği söylenmektedir. Aynı şekilde onunla birlikte Alkame b. Ulâse de Hz. Muhammed'in peygamberliğini kabul etmediği için Şam tarafına kaçmış, ancak Hz. Ebû Bekir döneminde geri gelerek patlak veren irtidat ve isyan hadiselerine adı karışmıştır.¹²³

¹¹⁶ İbn Hişâm, II, 412.

¹¹⁷ İbn Hişâm, II, 395.

¹¹⁸ İbn Hişâm, II, 417.

¹¹⁹ İbn İshâk, 139.

¹²⁰ Taberî, II, 206.

¹²¹ İbn Hişâm, I, 123, 156; Taberî, II, 207-208.

¹²² İbn Hişâm, I, 262.

¹²³ İbn Hişâm, II, 423.

Değerlendirme

Araplar bilgi ve kültürel yönden Yahudilerin üstünlüklerini kabul ettiklerinden Hz. Muhammed'in peygamberliğiyle ilgili tutumlarında da ciddi bir Yahudi etkisi görülmektedir. Onlar başlangıçta Hz. Muhammed'i kendi inanç ve bilgileri doğrultusunda anlamaya çalışıp reaksiyon gösterdiler. Ancak bu bilgileri yetersiz kalınca veya onu engelleme çabalarında başarısız olunca Ehl-i Kitaptan yardım aldılar. Onlardan aldıkları bilgiler doğrultusunda Hz. Muhammed'e birtakım sorular sorup ardından ona muhalefet ettiler. Özellikle Medine'ye hicretten sonra Yahudilerin yoğun bir şekilde gelip Hz. Muhammed ile görüşmeler yaptıkları dikkat çeker. Ancak onlar peygamberin kendi aralarından gönderileceği beklentisi içinde oldukları için onun peygamberliğini kabul etmedikleri gibi, kendilerince birtakım sorularla onu sıkıştırmaya çalıştılar. Ancak bu konuda başarılı olamayınca da bu sefer çeşitli bahaneler uydurdular veya daha önce beklenen peygamberle ilgili söylediklerini inkâr ettiler. Ardından da münafık ve müşrik Araplar ile ortak hareket edip olumsuz propagandalarını sürdürdüler. En dikkat çeken hususlardan birisi ise tıpkı Yahudiler gibi müşrikler de Hz. Muhammed'in peygamberliğine itirazda bulunup muhalefette onlarla işbirliği yapmalarıdır. Hatta müşrik, münafık ve Ehl-i Kitaptan bir çok kimse birlikte hareket edip Hz. Muhammed'in peygamberliğine karşı yoğun bir mücadele girişmişlerdir.

Medineli Araplar Hz. Muhammed'i kolaylıkla kabul ederlerken, aslında bu tutumlarının daha çok Yahudi kaynaklı korku ya da tehditle ilintili olduğu anlaşılmaktadır. Çünkü Yahudiler beklenen nebini kendi aralarından çıkacağını söyleyip ona tabi olacaklarını ve onunla Araplara hakim olacaklarını söylüyorlardı. Ancak Medineliler Hz. Muhammed'in peygamberliğini duydukları zaman gelip ona tabi olmuşlardı. Buna mukabil Mekkeli müşriklerin bir çoğu özellikle sosyal ve ekonomik statülerinin ve atalarının dininden ayrılmama isteği gibi birtakım nedenlerle onun peygamberliğini kabullenmeyince ve bu arada kendi sınırlı bilgileriyle Hz. Muhammed'in peygamberliğini anlamada yetersiz kalınca Yahudilerden destek aldılar ve onların bilgileri doğrultusunda ona karşı itirazlarını sürdürdüler. Dolayısıyla Arapların ona muhalefetlerinde Yahudilerin önemli etkilerinin olduğunu söylemek mümkündür.

Anlaşıldığı kadarıyla Arapların ona muhalefet etmelerinin en önemli destekleyicisi Yahudiler olmuştur. Buna mukabil Hıristiyanların etkisinin daha sınırlı olduğu görülmektedir. Zira Hz. Peygamber'in Yahudilerle ilişkisi Hıristiyanlara oranla daha yoğundu. Onlar da gelip Hz. Muhammed ile görüşmüşler ancak, onun peygamberliğini ret ya da

kabul etmeden ziyade anlaşma yolunu tercih etmişlerdir. Bütün bunlarla birlikte Ehl-i Kitaptan birçok meşhur kişinin Müslüman olup daha sonraki hayatlarında özellikle dini konularda birtakım görüşlerinin toplum nezdinde etkili olduğu da bilinmektedir.

The Role of People of Book in Resistance of Heathens toward the Prophecy of Muhammad

ABSTRACT

The People of Book was expecting that a prophet would appear soon in the near future and he would be someone among themselves. However, since this expected prophet appeared among Arabs, they rejected his prophecy. And they made a kind of alliance with Aristocratic heathens, who wanted to maintain their social status, in resistance to prophecy of Muhammad. It seems clear that the Jews (People of Book) influenced heathen Arabs in both their rejection of Muhammad and their understanding the concept of prophecy.

Keywords: prophecy, Muhammad, People of Book, Jews

TANRI İNANCININ TEMELLENDİRİLMESİ VE WILLIAM ALSTON'IN ALGI TECRÜBESİ

Araş. Gör. Ferhat AKDEMİR*

ÖZET

Tanrı'nın varlığı sorunu insanlığın eski problemlerinden birisidir. İnsanlık tarihi boyunca, Tanrı'nın hem varlığı hem de yokluğu yönünde bir çok kanıt geliştirilmiştir. Dini tecrübe kanıtı da bunlardan birisidir. Bu makalede dini tecrübe kanıtının spesifik bir versiyonu olan algı tecrübesi incelenmeye ve, felsefi bir bakışla tutarlılık ve doğruluk düzeyi incelenmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: Tanrı, Algı tecrübesi, Dini tecrübe, Tanrı'yı algılama, William Alston.

Giriş

Evreni ve içindeki insanları yaratan bir Tanrı'nın olup-olmadığı sorunu insanlığın en köklü ve en eski sorunlarından birisi olduğu gibi, insanın Tanrı'ya olan inancının ya da inançsızlığının da, evreni anlamada ve yaşadığı hayatı anlamlandırmada önemli bir referans noktası olduğu tartışma götürmez bir gerçek olsa gerektir. Sanırız bu iddianın en önemli kanıtı, tarih boyunca insanlığın hayatını şekillendiren büyük dinsel geleneklerin ve bu geleneklerin vurguladığı şekliyle bir Tanrı tasavvurunun insanlığın temel inançlarından birisini oluşturmasıdır. Dinsel olarak durum böyle iken, "teizm" diye isimlendirilen felsefi geleneğin söz konusu Tanrı'nın varlığını ve niteliklerini kanıtlamak için ortaya koymuş olduğu birbirinden çok farklı ve çok çeşitli argümanlar da bu savın düşünsel/felsefi açıdan önemli bir kanıtı niteliğindedir. Teistik geleneğin düşünce tarihi boyunca Tanrı'nın varlığını kanıtlamak için geliştirmiş olduğu argümanlardan birisi de, teolojik/dinsel, mistik/tasavvufi ve felsefi/düşünsel versiyonları ile farklı şekillerde ifade edilen dini tecrübe kanıtıdır. Biz bu makalemizde, bu kanıtın daha spesifik bir versiyonu olan ve neredeyse çağdaş din felsefecisi William P. Alston (1921-)'ın ismi ile özdeşleşen "algı tecrübesi"ni incelemeye ve Tanrı inancının temellendirilmesi konusunda bu kanıtın rasyonellik ve tutarlılık düzeyini tartışmaya çalışacağız.

Konuya başlamadan önce “dini tecrübe” kavramının genel bir tanımını yapmanın konumuzun anlaşılması açısından gerekli ve yerinde olduğunu düşünüyoruz. Çünkü, bu tamlamayı oluşturan kavramlardan (‘dini’ ve ‘tecrübe’ kavramları) her ikisi de, farklı bağlamlarda ve anlamlarda kullanılabilirler. Dolayısıyla gerek söz konusu kavramların hem gündelik dilde, hem de felsefi literatürde farklı anlamlarda kullanılmalarından; gerekse söz konusu nitelemenin zaman zaman yanıltıcı sayılabilecek şekilde bir çok farklı tecrübeyi içerecek şekilde algılanmasından dolayı¹ dini tecrübe kavramı hem içeriği hem de kapsamı itibarıyla birtakım belirsizlikler taşıyabilmektedir. Geniş anlamda, yoğun dinsel ve psikolojik hal olarak bir kimsenin dini yaşantısında karşılaştığı herhangi bir tecrübe için kullanılabilen bu kavram din felsefi literatüründe, “teizmin savunduğu birtakım zatî niteliklere sahip yüce bir varlığa ilişkin doğrudan veya dolaylı tecrübeler”i ifade etmek için kullanılmaktadır. Bu tecrübenin kanıt tarzındaki formülasyonuna göre, içinde yaşadığımız dünyadaki olağan duysal algılarımız, algıladığımız somut varlıkları bilmemiz ve onlar hakkında bir yargıda bulunmamız için bize nasıl ki haklı bir epistemik gerekçe sunuyorsa, aynı şekilde, Tanrı’ya ilişkin yaşadığımız doğrudan bir tecrübe de onun hakkındaki inançlarımızın doğruluğu için haklı bir epistemik gerekçe sunmakta ve dolayısıyla Tanrı’ya olan inancımızı rasyonel bir inanç pozisyonuna taşımaktadır.²

İnsanlığın dinsel tarihi ve bu tarih içerisindeki dinî tecrübeleri ne kadar eskilere götürülebilse de, bu tecrübelerin bir kanıt formülasyonu içerisindeki ifadesinin teolojik ve felsefi düşünce tarihinde çok da eskilere gittiği pek söylenemez. Özellikle Onsekizinci yüzyılda kozmolojik, teleolojik ve ontolojik gibi geleneksel teistik kanıtların Hume ve Kant’ın eleştirileri ile ciddi bir güç kaybına uğraması neticesinde, başta Kant’ın kendisi olmak üzere bir çok filozof güçlü ahlaki vurgularla ve yoğun dinsel duygularla/tecrübelerle süslenmiş olan daha içsel kanıtlara yö-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı.

¹ Kavramın içerdiği yanıltıcı anlam kaymaları ve gündelik dildeki farklı kullanımları için bkz. Mehmet Aydın, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990, s. 66, 67.

² William P. Alston, “Why Should There not be Experience of God?, *Philosophy of Religion, A Guide and Anthology* (ed.) Brian Davies, Oxford: Oxford University Press, s. 382,383; William P. Alston, *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991, s. 1; William P. Alston, “Perceiving God”, *Journal of Philosophy*, 83 (1986), s. 655. Ayrıca bu makalenin Türkçe çevirisi için bkz. ‘Tanrı’yı Algılamak’ çev. Ramazan Ertürk, *Erciyes Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi*, sayı: 8, yıl: 1999, ss. 299-308.

nelmişler ve Tanrı'nın varlığını bu kanıtlarla temellendirmeye çalışmışlardır.³

Bu kanıtlardan birisi de, yukarıda da ifade ettiğimiz gibi William P. Alston tarafından sistematize edilen ve felsefi literatüre kazandırılan "algı tecrübesi"dir. Tanrı İnancının temellendirilmesi, temellendirmenin kanıtla olan ilişkisi ve bu bağlamda dini tecrübe kanıt/olgusu üzerine bu kısa değiniyi yaptıktan sonra asıl konumuza geçebiliriz.

Alston ve Algı Tecrübesi

Alvin Plantinga ve Nicholas Wolterstorff ile birlikte Reform epistemolojisinin (*Reformed Epistemology*) en büyük üç temsilcisinden biri olarak kabul edilen⁴ ve Plantinga'nın *Warranted Christian Belief* isimli klasik çalışmasını kendisine ithaf ettiği⁵ Alston'a göre, bir kimse, Tanrı'yı veya onun sıfatlarını/fiillerini tecrübe etmek/algılamak suretiyle Tanrı'nın varlığı yönündeki inancını birtakım haklı epistemik gerekçelere dayandırabilir. Alston'ın tezâhüre/tecellîye dayanan inançlar (*manifestation-beliefs*) olarak isimlendirdiği bu yaklaşıma göre, bir kimsenin Tanrı'nın kendisine yardım ettiğine, yol gösterdiğine, kendisine bir çağrıda bulunduğu ya da Tanrı'nın kendisini hayatta tuttuğuna ilişkin inançları ile, Tanrı'nın kudret, iyilik, sevgi gibi niteliklere sahip oluşuna ilişkin inançları ilahi tezahüre dayanan inançlar olup, bu inançlar o kimsenin sahip olduğu Tanrı inancının yeterli ve haklı epistemik gerekçesini oluştururlar.⁶

Dini inancın delilsiz rasyonelliği konusundaki düşünceleri Çağdaş Amerikalı din felsefecisi Alvin Plantinga ile büyük benzerlikler taşıyan⁷

³ Ronald W. Hepburn, "Religious Experience: Argument for The Existence of God" *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Paul Edwards, New York: The Macmillan Company, 1967, c. 7, s. 164.

⁴ Michael Peterson, William Hasker, Bruce Reischenbach, David Basinger, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, s. 119.

⁵ Alvin Plantinga, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000, s. 510.

⁶ Alston, *Perceiving God*, s. 1

⁷ Kanımızca dini inancın rasyonelliği konusunda Alvin Plantinga ile William Alston'un görüşleri ciddi benzerlikler içermektedir. Plantinga da dini inançları uygun temel inanç (*properly basic belief*) olarak nitendirirken bir çok açıdan Alston'ın algı tecrübesine benzer bir yol izlemektedir. Plantinga'ya göre, dinsel inançlarımız aynı dış dünyadaki objelerin varlığı ile ilgili olan olağan *algısal inançlarımız*, veya geçmişte yaptıklarımızla ilgili *hafızamıza dayalı inançlarımız* gibi temel inançlar olup, doğruluklarının ve rasyonelliklerinin kanıtlanması için çıkarımsal kanıtlara dayanmak zorunda değildirler. Ayrıca, Alston'ın algı tecrübesine benzer tarzda Plantinga'ya göre, yanlış ve kötü bir şey yaptığımız takdirde kendimizi Tanrı'nın huzurunda suçlu hissediyor ve *yaptığımız şeyi Tanrı'nın tasvip etmediği* inancını içimizde oluşturabiliyorsak, günahlarımızdan pişmanlık duyduğumuz ve tövbe ettiğimiz takdirde *yaptığımız şeyden dolayı Tanrı'nın bizi affedeceği* inancını oluşturarak, kendimizi affedilmiş hissedebiliyorsak bütün bunlar

Alston'a göre, dinsel deneyim, -onun deyimiyle 'Tanrı'yı algılamak'- dinsel inançların haklılanmasında ve doğrulanmasında bağımsız bir rol oynar. Ayrıca dinsel deneyime güvenilmesi için onu destekleyen başka bir kanıtlamaya da gereksinim yoktur. Çünkü, dinsel deneyime dayanan inançlar, aynı duyu algılarımıza dayanan inançlarımız gibi çıkarsanmamış temel inançlardır.⁸ Alston'ın algı tecrübesi sanırız en temelde, Tanrı hakkındaki inanç ve kanaatlerimizin oluşumunda dinsel algı ve tecrübelerimizin oynadığı rolün, duyusal algılarımızın fiziksel dünya hakkındaki inanç ve kanaatlerimizin oluşumunda oynadığı role epistemik açıdan önemli ölçüde benzediği iddiasına dayanmaktadır. Yani Alston dinsel algı ve tecrübelerimizin epistemik statüsünü, -deyim yerindeyse- olağan algısal tecrübelerimizin epistemik statüsü ile eşitleyerek, Tanrı'nın varlığını dinsel tecrübe temelinde haklılamaya çalışmaktadır.⁹ Alston'ın asıl tezi kendi ifadesi ile şu şekildedir: "Nasıl ki duyu tecrübesi [fiziksel dünya hakkındaki] algısal inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması ve haklılanması konusunda bizim için bir dayanak teşkil ediyor ve [sözkonusu inancımızın doğruluğuna] kaynaklık yapıyorsa, aynı şekilde, varsayılan Tanrı'yı tecrübe etme de dinsel inanç ve kanaatlerimizin doğrulanması ve haklılığınının gösterilmesi konusunda bizim için bir dayanak oluşturmaktadır."¹⁰ Bu alıntıdan da anlaşılacağı üzere, 'Tanrı'yı tecrübe etme'nin aslı itibariyle 'fiziksel nesnelere duyularla algılama' ile aynı yapıya ve her iki algı türünün de eşit epistemik değere sahip olduğunu ileri süren Alston bu iki algı türü arasındaki benzerliği şu şekilde bir analogi ile açıklamaya çalışır. "Eğer bir şey 'köpeğimin kuyruğunu salladığı' şeklinde kendisini bana görsel olarak sunuyorsa, ve buna dayanarak ben de, köpeğimin kuyruğunu salladığına inanıyorsam, ben bu inancımda haklı sayılırım. Çünkü bana öyle görüldüğü [yani o şekilde bir algıya sahip olduğum] için, köpeğimin kuyruğunu salladığına inanıyorum, ve bu nedenle de [bu inancımda] haklı kabul ediliyorum. Aynı şekilde, 'Tanrı'yı algılama'nın da bir şeyin kendisini birinin tecrübesine 'Tanrı'nın şunu veya bunu yaptığı' şeklinde sunması meselesi olarak düşünüyorum. Bu nedenle burada da [tecrübe sahibi] kişi, Tanrı'nın kendisini ona sunduğuna ya da Tanrı'nın

Tanrı inancının yeterli rasyonel temelleri ve haklı epistemik gerekçeleridir. Plantinga'ya göre dini inancın rasyonelliği ve Tanrı inancının temellendirilmesi konusundaki görüşleri hakkında geniş bilgi için bkz. Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", *Faith And Rationality*, (ed.) Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, s. 73- 82.

⁸ Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 130.

⁹ Gerçi, Alston algısal tecrübelerimizin dış dünya hakkındaki bilgilerimizin tek kaynağı olmadığı gibi, dinsel tecrübelerimizin de Tanrı hakkındaki inançlarımızın tek kaynağı olmadığını, olamayacağını kabul eder; ama bununla birlikte, dinsel tecrübelerimizin Tanrı'ya olan inancımızın aslı temeli (*essential basis*) olduğunu da ileri sürer. William P. Alston, "Perceiving God", *Journal of Philosophy*, 83 (1986), s. 655.

¹⁰ Alston, "Perceiving God", s. 655.

ona yönelik olarak şunu ya da bunu yaptığını inanmakta haklıdır. Çünkü objenin ona sunulduğu bu şekildedir.”¹¹ Yani Alston'a göre, Tanrı'nın bir tecrübeye konu olması demek, bir kimsenin tecrübe yoluyla Tanrı'nın farkına varması ve Tanrı'nın da kendisini o kimsenin tecrübesine bir şekilde sunması demektir. Temelde 'görünme kuramı'na dayanan Alston'ın bu yaklaşımına göre, “S'nin X'i algılaması, en basit ifadeyle X'in S'ye şu yada bu şekilde görünmesinden başka bir şey değildir.”¹² Görüldüğü gibi Alston'ın algı tecrübesinin epistemik çerçevesini 'görünme' ve 'algı' kavramları oluşturmakta ve hem olağan duyuşsal algılarımız, hem de Tanrı'nın ve onun fiillerine/sıfatlarına ilişkin dinsel algılarımız böylesi bir çerçeveye dayandırılmaya çalışılmaktadır.

Alston'ın söz ettiği Tanrı'yı algılama, bir çok yönleri ile din felsefesindeki dinî tecrübe kanıtı ile ciddi benzerlikler taşımakta, dolayısıyla da dinî tecrübe kanıtına yöneltilen eleştirilerin bir çoğuna da kaçınılmaz olarak muhatap olmaktadır. Alston'ın algı tecrübesine yöneltilen eleştirilerin en köklü ve en ciddi olanlarından birisi belki de en önemlisi, olağan duyuşsal algılarımız/tecrübelerimiz ile dinsel algılarımızın/tecrübelerimizin eşit ve aynı epistemik değere sahip olamayacağı, çünkü bu iki algı/tecrübe arasında çok ciddi farklılıklar olduğu ve sonuç olarak da, dinsel algının bırakalım olağan duyuşsal algılarımızın epistemik statüsüne taşınmasını, onun -normal anlamıyla- bir algı olarak dahi kabul edilemeyeceği şeklindedir.¹³ Alston algı olgusunu sadece duyuşsal algı ile sınırlandıran ve dinsel algıyı tamamen devre dışı bırakan bu düşünceye/iddiaya şiddetle karşı çıkar, ve onu “*epistemik şövenizm*” olarak nitelendirir. Çünkü ona göre, bize yabancı olan toplumların yaşam tarzlarını bizim yaşam tarzlarımıza uygun olup-olmadıkları kriterine göre yargılama işlemi nasıl ki politik bir şövenizm hatta emperyalizm olarak nitelendirilebilirse, dinî tecrübelerimizin rasyonelliğinin ve doğruluğunun duyuşsal algılarımızın rasyonellik ve doğruluk ölçütleri ile test edilmeye çalışılması da aynı şekilde “epistemik şövenizm” olarak isimlendirilebilir.¹⁴ Görüldüğü gibi dini tecrübe olgusunun, aralarındaki paradigmat farklılıklardan ötürü duyuşsal algımızın rasyonellik kriterleri ile test edilmesi mümkün değildir. Ancak, bütün bu paradigmat farklılıklara rağmen duyuşsal tecrübesi ile dinî tecrübe arasında yapısal bir benzerlik ve uyumluluk da vardır ve bu benzerlik ve uyumdan ötürü dinsel tecrübe, dinî epistemolojide bağımsız bir bilgi kaynağı ve rasyonellik ölçütü olarak da kullanılabilir.

¹¹ Alston, “Perceiving God” s. 656.

¹² Alston, *Perceiving God*, s. 55.

¹³ William J. Wainwright, “Mysticism and Sense Perception”, *Contemporary Philosophy of Religion*, (ed.) Steven M. Cahn & David Shatz, New York, Oxford University Press, 1982, s. 124, 125; Benzer eleştiriler için bkz. Peterson, *Reason and Religious Belief*, s. 18, 19;

¹⁴ Alston, “Perceiving God”, s. 663.

Olağan algılarımıza dayalı inançlarımız ile dinsel tecrübelerimize dayalı inançlarımız arasındaki farklılıklardan kaynaklanan ve dolayısıyla Alston'a yöneltilen eleştirilerden birisi de, olağan algısal inançlarımızın herkes için değilse bile insanlığın büyük bir kısmı için ortak olmasına rağmen dinsel algılarımızın/tecrübelerimizin bu ortak olma özelliğine sahip olmamasıdır. Ayrıca algısal inançlarımız algıladığımız objeler ve nesnelere hakkında bize hem detaylı ve kapsamlı bir bilgi verirken, hem de öndeyilenebilir bir nitelik taşımaktadır. Oysa dinsel tecrübelerimiz ve dolayısıyla inançlarımız bu özelliklerin hepsinden yoksundur. Bu durumda, yani bu iki algı türü arasındaki ciddi farklılıklar dikkate alındığında bunların her ikisinin de aynı epistemik düzeleme ait olduklarını söylemek pek mümkün görünmemektedir. Bu eleştirilerin farkında olan Alston onu şu şekilde ifade eder. "Olağan algısal inançlarımız bizim hayatımızın kapsamlı ve kaçınılmaz bir parçasını oluşturur. Duyu algısı her yerde ve her zaman hazır bulunan, canlı ve zengin detaylara sahip olan bir tecrübeydir. ... Dinsel algılarımız ise, tersine olarak, herkes için geçerli olan ortak ve evrensel bir yapıya sahip değildir. Hatta kendisini ona adayanlar bile, bu tecrübeyi yaşama imkanını nispeten seyrek bulurlar. Ayrıca, ondan öğrendiklerimiz de, duyu tecrübesine oranla az, anlaşılması güç ve belirsizdir."¹⁵ Eleştiriyi bu şekilde ifade eden Alston bu eleştiriye "insanların sadece bir kısmına açık olan bir bilgi yolunun, evrensel [ve herkese açık] bir bilgi yolundan daha az güvenilir olduğunu varsaymak için elimizde bir neden olmadığını"¹⁶ söyleyerek cevap vermeye çalışır. Ona göre, daha az detaylı ve daha az anlaşılır veriler sunan bir inanç ve bilgi edinme kaynağının daha zengin olan bir kaynaktan epistemik açıdan daha kuşkululu olduğunu varsaymak için elimizde hiç bir gerekçe yoktur. Ayrıca Alston'a göre, dinsel algının duyusal algı gibi herkes için ortak bir bilgi ve inanç kaynağı olarak görülmemesi ve duyusal algı kadar kapsamlı ve detaylı bir bilgi sunmaması iki nedene dayalı olarak açıklanabilir. Bunlardan ilki, Tanrı'nın bizim bilgi yetilerimizin sonsuz derecede üstünde ve aşkın olması, diğeri de, Tanrı'nın kendisinden haberdar olmak için ileri sürdüğü ah-lâkî değerler ve yaşam tarzları ile ilgili koşulları pek çok kişinin tam olarak yerine getirmemiş olmasıdır.¹⁷ Alston'a göre, Tanrı, Kutsal Kitap'ta ancak belirli ve zorunlu koşulları yerine getirdikleri takdirde, insanoğlunun dolaysız ve açıkca kendisini tecrübe edebileceğini, Tanrı'nın ilâhî varlığının farkına varabileceğini buyurmuştur.¹⁸ Dolayısıyla, Tanrı'yı algılamamanın ya da bir diğer söyleyişle, Tanrı'yı tecrübe etmenin

¹⁵ Alston, "Perceiving God" s. 659.

¹⁶ Alston, "Perceiving God" s. 660.

¹⁷ Alston, "Perceiving God" s. 660.

¹⁸ William Alston, "Christian Experience and Christian Belief", *Faith and Rationality*, (ed) Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983, s. 129.

prensip olarak herkese açık olmadığını iddia etmek pek de doğru gözükmemektedir. Tanrı'yı tecrübe etme prensip olarak herkese açıktır ve bu yeti, potansiyel olarak herkeste mevcuttur. Eğer, Tanrı'yı tecrübe etmede bir sorun varsa, bu sorun Tanrı'dan değil, insandan, günahlarla ve gayr-ı ahlâkî yaşamlarla kirlenmiş insan ruhundan kaynaklanmaktadır. Alston'a göre, ayrıca Tanrı'yı somut bir objeyi olağan duyuşsal algılarımızla algılamamız gibi algılamamız da beklenmemelidir. Çünkü Tanrı, bizim içinde yaşadığımız ve algılarımızı sınırlayan zaman ve mekan formunun dışındadır. Bu noktada şunu ifade etmek yerinde olur ki, Hristiyan teolojisindeki iman anlayışı ve özellikle onun Calvinist düşüncedeki yorumu dikkate alınacak¹⁹ ve, Tanrı'nın kendisini kendi özgür iradesi ile istediği kişilere açılmadığı, dolayısıyla imanı dilediği kimselelere lütfettiği/bahsettiği düşüncesi hatırlanacak olursa, Alston'ın düşüncelerinin tutarlılık ve doğruluk payı –en azından Hristiyan din felsefesi açısından- daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca iman ve insânî irade konusundaki bu Calvinist yorum dikkate alınacak olursa, sanırım dinî tecrübenin, epistemik olarak doğru olmak adına, olağan tecrübelerimizin taşınması gereken koşulları taşımaktan muaf olduğu -ya da olması gerektiği- de daha iyi anlaşılacaktır.

Burada bir başka sorun daha var gibi gözükmektedir. Bizim içinde yaşadığımız zaman ve mekan formunun tamamen dışında olan, -daha dinsel bir deyimle- zamandan ve mekandan münezzehe olan bir Tanrı, acaba zaman ve mekan koşulları ile sınırlanmış bir insanın tecrübe alanına nasıl girmektedir ya da girecektir? Bir başka deyişle, Mutlak Tanrı kendisini algı yetisi zaman, mekan ve daha başka koşullarla sınırlanmış olan insanın tecrübesine nasıl sunmaktadır? Sanırım bu soruya verilebilecek en iyi cevap, zaman ve mekan dışı olanın Tanrı'nın sıfatlarının değil zatının olduğunu ileri sürmek olsa gerektir. Alston'a göre de, Tanrı'yı algılama deneyimine dahil olan şey, Tanrı'nın zâtı değil, çoğunlukla 'iyilik', 'merhamet' ve 'kudret' gibi ilâhî sıfatları ve 'sevmek', 'affetmek' 'korumak' gibi birtakım ilâhî/tanrısal eylemleridir.²⁰ Ayrıca buna ek olarak, teistik Tanrı tasarımı Tanrı'nın aşkınlığının yanında içkinliğine yapılan vurgu da dikkate alınacak ve aynı zamanda onun mutlak kudret sahibi olduğu da hatırlanacak olursa, Tanrı'nın yarattığı varlıklarla bir şekilde epistemik bir ilişkiye girmesinin onun gücünün ve kudretinin dışında olmadığı/olmayacağı daha iyi anlaşılabilir gibidir. Alston'un da vurguladığı şekliyle²¹ eğer teizmin ileri sürdü-

¹⁹ Calvin'in iman ve insani irade konusundaki görüşleri için bkz. McGrath Alister, *A Life of Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1990, s. 209-305; Paul Helm "Kohn Calvin, Sensus Divinitatis and The Effect of Sin", *International Journal for Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, (43) 1998, s. 88-93.

²⁰ Alston, *Perceiving God*, s. 44.

²¹ Peter Byrne, "Perceiving God and Realism",

ğü özelliklere sahip bir Tanrı varsa, evrenin yaratıcısı ve koruyucusu olarak yarattıkları ile epistemik ya da daha farklı bir şekilde ilişkiye girmesinde, kendisini dini bir tecrübeye sunmasında mantıksal bir çelişki olmamalıdır. Hatta tarih boyunca, insanlığın büyük bir kısmının kabul ettiği şekliyle peygamberlerin ve bazı din büyüklerinin Tanrı'dan vahiy aldıkları ve onunla konuştukları inancı dikkate alınacak olursa, Tanrı'nın seçtiği bazı kimselere kendisini dinsel bir tecrübe yoluyla sunması ve o kimselere de bu tecrübeyi yaşama olanağı tanınması imkansız bir şey olmadığı gibi, makul bir şey olarak da kabul edilebilir.²²

Alston'ın algı tecrübesine yöneltilen bir diğer eleştiri de, Tanrı hakkında edinilen algıların çok çeşitlilik arzettiği ve zaman zaman da bu çeşitliliğin çelişkiler içerdiği şeklindedir. Bu çeşitlilik ve çelişkilik durumu dikkate alındığında, algılanan Tanrı'nın bize doğru bilgi sunduğuna ya da bu tarz bir Tanrı algılamasının doğru olduğuna nasıl karar verilebilir? Birbirinden farklı dinsel kültürlerde, çok farklı Tanrı tasavvurları ve bunlara bağlı olarak da, farklı Tanrı algıları söz konusu olmaktadır. Peki bu durumda bunlardan hangisinin ne kadar doğru olduğuna nasıl ve ne şekilde karar verebiliriz? Alston dinsel çoğulculuk ve bu bağlamda Tanrı algılamalarındaki farklılıklar sorununu, bir yandan dini tecrübenin konusunu oluşturan Tanrı'nın teistik Tanrı olduğunu ve diğer Tanrı tasavvurlarının bu tecrübenin konusuna dahil olmadığını,²³ diğer yandan da Tanrı inancının dinler arasında sanıldığı kadar farklılıklar içermediğini, bütün farklılıklarına rağmen onların ortak bir öze ve ortak bir Tanrı inancına sahip olduklarını söyleyerek aşmaya çalışır.²⁴ Ona göre, dinlerin ve onların Tanrı tasavvurlarının farklılıklarından hareketle herhangi bir dinin yanlışlığına hükmedilemez, ancak birisinin diğerine göre gerçeğe daha yakın olduğu ileri sürülebilir.²⁵ Ayrıca Alston'a göre, dinsel tecrübe sonucunda ulaşılan doğruluk, Swinburne'nün 'Safdillik İlkesi'nde (*the principle of credulity*) olduğu gibi²⁶ sadece *ilk bakışta (prima facie)* –yani aksi kanıtlanıncaya kadar-

http://www.philoonline.org/library/byrne_3_2.htm, (23.03.05)

²² Alston, *Perceiving God*, s. 62, 63.

²³ Alston, *Perceiving God*, s. 2, 3.

²⁴ William P. Alston, "Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God", *Faith and Philosophy*, (5), 1988, s. 446 vd.

²⁵ Alston, "Christian Experience and Christian Belief", s. 129.

²⁶ Bu ilkeye göre, yanlış olduğumuzun deliline sahip oluncaya kadar, birtakım şeylerin bize görüldüğü gibi olduğuna inanmamız gerekmektedir. Mesela bana, bir masa görüyorum ya da arkadaşımın sesini duyuyorum gibi geliyorsa, yanlışlığımın dair deliller ortaya çıkıncaya kadar, benim, bunların böyle olduğuna inanmam gerekir. Bir diğer söyleyişle, özel olarak dikkate alınacak hususların dışında, eğer bir kişiye *x* var gibi görünüyorsa, o zaman *x* muhtemelen vardır, yani var olarak kabul edilmelidir. Swinburne'nün kendi ifadeleri ile "özel nedenlerin yokluğunda, bütün dini tecrübeler, onlara sahip olan kişiler tarafından, hakiki tecrübeler olarak kabul edilmelidir, ve bu yüzden de onların görünüşteki objelerinin –Tanrı'nın veya Meryem'in yahut Nihâi Gerçeklik'in, veya Poseidon'un- varlığına inanç için sağlam gerekçeler olarak alınmalıdır-

kabul edilen doğruluktur.²⁷ Çünkü Alston'a göre, bir varlık normal şartlar altında ve olağan dinsel deneyimlerimiz çerçevesinde kendisini Tanrı'ya ve onun fiillerine atfedilebilecek şekilde sunuyorsa, bu, Tanrı'nın o tecrübeye gerçekten hazır bulunduğu (*presence*) anlamına gelir.²⁸ Mesela, bir göl görüyor olmam dolayısıyla, önümde bir gölün bulunduğu inancına, bu inancımı yanlışlayan bir başka algı ya da gerekçe olmadığı sürece sahip olmaya rasyonel olarak hakkım olmadığı söylenemez. Burada duyusal algılarımız ve algısal inançlarımız için söz konusu olan durumun aynısı dinsel algılarımız ve onlar üzerine kurduğumuz inançlarımız için de söz konusudur. Benzer şekilde, bir kişi Tanrı'nın o anda orada bulunduğunu tecrübe ediyor ve bu tecrübesinin sonucu olarak buna inanıyorsa, o kişinin bu inancının yanlışlığını kabul etmesini veya yaşadığı tecrübenin o şartlarda o inancın doğruluğuna yeterli ölçüde temel oluşturmadığını gerektiren nedenler olmadığı sürece, o inanç doğru ve makul olarak kabul edilebilir. Kısacası, dinsel bir tecrübeden hareketle ulaştığımız bir inanç, aksi kanıtlanana değin doğru kabul edilebilir ve edilmelidir. Alston'ın ifadeleri ile, "eğer bir bilgi ya da inanç, evrensel olan temel pratiklerden birisinin sonucu olarak ortaya çıkması dolayısıyla, ilk görünüşü itibarıyla doğru olarak kabul ediliyorsa, aynı durumun, dinsel tecrübenin ürünlerine de verilmesinin gerekli olduğunu kabul etmeliyiz."²⁹

Sonuç

Sonuç itibarıyla, Alston'ın algı tecrübesine dayalı olarak geliştirilmiş olduğu dinî epistemolojisi makalemizin genelinde de görüldüğü gibi çeşitli açılardan eleştiriye tabi tutulmaktadır. Bu eleştirilerin bundan sonra da farklı şekillerde de olsa devam edebileceğini söylemek mümkündür. Ancak, bütün eleştirilere rağmen Alston'ın bu yaklaşımının Tanrı inancının temellendirilmesi konusunda bağımsız bir kanıt olarak bundan sonra da işlev göreceğini ve bir şekilde felsefi ilgiye muhatap olacağını söylemek ihtimal dışı olmasa gerektir. Kanımızca Alston'ın geliştirmeye çalıştığı epistemoloji evrensel bir rasyonellik standardını isteyen ve doğruluk ölçütünü nesnel/mutlak kesinlikte arzulayan bir çok kimse için çok fazla tatmin edici gelmeyebilir. Ancak bütün insânî ilgi alanlarının ve özellikle de felsefenin insani bir ürün olması dolayısıyla, kaçınılmaz olarak bir parça öznellik taşımak durumunda olduğu dikkate alınacak olursa, sanırız Alston'ın yaklaşımındaki doğruluk payı

lar. Safdillik İlkesi olarak isimlendireceğim bu ilke, ve ondan çıkarılan sonuç, bana doğru görünüyor." Bkz. Cader Sadık Yaran, *Günümüz Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliyeti*, Samsun: Etüt Yayınları, 2000, s. 114, 115; Richard Swinburne, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001, s. 118-120.

²⁷ Alston, "Perceiving God" s. 657.

²⁸ Alston, *Perceiving God*, s. 98.

²⁹ Alston, "Perceiving God", s. 665.

biraz daha iyi anlaşılabilir. Ayrıca Alston'ın tezi incelenirken kanımızca bu tezin oluştuğu tarihsel bağlam ve konjonktürel şartlar da gözden uzak tutulmamalıdır. Alston'ın, son birkaç on yıla kadar genel yapısı itibariyle metafizik karşıtı olan ve Tanrı inancına karşı ciddi eleştiriler yöneltilen Analitik Felsefe geleneğinin içinden geldiği ve felsefesinin de bu geleneğin Tanrı inancına karşı geliştirmiş olduğu olumsuz tavra bir tepki hareketi olma özelliği taşıdığı dikkatlerden uzak tutulmamalıdır. Kanaatimizce –yanlışlanma olasılığını baştan kabul ederek ifade edecek olursak- Alston'ın felsefesi özü itibariyle Analitik felsefenin ana epistemolojik çizgisini oluşturan Klasik Temelciliğe (*Classical Foundationalism*)³⁰ ve bu temelciliğe dayalı olarak geliştirilmiş olan Delilci Meydan Okumaya/İtiraza (*Evidentialist Challenge*)³¹ bir tepki ve eleştiri niteliğindedir. Bize öyle geliyor ki, Alston klasik temelciliğin ve onun epistemik alandaki temsilcisi olan delilci meydan okumanın eleştirilerine muhatap olmadan, ancak fideizmin de açmazlarına düşmeden yeni bir dinî epistemoloji geliştirmeye çalışmaktadır. Kanımızca Alston'ın algı tecrübesi kimi yönleri ile fideistik bir yoruma kapı aralıyor gibi görünmektedir; ancak onun biraz da, katı akılcı teze karşı bir tepki hareketi olarak oluştuğu ve deyim yerindeyse bir anti-tez niteliği taşıdığı düşünülmelidir. Konu bu bakış açısı ile değerlendirilirse, sanırız bu tez anti-tez ikileminden sağlıklı bir sentez çıkarılabilir.

³⁰ Bütün bilgilerimizi ve onlara dayanan inançlarımızı 'temel' (*basic*) ve türetilmiş/çıkarsanmış (*derived*) bilgiler/inançlar olarak ikili bir ayırma tabi tutan Klasik Temelciliğe göre, temel inançlarımız başka inançlar tarafından doğrulanmasına gereksinim duyulmayan, doğrulukları kendinden olan inançlardır. Klasik Temelciliğe göre, bir inancın temel inanç olarak işlev görmesi ancak onun ya kendinden ap-açık (*self-evident*), ya duyulara ap-açık (*evident to the senses*) ya da yanlışlanamaz (*incorrigible*) bir önerme olması ile mümkündür. Türetilmiş inançlarımız ise, ya temel inançlarımıza doğrudan ve direkt olarak dayanan ya da nihai halkası temel inanç olan inançlar zincirinin bir halkası olan inançlarımızdır. Reform Epistemologları ile birlikte Alston, Klasik temelciliğin temel inançlarla temel olmayan inançlar arasındaki ayırımı kabul eder ancak, Klasik temelciliğin temel olma ölçütünü, temel olan bir çok inancımızı dışarda bırakacak şekilde dar, sığ ve sınırlayıcı bulur. Klasik Temelcilik ve Reform Epistemolojisinin ona yönelttiği eleştiriler hakkında geniş bilgi için bkz. Nicholas Wolterstorff, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids: Eardmans,, 1976, s. 52- 60; Alvin Plantinga, "Reason and Belief in God", s. 39-55

³¹ Klasik Temelciliğin epistemoloji anlayışına bağlı olarak geliştirilen Delilci İtiraza göre, rasyonelliğin iki temel ölçütü vardır. Birinci olarak, herhangi bir şeye yetersiz delile dayalı olarak inanmak her zaman ve her durumda yanlıştır; ikinci olarak, bir şeye onunla ilgili delilin ona sağladığı güten daha fazla bir güç ve kuvvetle inanmak irrasyoneeldir. Bu ölçütü teolojik alana taşıdığımızda ve Tanrı inancı ile ilişkilendirdiğimizde, delilci itiraza göre, "dedüktif ya da indüktif olsun bütün kanıtlar Tanrı'nın varlığını kanıtlama konusunda başarısızdırlar, dolayısıyla bir Tanrı inancına sahip olmak rasyonel açıdan doğru değildir. Bir diğer söyleyişle, teistik Tanrı inancı yeterli kanıta dayanmadığı için entelektüel açıdan sorunlu ve irrasyonel bir inançtır. Nicholas Wolterstorff, "Introduction", *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983, s. 6-9; Plantinga, "Reason and Religious Belief", s. 17-33.

Kaynakça:

- Alister, McGrath, *A Life of Calvin: A Study in the Shaping of Western Culture*, Oxford: Oxford University Press, 1990
- Alston, William P. , “Why Should There not be Experience of God?, *Philosophy of Religion,: A Guide and Anthology* (ed.) Brian Davies, Oxford: Oxford University Press, tarih?
- Alston, William P., “Perceiving God”, *Journal of Philosophy*, 83 (1986)
- Alston, William P., “Christian Experience and Christian Belief”, *Faith and Rationality*, (ed) Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, 1983
- Alston, William P., “Religious Diversity and Perceptual Knowledge of God”, *Faith and Philosophy*, (5), 1988
- Alston, William P., *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press, 1991
- Aydın, Mehmet, *Din Felsefesi*, İzmir: Dokuz Eylül Üniversitesi Yayınları, 1990,
- Byrne, Peter, “Perceiving God and Realism”,
http://www.philoonline.org/library/byrne_3_2.htm, (23.03.05)
- Helm, Paul, “Kohn Calvin, Sensus Divinitatus and The Effect of Sin”, *International Journal for Philosophy of Religion*, Kluwer Academic Publishers, Netherlands, (43) 1998
- Hepburn, Ronald W. “Religious Experience: Argument for The Existence of God” *The Encyclopedia of Philosophy*, (ed.) Paul Edwards, New York: The Macmillan Company, 1967
- Peterson,, Michael; Hasker, William; Reischenbach, Bruce; Basinger, David, *Reason and Religious Belief: An Introduction to the Philosophy of Religion*, New York: Oxford University Press, tarih?
- Plantinga, Alvin, “Reason and Belief in God”, *Faith And Rationality*, (ed.) Alvin Plantinga & Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983
- Plantinga, Alvin, *Warranted Christian Belief*, New York: Oxford University Press, 2000
- Swinburne, Richard, *Tanrı Var mı?* çev. Muhsin Akbaş, Bursa: Arasta Yayınları, 2001
- Wainwright, William J., “Mysticism and Sense Perception”, *Contemporary Philosophy of Religion*, (ed.) Steven M. Cahn & David Shatz, New York, Oxford University Press, 1982
- Wolterstorff, Nicholas, “Introduction”, *Faith and Rationality*, Alvin Plantinga&Nicholas Wolterstorff, Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1983
- Wolterstorff, Nicholas, *Reason Within the Bounds of Religion*, Grand Rapids: Eardmans, 1976
- Yaran, Cader Sadık, *Günümüzün Din Felsefesinde Tanrı İnancının Akliliği*”, Sam-sun: Etüt Yayınları, 2000

ABSTRACT

The problem of God's existence is one of the antecedent problems of humanity. Throughout of human history a number evidences have been produced for both existence and not existence of God. The religious experience is one of these arguments, too. In this article is tried to investigate experience of perception that is spesific version of religious experience. And, is tried to evaluate the level of truth and consistency of this argument, from philosophical point of view.

Key Words: God, The experience of perception, The religious experience, Perceiving of God, William Alston

ÇOCUĞUN GELİŞİM ÖZELLİKLERİ VE İLETİŞİM İLKELERİ DOĞRULTUSUNDA AİLEDE DİN EĞİTİMİ

Ayşegül YİĞİT*

ÖZET

Güçlü bir toplumun geleceği, önemli ölçüde ailenin yapısına, aile bireyleri arasındaki ilişkilerin niteliğine ve çocukların yetiştirilme tarzına bağlıdır. Çocuğun sağlıklı bir biçimde gelişimi ise, tüm gelişimsel ihtiyaçlarının ve kabiliyetlerinin dengeli bir şekilde tatminini gerektirir. Bu bağlamda, yüce bir yaratıcıya inanma ve bağlanma eğilimi de tüm insanlarda doğuştan getirilen bir özelliktir ve bu nedenle çocukluk döneminden itibaren sağlam bir şekilde temellendirilmeli ve eğitilmelidir.

Aile; yalnızca çocuğun biyolojik, psikolojik, sosyal ve duygusal ihtiyaçlarını karşılamakla sorumlu olmayıp, aynı zamanda onun dinsel ihtiyaçlarını da tatmin etmekle görevlidir. Bunu yaparken, çocuğa sağlıklı bir din eğitimi vermek için, onun gelişimsel özelliklerini ve onlarla iletişim kurma becerilerini göz önünde bulundurmalı ve böylece çocuklarını yetişkin dini yaşamına hazırlamalıdır.

Bu ideal din eğitiminin çocukluk döneminde başarıya ulaşması, sevgi, güven ve hoşgörü temeline dayanan aile içi ilişkilere, ailelerin dengeli ve istikrarlı tutumlarına ve doğru bir disiplin anlayışına bağlıdır. Aksi takdirde, aile tarafından baskı, tutarsız davranış veya disiplinsizlik şeklinde uygulanabilecek diğer yöntem ve disiplin türleri, çocuğun gelecekte dine karşı olumsuz bir tutum geliştirmesine sebep olabilir.

Anahtar Kelimeler: Din eğitimi, çocuk, gelişimsel süreç, iletişimsel beceriler, dini tutumlar

Giriş

Toplumsal yapının en küçük birimi olarak aile, gelecekte toplumun kaderini tayin etmesi beklenen çocuğun sağlam bir karakter geliştirmesi bakımından ağır sorumluluklar yüklenmiş bir kurumdur. Do-

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Doktora Öğrencisi

ğan her çocuk, bir takım kabiliyetlerle dünyaya gelir ve bunların geliştirilmesi, ailenin sorumluluk alanı içinde önemli bir yere sahiptir.

Üstün bir varlığa inanma eğilimi, çocuğun doğuştan getirdiği bir “öz” olarak, en doğru usullerle faaliyet alanına çıkartılmayı ve biçimlendirilmeyi bekler. Bireyin ve toplumun refahına yönelik çok önemli düzenlemeler getiren din ise, bu çerçevede insana bir takım sorumluluklar yükleyerek, çok kapsamlı bir hayat felsefesi sunmaktadır. Bu yüzden, onun eğitiminin verilmesi için en uygun zaman, şahsiyetin büyük oranda şekillendiği çocukluk yılları; en uygun yer, aile ortamı ve en iyi eğitimciler de çocuğun anne-babasıdır. Çünkü ilerleyen yaşlarda, hayata karşı belli bir bakış açısı kazandıktan sonra, teorik ve pratik sahada dinin getireceği bir dizi değişikliğe ayak uydurmak, birey için oldukça zor olacaktır.

Ebeveyn, dinin kendisine yüklediği, çocuğun dini açıdan eğitilmesi vazifesini, olması gerektiği şekilde yerine getirebilmek için, sıcak ve tutarlı ilişkilerin hâkim olduğu huzurlu bir aile ortamı oluşturmaya; çocuğun eğitilmesi söz konusu olduğu için, onu tüm gelişimsel özellikleriyle tanımaya; bu doğrultuda yapması gerekenleri ve önüne çıkabilecek engelleri bilmeye muhtaçtır. Tabii ki burada en önemli konu, dini terbiye vermekle yükümlü ebeveynin, aynı zamanda yeterli bir dini birikime sahip olması gerektiğidir.

Bu çalışma, ailenin; tanımına, önemine ve genel anlamda fonksiyonlarına yer vermekle birlikte, özel olarak, çocuğa dini eğitim verme işlevi ve sorumluluğunu ele almaktadır. Bu çerçevede, öncelikle dini eğitim açısından çocukluk dönemi genel özellikleri değerlendirilecek, ardından, aile içi dini iletişimde dikkat edilmesi gereken birkaç husus üzerinde durulacak, çeşitli aile tutumlarına, eğitim engellerine ve disiplin sürecine yer verilecektir.

Ailenin Tanımı, Fonksiyonu ve Önemi

Aile, aynı çatı altında birlikte yaşayan ve türlü manevi, ekonomik, sosyal ve koruyucu faaliyetlerde, çocuklarının bakımında işbirliği yapan, çekirdeğini iki yetişkinin oluşturduğu temel “sosyal birim”¹ olarak tanımlanır. Varlığını tarihin ilk dönemlerinden beri sürdüren bir kurum olan aile, zaman içinde bir takım toplumsal değişimlerle dönüşüm geçirmiş, geleneksel geniş aile tipleri yerini çekirdek formlara bırakmış, ataerkil aile yapısı, kadınların toplumsal hayatta daha fazla rol almasıyla ortaya çıkan eşit hak ve sorumluluk dağılımıyla demokratikleşmeye başlamıştır. Belli dönemlerde, devrim sonrası Rusya ve Çin’de olduğu gibi, aile kurumunu yok etmeye yönelik uygulamalar devlet eliyle dayatılmış ancak, sonuçta ailenin hem bireyin mutluluğu hem de toplumun

¹ “Aile”, **Yeni Türk Ansiklopedisi**, c. I, (İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985), ss. 50-51.

bekası açısından, kendisinden vazgeçilemeyecek kadar değerli ve etkili bir unsur olduğu kabul edilmiştir.²

Sürekli bir dönüşümün yaşandığı tarihi süreçte, aile içi rol ve beklentiler de değişmektedir. Bu doğrultuda nitelikleri farklılaşan ailenin işlevlerini belirgin çizgilerle sınırlandırmak ve sınıflandırmak mümkün değilse de ailenin; biyolojik, ekonomik, psikolojik, eğitimsel ve dinsel görevleri yanında, boş zamanları değerlendirme ve prestij sağlama gibi fonksiyonları olan, koruyucu bir yapı oluşturduğu söylenebilir. Günümüzde sosyal değişme ve gelişmelere bağlı olarak, sayılan görevlerin bir kısmının sorumluluğunu başka kurumlarla paylaşmaya başladıysa da, özellikle biyolojik, sosyal ve duygusal işlevlerin, en sağlıklı biçimde yerine getirilebileceği yer olan aile³, yeni yetişen nesilleri eğiterek, ilk ve önemli ölçüde de kalıcı şeklini veren bir kurum olma özelliğini devam ettirmektedir.

Aile; doğal eğilimlerin dinî, hukukî ve örfî meşruiyet zemininde karşılandığı ve denetim altına alındığı sosyal bir birimdir. Topluma katılacak üyelerin kalıtsal yönden nitelik ve niceliğini belirleyerek nüfusu şekillendirirken, duygusal açıdan da, sevgi ve güvenin tabii bir kaynağı olarak, yakın ve uzak çevreyle kurulacak ilişkiler için, son derece önemli pratik malzemeler sunar.⁴ Ancak, sevgi ve güven duygularının sağlıklı bir şekilde gelişiminin; aile fertlerinin yakınlık ve dayanışma içinde olduğu, birbirlerine değer vererek güvendiği ve bireyin kendini gerçekleştirmesi için fırsatların sunulduğu bir ortamda gerçekleşebileceği unutulmamalıdır.⁵

Aile ortamı, çocuğun sosyal etkileşiminin ve gelişiminin başladığı yerdir. “Sosyal uyaranlara karşı uyumlu davranışlar kazanma süreci” şeklinde tanımlanan sosyal gelişme için gerekli olan milli kültürel miras (dilin öğrenimi, geleneksel davranış kuralları, üstün tutulan dini ve ahlaki hükümler...), aile içinde tanınır ve uygulanır.⁶ Çok farklı yaşama biçimlerine uyma kabiliyetindeki sosyal bir varlık olarak kabul edilen çocuğun, bu ilk ilişkileri ne kadar sağlam temellere dayanırsa, ilerleyen dönemlerde, kendine ve hayata bakışı da o kadar olumlu ve gerçekçi olur.

² Atalay Yörükoğlu, **Değişen Toplumda Aile ve Çocuk**, 3. Baskı (İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım, 1989), ss.45- 53.

³ Yurdagül Konuk, **Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi**, (Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994), s. 20.

⁴ Konuk, a.g.e., s. 21.

⁵ Abdurrahman Dodurgalı, **Ailede Çocuğun Din Eğitimi**, 2. Baskı (İstanbul: İFAV Yayınları, 1998), s.78.

⁶ Konuk, a.g.e., 22.

Psikolojik verilere göre, kişinin değer ve tutum yapısı ilk altı yaşında oluşmaktadır. Bu da büyük ölçüde aile içinde yaşanır.⁷ Bu yüzden ebeveyn, vereceği eğitimin, çocuk üzerinde kalıcı etkiler bırakacağına bilincinde olmalı, pek çok sorumluluğunun olduğu geniş görev alanı içinde, çocuğun eğitimine de gereken özeni göstermelidir.

Anne-babalar, çocuklarını eğitirken, yalnızca bir insanın hayatına yön vermekle kalmayıp, aynı zamanda toplumsal yapıyı oluşturduklarının bilincinde olmalıdır. Uyumlu ve özgür bir aile ortamında, tutarlı ve sağlıklı ilişkilerle yetiştirilen çocuklar, bağımsız bireyler olarak yetişkin yaşamında yer aldıkça, toplumsal yapı daha sağlıklı bir hal alır. Hükümlü gençler üzerine yapılan bir araştırmada, suçluların %70'inin, dağılmış ailelerden geldiği veya çeşitli nedenlerle anne-babalarından ayrı yetiştiği belirlenmiştir.⁸ Buna göre, ailenin sağlam temeller üzerine oturması, çocukların en ideal biçimde yetiştirilmesini ve böylece toplumun da mutlu ve huzurlu olmasını sağlar.

Ailenin; çocuğun ve dolayısıyla toplumun geleceği üzerinde bu denli etkili bir unsur oluşu, özellikle eğitim konusunda daha duyarlı olmasını gerektirir. Bu özen, dünyevi-uhrevi ve ferdi-içtimai boyutları olan dinin çocuğa aktarılması, böylece çocukta yeterli bir dini gelişim sağlanması konusunda da gösterilmelidir.

Sağlıklı bir gelişim, bireyin fizyolojik, psikolojik ve sosyal ihtiyaçlarının tümünün, birbiriyle etkileşim içinde ve dengeli bir biçimde ele alınıp tatmin edilmesiyle gerçekleşir. Aile, gelişiminin ilk yıllarında çocuğun bakımından ve sağlıklı bir sosyal uyum gerçekleştirmesinden sorumlu olmasının yanı sıra, eğitim görevinin bir alt başlığı olarak, çocuğa sağlam ve tutarlı bir dini formasyon kazandırmaktan da sorumludur.⁹ Bu, aynı zamanda dini bir yükümlülüktür. Bütün dinler, çocuğun eğitimini önemserse de, İslamiyet, çocuğun Allah'a itaat ve ibadet bilinci içinde yetiştirilmesi konusunda en çok, aileyi görevli kılmıştır.¹⁰ Konuyla ilgili ayette geçen, sakındırma amaçlı ifade, konunun önemini açıkça göstermektedir: "Ey iman edenler! Kendinizi ve ehlinizi ateşten koruyun".¹¹ Ayetin tefsirini, Hamdi Yazır, "...cehennem ateşine sürüklenmelerine sebep olacak fitne ve isyandan koruyarak Allah'ın emirlerine itaate götürün. Çünkü aile sahibi kendinden sorumlu olduğu gibi ailesin-

⁷ James Michael Lee, "Toward a New Era: A Blueprint for Positive Action," **The Religious Education We Need**, ed. James Michael Lee, (Mishawaka, Ind.: Religious Education Press, 1977), s. 115.

⁸ Fatih Menderes Bilgili, **Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler**, (İstanbul: Beyan Yayınları, "t.y."), s. 135.

⁹ Mehmet Emin Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, (İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997), s. 15.

¹⁰ Bilgili, a.g.e., s. 133.

¹¹ Kur'an, Tahrim (66): 6.

den de sorumludur. Zira konuyla ilgili ‘Hepiniz çobansınız ve hepiniz teb’anızdan sorumlusunuz’¹²...hadisi bilinmektedir.”¹³ şeklinde yapmıştır. Ayette, ana-babaya böyle bir sorumluluğun verilmiş olması, çocuğun böyle bir eğitimi kabul edebilecek kapasitede yaratılmış olduğunun göstergesidir.¹⁴ Konuyla ilgili Peygamberimizin hadisi de aynı doğrultudadır: “ Her doğan fitrat üzere doğar. Sonra annesiyle babası onu Yahudi yahut Nasranî yahut Mecusi yaparlar...”¹⁵ Hadiste geçen fitrat kelimesinin kökü ‘fatr’dır. Fatr’ın karşılığı, hakkı kabul ve idrak etme kabiliyetidir. Buna göre çocuk, kendisine yapılacak inanç telkinlerini alabilecek potansiyele sahip olarak dünyaya gelir.¹⁶ Hadiste dikkati çeken bir diğer nokta da, eğitilmesi mümkün olan insanın dini eğitiminde en etkin faktör olarak ailenin gösterilmesidir.¹⁷

Çocukta doğuştan var olan inanma eğilimi, yakın etkileşimde bulunduğu ailesi tarafından özenle eğitildiği nispette düşünce ve davranış şeklini alabilir. Çocuğun bu dönemde dini açıdan bir sorumluluğu yoksa da, aile onu en iyi şekilde yetiştirmekten sorumludur. Çocukların daha sonraki dindarlığı ya da dinden uzaklaşması üzerine etki eden faktörler üzerine yapılan araştırmalarda, daha sonraki dindarlık üzerinde en iyi göstergelerden bir tanesinin bir kişinin çocukluk dönemi ev hayatı olduğu tespit edilmiştir (özellikle dinden soğuma ve irtidat etme konusunda).¹⁸ Bu anlamda aile, çocuğun din duygusunun sağlıklı bir şekilde gelişmesine rehberlik ederek, onun bir daha kopmamak üzere dini değerlere bağlanmasını sağlayabileceği gibi, hatalı bir eğitim uygulayarak, çocuğun dinden uzaklaşmasına da sebep olabilir.¹⁹ Bazen de çocuğun din eğitimine olan ihtiyacı göz ardı edilerek, manevi bir boşluk yaşamasına neden olunur. Ancak unutulmaması gereken şey, bu alanın boş kalmayacağı, zamanında ve yeterli miktarda tatmin edilmeyen bu ihtiyaçla, bireyin batıl inançlara yönelebileceğidir.

Çocuğun yüce bir yaratıcıyla kurduğu ilişki çerçevesinde hayata yüklediği anlam, onun hem kendisiyle barışık olmasını hem de diğer varlıklarla sağlıklı ilişkiler geliştirmesini sağlayacaktır. Bu doğrultuda

¹² Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi, **Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, Çev. Ahmed Naim, c. 3 (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1985), s. 40

¹³ M. Hamdi Yazır, **Hak Dini Kur'an Dili**, c. 8 (İstanbul: Feza Gazetecilik, "t.y."), s. 161.

¹⁴ Dodurgalı, a.g.e., s. 129.

¹⁵ Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdi'l-Latifi'z-Zebidi, **Sahih-i Buhari Muhtasari Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi**, Çev. Kamil Miras, c. 4 (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1985), s. 529.

¹⁶ Bilgili, a.g.e., s. 60.

¹⁷ Konuk, a.g.e., s.23.

¹⁸ Bruce Hunsberger ve L. B. Brown, "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background," **Journal for the Scientific Study of Religion**, vol 23, no 3, (1984), ss.239-240.

¹⁹ Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, s. 14.

çocuğa, yaşı ve gelişimsel özellikleri göz önünde bulundurularak verilecek olan din eğitiminin, “duyguların eğitilmesi” ve zamanla “bilgilerin kazandırılıp davranışlara yansıtılması” şeklinde iki boyutlu bir çalışma olduğu söylenebilir.²⁰

Çocukların seviyelerine uygun biçimde Allah’ı tanımalarını, diğer iman esaslarını bilip kabullenmelerini, bu çerçevede Allah-kâinat-insan arasındaki ilişkiyi aşamalı olarak kavramalarını sağlayacak bilgi birikiminin verilmesini, iman esaslarının öğretimi olarak değerlendirebiliriz.²¹ Bu şekilde, dini duygunun Allah sevgisi çerçevesinde biçimlendirilmesinin yanı sıra, bireyi kötülük yapmaya yöneltebilecek duyguların da bireye ve topluma zarar vermeyecek şekilde eğitilmesi de, din eğitiminin görevleri arasındadır.²² Kur’an’ın öngördüğü yaşam tarzını ve yapılmasını emrettiği ibadetleri değerlendirdiğimizde, insanı ahlaki açıdan olgunlaştırmayı hedeflediğini görürüz. Yapılan araştırmalar da göstermiştir ki, dini faaliyetleri yerine getiren bireyler, ahlaki kişilik (ahlaki karakter) açısından da daha yüksek seviyededir. Buradan hareketle, dinin temel fonksiyonlarından birinin ahlaki davranışlara rehberlik etmek olduğu söylenebilir.²³ Buna göre din eğitimi, aynı zamanda bir ahlak eğitimidir. Bunlar ışığında aile, çocuğun din eğitiminde üzerine düşen görevi, en iyi şekilde yerine getirmeye gayret etmelidir.

Çocuğun Gelişim Evrelerine Göre Ailede Verilecek Din Eğitimi

Çocuğun din eğitimindeki başarı, çocuğun gelişim evrelerindeki beklentilerinin, nitelik ve niceliğinin bilinmesiyle doğru orantılıdır.²⁴ Onun duygularını anlamaya çalışmadan, tabii gelişim seyri hakkında bilgi edinmeden vereceğimiz eğitim, gereken ilgiyi görmeyeceği gibi, beklenen etkiyi de göstermeyecektir. Bu yüzden, din eğitimi verecek olan ebeveyn; çocuğun, gelişme basamaklarının hangisinde, ne tür dini deneyimlere hazır bulunduğunu öğrenirken çocuğunun bireysel farklılıklarını da keşfetmeye çalışmalı ve bu doğrultuda eğitim metodunu belirlemelidir.

Zihinsel ve ahlaki gelişim alanında kapsamlı çalışmaları olan Piaget’ye göre, zihinsel yapı; olgunlaşma, tecrübe ve sosyalleşmenin dengelenmesiyle inşa edilmektedir.²⁵ Dini düşünce de, diğer düşünce şekilleri gibi belirli gelişim basamaklarına sahiptir ve işleyiş açısından

²⁰ Dodurgalı, a.g.e., s. 134.

²¹ İsmail Sağlam, “Hz. Peygamber’in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar,” **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, c. II, sayı 2 (Bursa, 2002), s.171.

²² Bilgili, a.g.e., s. 219.

²³ Randolp C. Miller, “Children and Ethics,” **Religious Education**, vol 86 no 1 (Winter 1991), s. 139.

²⁴ Konuk, a.g.e., s. 2.

²⁵ Bkz. Jean Piaget, **Yapısalcılık**, çev. Füsün Akadlı, (Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1982).

bedensel, duygusal, dil, bilişsel ve sosyal gelişimden bağımsız değildir.²⁶ Buna göre, verilecek din eğitimi; ailenin oluşturduğu tecrübî şartlarda, zaman içinde olgunlaşan bireyin, tedrici bir şekilde bilgilendirilmesi biçiminde olacaktır.

Çocukluk; bebeklik ve gençlik dönemi arasında kalan devredir. Çocuk, bu süre zarfında, ilk yıllara oranla belki daha yavaş, ama aralıksız bir gelişim ve dönüşüm yaşamaktadır. Her ne kadar daha ayrıntılı bilginin yer aldığı kaynaklarda, bebeklikten ergenliğe kadar her yaşın farklı özelliklerinden bahsedilerek, çocukluk; ilk, orta ve son çocukluk şeklinde sınıflandırılrsa da, bu makalede çocukluk genel hatlarıyla kategorize edilmeye çalışılarak, 2-6 yaş arası “ilk çocukluk”, 6-12 yaş arası da “son çocukluk” şeklinde isimlendirilmiş, din eğitimi açısından genel bir takım tespitlerde bulunulmuştur.

İlk Çocukluk: Kişiliğin duygusal yönü, ilk çocukluk döneminde en hâkim unsurdur. Duygu bir kişinin hem genel hem de özel tepkilerini güçlü bir şekilde etkiler ve şekillendirir. Biliş ve gönüllü eylemlerse ikinci derecedeki süreçler olup bunlar daha sonra birey temel süreçleri kontrol etmeye ve yönlendirmeye teşebbüs ettiğinde oluşur. Bu konuda yapılan pek çok deneysel çalışma, bir kişinin farklı realitelere ilişkin tepkilerinin önce duygusal sonra da bilişsel olduğunu destekler mahiyettedir. Yine araştırma sonuçlarına göre, küçük çocukların duygusal gelişimi eğitici tarafından etkilenebilir ve geliştirilebilir süreçlerdir. Sonuç olarak çocuğun dini düşünce ve dini hayatını da etkileyecek olan bu duygu gelişimi şansa bırakılmadan, eğitime ve geliştirilme yoluna gidilmelidir.²⁷

Çocuk, iki buçuk-üç yaş civarında, ilgi ve merak duygusunun verdiği hareketlilikle sorular sormaya başlar ve üç-altı yaş arası, “soru çağı” olarak adlandırılır. Ne, neden, nasıl, niçin soruları özellikle kâinat düzeni ve Allah hakkındadır.²⁸ Bunlar, “Allah’a ulaşmak için ne kadar uzunlukta bir merdivene ihtiyaç vardır?” “Yağmur ve kar nasıl yağmaktadır?” “Niçin Allah benim sevdiğim kedimi o kazada öldürdü?” “Allah’ın babası kimdir?” “Eğer o her şeyi yapabiliyorsa, bana niçin bu kötü şeyi yaptırdı?” şeklinde bazen son derece karmaşık ve zor sorular olurken bazen de dini açıdan uygun olmayan ifadeler içerebilir. Bu sorulara vereceğimiz cevaplar ise onları psikolojik açıdan rahatlatılabileceği gibi, çocukların anlayış seviyelerinin ötesinde olduğunda ruhsal karmaşa

²⁶ Zeynep Nezahat Özeri, **Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi**, (İstanbul: DEM Yayınları, 2004), s. 65.

²⁷ James Michael Lee, “How to Teach: Foundations, Processes, Procedures,” **Handbook of Preschool Religious Education**, ed. Donald Ratcliff, (Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988), s. 168-169.

²⁸ Özeri, a.g.e., s. 64; Konuk, a.g.e., s. 93.

yaşamalarına da neden olabilir.²⁹ Bu yüzden, dini bir sorumluluk taşımayan çocuğun bu tür ifadeleri eleştirilerek, tedirginlik yaratılmamalıdır.³⁰ Zira, dini kavramların özellikle inançla ilgili kavramların pek çoğu soyut kavramlardır. Örneğin Allah, melek, ruh, cennet, cehennem, iyilik, kötülük, sevap, günah, Allah'ın sıfatları, vs. Dolayısıyla bu dönemde çocuklar bu gibi soyut kavramları, kendi düşünce yapılarının gereği, somut kavram ve anlamlara tercüme eder ki, bu da bazen istenmeyen sonuçlara götürebilir. Örneğin, çocuklar bu dönemde Allah'ı ve onun sıfatlarını daha çok, somut ifade ve kavramlarla ifade etmeye çalışırlar. Yine buna bağlı olarak Allah'ın evrendeki rolü de fiziki ve somut bir şekilde algılanır.³¹

Çocukların somut düşünce tarzına sahip olması, onların din eğitimini geciktirmeyi değil, din eğitimlerinde farklı metotlar kullanmayı gerektirir. Çocukta başlayan ilk duygular, sevgi, bağlanma ve güven duygusudur; bunlar da din eğitimcisi için büyük imkânlar sunar.³² Özellikle dinin özünde yer alan "Allah inancı"na temel oluştururken, Allah'ın, seven ve merhamet eden, bizi koruyucu özelliklerinden bahsedilmeli, doğru ve kalıcı bilgilerle, olumlu bir Allah imajı geliştirilmeli ve böylece, çocuğun O'na sevgiyle bağlanması ve güven duyması sağlanmalıdır. Zihinsel ve dil gelişimi de göz önünde bulundurularak ezberletirilecek kısa dua ve ayetlerle çocuğa Allah'ın varlığı hissettirilmeli ve çocuk onunla iletişim kurmaya teşvik edilmelidir. Öğretme ve öğrenme ortamındaki sevgi dinamiği olmaksızın küçük çocuk, dini içten benimseyeceği ve ona bağlı olacağı yerde, dine karşı antipatisi olacak şekilde yetiştirilebilir. Hatta daha ileri boyutta, sevgiden yoksun bir din eğitimi çocukların sadece dinden soğumasına ya da dine karşı ilgisiz kalmasına değil, dini tamamen reddetmesine ve ona karşı gelmesine bile neden olabilir. Kısacası, tüm dini bilgiler, doğru ve yanlış kavramları ve diğer ahlaki erdemler zihinsel, entelektüel temel esasından ziyade sevgi esasına dayandırılarak öğretilmeye çalışılmalıdır.³³

İlk çocukluk yıllarında çocuklar geniş bir kelime hazinesine sahip olurlar. Ancak araştırmalar göstermektedir ki, çocuğun kullandığı kelimeler onun anlayışından daha ileridedir. Dini açıdan meseleye bakıldığında, çocuklar kullandıkları ya da işittikleri dini kelimelerin gerçek manalarını bilmeseler bile, daha ilk yıllarda (doğal olarak aile ortamında, sosyal çevrede, çeşitli iletişim kanalları vasıtasıyla öğrenebileceği

²⁹ Edith F. Hunter, **The Questioning Child and Religion**, (Boston: The Starr King Press), 1956, s. 80.

³⁰ Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, s. 23.

³¹ Ronald Goldman, **Readiness for Religion: A Basis for Developmental Religious Education**, (New York: Seabury Pres, 1971), s. 30.

³² Halis Ayhan, **Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler**, 2. Baskı (İstanbul: Damla Yayınevi, 1986), s. 293.

³³ Lee, "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures," ss. 170-171.

gibi, yetişkinler tarafından bilinçli olarak da kazandırılabilir) geniş bir dini kelime hazinesine sahip olabilirler. Bununla birlikte, din dilinde bir takım benzetmeler, kıssalar ve pek çok soyut kavram olduğundan dini alanda konuşma ya da bir şeyler kazandırma pek kolay olmamaktadır. Dini dili sadece literal anlamda almak, istenmeyen sonuçlara götürebileceği için çocuklara uygun olacak basit bir dil kullanmak gerekir. Ancak bundan da önemlisi çocuğun hayat görüşünü zenginleştirecek daha geniş tecrübelerle din diline ilişkin kelime ve kavramları desteklemektir.³⁴ Örnek alınması açısından, başka ideal karakterlerin hayat hikâyelerinin sade bir dille anlatılması da çocuğun duygu ve düşünce dünyasında, çeşitlilik ve kalıcılığa katkıda bulunacaktır.

Soruların odaklandığı bir diğer konu, büyüklerin yaptığı ibadetlerdir. Bu dönemde çocuk özdeşleşmeyle, çevresindekilerin duygu, düşünce ve davranışlarını taklit etmeye başlar ve böylece dini değerler de ailede temsil edildiği şekliyle çocuğun dünyasında yerini alır.³⁵ Bu yüzden, ebeveyn tarafından, gerek ibadetlerin yerine getirilmesi gerek de ahlaki kurallara uygun davranışlar sergilenmesi, ilk çocuklukta son derece önemlidir. Özellikle üç ve dört yaşlarındaki çocuklar için dini atmosfer temel bir öneme sahiptir. İnanç ebeveyn tarafından yaşandığında çocuk kendisine söylenen şeylerde gerçekçi ve samimi olduğunu hisseder. Söylenen boş sözler ve jestler değil, gerçek anlamda yaşanan dini bir hayat onun şahsiyetini şekillendirir.³⁶ Bu yüzden, dinin ibadet ve ahlak anlayışı çok kısa ve basit cümlelerle, çocuğun anlayabileceği kadar anlatılırken, yapılacak ibadetlerle çocuğun soru sormasını sağlayacak ortam hazırlanmalıdır.³⁷

Ahlaki bilincin merkezi sayılan vicdanın, ilk gelişim basamağı kabul edilen bu dönemde, 2-3 yaşlarında ortaya çıkan utanma duygusu ile 3-6 yaşlarında beliren suçluluk duygusu da, doğru bir şekilde yönlendirilmeli³⁸; vicdanın gelişimi engellenmeden sağlıklı bir biçimde desteklenmelidir.

Okul öncesi ve okulun ilk yıllarında çocukların düşüncelerini açık bir şekilde sınırlayan çeşitli zihinsel sınırlamalardan birisi, çocuksu düşüncenin egosantrik tabiatıdır. Çocuğun dünyası kendi etrafında merkezleşmiştir.³⁹ Ben-merkezci bir yapıya sahip olan çocuğun bu tu-

³⁴ Goldman, a.g.e., ss. 31-34.

³⁵ Halil Apaydın, "Aile İçi İletişim Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi," **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**, sayı 12-13 (Samsun, 2001), s. 327; Ayhan, a.g.e., s. 311, s. 317.

³⁶ Xavier Lefebvre and Louis Perin, **Bringing Your Child to God: The Religious Education of the Pre-School Child**, (New York: P. J. Kenedy & Sons, 1963), s. 26.

³⁷ Ayhan, a.g.e., s. 310

³⁸ Bilgili, a.g.e., s. 52.

³⁹ Goldman, a.g.e., s. 27.

tumu, tabii olduğu için fazla eleştirilmemeli, özerklik duyguları ve hürriyete kaçış davranışları desteklenirken, itaat duyguları da aşılınarak denge sağlanmalı⁴⁰, aktarılmak istenenler çocuk merkezli bir yaklaşım içinde sunulmalıdır. Özellikle bu dönemde oyun, çocuk için çok önemli ve anlamlı bir ihtiyaçtır. Yetişkin için çalışma ne ifade ediyorsa, çocuk için de oyun o kadar ciddi ve önemli bir meslektir. Bir gelişim vasıtası⁴¹ ve önemli bir öğrenme durumudur.⁴² Bu yüzden, çocuk için değer ifade eden oyunlarına zaman zaman iştirak ederek ilişkiler güçlendirilmeli, çocuk daha yakından tanınmaya çalışılmalı ve bu etkinlikler içinde bir takım dini, ahlaki ve sosyal içerikli mesajlar verilerek, çocuk eğitilmelidir.

Son olarak, anne-baba şunu unutmamalıdır ki, çocukların gelişimindeki ilk beş yıl, ard arda gelen denge ve dengesizliklerin olduğu yaşlardır. Üç yaşında, çevresiyle olumlu ilişkiler geliştirip onları memnun etmeye çalışan çocuk, dört yaşında bağımsızlık isteği taşımaktadır, inatçıdır ve “ölçüyü kaçırma” onun genel özelliklerindedir. Beş yaşına geldiğindeyse tekrar uyumlu ve dengeli olma eğilimi gösterir.⁴³ Buna bir de her çocuğun bireysel farklılıklara sahip oluşu eklendiğinde, çocuğun eğitilmesinin zorlu bir süreç olup sabır, özen ve bilgi gerektirdiği gerçeği daha belirgin hale gelir.

Son çocukluk: Altı-on iki yaş arası, çocuğun okul vasıtasıyla daha geniş bir sosyal çevreye açıldığı, belli mantıksal yapıları işleyebilecek zihinsel gelişimin gerçekleştiği, buna bağlı olarak sorgulamanın arttığı, ahlaki gelişimin aklılaştığı, Allah inancının soyutlaşmaya başladığı ve artık ibadet uygulamalarının başlatılabileceği bir dönemdir.

Okul ortamıyla birlikte, çocuğun dünyasında ebeveynin yanı sıra arkadaş çevresi de etkili olmaya başlar. Yedi ile dokuz yaşları, çocukların yakın arkadaşlıklar kurmaya başladığı dönemdir. Bu dönemde çocuklar akranlarını, önemli bir bilgi kaynağı, genellikle de kendilerini ölçmede bir standart olarak görürler. Onlar, arkadaşlarına bir davranış modeli olarak bakarlar. On-on bir yaşlarında akran grubu çok daha önemli bir hal alır ve bazı durumlarda ailelerden daha önceliklidir. Çocuklar bu dönemde otoriteye, bireysel ve grupsal kimliğe, dil modası ve giyim seçimlerine karşı koyma eğilimindedir.⁴⁴ Bu yüzden aile, çocuğun arkadaş çevresi ve arkadaşlık ilişkileri konusunda, çok gerekmedikçe doğrudan müdahale etmekten kaçınarak, devamlı bir izleyici konu-

⁴⁰ Dodurgali, a.g.e., s. 185.

⁴¹ David Elkind, “The Role of Play in Religious Education,” **Religious Education** vol. 75, no. 3 (1980), s. 284.

⁴² Elkind, a.g.m., s. 288.

⁴³ Özeri, a.g.e., ss. 23-37.

⁴⁴ John P. Dworetzky, **Psychology**, 2. Baskı, (New York: West Publishing Company, 1985), s. 343.

munda olmalıdır. Her arkadaş yeni bir alışkanlık olduğu için aile, çocuğa vermeye çalıştığı din eğitimini olumsuz etkileyebilecek arkadaş ortamlarından çocuğu uzaklaştırmaya çalışırken, bunu, çocuğa karşı duyarlı ve ikna edici iletişim vasıtasıyla gerçekleştirmelidir.

“Akıl çağı”⁴⁵ adı verilen bu dönemde; çocuk zihinsel açıdan belli mantıksal yapılara sahiptir ve somut düşünce hâkimdir. Okul öncesinde, “iyi”nin neden iyi olduğunu anlayamayan çocuğun ahlaki yapısı da mantıksallığın artmasıyla daha bilinçli bir hal almaya başlar.⁴⁶ On yaşından sonra, yaş ve tecrübe arttıkça, çocuk kendisini ilahiyat konularına adapte etmeye çalışırken, zihinsel bir karışıklık yaşayabilir. Örneğin çocuk Tanrının her yer ve zamanda mevcut olduğunu anlamaya başlar. Ancak, çocukların tabii somut düşünce şekilleri bu inancı anlamayı zorlaştırır. Bu somut sınırlamalar çocuklar on üç yaşına gelinceye kadar devam eder.⁴⁷ Yine de ilk çocukluğa nazaran bu dönemde, insan biçimindeki Allah tasavvuru daha gerçekçi bir şekil almıştır.

Çocuğun ibadetlere alıştırılması açısından oldukça ilgi ve sabır isteyen bu dönemde, katı ve baskıcı yöntemlerden, çocuğun dinden soğumasına neden olabileceği için uzak durulmalı ve onun henüz dini bir sorumluluk taşımadığı unutulmamalıdır.⁴⁸ Yapılması gereken; dini merasimlerin yarattığı coşkuyu ve manevi havayı, çocuğun bizzat tecrübe etmesini ve bir takım toplu ibadetlere katılmasını sağlayarak, onu yıldırmayacak şekilde daima kolaylık yolunu göstererek, çeşitli ilgi alanları içindeki çocuğun ilgisini dine çekmek ve böylece ibadetleri yapamaya motive etmektir. Peygamberimiz döneminde, oruç tutmaya gücü yeten çocukların teşvik edilmesi ve iftara doğru, açlığa tahammül edebilmeleri için çeşitli eğlencelerin tertip edilmesi, bize bu konuda çok güzel bir örnek oluşturmaktadır.⁴⁹

Çocuğa dini bilgiler verirken ya da onu bir ibadete teşvik ederken, bunların tek boyutlu, şekilsel inanç öğeleri olmayıp, hayatımızı tüm yönleriyle kuşatan ve bizi farklı açılardan en iyiye ulaştırmayı hedefleyen ilahi emirler olduğu açıklanmalıdır. Bu dönemde sorulan sorulara verilen cevapların da, dini inancı bilinçlendireceği ve ergenlikte sorgulanacağı gerçeğini göz önünde bulundurmamak gerekir. Bu yüzden doğruluğundan emin olunmayan cevaplardan kaçınılmalı, bu konuda güvenilir kaynaklardan faydalanılmalıdır.

⁴⁵ Dodurgalı, a.g.e., s. 220.

⁴⁶ Bilgili, a.g.e., s. 54.

⁴⁷ Goldman, a.g.e., s. 132.

⁴⁸ Şuayip Özdemir, “Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü,” **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, sayı 9 (İstanbul, 2002), s. 121.

⁴⁹ Sağlam, a.g.m., ss. 175-176.

İbadet alışkanlığını, çocukluk döneminde kazandırmak gerekir. Çünkü, yetişkin davranışlarının çoğu, alışkanlıklara dayanır. Çocukluk döneminde böyle bir alışkanlık edinmeyen bireyin, sosyal çevre uyarılarının daha kompleks bir hale geldiği ileri yaşlarda, bu tür davranışlara yönelmesi güçtür. Çünkü ibadetler, dinsel içerikli semboller ve ritüeller, ilk çocuklukta taklitle belleğe yerleşerek alışkanlık halini alır ve zihinsel gelişimle birlikte içleri doldurulmaya başlanır. Eğer çocukluk yıllarında bu tür yaşantılar olmaz, ibadet alışkanlığı kazanılmazsa, sonradan öğrenilenlerle mekanik yönün birleştirilip alışkanlık haline getirilmesi zor olacaktır.⁵⁰ Aynı şey, ahlaki davranışlar için de geçerlidir. Bireyin çocukluk yıllarında geliştirdiği, “vicdan” dediğimiz kontrol mekanizması, hayatı boyunca onun faaliyetlerini yönlendirecektir. Bu yüzden aile, tüm imkânlarını seferber ederek, çocuğa iman, ibadet ve ahlak boyutlarıyla, sağlam bir inanç disiplini kazandırmaya gayret etmelidir.

C. İletişim Teknikleri Çerçevesinde Ailede Verilecek Din Eğitimi

Çocuğa dini eğitim vermek, aile için ne kadar önemli bir sorumluluksa, bu eğitimin çocuğun benimseyebileceği bir iletişim sürecinde aktarılması da, o kadar önemli ve beceri gerektiren bir sorumluluktur.

Günümüzde, dinleyiciyi pasif bir alıcı kabul ederek, kaynağın yaptıklarına odaklanan “tek yönlü iletişim modelleri”⁵¹nin yetersizliği ve başarısızlığı kabul edilmiş, bunun yerine, mesajı gönderenle alanın, birbirlerinin hem sözel hem de sözel olmayan mesajlarını yorumlamaları ve diğer iletişim unsurlarını da göz önünde bulundurmaları gerektiğini ifade eden, “çok yönlü modeller”e yönelinmiştir.⁵² Konumuz, aile içi iletişimle çocuğa dini terbiye vermek olunca, buradaki alıcının, kendisini kaynağa göre ayarlayabilecek duygusal ve zihinsel gelişimini henüz tamamlamamış bir “çocuk” olduğunu göz önünde bulundurmak gerekir. Buna göre, başarı büyük oranda kaynağın (anne-babanın) iletişim kurma yeteneğine, bilgisine, konuşma tarzına, karşısındaki kişiyi tanıma becerisine bağlıdır.⁵³

Dini iletişimde amaç, duyguları harekete geçirerek bilgi vermek ve özümsemelerini sağlamaktır. Bunu gerçekleştirmeye yönelik bir iletişimin temel hareket noktası, sevgiyle beslenen yakın ilişkiler kurmaktır. Çocuk, sevmek ve sevildiğini hissetmek; güvenmek ve güvenilmek ister. Ebeveynin ileteceği dini içerikli mesajın, olumlu bir şekilde karşılanması, onun çocuğa olan sevgisini, sözel ve sözel olmayan iletilerle ifade etmesine bağlıdır. Bu bağlamda sevgi ve şefkat duyguları, “tatlı söz” ve

⁵⁰ Apaydın, a.g.m., s. 328.

⁵¹ Mustafa Köylü, **Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim**, (Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003), ss. 25-26.

⁵² Köylü, **Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim**, ss. 29-30.

⁵³ Köylü, **Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim**, s. 31.

“hoşgörülü-yumuşak davranış” şeklinde ortaya konmalıdır.⁵⁴ Tatlı sözün ve karşımızdakine olumlu yaklaşmanın etkileyiciliğini ve her zaman tercih edilmesi gereken bir durum olduğunu, Kur’an-ı Kerim de sıkça ifade etmektedir.⁵⁵ Özellikle, Hz. Lokman’ın oğluna tavsiyelerinde, üç ayrı yerde ve üç ayrı konuda oğluna, “Ey oğulcuğum (yavrucuğum)”! şeklinde hitap etmesi, ebeveynler için çok somut bir örnek teşkil eder. Aynı ifadeleri, Hz İbrahim’in oğlu İsmail’e ve Hz. Yakub’un oğlu Yusuf’a hitabında da görmek mümkündür.⁵⁶ Arap lisanında bu kelime, bir babanın oğluna söyleyebileceği, yoğun sevgi ve şefkat duygularını ifade edebilecek en iyi kelimedir.⁵⁷

Hız. Peygamberin hayatı, Kur’an’ın tavsiye ettiği, güzel söz ve iyi davranış örnekleriyle doludur. O’nun, “Muhammed’ül-Emin” olarak tanınmasının, mesajını yetişkinlere ulaştırmasında kendisine sağladığı kolaylık gibi, çocuklarla kurduğu olumlu ilişkiler; onlara sevgi ve hoşgörüsüyle yaklaşması, değer vermesi, onlarla selamlaşması, onların istek ve arzularını dikkate alması da, çocukların eğitiminde etkili ve başarılı olmasını sağlamıştır.⁵⁸ Böylece, onları sevdiğini ve onlara değer verdiğini göstererek, onların sempatisini kazanmış ve dolaylı olarak da dine yaklaşımlarını sağlamıştır.

Çocuğu ikna etmek için, yalnızca onu sevdiğimizi bilmesi yetmez. Burada yapmaya çalıştığımız şey, onların olumlu bir dini şahsiyet geliştirmelerini sağlamaktır ve bireyler ancak konuştukça, konuştukları da dikkate alındıkça bir kimlik duygusu geliştirebilirler.⁵⁹ Başarılı bir iletişim, tarafların duyguyu ve düşüncelerini birbirlerine rahatça aktarabilmelerine bağlıdır. Çoğu zaman yetişkinler çocuklarına manevi bir temel oluşturmak için, tam bir inanç ve fikirler sistemiyle hazır bir din sunmak isterler, hatta bu konuda çocuğu zorlarlar. Bu çoğu zaman büyük bir samimiyet ve en iyi motivlerle yapılır ancak, bu durum -pasif bir şekilde kazanılan bilgiler kolayca unutulacağından ve hazır ortaya konmuş din kolay bir şekilde etkisini kaybedeceğinden- çocuğun manevi gelişimini engelleyebilir.⁶⁰ Oysa, çocukların kendisine öğretilenleri ve görevlerini kabullenebilmesi için, ilgi, ihtiyaç ve beklentilerinin neler olduğunun bilinmesi ve eğitim faaliyetlerinde göz önünde bulundurulmaları gerekir. Ancak çoğu zaman, çocuklar duyguları ve problemleri

⁵⁴ Dodurgalı, a.g.e., s. 42.

⁵⁵ Bkz. Kur’an, Nahl (16): 125; İsrâ (17): 53; İbrahim (14): 24-27; Fussilet (41): 34-35; Al-i İmran (3): 159.

⁵⁶ Kur’an, Lokman (31):13,16-17; Saffat (37): 102; Yusuf (12): 5.

⁵⁷ Dodurgalı, a.g.e., ss. 93-94.

⁵⁸ Sağlam, a.g.m., ss. 168-169.

⁵⁹ Köylü, **Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim**, s. 11.

⁶⁰ Goldman, a.g.e., s. 11.

hakkında konuşmak için ek bir teşviğe ihtiyaç hissederler.⁶¹ Ebeveynin, çocuğu dinleyerek ve onun cümlelerini açarak kendisini ifade etmesini kolaylaştırdığı, “aktif dinleme” olarak adlandırılan böylesi bir süreçte yetişkin, çocuğun olaylara karşı bakış açısını kavramaya çalışırken, çocuk da kendi duygu ve düşüncelerinin farkına varır. Bu sayede, çocuk kendisiyle diyalog kurmaya ve kendisini anlamaya çalışan ebeveyninin ilgisini ve güvenini hissederek onların düşüncelerine değer vermeye başlar ve aralarında olumlu bir iletişim sağlanır.⁶² Çocuğun sindirilmediği ve fakat benimseyebileceği böylesi bir diyalogla aktarılmaya çalışılan dini eğitimin de başarılı olması kaçınılmazdır.

İletişimin başarısı için, din dilinin çocuğun gelişim seviyesine uyarlanması şarttır. İletişim semboliktir ve semboller de insan kaynaklıdır.⁶³ Buna göre, henüz duygusal, zihinsel ve sosyal gelişimi tamamlanmamış çocuk, anne-babasıyla aynı kavramlara sahip olamaz, olsa bile aynı kavramlara aynı anlamları yüklemeyebilir. Bu durumda, çocuğun seviyesinin üstünde, anlayamayacağı sembollerle dini bilgiler verilmeye kalkılırsa, çocuk söylenmek isteneni ya yanlış anlayacak ya da hiç anlamlandıramayacak ve muhtemelen de anlayamadığı şeye karşı ilgisi azalacaktır.⁶⁴

Son olarak ebeveynler, iletişimin; her davranışın, sözün veya sesizliğin bir anlamı olduğu manasında “kaçınılmaz”, söylenenlerin ya da yapılanların, çocuğun tecrübesi haline geldikten sonra, hiç olmamış gibi davranılamayacağı anlamında “geri çevrilemez” bir süreç olduğunu daima göz önünde bulundurmalıdır.⁶⁵ Çocuk kendisi için amaçlı ve bilinçli olarak öğretilmeye çalışılan şeylerle, bunun dışında olan şeyler arasında fark görmez. O sadece kendisiyle meşgul olduğu anlarda şekillenmez. Çocuk çoğunlukla yetişkinler tarafından farkına varılmayan her zaman ve her an, etrafındakilerden gördüğü ve işittiği her şeyden etkilenir ve onlar tarafında şekillenir. Eğer burada anne-babalar, çocuklarının hayatında sadece doğrudan müdahale ettiklerinde, yani verdikleri emirler ve açık bir şekilde empoze etmeye çalıştıkları davranışlar vasıtasıyla etkili olabileceklerini düşünüyorlarsa, büyük hata ediyorlar demektir. Daha da önemlisi, çocuğun küçüklük döneminde sahip olduğu ve yaşadığı atmosfer, hayatının geri kalan kısımlarında onun kişiliği üzerine derin izler bırakacaktır.⁶⁶ Bu yüzden de anne-babalar, gerek özdeşleşme yoluyla şahsiyetin büyük ölçüde şekillendiği

⁶¹ Haluk Yavuzer, **Ana-Baba ve Çocuk**, 10. Baskı (İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997), s. 128.

⁶² Yavuzer, a.g.e., ss. 130-133.

⁶³ Köylü, **Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim**, s. 43.

⁶⁴ Özdemir, a.g.m., s.125.

⁶⁵ Köylü, **Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim**, s. 40.

⁶⁶ Lefebvre ve Perin, a.g.e., s. 21.

ilk çocukluk döneminde, gerek de verdikleri bilgilerin eleştiriye tabi tutulacağını düşünerek son çocuklukta, aktardıkları bilginin niteliğine, tutum ve davranışlarının tutarlılığına dikkat etmek mecburiyetindedirler.

Aile içi dini iletişim sürecinde anne-baba tutumları

Anne-babanın çocuğa yönelik tutumları, onun algılamayı, düşünmeyi, duygularına ve davranışlarına yön vermeyi öğrenmesinde olumlu ya da olumsuz etkiler yaratarak, çocuğun şahsiyetini büyük ölçüde şekillendirir. Yapılan araştırmalar, ana-baba tutumları ile çocuğun kişisel ve sosyal uyumları arasındaki ilişkiyi ortaya koymuştur.⁶⁷ Çocuğun potansiyelini keşfetme ve geliştirmesinde, anne-babayla kurulan ilişkinin yapı ve içeriği bu kadar önemliyken, ne yazık ki pek çok ebeveynin, çocuğuna yönelik davranışlarında takip ettiği sağlıklı ve tutarlı bir davranış politikası yoktur. Yine onların büyük çoğunluğu, çocuğa karşı tutumlarının nasıl bir kategoride değerlendirilebileceği ve çocuk üzerinde ileriye dönük ne denli önemli etkiler bıraktığı konusunda bilgisizdir. Oysa, anne- baba bu davranış kalıplarını tanıyıp, onların içinde yerini belirleyebilirse, en azından çocuğun –konumuz din eğitimi olduğu için- dini gelişimi üzerinde ne şekilde bir etki bıraktığını fark edebilir ve böylece, daha olumlu bir yaklaşım tarzı geliştirmeye çalışır.

İfade edilen tutumların sınıflandırılması, kişiden kişiye değişiklik gösterse de hepsi, tutumları olumsuzdan olumluya doğru bir çizgi üzerinde tanımlayarak, bize önemli ipuçları vermektedir:

Baskıcı ve otoriter tutum: Kimilerine göre, otoriteyi ve itaati öne çıkardığı için “diktatörler”⁶⁸ olarak adlandırılan bu anne-baba, kendilerini toplumsal otoritenin bir temsilcisi olarak görür ve çocuktan mutlak itaat bekler. Baskı altında bulunan çocuk, bir birey olarak kabul edilmediği için, kendisiyle sözel alışverişte de bulunulmaz. Anne-baba çocuğunu sevmekle birlikte sevgiyi, istenilen davranışın belirmesinde pekiştireç olarak kullanır⁶⁹ Bu tür anne-babalar çocuğu, kendilerinin tasarladığı bir kalıba göre yetiştirmeyi amaçlar. Çocuk, sıkı bir denetim altında tutularak en küçük yanılğı ve hataları gözden kaçırılmamakta, bunların üzerinde önemle durulmakta ve düzeltilmesi istenmektedir. Böyle aileler fiziksel cezayı ön planda kullanırken, çocuklara kendilerini yönetme fırsatı vermemektedir. Bireyin kendine güvenini ortadan kaldıran, onun kişiliğini hiçe sayan bir disiplin yöntemi olan sıkı eğitim ile büyüyen çocuklar; kibar, sessiz, uslu ve dürüst olmalarına karşın küskün, çekingen, kolay etkilenebilen, huysuz ve aşırı hassas bir yapıya

⁶⁷ Kurtman Ersanlı, **Benliğin Gelişimi ve Görevleri**, 2. Baskı (Samsun: Eser Ofset, 1996), s.57.

⁶⁸ Dodurgalı, a.g.e., s. 86.

⁶⁹ Ersanlı, a.g.e., s. 61.

sahip olabilmektedir.⁷⁰ Bu şekilde belli kalıplara sokularak şekillendirilmeye çalışılan çocuk, içinde bulunduğu duruma ya isyan edecek ya da koyu bir itaatkâr olarak, dıştan denetimli bir kişilik oluşturacak ve bağımsız düşünme yeteneğini kaybedecektir.

Ülkemizde, çocuklara dinin tanıtımı, genellikle bu doğrultuda olmaktadır. Din çoğunlukla; özgür hayat ortamında bireyleri sürekli kısıtlayan ve zihinsel yeteneklerini kullanmaya izin vermeyen dogmatik bir alan, sorgusuz itaati bekleyen bir inanç sistemi olarak sunulmaktadır. Bunun sonucunda, kendine güvensiz, birilerine bağımlı olmaya ve dini taklidi seviyede yaşamaya alışmış insanlar yetiştirilmiştir. Aslında sorun, çocuğu yetiştirecek olan yetişkinlerin de dinle, baskıcı ve otoriter bir tutum çerçevesinde tanışmalarından, dinin orijinalitesine vakıf olmamış bireyler olarak yetişkinlik dönemine erişmiş olmalarından kaynaklanır.

Bu şekilde yapılan bir dayatmayla, dinin öngördüğü mükemmel yaşam biçimine ulaşamaz. Böyle bir biçimde inanç sahibi yapılan bir bireyin, başka bir otorite tarafından da farklı inançlara kolayca sürüklenebileceği unutulmamalıdır. Birey, aklını, kalpten gelen bir inançla uzlaştırıp fonksiyonel hale getirebilmeli, dış otoritelerden ziyade içten gelen bir kabulde, dini ve ahlaki sorumluluklarını üstlenmelidir. Unutmamak gerekir ki, baskıyla oluşan vicdan, kendisini ve mensubu bulunduğu cemiyeti, davranışlarıyla problem çıkarmaktan engelleyecek kadar duyarlılık elde edemez.⁷¹

Koruyucu Tutum: Çocuğa gereğinden fazla özen gösteren, sürekli kontrol altında tutma eğiliminde olan ve tüm ihtiyaçlarını karşılayarak, ona olan sevgisini aşırı şekilde ifade eden ailelerdir. Sevginin, çocuk eğitiminde sınır kabul etmez biçimde etkili oluşu, bazı aksaklıklara neden olur. Aşırı sevgi ve koruyuculuk sebebiyle çocuk; kendisine ve başkalarına güvensiz, iletişim güçlüğü çeken, sosyal ilişkilerden kaçan, kaygılı ve saplantılı bir kişilik geliştirebilir.⁷² Duygusal açıdan doyum-suz olan çocuk, toplumsal ve dini kurallara uyma konusunda da başarısızlık yaşayabilir. Eğitim, sürekli çocuğun isteklerinin tatmini ve buna karşılık vicdani duyguların harekete geçirilmemesi doğrultusunda yoğunlaştıkça, çocuk bencilce tutumlar geliştirir. Bu tür ailelerde, çocuğa duyulan aşırı sevgi, dini terbiye konusunda tavizlerin verilmesine sebep olmaktadır.

⁷⁰ Tümer Türkbay ve diğerleri, **Aile Tutumları ve Çocuk Gelişimi Üzerine Etkileri**, [http://hayatdolu.tripod.com/id4.html](http://hayat dolu.tripod.com/id4.html) (15.09.2005)

⁷¹ Dodurgalı, a.g.e., s. 229.

⁷² Şebnem Kartal, **Koruyucu Aile Modeli**, http://eski.annecocuk.com/cocuk/psikoloji/koruyucu_aile.htm (15.09.2005)

Dengesiz ve Kararsız Tutum: Tutarsız tutum ve davranışlar, anne ve baba arasında olabileceği gibi, anne ya da babanın davranışları da kendi içinde değişkenlik gösterebilir. Sınırların katı ve dar olması kadar iyi çizilmemesi de çocuğun gerekli rehberlikten yoksun kalmasına neden olur. Bu gibi çocuklarda başkaldırıcı ve toplumdışı davranışlar daha sık gözlenir.⁷³ Duruma göre tavır değiştiren ebeveyn karşısında, sürekli farklı tepkilerle karşılaşan çocuk, hangi durumlarda nasıl davranması gerektiği konusunda kararsız kalır ve iç çatışmalar yaşayarak huzursuz olur. Sonuçta, kendisinin de tutarsız bir kişilik geliştirmesi muhtemeldir.⁷⁴ Oysa, ilk çocukluk yıllarında ailede gerçekleştirilen din eğitiminde en ideal tutum, anne-babanın eğitim-öğretim faaliyetlerini birlikte yürütmesidir.⁷⁵ Bu doğrultuda verilmeyen din eğitimi, çocuğun özellikle ahlaki gelişimini olumsuz yönde etkileyecektir.

İlgisiz ve Kayıtsız Tutum: Psikolojik bakımdan çocuğu reddeden ebeveyn, değer vermediği çocuğun, varlığından rahatsız, gereksinimlerinden ve yaptıklarından habersizdir.⁷⁶ Böylesi bir iletişim kopukluğu sonucunda yalnız bırakılan ve dışlanan çocuk, aşağılık duygusu geliştirecek, özbenliğinden duyduğu utancı, başkalarını aşağılayarak bastırma-ya çalışacak veya saldırgan davranışlar sergilemeye başlayacaktır.⁷⁷

Bu şekildeki bir tutumu, din eğitimi açısından hiçbir yere oturtmak mümkün değildir. Ebeveyn, dünyaya gelmesine vesile olduğu çocuğun, her türlü gelişimsel ihtiyaçlarını karşılamak zorundadır. Bu ihtiyaçların içinde, sevgi ve ilgi görme gereksinimi başta gelirken, tabii olan din duygusunun, en uygun biçimde yönlendirilmesi de, ailenin çocuğa karşı ciddi bir sorumluluğudur. Oysa, böyle bir tutum sergileyen ailenin, çocuğa din eğitimi vermesi söz konusu olmayacağı gibi, dini bir hayat felsefesinden de çok uzak olduğu ortadadır. Bu şekilde yetişen çocuğun ileriki yaşamında dine karşı oldukça ilgisiz olması muhtemeldir.

Demokratik (Güven Verici, Destekleyici ve Hoşgörülü) Tutum: Empatik anlayışın hâkim olduğu bu ailede ebeveyn, bir birey olarak kabul ettiği ve değer verdiği çocuğun ilgi ve ihtiyaçlarına karşı duyarlı bir rehberdir. Kendini rahatça ifade edebilen çocuk, üzerinde anlaşmaya varılan sınırlar çerçevesinde özgürdür. Bu şekilde, kendini anlama ve gerçekçi olarak tanıma imkânı bulan çocuk, sağlıklı bir benlik tasarımı geliştirecek⁷⁸, kendi kendisine kararlar alıp, sorumluluklarını üstlenebilecektir.

⁷³ Türkbay ve diğerleri, a.g.m., <http://hayatdolu.tripod.com/id4.html>

⁷⁴ Yavuzer, a.g.e., s. 31.

⁷⁵ Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, s. 16.

⁷⁶ Ersanlı, a.g.e., s. 60.

⁷⁷ Yavuzer, a.g.e., s. 33.

⁷⁸ Ersanlı, a.g.e., s. 59.

İkna ederek denetleme yolunu seçen ve çocuğun kararlarını destekleyen anne-babanın; ahlaki görüşlerinin çocuk tarafından daha fazla benimsendiği ve beklentilerine daha fazla cevap verildiği tespit edilmiştir.⁷⁹ Yine araştırmalar, bu şekilde yetiştirilen çocukların girişken, üretken ve sosyal çevreyle daha iyi iletişim kurabilen bireyler olduğunu ortaya koymuştur.⁸⁰

Dini bilgiler, demokratik bir ortamda, sevgi ve güven temeline dayalı bir iletişimle aktarıldığında, bunların çocuk tarafından daha kolay kabul edildiği ve içselleştirilerek fonksiyonel hale getirildiği görülür. Bu tür aileler, mümkün oldukça baskıdan uzak durarak, inanç ve ibadetlerin bireysel bir tercih halinde ortaya çıkmasına özen gösterir.

a. Aile İçi Dini İletişim Sürecinde Disiplin Sorunu

Sözlükte, “kanunlara, talimatlara veya kaidelere uyma alışkanlığı, yeteneği”⁸¹ anlamına gelen disiplin; çocuğu her türlü iletişim yoluyla, toplumun yapıcı bir bireyi olacak şekilde, zihnen ve karakter açısından eğitmek⁸², kişiye belirli alışkanlıklar kazandırarak sorumluluğu öğretmektir.⁸³ Çocuğa birtakım tutum ve davranışlar kazandırılmaya çalışılırken uygulanan iki temel metot vardır: Ceza ve mükâfat.

Ceza: Ceza; istenmeyen davranışın sonucunda, bu davranışın tekrarlanmaması için konulan yasaklayıcıdır.⁸⁴ Katı ve baskıcı disiplinle davranışı yönlendirmeyi amaçlayan anne-baba; çocuğun kendilerine karşı korku, öfke ve kızgınlık içinde olmasına neden olur, çocuğa sorunlarını şiddet yoluyla çözmeyi öğretir, zayıf vicdan ve ahlak gelişimine yol açar.⁸⁵ Özellikle, dayak yiyen çocuk, kendisini cezalandırma suçlamaya ve saldırganlık eğilimi göstermeye başlar.⁸⁶ Bu nedenle, ailede verilen din eğitiminde, dayak cezasına başvurmamaya özen gösterilmelidir. Çünkü dayakla kazandırılan davranışlar, bu baskının etkisiz kalacağı ergenlik döneminde bireyin ibadetleri terk etmesine veya dini değerlere sırt çevirmesine sebep olabilir.⁸⁷

Bazen ceza kaçınılmaz olabilir. Bu durumda, ceza vermeden önce davranışın nedenleri, çocuk, aile, sosyal çevre ekseninde, çok yönlü

⁷⁹ Yavuzer, a.g.e., ss. 27-28.

⁸⁰ Bilgili, a.g.e., s. 126.

⁸¹ Şemseddin Sami, **Temel Türkçe Sözlük**, c. 1 (İstanbul: Karakuş Yayın, 1985), s. 273.

⁸² Apaydın, a.g.m., s. 326.

⁸³ Yavuzer, a.g.e., s. 46.

⁸⁴ Mehmet Emin Ay, “İslam Eğitimcilerine Göre Disiplin,” **İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu**, Hazırlayan:İSAV, Tartışmalı İlmî Toplantılar Dizisi 18 (İstanbul: İlmî Neşriyat, “t.y.”), s. 235.

⁸⁵ Türkbay ve diğerleri, a.g.m., <http://hayatdolcu.tripod.com/id4.html>

⁸⁶ Hüseyin Peker, **Din ve Ahlak Eğitimi**, 2. Baskı (Samsun: Aksi Seda Matbaası, 1998), s. 223.

⁸⁷ Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, s. 28.

olarak değerlendirilmeli ve çözüm bulmaya çalışılmalı, ceza verilirken, cezaya niçin maruz kaldığı çocuğa anlatılmalı ve çocuk cezanın haklılığına ikna edilmeli⁸⁸, ceza tam zamanında verilmeli ve suça denk olmalı, dayak cezasına başvurmadan mümkün olduğunca kaçınılmalı, aşırı korku yaratacak ve çocuğun onurunu zedeleyecek cezalar kesinlikle verilmemelidir.⁸⁹ Tüm bu kısıtlamalara rağmen, yine de özellikle din eğitiminde, cezaya mümkün olduğu kadar başvurmadan kaçınılmalıdır.

Mükâfat: Mükâfat; çocukta iyi hareketlerin tekrarını sağlamak amacıyla uyandırılan sevinç duygusu⁹⁰, bu duyguyu yaratmaya yönelik disiplin aracıdır. Kur'an-ı Kerim, cezalandırmadan ziyade mükâfatlandırma prensibine yer verirken, Hz. Peygamber de çocukları sıkça maddi ve manevi mükâfatlarla sevindirme yolunu tercih etmiştir.⁹¹

Bir davranışın oluşumunu güçlendiren, zayıflatan ya da elimine eden bir süreç olarak tanımlanan güdüleme, çocuğun öğrenmesine önemli katkı sağlar. Genel bir kural olarak, güdüleme bir davranışın gerçekleşmesini güçlendirirken, güdü eksikliği, ya o davranışın oluşmasını zayıflatır ya da tamamen elimine eder.⁹² Olumlu güdüler istenen davranışların tekrarını sağlamada, cezanın istenmeyen davranışları azaltmasından daha etkilidir. Dolayısıyla, tüm öğrenme ortamlarında etkili olan güdülenmeden, çocukların dini eğitiminde de, özellikle de olumlu güdülerden faydalanmak gerekir. Deneysel çalışmalar göstermiştir ki, ister evde, ister okulda, isterse diğer yerlerde, küçük çocukların öğretiminde güdüleme en güçlü pedagojik vasıtalarından bir tanesidir.⁹³ Anne-babalar da bu doğrultuda, çocukları ibadete alıştırmak veya istenilen davranışların arttırılmasını sağlamak için birtakım pekiştireçler kullanabilir. Ancak, bunu yaparken, mükâfatı bir kontrol mekanizması olarak değil, yapılması istenilen davranışlara yönelik bir geribildirim şeklinde sunmalıdır.⁹⁴ Ayrıca, "sosyal ödül" olarak adlandırılan güzel bir söz, takdir ve tebrik ifadeleri; gerektiğinde, ölçülü bir şekilde ve geciktirilmeden kullanılmalı, maddi ödüllere ise çok nadir olarak başvurulmalıdır.⁹⁵

Sonuç olarak ebeveyn, çocuğa bir takım dini ve ahlaki sorumluluklar kazandırmaya çalıştığı bu zorlu süreçte disiplini sağlarken, mü-

⁸⁸ Dodurgalı, a.g.e., s. 68.

⁸⁹ Peker, a.g.e., ss. 140-141.

⁹⁰ Ay, "İslam Eğitimcilerine Göre Disiplin," s. 234.

⁹¹ Ay, **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**, s. 25-26.

⁹² Lee, "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures," s. 175.

⁹³ Lee, "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures," s. 176.

⁹⁴ Mustafa Köylü, "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi," **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**, sayı 12 (İstanbul, 2003), s. 86.

⁹⁵ Yavuzer, a.g.e., s. 50.

kâfat ve cezaya başvurmak zorunda kalabilir. Böyle bir durumda, bu disiplin vasıtalarındaki amacın, çocukta bir iç kontrol mekanizması oluşturmak olduğunu hatırlayarak uygulamalarda bulunmalıdır.

b. Aile İçi Dini İletişim Sürecini Olumsuz Yönde Etkileyen Bazı Faktörler

Çocuğa din eğitimi verirken, onunla kurulan diyalogun, tek etkin ve yönlendirici unsur olmadığını, bu süreçte, çocuğun tabiatından ya da bizzat aileden kaynaklanan problemlerin, sosyo-kültürel çevre ve kitle iletişim araçlarının⁹⁶ çocuk üzerinde bir takım olumsuz etkiler bırakarak, iletişimin başarısını sekteye uğratabileceğini kabul etmek ve buna göre tedbirli olmak gerekir. Çocuğun birtakım bireysel-sosyal istek ve eğilimlerinin karşılanmaması ya da yanlış yönlendirilmesi, iletişimi olumsuz etkilemekle birlikte, burada öne çıkan husus, ailenin çocuk gelişimi ve eğitimi konusundaki bilgisizliği veya ihmalkârlığıdır. Çocuğun birtakım olumsuz duygu ve düşünceler geliştirmemesi, kendi içinde tutarlı, güvenli ve özverili bir aile ortamında kurulan etkili iletişime bağlıdır. Çocuk ancak bu sayede benlik saygısını geliştirebilecek ve böylece, kendisinden ya da çevreden kaynaklanan olumsuzluklardan aşırı bir şekilde etkilenmeyecektir. Toplumda görülen birçok problem; boşanma oranlarının artması, kadın ve erkek rollerinin karışması, sosyal ve ahlaki değerler konusundaki problemler, çocukları doğrudan etkileyerek, onlarda duygusal strese neden olur.⁹⁷ Örneğin; ailenin dağılması, aynı yetişkinlerde olduğu gibi, çocuklarda da birçok değişik duygusal tepkiye yol açar. Çocuklar bu duyguları ilerideki yaşamlarının çeşitli aşamalarında tekrar tekrar yaşayabilir. İçinde buldukları yaşa göre bazı duygular ön plana çıkarken, diğerleri geri planda kalıp ileriki yaşlarda tekrar yoğunluk kazanabilir.⁹⁸ Böyle bir ortamda, din eğitiminin sağlıklı bir şekilde verilemeyeceği de açıktır.

Sosyalleşme sürecinde, ebeveynin dışındaki çok geniş sosyal çevre, çocuk üzerinde etkili olurken, iletişim kanalları ve bilgi kaynaklarının çokluğu, kontrolsüz öğrenimi arttırmaktadır.⁹⁹ Bu dış etkenlerle, çocuğa vermeye çalıştığımız, bazen karşı karşıya gelebilmekte ve çocuk üzerindeki etkinliğimizin gücüne bağlı olarak, birtakım olumsuz etkiler bırakmaktadır. Özellikle, hem kırsal (% 76 oranında) hem kent- sel (% 94 oranında) hem de gecekondu bölgelerinde (% 87 oranında) seyredilen ve en etkili iletişim vasıtası kabul edilen televizyon karşısında, henüz zihinsel gelişimlerini tamamlamamış bulunan çocuklar, çok hassas bir kitle oluştururken, çocuklar da bu aracı, “üçüncü ebeveyn”

⁹⁶ Bilgili, a.g.e., s. 266.

⁹⁷ Köylü, “Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi,” s. 70.

⁹⁸ Bkz. <http://sosyalhizmetuzmani.org/bosanmacocuk.htm>(15.09.2005)

⁹⁹ Dodurgalı, a.g.e., s. 99.

veya “ikinci öğretmen” olarak görmektedir.¹⁰⁰ Reklamverenler Derneği'nin yaptığı bir araştırmanın sonuçları ilgi çekicidir. Araştırma sonuçlarına göre; okul öncesi dönemdeki üç-beş yaş arası bir çocuğun, günün 6 saatini karşısında geçirdiği televizyonda, haftada 107.5, yılda toplam 5590 dolayında cinayet, ölüm, intihar, silahla ya da döverek yaralama görüntüsü izlediği tespit edilmiştir. İlkokul çağında bir çocuğun ise, bu türden görüntülerle haftada 88.9, yılda ise 4623 civarında karşılaştığı belirlenmiştir. Bu sonuçlara göre bir çocuk, 3 yaşından 17 yaşına kadar toplam 59534 cinayet, yaralama ve ölüm görüntüsü izlemektedir.¹⁰¹ Seyrettiği yayınlarla ilgili yorumları yalnız başına yapan çocuk, zamanla fikir ve hayal dünyasını, manevi-ruhi yapısını biçimlendirmekte ve böylece aileden kopmaktadır.¹⁰² Benzer eleştiriler, gittikçe kullanım alanı genişleyen bilgisayar için de geçerlidir. Özellikle, çocukların denetimsiz bir şekilde, çeşitli internet sitelerinden elde edebilecekleri sınırsız bilgi, zamansız bir takım oluşumlara neden olabilmekte, ahlaki açıdan belli ölçülere riayete edilmeyen bu alan, çocuğun dini ve ahlaki+ gelişimini olumsuz yönde etkileyebilmektedir.

Çocuğun içinde yaşadığı sosyal çevre de, ailenin çocuğa vermeye çalıştığı dini ve ahlaki eğitim üzerinde olumsuz etkiler yaratabilir. Son çocukluk dönemi içinde, akran grubunun çocuk üzerindeki etkinliği bilinmektedir. Buna göre, dini ve ahlaki karakter açısından istenilen seviyede olmayan çocuklarla yapılan arkadaşlık ya da yaşanan sosyal çevredeki bu tür insanların ifadeleri, çocuğu bir takım dini ve ahlaki değerlerden soğutabilir, tutum ve davranışlarında istenmeyen değişikliklere neden olabilir.

Bu ve benzeri etkiler karşısında ebeveyn; hem çocuğun tabii eğilimlerini, hem de kendilerinin çocuk üzerindeki etkinliğini en iyi şekilde değerlendirebilmek için, iletişimle ilgili temel ilkeler hakkında bilgi sahibi olmaya, sosyal çevrenin ve kitle iletişim araçlarının çocuğa muhtemel etkilerini, onları yakından takip ederek tespit etmeye ve uygulamalarını bu doğrultuda yapmaya çalışmalıdır.

D. Sonuç ve Öneriler

Bireyin sağlıklı gelişimi, tüm gereksinimlerinin dengeli bir biçimde karşılanmasına bağlıdır; din duygusu da çocukta doğuştandır ve sağlıklı bir benlik geliştirebilmesi için, bunun vakit kaybetmeden ortaya çık-

¹⁰⁰ Bilgili, a.g.e., ss. 162-163.

¹⁰¹

[http://www.psikoloji.gen.tr/modules.php?name=News&file=article&sid=223\(15.09.2005\)](http://www.psikoloji.gen.tr/modules.php?name=News&file=article&sid=223(15.09.2005))

¹⁰² Sabri Akdeniz, “Çocuğun Fikir ve Hayal Çevresi,” **İslam’da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu**, Hazırlayan:İSAV, Tartışmalı İlimi Toplantılar Dizisi 18 (İstanbul: İlimi Neşriyat, “t.y.”), s. 326.

rılarak doğru şekilde yönlendirilmesi, ailenin çocuğa karşı görevleri arasındadır. Anne-baba, dinin kendilerine yüklediği bu vazifeyi yerine getirebilmek için, çocukla sevgi, güven ve hoşgörü temeline dayanan ilişkiler kurmalı, iletişim ilkelerini ve eğitimde karşılaşılabileceği engelleri göz önünde bulundurarak, tutarlı bir disiplin anlayışının hâkim olduğu sağlam bir tutum geliştirmelidir. Bu süreçte hedef, çocuğun dini açıdan eğitilmesi olduğundan, verilen bilgiler ve kazandırılmak istenen davranışlar da, çocuğun gelişimsel özellikleri çerçevesinde sunulmalıdır. Bunun için:

Öncelikle anne-babalar, sıcak bir aile ortamının eğitimdeki önemini kavramalı ve çocukla başarılı bir iletişim kurmanın yollarını öğrenmelidir. Bu konuda devlet eliyle, konunun uzmanlarına; aile olmanın, eğitimin ve iletişimin gereklerini halka açıklayacakları televizyon ve radyo programları hazırlattırılmalı, büyük halk kitlelerine ulaşabilecekleri şekilde düzenlenmiş çeşitli organizasyonlarla, aileleri bu konuda daha bilinçli hale getirmeleri sağlanmalıdır.

Yeterli bir din eğitimi verebilmek, sağlam bir din eğitimi almış olmayı gerektirir. Bu yüzden, çocuğun dini açıdan ilk modelini oluşturan ebeveyn, kapsamlı ve planlı yaygın din eğitimi faaliyetleriyle gereken biçimde eğitilmelidir.

Din eğitimine zarar verebilecek nitelikteki yayınlar, özellikle televizyon programları, ilgili merciler tarafından titizlikle incelenmeli, millî-kültürel değerlerimizle çatışanlar, yayından kaldırılmalıdır.

Okul çevresi ve öğretmenler de, anne-baba kadar çocuk üzerinde etkilidir. Bu yüzden okul ve aile işbirliği içinde olmalı, çocuk için her açıdan uygun bir eğitim ortamı oluşturmalı, ailenin din eğitimi konusundaki hassasiyetine saygı duyulmalıdır.

BİBLİYOGRAFYA

- Akdeniz, Sabri. "Çocuğun Fikir ve Hayal Çevresi." **İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu**. Hazırlayan:İSAV. Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 18. İstanbul: İlmi Neşriyat, "t.y.". Ss. 323-337.
- Apaydın, Halil. "Aile İçi İletişimim Çocuğun Dinsel Gelişimine Etkisi." **Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi**. Sayı 12-13 (Samsun, 2001). Ss. 319-338.
- Ay, Mehmet Emin. **Ailede ve Okulda İdeal Din Eğitimi**. İstanbul: Mavi Yayıncılık, 1997.
- _____, Mehmet Emin. "İslam Eğitimcilerine Göre Disiplin." **İslam'da Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu**. Hazırlayan:İSAV. Tartışmalı İlmi Toplantılar Dizisi 18. İstanbul: İlmi Neşriyat, "t.y.". Ss. 233-248.
- Ayhan, Halis. **Eğitime Giriş ve İslamiyetin Eğitime Getirdiği Değerler**. 2. Baskı. İstanbul: Damla Yayınevi, 1986.
- Bilgili, Fatih Menderes. **Çocuğun Din Eğitimi ve Karşılaşılan Güçlükler**. İstanbul: Beyan Yayınları, "t.y."
- Dodurgalı, Abdurrahman. **Ailede Çocuğun Din Eğitimi**. 2. Baskı .İstanbul: İFAV Yayınları, 1998.
- Dworetzky, John P. **Psychology**. Second ed. New York: West Publishing Company, 1985.
- Elkind, David "The Role of Play in Religious Education," **Religious Education** Vol. 75. No 3.1980. Ss. 282-293.
- Ersanlı, Kurtman. **Benliğin Gelişimi ve Görevleri**. 2. Baskı. Samsun: Eser Ofset, 1996.
- Goldman, Ronald. **Readiness for Religion: A Basis for Developmental Religious Education**. New York: Seabury Pres, 1971.
- <http://sosyalhizmetuzmani.org/bosanmacocuk.htm>(15.09.2005)
- <http://www.psikoloji.gen.tr/modules.php?name=News&file=article&sid=223>(15.09.2005)
- Hunsberger, Bruce ve L. B. Brown. "Religious Socialization, Apostasy, and the Impact of Family Background." **Journal for the Scientific Study of Religion**. Vol 23. No 3. 1984. Ss. 239-251.
- Hunter, Edith F. **The Questioning Child and Religion**. Boston: The Starr King Press, 1956.
- Kartal, Şebnem. **Koruyucu Aile Modeli**,
http://eski.annecocuk.com/cocuk/psikoloji/koruyucu_aile.htm
(15.09.2005)
- Konuk, Yurdagül. **Okul Öncesi Çocuklarda Dini Duygunun Gelişimi ve Eğitimi**. Ankara: Türkiye Diyanet Vakfı Yayınları, 1994.
- Köylü, Mustafa. **Psiko-Sosyal Açından Dini İletişim**. Ankara: Ankara Okulu Yayınları, 2003.
- _____, Mustafa. "Çocukluk Dönemi Ahlak Gelişimi." **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi**. Sayı 12. İstanbul, 2003. Ss. 69-87.
- Lee, James Michael. "Toward a New Era: A Blueprint for Positive Action." **The Religious Education We Need**. ed. James Michael Lee. Mishawaka, Ind.: Religious Education Press, 1977. Ss. 112-155.

- _____, James Michael. "How to Teach: Foundations, Processes, Procedures." **Handbook of Preschool Religious Education.** ed. Donald Ratcliff. Birmingham, Alabama: Religious Education Press, 1988. Ss. 152-223.
- Lefebvre, Xavier ve Louis Perin. **Bringing Your Child to God: The Religious Education of the Pre-School Child.** New York: P. J. Kenedy & Sons, 1963.
- Miller, Randolph C. "Children and Ethics." **Religious Education.** Vol 86. No 1. Winter 1991. Ss. 134-144.
- Özeri, Zeynep Nezahat. **Okul Öncesi Din ve Ahlak Eğitimi.** İstanbul: DEM Yayınları, 2004.
- Özdemir, Şuayip. "Çocuğun Din Eğitiminde Ailenin Rolü." **Din Eğitimi Araştırmaları Dergisi.** Sayı 9. (İstanbul, 2002). Ss. 113-133.
- Peker, Hüseyin. **Din ve Ahlak Eğitimi.** 2. Baskı. Samsun: Aksı Seda Matbaası, 1998.
- Piaget, Jean. **Yapısalcılık.** Çev. Füsün Akadlı. Ankara: Dost Kitabevi Yay., 1982.
- Sami, Şemseddin. **Temel Türkçe Sözlük.** C. 1. İstanbul: Karakuş Yayın, 1985.
- Türkbay, Tümer ve Diğerleri. **Aile Tutumları ve Çocuk Gelişimi Üzerine Etkileri.** <http://hayatdolu.tripod.com/id4.html> (15.09.2005)
- Yazır, M. Hamdi. **Hak Dini Kur'ân Dili.** C. 8. İstanbul: Feza Gazetecilik, "t.y."
- Sağlam, İsmail. "Hz. Peygamber'in Çocuk Eğitiminde Öne Çıkardığı Hususlar." **Uludağ Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi.** C. II. Sayı 2. Bursa, 2002. Ss.167-190.
- Yavuzer, Haluk. **Ana-Baba ve Çocuk.** 10. Baskı. İstanbul: Remzi Kitabevi, 1997.
- Yeni Türk Ansiklopedisi.** C. 1. İstanbul: Ötüken Neşriyat, 1985.
- Yörükoğlu, Atalay. **Değişen Toplumda Aile ve Çocuk.** 3. Baskı .İstanbul: Özgür Yayın-Dağıtım, 1989.
- Zeynü'd-din Ahmed b. Ahmed b. Abdil-Latifi'z-Zebidi. **Sahih-i Buhari Muhtasarı Tecrid-i Sarih Tercemesi ve Şerhi.** Çev. Kamil Miras ve Ahmed Namim. C. 4. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 1985.

Religious Education in the Family in the Light of Developmental Features of Child and Communicational Principles

ABSTRACT

The future of a strong society mostly depends on the family structure, the relationships among the members of the family, and the bringing up of the children. A sound development of children requires equally their satisfying of developmental needs and abilities. In this context, the tendency of believing in and devotion to an Almighty Being is an innate character in all human beings, thus this innate need should be cultivated and based properly from the period of childhood.

The parent is not only responsible for meeting the biological, psychological, social and emotional needs of children, but also responsible for meeting their children's' religious needs. However, in order to give a sound religious education to children, every parent should take into consideration the developmental features of children and communicational skills with their children. As such, parents should prepare for their children into the adult religious life.

Achieving this ideal religious education in the period of childhood depends on the relationships in family based on love, trust and tolerance, the balanced and consistent attitudes of parents, and the correct understanding of discipline. Otherwise, other kinds of methods and disciplines used by parents such as coercion, inconsistent behavior, or indiscipline may cause children to have a negative attitude toward religion in the future.

Key Words: Religious education, children, developmental process, communicational skills, religious attitudes.

**O.M.Ü. SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ FELSEFE VE DİN BİLİMLERİ
ANABİLİM DALINDA TAMAMLANMIŞ
LİSANSÜSTÜ TEZLER ÜZERİNE
BİR ARAŞTIRMA**

Araş. Gör. Yakup ÇOŞTU*

ÖZET

Bu çalışmada, 1985 tarihinden günümüze kadar Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim dalında tamamlanmış lisansüstü tezlerin dağılımlarının tespiti amaçlanmaktadır.

Anahtar kelimeler:

Yüksek Lisans ve Doktora tezleri, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Felsefe ve Din Bilimleri, Bibliyografya.

Giriş

Türkiye’de İlahiyat Fakültelerinde ilk lisansüstü araştırmalar 1949 yılında Ankara Üniversitesi İlahiyat Fakültesinin kurulmasıyla başlamıştır. Günümüzde ise, toplam yirmi üç İlahiyat Fakültesinden yirmi birinde, bağlı oldukları üniversitelerin Sosyal Bilimler Enstitülerince lisansüstü eğitim ve öğretime devam edilmektedir.

22.01.1985 tarihinde kurulan Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsünde, şu anda onbir anabilim dalında öğrenim yapılmaktadır. Bu anabilim dallarından üç tanesi (Felsefe ve Din Bilimleri, Temel İslam Bilimleri, İslam Tarihi ve Sanatları) İlahiyat alanıyla ilgilidir. Bu araştırmada, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsünün eğitim ve öğretime başladığı andan günümüze kadar Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda¹ tamamlanmış yüksek lisans ve doktora tezlerinin dağılımlarının tespiti amaçlanmıştır. Anılan tespit amaçlanırken de, öncelikle tezlerin bilim dallarına göre sınıflandırılması, daha

* O.M.Ü. Sosyal Bilimler Enstitüsü, Din Sosyolojisi Bilim Dalı, ycostu@omu.edu.tr

¹ O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi, Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalı’nda halen, üç Profesör, beş Doçent ve beş Araştırma Görevlisiyle eğitim-öğretime devam edilmektedir.

sonra da tezlerin künyesi, tamamlandığı yılına ve türüne göre dağılımı dikkate alınarak hazırlama yoluna gidilmiştir.

Tablo 1 Tezlerin Genel Dağılımı

Uzmanlık Derecesi	N	%
1. Yüksek Lisans	70	%73
2 Doktora	26	%27
Toplam	96	%100

Tablo 1’de görüldüğü üzere 1985 yılından bu tarafa Felsefe ve Din Bilimleri Ana Bilim Dalı’nda toplam 96 tez hazırlanmıştır. Bu tezlerin % 73’i yüksek lisans, % 27’i doktora düzeyindeki araştırmalardan oluşmaktadır.

Tablo 2 Tezlerin Bilim Dallarına Göre Dağılımı

Bilim Dalları	Yüksek L.	Doktora
Din Sosyolojisi	10	4
Din Psikolojisi	11	9
Din Eğitimi	23	4
Dinler Tarihi	11	5
Din Felsefesi	11	3
İşlam Felsefesi	4	1
Toplam	70	26

Tablo 2’de tezlerin bilim dallarına göre dağılımı verilmiştir. Buna göre, bünyesinde en fazla yüksek lisans tezi tamamlanan bilim dalı Din Eğitimi (23) iken, en fazla doktora tezinin Din Psikolojisi (9) alanında tamamlandığı görülmektedir.

Tablo 3: Tezlerin Kategorik Dağılımı

Bilim Dalları	Teorik	Ampirik
Din Sosyolojisi	10	4
Din Psikolojisi	6	14
Din Eğitimi	5	22
Dinler Tarihi	16	----
Din Felsefesi	14	----
İşlam Felsefesi	5	----
Toplam	56	40

Tablo 3’de görüldüğü gibi, Din Sosyolojisi, Din Eğitimi ve Din Psikolojisi bilim dallarında ampirik çalışmalar ağırlıktadır. Buna karşın, Dinler Tarihi, Din Felsefesi ve İşlam Felsefesi bilim dallarında kuramsal çalışmalar yer almaktadır. Bunun nedeni olarak, birinci gruba giren

bilim dallarının konularının, ikinci gruba giren bilim dallarına göre saha araştırmaları için daha uygun olduğu sđylenbilir.

Tablo 4: Tezlerin Yıllara gđre Dağılımı

Tez Yılı	Y. Lisans	Doktora
1989-1990	2	---
1991-1992	4	1
1993-1994	9	1
1995-1996	11	1
1997-1998	9	5
1999-2000	8	2
2001-2002	10	8
2003-2004	11	6
2005-2006	6	2
Toplam	70	26

Tablo 4'de tamamlanan tezlerin yıllara gđre dağılımı verilmiştir. Buna gđre, 1993'den gđnümüze kadar yđksek lisans derecesinde yaklaşık her iki yıla gđre ortalama dokuz (9) tezin tamamlandığı gđrđlürken, doktora tezlerinde ise 2001 yılında hızlı bir artışın olduğu gđrđlmektedir.

1. 1985-2004 Tarihleri Arasında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Bu araştırmada yer alan yđksek lisans ve doktora tezlerinin belirlenmesinde, Sosyal Bilimler Enstitüsü kayıtları ile O.M.Ü. merkez kütüphanesi ve İlahiyat Fakóltesi kütüphanesindeki kayıtlar esas kabul edilmiştir. Araştırma sonucunda tespit edilen tezler, öncelikle bilim dallarına gđre, yđksek lisans ve doktora şeklinde sınıflandırılmış, daha sonra yazarlarının soyadı, adı, tezin adı, tamamlandığı yıl, tezin sayfa sayısı ve danışmanına gđre alfabetik olarak sıralanmıştır. Anılan bağlam içinde, 15.03.2006 tarihi itibariyle tespit ettiğimiz doksan altı (96) tez aşağıda sunulmuştur.

A. Din Sosyolojisi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yđksek Lisans Tezleri:

■ Altundal, İbrahim. *Toplumsallaşma Sürecinde Dinin Fonksiyonu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, V+140 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Arslan, Mustafa. *Anadolu'nun Bir Taşra İlçesindeki İnsanların Dindarlık Boyutları Üzerine Sosyolojik Bir Araştırma (İskilip Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1997, VIII+82 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Bilgin, Vejdi. *Toplumsal özölme Ve Din İlişkilerine Din Sosyolojisi Açısından Kavramsal Bir Yaklaşım*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, VII+181 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ oştu, Yakup. *Küreselleşme Kapsamında Din*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, V+130 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Erken, Sevim. *Toplumsal Değişmeler Karşısında Tavrı Belirlemede Dini Gruplar Fethullah Gülen Cemaati*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995, 137 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Eroğlan, Fatih. *Fenomenolojik Açıda Kutsalın Anlamı ve Toplumsal İşlevi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, II+109 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Eyüpoğlu, Osman. *Samsun Küçük Sanayi Sitesinin Sosyo-Ekonomik Yapısı İçinde Dinin Konumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, X+189 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Ezerbolatoğlu, Ulviye. *İletişimin Kitleysel Etkisi Bağlamında Türkiye'de Basının Dine Bakışı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, 90 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Gedikli, Yaşar. *Modernleşme-Din İlişkisi Ve Modernleşmenin İslam Toplamlarına Giriş Süreci*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, V+139 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Koç, Alparslan. *Sosyal Bütünleşme Ve Din İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, VII+111 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

Doktora Tezleri:

■ Abuzar, Celil. *Sosyal Değişme Ve Din İlişkileri : (şanlıurfa Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, XIII+ 204 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Akdoğan, Ali. *Geleneksel Toplumdan Modern Topluma Geçişte Dini Hayat (Rize İl Merkezi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, X+226 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Bilgin, Vejdi. *Sosyo-Kültürel Şartların Fıkıhı Hükümlere Et-kisi (Dini Hukukun Toplumsal Kaynakları Üzerine Sosyolojik Bir Araştır-ma)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Samsun, 2001, V+202 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

■ Eyüpoğlu, Osman. *Türkiye'de Sosyal Değişme Ve Kur'an Yorumları İlişkisi : (Cumhuriyet Dönemi Örneği)*, Ondokuz Mayıs Üniver-sitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003. IX+220 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Erkan Perşembe]

B. Din Psikolojisi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yüksek Lisans Tezleri:

■ Apaydın, Halil. *Üniversite Öğrencilerinin Dini Yasaklarla İlgili Tutumları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, XIV+124 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Arslan, Hasan. *Çırak Ve Kalfalarda Dini İnanç Ve Davra-nışlar*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1997, XII+122 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Aydın, Ali Rıza, *Kur'an Kursu Öğreticilerinin Mesleki Prob-lemeleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Sam-sun, 1991, IX-139 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Cengil, Muammer. *Kur'an-I Kerim'deki Nefs Kavramına Psikolojik Açidan Bir Yaklaşım*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bi-limler Enstitüsü, Samsun, 1996, II+72 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Kara, Elif. *Engelli Çocuğu Olan Ebeveynlerin Bu Konuyla İlgili Dini Tutumları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Ensti-tüsü, Samsun, 2003, VII+98 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Karacoşkun, M.Doğan. *İmam-Hatip Lisesi Öğrencilerinin Dini Tutum Ve Davranışları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, X+107 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Macit, Yusuf. *Ruh Sağlığı Açısından Kur'an-I Kerim*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996. XII+204 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Nazlı Taşpınar, Aişe Siddıka. *İmam-Hatip Lisesi Öğrenci-lerinin Bu Okullardan Beklentileri Ve Kendilerini Nasıl Değerlendirdikleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, VII+179 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Özel, İsa. *Ergenlik Döneminde Dua*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003. X+138 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. A. Rıza Aydın]

■ Yurdusever, Halil İbrahim. *Lise Öğrencilerinin Dini Davranışlarını Etkileyen Faktörler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1990, 120 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Yürük, Yaşar. *Kur'an Kursu Öğrencilerinin Psiko-Sosyal Problemleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1992. XVI+117 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

Doktora Tezleri:

■ Apaydın, Halil. *Kişilik Özelliklerinin Dini Tutum Ve Davranışlara Etkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001. XXI+238 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Aydın, Ali Rıza. *Dini İnkârın Psiko-Sosyal Nedenleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995, XVI+225 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Nazlı, Aişe Sıddıka. *Kur'an-I Kerim'e Göre İnsanın Duygusal Yönü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999. V+236 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Cengil, Muammer. *Davranışçılık Ekolünün Dine Yaklaşımı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002. XIV+171 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Karacoşkun, M. Doğan. *Psiko-Sosyal Açıdan İman (Dini İnanç)-Amel (Dini Davranış) İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, XXII+202 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Köylü, Mustafa. *Psiko-Sosyal Açıdan Dini İletişim*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VII+215 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Macit, Yusuf. *İletişim Psikolojisi Açısından Hz. Muhammed*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VI+192 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Yeğın, Hüseyin İbrahim. *Kutsal Mekan Ve İnsan İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003. XIV+166 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Yürük, Yaşar. *Almanların İslam Diniyle İlgili Tutum Ve Davranışlarında Etkili Olan Psiko-Sosyal Faktörler*, Ondokuz Mayıs Üni-

versitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, V+308 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

C. Din Eğitimi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yüksek Lisans Tezleri:

- Ak, Kadir. *17-25 Yaş Gençlerde Görülen Bazı Dini Şüpheler Ve Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VIII+166 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Akdoğan, Ali. *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Hadis Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, XIV+131 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]
- Altun, Rıza. *İslâmi Anlatım Ve Uygulamalarda Kişileri Rahatsız Eden Hususlar*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, XV+110 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]
- Ayas, Mehmet. *İlköğretimde Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Başarısını Etkileyen Faktörler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000. VIII+126 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Ayas, Osman. *Camilerde Görev Yapan İmam-Hatiplerin Hizmet İçi Eğitim İhtiyaçları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998. VI+82 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Çelik, Kamuran. *İlköğretim 6-7-8. Sınıflarda Okutulan Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Dersinin Amaçlarının Gerçekleşme Düzeyi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, X+143 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Dam, Hasan. *İlköğretim I. Kademe (4-5) Öğrencilerinin Din Hakkında Sordukları Sorular Ve Bu Sorular Açısından Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Kitaplarının Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, XII+160 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]
- Gül, Osman. *Ailenin Dini Eğitimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, X+89 s. [Dan: Doç. Dr. Mustafa Köylü]
- Gün, Bilal. *İlköğretim Ve Ortaöğretimdeki Din Eğitimi Öğretmenlerinin Öğretmenlik Mesleğine Bakışları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi

tesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, XIII+106 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

■ Konal, Salim. *İmam-Hatip Lisesi Meslek Dersleri Öğretmenlerinin Mesleki Problemleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1995. XI+173 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

■ Kontbay, Semra. *Psiko-Sosyal Değişkenlere Göre Orta Öğretim Öğrencilerinin Dini Tutumları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, XIII+83 s. [Dan: Doç. Dr. Mustafa Köylü]

■ Köse, Nuri. *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Tefsir Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, X+108 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

■ Köylü Mustafa, *Din Görevlilerinin Mesleki Problemleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1989, 237 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Kukula (Ordu), Nuray. *Eğitim Açısından Kur'an-I Kerim'de Ceza Ve Mükafat*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, VII+75 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

■ Özdemir, Şuayip. *İmam-Hatip Liselerinde Okutulan Fıkıh Dersi Programının Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, X+91 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Özen, Tuba Özlem. *1982-2000 Yıllarında Kabul Edilen İlköğretim Din Kültürü ve Ahlak Bilgisi Öğretim Programlarının Amaçları ve Konuları Yönünden Karşılaştırılması*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

■ Şengün, Mustafa. *Ahlaki Düşünce Ve Yargıları Etkileyen Bazı Faktörlerin İncelenmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, IX+170 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

■ Taştekin, Osman. *Öğretmen Ve Öğrencilere Göre Din Kültürü Ve Ahlak Bilgisi Ders Müfredatları (İlköğretim 6.7.8. Sınıflar)*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, IX+289 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]

■ Turan, İbrahim. *Televizyon Programlarının Yetişkinler Üzerindeki Etkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, XVIII+152. [Dan: Doç. Dr. Mustafa Köylü]

- Uygun, Hamdi. *Halktaki Din Adamı İmajı Ve Din Görevlilerinden Beklentileri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1992, XI+122 s. [Dan: Doç. Dr. Hüseyin Peker]
- Varol, Kübra. *Aile Mutluluğunu Etkileyen Sosyo-Kültürel Değişkenlerin Din Eğitimi Açısından Değerlendirilmesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, 82 s. [Dan: Doç. Dr. Mustafa Köylü]
- Yılgin, Mehmet. *Din Eğitimi Açısından Din Görevlilerinin Mesleki Yeterlilikleri Ve Cemaatle Olan İlişkileri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1997, VII+96 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Yılmaz, Semiha. *7-9 Yaş Çocuklarının Dini Bilgi Ve Duygu Gelişimleri Üzerinde Ailenin Etkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, XI+120 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]

Doktora Tezleri:

- Acuner, H. Yusuf. *14-18 Yaş Arası Gençlerde Ahlaki Yargı Gelişimi ve Ahlak Eğitimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, X+166 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Asan, Aşkın. *Bilgisayar Destekli Din Öğretimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, XIII+245 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]
- Dam, Hasan. *Yetişkinlerin Din Eğitimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, XI+197 s. [Dan: Doç. Dr. Mevlüt Kaya]
- Taştekin, Osman. *Kıyamet Ve Ahiretle İlgili Kavramların Öğretimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, X+250 s. [Dan: Prof. Dr. Hüseyin Peker]

D. Dinler Tarihi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yüksek Lisans Tezleri:

- Aksu, Mehmet Ziya. *İngiltere'de Reform Hareketi Ve Anglikan Kilisesi'nin Teşekkülü*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, IX+122 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Aydın, Mahmut. *Kilise Hukukunun Doğuşu Ve Gelişimi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1993, VII+153 s. [Dan: Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu]

■ Batuk, Cengiz. *Ortadoğu Dinlerinde Eskatoloji Mitoları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, VIII+264 s. [Dan: Doç. Dr. Şinasi Gündüz]

■ Bedir, Ş. Faruk. *Evanjelik Hıristiyanlığın Misyona Anlayışı ve Misyonerlik Yöntemleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, V+172 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Bıyık, Mustafa. *Sun Myung Moon Ve Birlik Mezhebi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, VIII+205 s. [Dan: Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu]

■ Jusufoski, Nevzat. *Osmanlı Döneminde Makedon Ortodoks Kilisesinin Durumu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006, IX+102. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Kazez, İsmail. *Esseniler Ve Ölü Deniz Yazmaları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, VII+242 s. [Dan: Doç. Dr. Şinasi Gündüz]

■ Kuşcu, Emir. *Rudolf Bultmann'ın Mitolojiden Arındırma Yöntemi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, V+139 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Nesimi, Kani. *Arnavut Ortodoks Kilisesi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000, VIII+131 s. [Dan: Doç. Dr. Şinasi Gündüz]

■ Olgun, Hakan. *Martin Luther Ve Reform Hareketi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1999, VII+130 s. [Dan: Doç. Dr. Şinasi Gündüz]

■ Yanbul, Halil. *13. Yüzyıl Anadolu Halk Sufizminde Dinsel Çoğulculuk: Mevlana Örneği*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, V+114 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

Doktora Tezleri:

■ Batuk, Cengiz. *Hıristiyanlığın Asli Günah Doktrini Bağlamında Mitoloji ve Tarihsellik*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006, VIII+239 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Bıyık, Mustafa. *Presbiteryan Kilisesi: Tarihsel Gelişimi, Öğretileri ve Türkiye'deki Yapılanması*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sos-

yal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, X+272 s. [Dan: Doç.Dr. Mahmut Aydın]

■ Fettahoğlu, Selahattin. *Hristiyanlık Ve İslam'da Hitabet*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1993, X+313 s. [Dan: Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu]

■ Olgun, Hakan. *Luteran Protestanlık ve Modern Toplumun Oluşumundaki Doktrinel Temelleri*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2005, IX+246 s. [Dan: Doç. Dr. Mahmut Aydın]

■ Usta, Ahmet. *İbrahim Müteferrikanın Risale-i İslamiye'si*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1991, VI+178 s. [Dan: Prof. Dr. Ekrem Sarıkçıoğlu]

E. Din Felsefesi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yüksek Lisans Tezleri:

■ Akdemir, Ferhat. *Ateizmin Sosyolojik Gerekçeleri Ve Teizmin Cevapları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000, VI+127 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

■ Alpyağıl, Recep. *Dini Epistemolojide Fideizm*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VI+194 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

■ Atsız, Hasan. *Ateizmin Psikolojik Gerekçeleri Ve Teizmin Cevapları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2000, VI+130 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

■ Çakmak, Mustafa. *John Hick'in Din Felsefesinde Dinsel Dışlayıcılığa Yöneltilen Eleştiriler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VI+100, s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

■ Çilingir, Lokman. *Schopenhauer'da Acı Olarak Dünya Ve Kurtuluş Yolları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1993, 70 s. [Dan: Prof. Dr. Bilal Dindar]

■ Efil, Şahin. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Yarattığı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, VIII+150 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

■ İpek, Ömer. *Ateizmin Etik Boyutu Ve Teizmin Verdiği Cevaplar*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, V+66 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

- Kahveci, K.Ali. *Bertrand Russell'in Teolojiye Bakışı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, VI+95 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Metin Yasa]
- Yasa, Metin. *Çağdaş İngiliz Felsefesinde Kötülük Problemi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, VII+81 s. [Dan: Prof. Dr. Hasan Katipoğlu]
- Yasa, Münteha. *Dini Epistemolojide Eleştirel Akıncılık*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, VII+98 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]
- Yaya, Alim. *Muhammed İkbâl'de Tanrı Anlayışı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi, Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2006, X+93 s. [Dan: Doç. Dr. Metin Yasa]

Doktora Tezleri:

- Efil, Şahin. *Din-Bilim İlişkisi Bağlamında Evrenin Birliği ve Çokluğu Sorunu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2004, VII+189 s. [Dan: Yrd. Doç. Dr. Metin Yasa]
- Kurşunoğlu, M.Said. *İnsan-Evren İlişkisi Ve Antropik İlke*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2002, VII+313 s. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]
- Yasa, Metin. *Ölümden Sonra Hayat İnancının Felsefi Ve Deneysel Dayanakları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1998, V+224 Y. [Dan: Doç. Dr. Cafer Sadık Yaran]

F. İslam Felsefesi Bilim Dalında Tamamlanmış Lisansüstü Tezler

Yüksek Lisans Tezleri:

- Aydın, Mustafa. *Şehnistânî'nin El-Milel Ve'l-Nihal Adlı Eserinde Aristoteles Felsefesi Ve Kaynakları*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1994, V+137 s. [Dan: Prof. Dr. Mehmet Dağ]
- Çeşme, Aynur. *Gazali Felsefesinde Dini Hakikat Sorunu*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2003, VI+99 s. [Dan: Doç. Dr. Burhanettin Tatar]

■ Tatar, Burhanettin. *Bir Zahiri Bilgini Olarak İbn Hazm'ın Tanrı'nın Varlığı Konusundaki Yaklaşımı*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 1991, VI, 72 s. [Dan: Prof. Dr. Mehmet Dağ]

■ Toktaş, Fatih. *Farabi'nin Eylemsel Felsefesinde Ahlak Ve Siyaset İlişkisi*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 1996, X+148 s. [Dan: Prof. Dr. Mehmet Dağ]

Doktora Tezleri:

■ Toktaş, Fatih. *Meşşâi Felsefeye Yöneltilen Eleştiriler*, Ondokuz Mayıs Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Samsun, 2001, VI+207 s. [Dan: Prof. Dr. Mahmut Kaya]

Sonuç

Felsefe ve Din Bilimleri Anabilim Dalındaki bilim dallarının hem dini hem de beşeri bilimleri içermesi, bu bilim dallarının özel bir konuma yerleşmesine imkan vermektedir. Çünkü, bu bilim dallarının çifte bağımlılık durumu, bir taraftan din üzerinde konuşmayı gerektirirken, diğer taraftan da sosyal bilimlerle ilgili konuları tartışmayı içermektedir. Bu nedenle ülkemizde, son yıllarda İlahiyat disiplini içerisindeki Felsefe ve Din Bilimlerine yönelik ilginin arttığı görülmektedir. Bu alanlarda yapılan bilimsel çalışmalarda hızlı artış, bunun açık bir göstergesidir. Bu çerçevede, O.M.Ü. İlahiyat Fakültesi Felsefe ve Din Bilimleri Bölümünde tamamlanan lisansüstü çalışmaları da, bu alana yönelik ilginin bir göstergesi olarak değerlendirilebiliriz. Samsun şartlarında yürütülen bu bilimsel çalışmalar, ülkemizdeki din bilimleri alanındaki araştırmaların gelişmesine katkı sağlamaktadır.

Tamamlanan lisansüstü tezlerin kategorik dağılımına baktığımızda, teorik araştırmalar (56) kadar ampirik araştırmaların da (40) yapıldığı görülmektedir. Din bilimleri alanında yapılan saha araştırmaları, bir taraftan ülkemizdeki dini coğrafyanın tespitine ve tanınmasına hizmet ederken, diğer taraftan da, dinin, birey, toplum, kültür, devlet ve genel olarak dünya ile olan ilişkisinin belirlenmesine hizmet etmektedir. Bu araştırmaların ortaya çıkardığı sonuçlar başta Diyanet İşleri Başkanlığı olmak üzere ülkemizdeki din hizmetleri politikasının belirlenmesinde önemli açılımlar sağlamaktadır. Bu nedenle, din bilimleri alanında teorik araştırmalar yanında ampirik araştırmaların da desteklenmesi gerekmektedir.

Sonuç olarak, ülkemizdeki din bilimsel araştırmaların seviyesinin yükseltilebilmesi için daha fazla kaynak ve emek harcanması gerekmektedir. Bunun için de, İlahiyat Fakültelerindeki lisansüstü eğitime daha fazla ağırlık verilmelidir. İlahiyat lisans ğrencilerinin ilgi duydukları alanlara yönelmeleri motive edilerek, lisansüstü eğitim yapmaları sağlanmalıdır.

**A Research on the Master and Ph.D Theses in The Department
of Philosophy and Religious Sciences in Institute of
Social Sciences in Ondokuz Mayıs University**

ABSTRACT

This article presents the titles of master and ph.D theses which were accomplished in the Department of Philosophy and Religious Sciences in Institute of Social Sciences in Ondokuz Mayıs University since 1985. For this purpose, it provides statistical analysis concerning theses' rate with respect to different disciplines.

Key Words:

Master and Ph.D Theses, Ondokuz Mayıs University, Philosophy and Religious Sciences, Bibliography.

I. ULUSLAR ARASI SEYYİT NESİMİ SEMPOZYUMU 17-19 HAZİRAN 2005, ANKARA

Doç.Dr. Mustafa ÜNVER*

Râzıkı erzâkımız Mer'aş değil

Rızıkı Mer'aş'dan umarsın hoş değil¹

Tarihte fikirleri, mücadeleleri, inançları, fedakarlıkları ve zevkleri -kısaca tüm yaşamları- açısından derin izler bırakmış büyük insanlar yaşamıştır. Bu insanlar sadece kendi zamanları için değil; belki daha çok arkalarından gelen insanlar için kendini var kıılma sürecinde büyük katkılar sağlamışlar, onlara bu çabalarında yol işaretliği yapmışlardır.

Bu kabil ender şahsiyetlerden birisi de, hayatını XIV. yüzyılın son yarısıyla XV. yüzyılın başlarında yaşamış olan Seyyid İmâdeddîn Nesîmî'dir. Kelimelerle birlikte onları meydana getiren harflerin ve sayıların çeşitli ezoterik anlamlar içerdiğini düşünerek varlık tanımlaması yapmaya çalışan ve Batîni bir sistem olarak tanımlanabilecek olan Hurûfilik akımının en önemli temsilcilerinden olan Nesîmî, bu yolda hayatını çok feci bir şekilde fedâ edebilecek kadar gönülden inanmış bir erendir. Hurûfilğin, özellikle Osmanlı topraklarında yayılmasında onun katkısı tartışılmaz olarak görülmektedir. Döneminin ilimlerini en iyi şekilde bildiği anlaşılan Nesîmî, aynı zamanda Kur'an-ı Kerîm'e vukûfiyeti kesin olarak ortaya konmuş bir Kur'an şairidir.² Ne ki, vâkıf olduğu Kur'an aşinalığını, gönül verdiği Hurûfilik akımını temellendirmek ve desteklemek üzere kullanan bir divan şairidir. Nesîmî'nin başta gelen tartışmasız meziyetlerinden birisi de onun şairliği, şiir gücü, edebî zevkidir. Gerek bu özelliği, gerek onun genel anlamda ehli beyt düşüncesine entelektüel ve 'nefes' kabilinden sağladığı destek sayesinde, Alevî-Bektâşî çevreler, onu hep coşkuyla "yedi ulu ozan"dan biri olarak kabul edegelmıştır.

Bu söylenenlerin bir uzantısı olarak Alevî kökenli olduğu bilinen Hüseyin Gazi Kültür ve Sanat Vakfı'nın öncülüğünde Azerbeycan Milli İlimler Akademisi Folklor Enstitüsü işbirliğiyle 17-19 Haziran 2005 tarihlerinde Ankara 75. Yıl Tiyatro Salonunda Nesîmî'nin bir çok yönleriyle ele alınıp tartışıldığı uluslar arası bir sempozyum gerçekleştirilmiş ve sunulan bildirilerin kitaplaştırılacağı yetkililerce ifade edilmiştir.

Türkiye, Azerbeycan ve İran'dan katılan kırkın üzerinde bilim insanının konuyla ilgili sundukları bildiriler ilgiyle takip edilmiştir. Öyle görünüyor ki sempozyumun muhalled yararı, bildirilerin kitaplaştırılıp kamuoyuna mal edilmesiyle başlayacaktır.

I. Uluslar Arası Seyyit Nesimi Sempozyumu'nda sunulmuş olan kırkın üzerindeki bildiriye beş ana başlık altında toplamak mümkün görünmektedir:

1. Nesimi'nin entelektüel duruşu; hurufiliği, tasavvuf düşüncesi, mitolojik dünyası.
2. Edebi şahsiyeti: divan şairliği, üslubu, dilsel yetkinliği, divan şiirine etkisi.
3. Kişisel özellikleri: millî şahsiyeti, dış dünyaya açılan yönleri, hak aşıklığı, Aleviliği, Alevî-Bektâşî çevrelerdeki etkisi.
4. Nesîmî ve şiirinin sosyolojik görüntüsü: zihni etkileşimi, şiirindeki yerel imajlar, Türk inanç kültürü içerisindeki konumu.
5. Nesimi üzerine polemikler, tepkiler.

I. Uluslar Arası Seyyit Nesimi Sempozyumu'na bildirileriyle katılmış olan bilim insanları ve bildiri başlıkları hakkında şu bilgileri vermek mümkündür:

Prof.Dr. Aygül Attar, Dumlupınar Üniv. Kütahya, "Hurufilik, Dini ve İdeolojik Boyutlarıyla İle İmadettin Nesimi".

Prof.Dr. Hüseyin Ayan, Selçuk Üniv. Konya, "Seyyit Nesimi'nin Edebi Kişiliği".

Prof.Dr. Celil Nagiyev, Asya Üniv. Rektörü, Azerbeycan, "Nesimi ve Çağdaş Sufizm".

Doç.Dr. Saadet Şihyeva, Azerbeycan, "Nesimi'nin Milli Mensubiyeti Meselesi".

Doç.Dr. Mustafa Ünver, Ondokuz Mayıs Üniv. Samsun, "Nesimi'de Ehl-i Beyt Sevgisi".

Yrd.Doç.Dr. Serhan Havari, Azerbeycan, "Nesimi'nin Peotik Dünya Modelinin Pantesis Seciyesi".

* Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. Email: mustafaunver66@hotmail.com

¹ Nesimi Divanı, Haz. Hüseyin Ayan, Ankara 1990, Tuşuğ: 187, s. 415.

² Örneğin bu konuda yapmış olduğumuz bir kitap çalışması için bkz. Mustafa Ünver, Hurufilik ve Kur'an Nesimi Örneği, Ankara 2003, Fecr Yay.

Prof.Dr. Gönül Ayan, Selçuk Üniv. Konya, “Seyyit Nesimi’nin Tu-yuğları”.

Yrd.Doç.Dr. Recep Cengiz, Yrd.Doç.Dr. Ramazan Sarıçiçek, Dicle Üniv. Diyarbakır, “Şiir Üzerine Sosyolojik Çözümleme: Nesimi”.

Yrd.Doç.Dr. Rıza Oğraş, S.Demirel Üniv. Isparta, “Nesimi’nin Di-
van Şiirine Etkisi”.

Dr. Halil Ağaverdi, Folklor Enstitüsü, Azerbeycan, “Seyyit Nesimi
ve Türk Edebiyatı, Dünya Modelinin Transformasyonu”.

Dr. Ahmet Taşgın, Dicle Üniv. Diyarbakır, “Hurufiliğin Gündeme
Yeniden Gelişi: İshak Hoca’nın Cavidan Eleştirisi”.

Doç.Dr. Hüseyin Buzeri, Dr. Davut Rezai, Zencan Üniv. İran,
“Hurufiye ve İmadettin Nesimi”.

Doç.Dr. Hüseyin İsmailov, Folklor Enstitüsü Başkanı,
Azerbeycan, “Nesimi Yaratıcılığı ve Hak Aşıklığı”.

Yrd.Doç.Dr. İbrahim Yakar, G.Antep Üniv. Gaziantep, “Nesimi’nin
Şiirlerine Semantik Bir Yaklaşım Denemesi”.

Ali Yıldırım, Ankara, “Anadolu Aleviliğinde Ozan Nesimi’nin Yeri
ve Önemi”.

Piri Er, Ankara, “Mansur’dan Nesimi’ye Nesimi’den Anadolu Alevi-
liğine Ene’l-Hak İnancı”.

Dr. Seyfettin Rızasoy, Azerbeycan, “Nesimi Yaratıcılığında Tasav-
vuf Düşüncesi ve Oğuz Miti”.

Doç.Dr. Nezaket Hüseyinkızı, Bakü Devlet Üniv. Azerbeycan, “Ne-
simi Yaratıcılığında Folklor Motifleri”.

Doç.Dr. Makbule Muharremova, Osmangazi Üniv. Eskişehir,
“Bektaşî Şiirinin Gelişimi ve Nesimi”.

Prof.Dr. Fuzuli Bayat, G.Antep Üniv. Gaziantep, “Ezoterik Bilgi
Bağlamında Seyyit Nesimi”.

Prof.Dr. Hüseyin Düzgün, Tahran/İran, “Nesimi’nin Türkçe Di-
vanlarında İbn Arabi’nin Düşünceleri, Vahdet-i Vücut ve Ehli Hak Ta-
rikatı”.

Yrd.Doç.Dr. Celal Varışoğlu, G.Antep Üniv. Gaziantep, “Nesimi
Divanında Rind-Zahit İkilemi ve Gerçek Aşığın Portresi”.

Hüseyin Ferhad, Adana, “Anadolu Şiir Dünyası ve Nesimi’nin Ye-
ri”.

Doç.Dr. Zakir Necefov, Azerbeycan, “Azerbeycan’da Nesimi Döne-
mi Ekonomik Durum”.

Doç.Dr. Aziz Alekperili, Azerbeycan, “Azerbeycan Türk Tarih
Konteksinde Seyyit İmadettin Nesimi XIV-XV. Yüzyıllar”.

Arş.Gör. Murat Özaydın, Dicle Üniv. Diyarbakır, “Seyyit Nesi-
mi’nin Tasavvuf Anlayışı”.

Doç.Dr. Bilgehan Atsız, Kırıkkale Üniv. Kırıkkale, “Nesimi Diva-
nında Yer Alan Türk Kelimesi Üzerine”.

Ali Muhammed Beyani, İran, “Nesimi’de Yerel İmajlar ve Tanık
Sözcükler.”

Arş.Gör. Afak Hürremkızı, Folklor Enstitüsü, Azerbeycan, “Seyyit
İmadettin Nesimi Virtual Reallıkda”.

Dr. Şafak Alibeyli, Milli İlimler Akademisi, Azerbeycan, “Nesimi ve
Fuzuli Sepkinde Ortak Makamlar”.

Doç.Dr. Ayten Aydınkızı, Bakü Devlet Üniv. Azerbeycan, “Söz Fel-
sefesinin Parlak Tecessümü”.

Doç.Dr. Çetin Derdiyok, Çukurova Üniv. Adana, “Seyyit Nesi-
mi’nin Tu-yuğlarında Sayılar”.

Doç.Dr. Ramazan Gaffari, Azerbeycan, “Nesimi Yaratıcılığında Mi-
tolojik Görüşler”.

Prof.Dr. Kamil Allahyar, Azerbeycan, “Türk Ser Dilinin Peotik Te-
fekürünün İnkişafında Nesimi’nin Rolü”.

Prof.Dr. Ebulfeyz Amanoğlu, Kafkas Üniv. Kars, “Nesimi Şiirindeki
Kişi Adlarının Anlam Özellikleri”.

Dr. Laura Bayat Güzelova, Azerbeycan, “Seyyit Nesimi Şiirinde
Üslup, Olumsuzluk Kategorisi”.

Doç.Dr. Tamilla Abbashanlı, Osmangazi Üniv. Eskişehir, “Nesimi
Özünden Sonra Gelen Şairlere Etkisi”.

Dr. Hayrettin İvgin, Ankara, “Nesimi’nin Derisinin Yüzülmesine
Sebeup Olan Şiirin Tahlili”.

Nihat Çetinkaya, Balıkesir, “Türk İnanç Kültürü İçerisinde Nesi-
mi’nin Yeri”.

Yrd.Doç.Dr. Hüseyin Mededi, İran, “Nesimi’nin Şiirinde Zahitlerin
Siması”.

Nesimi'nin çok çeşitli yönleri üzerine durulan ve oldukça yoğun icra edilen I. Uluslar Arası Seyyit Nesimi Sempozyumu'nun gerçekleştirilmesinde katkısı olanları, özellikle de Gülağ Öz'ü tebrik ediyoruz. Ayrıca bu toplantının Nesimi'nin bilgi, birikim ve görgüsünü hayatı, fikri ve inancıyla nasıl yoğurduğunu, bütün bunları o güzelim Türkçesiyle nasıl sözlere ve seslere döktüğünü, belki daha da önemlisi inancı uğruna feci bir şekilde bile olsa hayatını sakınmayacak kadar nasıl gönüllü, vefalı, inançlı ve yürekli olduğunu açıkça ortaya koyduğunu düşünüyor; bu mesajların özellikle de peşinden gidilecek değerlerin sadece madde olduğunu düşünenlere bir ibret vesikası olmasını diliyoruz.