

SAFRANBOLU İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI-I

Editör: Dr. Doğan Delil GÜLTEKİN



SAFRANBOLU
İLÂHİYAT ARAŞTIRMALARI – I

Editör

Dr. Doğan Delil GÜLTEKİN



SAFRANBOLU İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI - I

Editör: Dr. Doğan Delil GÜLTEKİN

Genel Yayın Yönetmeni: Berkan Balpetek

Kapak Tasarımı: Seher ILGAZ

Sayfa Tasarımı: M. Naim NAİMİ

Baskı: Mayıs 2024

Yayıncı Sertifika No: 49837

ISBN: 978-625-6069-00-8

© Duvar Yayınları

853 Sokak No:13 P.10 Kemeraltı-Konak/İzmir

Tel: 0 232 484 88 68

www.duvar yayinlari.com

duvarkitabevi@gmail.com

DOĞAN DELİL GÜLTEKİN

1992 yılında Diyarbakır'da doğdu. İlk, orta ve lise eğitimini burada tamamladıktan sonra 2015 yılında Dicle Üniversitesi İlahiyat Fakültesinden mezun oldu. 2011-2016 yılları arasında Diyanet İşleri Başkanlığında İmam-Hatip olarak görev yaptıktan sonra, 2016 yılında Milli Eğitim Bakanlığı bursu ile yurtdışına lisansüstü eğitim almaya gitmek için istifa etti. Yaklaşık bir yıl kadar Ürdün ve Mısır'da kaldıktan sonra 2017-2022 yılları arasında lisansüstü eğitimini alacağı Malezya'ya gitti. Malezya Uluslararası İslam Üniversitesinde hem yüksek lisansını hem de doktorasını Fıkıh alanında tamamladıktan sonra 2023 yılı Ocak ayında Türkiye'ye dönüp Karabük Üniversitesinde öğretim üyesi olarak göreve başladı. Halen Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesinde öğretim üyesi olarak görevine devam etmekte olup, İslami Finans ile ilgili akademik çalışmaları bulunmaktadır. Evli ve iki çocuğu olup ileri derecede Arapça bilmektedir.

İÇİNDEKİLER

ÖNSÖZ.....	iv
Gıybet, Zan ve Tecessüs Gibi İnsan Onurunu Zedeleyen Gayri Ahlâkî Paylaşımların Doğuracağı Fıkhi Sorumluluklar Bağlamında Sosyal Medya Fıkhi.....	2
İslam Tarihinde Çocuk Terbiyesi ve Batılı Modern Pedagojinin Karşılaştırılması Ekseninde Yeni Bir Öneri: Fitriyat.....	15
Hadis İlmi Bağlamında Oryentalistlerin Yöntemlerinin Dijitalleşmesi Üzerine Bir Değerlendirme.....	42
Özel Gereksinimli Bireyler İçin Kur'an Eğitimi: “Değerlendirme ve İyileştirme Yolları”.....	52
Fukahâ'nın İhtilafında Arapça Dilbilgisinin Rolü.....	61
İmaj ve Görünüş Dünyasına Tasavvuf Ne Söyler.....	80
Mitraizm ve Zerzevan Kalesi: Dinler Tarihi Perspektifinden Bir İnceleme.....	93
Fiten Hadisleri Çerçevesinde “Tutacağınız En Hayırlı Sınır Askalân'dır.” Hadisinin Sened Ve Metin Açısından İncelenmesi Ve Değerlendirilmesinin Yapılması.....	108
Yeşil Tekâfül: Sürdürülebilir İnovatif Katılım Sigortacılığı.....	118

ÖNSÖZ

İslam dini, bütün dönemler için genel geçerliği olan ve kıyamete kadar geçerliliğini yitirmeyecek yegane dindir. 14 asırlık inanılmaz bir geçmişe ve bilgi birikimine sahip olan bu yapının değişen zaman ve şartlara sürekli olarak yeni problemler ve aşılması gereken engellerle karşılaşacağı tartışmasız kabul edilmesi gereken bir gerçektir. Zira dünyanın yaklaşık olarak 4/1'nin müntesibi olduğu bu muazzam inanç sistemi ve yine bu müntesiplerin dünyada gidilmedik yer bırakmamış olmaları beraberinde birtakım yenilikler, zorluklar ve farklı bakış açıları getireceği gerçeği kaçınılmazdır. İslam dini de bu yenilikler ve farklı bakış açıları karşısında, tıpkı bir pergel gibi sabitelerinden vazgeçmeyip onları korumanın yanında yeniliklere en açık ve en hoş görülür din olma özelliği ile tüm insanlığı şaşırtmaya devam etmektedir. Elinizdeki bu kitap, 27-28 Şubat 2024 tarihlerinde Karabük Üniversitesi İslami İlimler Fakültesi ev sahipliğinde **'I. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu: İslami İlimlerde Güncel Meseleler, Sorunlar ve Çözüm Arayışları'** başlığı ile düzenlenmiş olan sempozyumda sunulan bildirilerin düzenlenmiş, geliştirilmiş ve yayına uygun hale getirilmiş şeklidir. Katılımcılarının yarısından fazlasının uluslararası ve **15** farklı ülkeden gelen araştırmacılardan oluştuğu sempozyumda **Türkçe, Arapça ve İngilizce** birbirinden kıymetli ve lisansüstü araştırmacılarının önemini ortaya koyan tebliğler sunulmuştur. Sempozyum düzenleme komitesi olarak bu tebliğlerin bir kısmı içinde olan, okuyucuların istifadelerine sunduğumuz ve seri haline getirmeyi planladığımız bu ilk esere üniversitemizin bulunduğu kadim şehirden esinlenerek **'SAFRANBOLU İLAHİYAT ARAŞTIRMALARI'** ismini vermeyi uygun gördük.

Şüphesiz bu eserin şuan ki haline gelmesinde birçok kişi ve kurumun emeği bulunmaktadır. Bu bağlamda etkinliğin düzenlenmesinde Karabük Üniversitesi Rektörlüğü, İslami İlimler Fakültesi Dekanlığı, Lisansüstü Eğitim Enstitüsü ve üniversitenin diğer birimleri ile, başta sempozyum düzenleme kurulu olmak üzere, fakültemiz akademisyenlerine, yurtiçi ve yurtdışından gelen çok değerli araştırmacılarımıza, öğrencilerimize, programımıza katılarak bizleri mutlu eden tüm katılımcılarımıza ve bu kitabın hazırlanmasında kıymetli desteğini eksik etmeyen **Doç. Dr. Ömer Faruk HABERGETİREN** hocama teşekkürü borç bilirim.

Bu eserde yayınlanan çalışmaların tamamı **27-28 Şubat 2024 tarihlerinde I. Uluslararası Lisansüstü Öğrenci Sempozyumu: İslami İlimlerde Güncel Meseleler, Sorunlar ve Çözüm Arayışları** adlı sempozyumda sunulmuş tebliğlerin genişletilip düzenlenmiş ve yayına uygun hale getirilmiş şeklinden oluşmaktadır. Yayınların içeriğinden yazarlar sorumludur.

Gıybet, Zan ve Tecessüs Gibi İnsan Onurunu Zedeleyen Gayri Ahlâkî Paylaşımların Doğuracağı Fıkhi Sorumluluklar Bağlamında SOSYAL MEDYA FIKHI

Ayşe AYAZ*
Adnan MEMDUHOĞLU**

GİRİŞ

Günümüz insanı için çok önemli bir hale gelen sosyal medya, dünyanın bir ucu ile diğer ucu arasında iletişimi sağlayan ve insanların sanal alem aracılığıyla sosyalleşmesine vesile olan çok önemli bir iletişim ağı haline gelmiştir. Her kesimden insanın kullandığı, duygu ve düşüncelerini paylaştığı, insanların birbiriyle iletişime geçtiği, eğlendiği ve bilgi paylaşımında bulunduğu yeni medya, günümüzün vazgeçilmez temel iletişim kaynağı olmuştur.

Anlık haberleşme ve aynı anda pek çok kişiyle iletişime geçilebilme olanağı sağlayan sosyal medya platformlarını sadece fayda sağlama açısından değerlendirmek yetersiz olacaktır. Çünkü bu platformlar yerinde kullanılmayıp dikkatsiz ve bilinçsiz bir şekilde kullanıldığında beraberinde pek çok zararı da getirecektir.

Sosyal medya aracılığıyla yapılan paylaşımların sadece paylaşıldığı yer ve kişiyle kalmayıp beraberinde pek çok kişiyi, hatta bütün bir toplumu yani gerçek hayatı nasıl etkilediği aşikârdır. Çünkü bazı insanların gerçek hayatta sakındıkları durumdan sanal alemde kaçınmadıkları hatta daha rahat oldukları görülmektedir. Bu da beraberinde pek çok problem doğurmaktadır.

Sosyal medyanın sadece keyfiyete dayalı olarak kullanılan bir mecra olmadığı, yazımların, çizimlerin ve paylaşımların da insana

* Doktora Öğrencisi. Siirt Üniversitesi. İlahiyat Fakültesi. ayaz_ilahiyatci@hotmail.com ORCID: www.orcid.org/0000-0001-6476-696X

**Prof. Dr., Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi, Siirt, Türkiye, amemduhoglu@hotmail.com ORCID: www.orcid.org/0000-0002-0730-5566

sorumluluk yüklediği, gerçek hayatta olduğu gibi sanal alemde de hak ihlallerine dikkat edilmesi gerektiği unutulmamalıdır.

Bu çalışmamızda ahlâkî ilkelerin zedelenmesi sonucu yapılan zan, tecessüs ve gıybet gibi davranışların sosyal medya aracılığıyla yapılmasının da fıkhi bir sorumluluk gerektirdiği üzerinde durulmaya çalışılacaktır.

1. GIYBET, ZAN ve TECESSÜS

Sözlükte hem iyi hem de kötü söz anlamında kullanılan fakat genellikle başkası hakkında kötü sözle konuşma anlamına gelen gıybet¹ Kur’ân-ı Kerim’de ve hadislerde yasaklanmış ve bu davranışın çirkinliği vurgulanmıştır. Müslümanların Allah’a, peygambere ve birbirlerine karşı nasıl bir ahlâkî tutum ve edep kuralları içersinde olması gerektiğini vurgulayan Hucurât suresi on ikinci ayette Allah Teâlâ şöyle buyurmuştur: “*Ey iman edenler! Zannın birçoğundan sakının; çünkü zannın bir kısmı günahdır. Birbirinizin kusurlarını ve mahremiyetini araştırmayın. Birbirinizin gıybetini yapmayın. Herhangi biriniz ölü kardeşinin etini yemekten hoşlanır mı? İşte bundan tiksindiniz! Allah’a karşı gelmekten sakının. Şüphesiz Allah tövbeyi çok kabul edendir, çok merhamet edendir.*”² Peygamberimiz (s.a.v)’ de bir hadisinde gıybeti, “kardeşinin hoşlanmadığı bir şey ile onu anmak olarak tarif etmiş, söylenen şeyin, hakkında konuşulan kişide olması durumunda bunun gıybet olup olmayacağı sorulduğunda bunun gıybet olduğunu, söylenen şeyin, hakkında konuşulan kişide olmaması durumunda ise bunun iftira olduğunu belirtmiştir.”³

Klasik fıkıh kitaplarında ayet ve hadislerden yola çıkılarak gıybetin haram olduğu üzerinde durulmuştur.⁴ Gıybet, bir kimseyi kötü sözle anma⁵ anlamında kullanıldığı gibi bir kimsenin bedeni, ahlâkî,

¹ Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr, *Lisânü'l-Arab* (Beyrut: Dâru Sâdir, 1414/1994), “gyb”, 1/656.

² Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur’ân-ı Kerim Meâli* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2009), el-Hucurat 49/12.

³ Ebü'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc Müslim, *Sahih-i Müslim* (İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981), “Birr ve Sıla”, 70.

⁴ Ebü Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân Mâlikî Karâfî, *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk* (Âlimü'l-Kütüb, ts.), 4/229.

⁵ Ebü Zekeriyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî en-Nevevî, *el-Ezkâr*, thk. Abdulkadir el-Arnaût (Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1414/1994).332.

nesebi, fiilleri,⁶ sözü, tabiatı, dini, dünyevi özellikleri, nefsi, görüntüsü, malı hakkında konuşulması ile çocukları, ebeveyni, eşi, yakınları, kullandığı eşyalar ve yaşantısı hakkında konuşulması anlamında da kullanılmıştır.⁷ Gıybet sadece sözle değil ima, işaret (el, göz ve başla dahi olsa), yazı ve taklitle de olur.⁸ Gıybetin İslam dini tarafından yasaklanmasının hikmeti kişinin onurunu korumak, onlara hak ve saygınlık kazandırmaktır.⁹

Zann, sözlükte kuşkulanan, gözle görülmeyen kesin bilgi, düşünülerek ulaşılan kesin bilgi,¹⁰ yakîn ve itham etmek manasına gelmektedir.¹¹ Cess kökünden türeyen tecessüs ise sözlükte teftiş etmek¹² manasına gelmektedir. Fakat buradaki teftiş manası daha çok kötü amaçlar için kullanılmaktadır.¹³ Kur’ân-ı Kerim¹⁴ ve hadislerde¹⁵ tecessüsten ve kötü olan zandan ve kaynağı belli olmayan haberlerin araştırılmadan doğruymuş gibi kabul edilip yayılmasından sakınılması gerektiği ifade edilmiştir. Allah Teâlâ Hucurat suresi 6. Ayette şöyle buyurmaktadır: “*Ey iman edenler! Bilmeden birilerine zarar verip de sonra yaptığınıza pişman olmamanız için, yoldan çıkmışın biri size bir haber getirdiğinde doğruluğunu araştırın.*”

Ayetin nüzul sebebi incelendiğinde kaynağı belli olmayan ve yanlış anlaşılma sonucu doğruluğu teyit edilmeyen haberlerin, iyice araştırılmadan kabul edilip yayılmasının pek çok haksızlığa neden olmasına, bireysel ve toplumsal hayatı olumsuz yönde etkilemesine nasıl etki ettiği görülmektedir. Tefsirlerde bu ayetin nüzul sebebi şöyle aktarılmaktadır.

“Velid b. Ukbe, peygamber efendimiz tarafından Benî Mustalik oğullarının zekâtını toplamak için görevlendirildi. Velid b. Ukbe’nin geldiğini gören bir grup onu karşılamak için yola çıkınca biri Velid’e silah taşıyan bir topluluğun geldiğini haber verdi. Cahiliye devrinde aralarında meydana gelen bir olaydan dolayı Velid b. Ukbe onların

⁶ Nevevî, *el-Ezkâr*, 332; Ebû Bekr el-Bekrî İbnü’l-Ârif Muhammed Şatta Dimyatî, *Îlânetü’t-Tâlibîn* (Dâru’l-İhyâü’l-Kütübü’l-Arabiyye, ts.), 4/283-284; Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn* (Beyrut: Dâru’l-Ma’ârif, ts.), 3/143.

⁷ Nevevî, *el-Ezkâr*; Gazzâlî, 332; *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*. 3/143.

⁸ Nevevî, *el-Ezkâr*, 336; Gazzâlî, *İhyâü Ulûmi’d-Dîn*. 4/144.

⁹ Karâfî, *Envârü’l-burûk fî envâ’i’l-furûk*. 4/229.

¹⁰ İbn Manzûr, “znn”, 13/272.

¹¹ Luvîs Ma’luf, *el-Müncid* (Beyrut: Dâru’l-Meşrik, ts.), “znn”, 481.

¹² İbn Manzûr, “css”, 6/38; Ma’luf, “css”, 90.

¹³ İbn Manzûr, “css”, 6/38.

¹⁴ el-Hucurât 49/6,12; el-İsrâ 17/36; Yûnus 10/36.

¹⁵ Müslim, “Birr”, 28; Müslim, “Birr”, 30.

savaşmak için yola çıktıklarını düşünüp geri döndü. Peygamber (s.a.v)’e Mustalikoğullarının zekat vermeyip savaşmak için yola çıktıklarını haber verdi. Bunun üzerine Resulullah, haberin doğruluğunu teyit etmek için Hâlid b. Velîd’i görevlendirdi. Halid b. Velîd’in araştırmaları sonucu Benî Mustalikoğullarının İslam dinine bağlı oldukları ve zekatlarını vermek için hazırlık yapıp yola çıktıklarını anlaşıldı.”¹⁶ Başka bir rivayette de kabile üyelerini toplu bir halde gören Velid b. Ukbe’nin kendisinin korkup oradan uzaklaştığı söylenmektedir¹⁷

Dinin buyruklarını yerine getirmeyen anlamında kullanılan fâsık (Yoldan çıkmış), doğru olmayan haberleri yayan kişi için de kullanılan bir kavramdır. Fakat bu ayette yer alan fâsık sözcüğü Velîd b. Ukbe için değil Velîd’e yalan haber getiren kişi için kullanılmıştır. Bu ayetten yalan söyleyen, günah işlemekten korkmayan kişilerin söyledikleri ve yaydıkları haberlere ve verdikleri bilgilere itimat edilmemesi sonucu çıkarılmaktadır.¹⁸

Bu konuda Peygamber efendimiz (s.a.v)’in, Halid b. Velîd’i görevlendirerek acele etmeden temkinli ve ihtiyatlı davranması, bu tür durumlar karşısında bir Müslümanın göstermesi gereken tavır açısından önemli bir örnektir.

Bu konuda Kur’ân-ı Kerim’de geçen en önemli örneklerden biri de ifk hadisesidir.¹⁹ İfk, yalan ve günah anlamına gelmektedir.²⁰ Bu olay Hz. Aişe’nin de bulunduğu bir yolculuk esnasında bazı münafıkların bilerek iffete aykırı olarak Hz. Aişe’ye ve Safvân’a attıkları ve toplumda yaydıkları çirkin bir iftira olayıdır. Bunun üzerine Allah’ın gönderdiği Nur Suresi 11-20. Ayetler olayın doğruluğunu ortaya koyan ve iftira atanların yalanlarını ortaya çıkaran ayetlerdir. Bu ayetler, toplumu mahveden, insanlar arasındaki samimiyeti ortadan kaldıran, ailelerin yok olmasına sebep olan iftiranın, çok çirkin bir hareket olduğunu ortaya koymakla birlikte ahlâksızlığın

¹⁶ Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid et-Taberî, *Câmi’u l-beyân fi te’vîli l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, 1412/1992), 11/383-384.

¹⁷ Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Ebî Bekr b. Ferh el-Kurtubî, *el Câmi’ li-ahkâmi l-Kur’ân* (Beirut: Dâru’l-Kutubi’l-İlmiyye, ts.); Taberî, *Câmi’u l-beyân fi te’vîli l-Kur’ân*, 11/383-384; Muhammed Ali es-Sâbûnî, *Sefvetü’ t tefâsîr* (Beirut: Dâru’l-Fikr, 1416/1996), 3/205.

¹⁸ Hayrettin Karaman vd., *Kur’ân Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir* (Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 2007), 5/90.

¹⁹ En- Nur 24/11-20.

²⁰ İbn Manzûr, “ifk”, 10/390.

yaygınlaşmasının bir nedeninin de bu durumların gıybetinin yapılmasının, bunları yaymanın ve kötü zanda bulunmanın olduğunu ifade etmektedir. Çünkü bu olayı yayanların içinde münafıklarla birlikte gıybet katlan fakat daha sonra tövbe eden birkaç mümin de olmuştur. Bu ayetler böyle bir durumda iftirada bulunanların, iftiraya maruz kalanların ve iftirayı işitenlerin nasıl davranması gerektiğini öğreten ders verici nitelikteki ayetlerdir.²¹

2. SOSYAL MEDYA

İnternet tabanlı olan sosyal medya video, fotoğraf ve çeşitli içerikleri bünyesinde barındıran yeni bir iletişim alanıdır. Zaman ve mekân sınırlılığı bulunmadan kullanıcılar tarafından paylaşımların, haberleşmenin ve pek çok olanakların sunulduğu, sosyal ağların ve grupların olduğu, insanlar tarafından ileri derecelerde paylaşımların yapıldığı yeni bir medya çeşididir.²²

2.1. Sosyal Medyanın Faydaları

Dış dünyayla ve başkalarıyla iletişim kurmak isteyen insan, yeni araç gereç ve metotlarla daha kapsamlı bir şekilde iletişim ve haberleşme ihtiyacını gidermek istemektedir. Gün geçtikçe iletişim teknolojisi daha çok gelişmektedir. Bu yeni bilgi ve iletişim teknolojisi sayesinde zaman ve mekân sınırlılığı olmadan her an ve her taraftan bilgiye ulaşılabilme imkanı sağlanmaktadır. Bu da sosyal ağların önemini bir hayli arttırmaktadır.²³

21. yüzyılla birlikte internet, görünürdeki bütün sınırları aşarak sosyal ağlar vasıtasıyla insanları bir araya toplayabilmiş, sosyal medya sayesinde birbirinden farklı iletişim kanalları doğmuş bu da çok yönlü iletişim modelinin ortaya çıkmasını sağlamıştır. İnternet aracılığıyla yayılmaya başlayan sosyal medya uygulamaları pek çok kullanıcıyı bir araya getirmiş, kullanıcılar kendilerine ait içerik üretmeye başlamış ve bu içerikleri sosyal ağlar aracılığıyla yaymışlardır. Bilgiye erişimin

²¹ Karaman vd., *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*, 4/58-61.

²² Beril Akıncı Vural - Mikail Bat, "Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma", *Yaşar Üniversitesi E- Dergisi* 5/20 (2010), 3349.

²³ Gülçin Salman, "Sosyal Medyadaki Yanlış Bilgiye Yönelik Kullanıcı Doğrulama Davranışlarının İncelenmesi", *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 44 (2023), 149.

kolay olmasıyla birlikte iletişim ve haberleşme alanı daha çok demokratikleşmeye başlamıştır.²⁴

Sosyal medya aracılığıyla meydana gelen bir olaydan bütün dünya haberdar olabilmekte bu da pek çok insanın ortak bir amaç için bir araya gelip birlikte hareket etmesini sağlamaktadır.²⁵

2.2. Sosyal Medyanın Zararları

Sosyal medyanın birçok faydasının yanında doğruluk payı olmayan haberlerin oldukça hızlı bir şekilde paylaşılıp yayılması bir çok olumsuz sonucunun da yayılmasına neden olmaktadır. Yalan haberler paylaşılıp yayıldıktan sonra bu haberlerin doğru olmadığı ortaya çıksa bile bu yayılım ve paylaşımlar insanların düşüncelerini tamamen değiştiremeye bilmektedir. Sosyal medya platformlarının içerikleri üzerinde bir takım olumsuz değişikliklerin yapılması beraberinde doğruluğu ve yanlışlığı belli olmayan haberlerin ve içeriklerin süratli bir şekilde yayılmasına sebep olmaktadır.²⁶

Dijital ortamlar, kaynağı, doğruluğu ve yanlışlığı belli olmayan haberleri, iftiraları, gayri ahlâki içerikleri ve siber zorbalığı barındırma yönüne de sahiptirler. Bugün bir tuş sayesinde sosyal ağlar aracılığıyla dezenformasyonun çok rahat yapılabildiği görülmektedir. Pek çok kullanıcı bu paylaşımları iyice araştırmadan bunlara inanıp paylaştığı için buna maruz kalan kurum ve kişilerin itibarının zedelenmesine neden olmaktadır.²⁷

Teknolojinin gelişmesiyle birlikte internet ve cep telefonları gibi iletişim cihazlarının kullanımı daha çok yaygınlaşıp kolaylaşmış bu araçlar vasıtasıyla kullanılan sosyal ağlar üzerinden mahremiyete dair pek çok zarar doğmuştur. Günümüz iletişim teknolojileri dolayısıyla mahremiyet olgusu değişime uğramış böylece denetime tabi olmayan mahrem sahalar ortaya çıkmıştır.²⁸

²⁴ Mehmet Fatih Çömlekçi - Oğuz Başol, "Sosyal Medya Haberlerine Güven ve Kullanıcı Teyid Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme", *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 30 (2019), 57.

²⁵ Ali Korkmaz, "Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü", *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges* 12 (2012), 2147.

²⁶ Mehmet Fatih Çömlekçi, "Sosyal Medyada Dezenformasyon ve Haber Doğrulama Platformlarının Pratikleri", *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/3 (2019), 1550-1551.

²⁷ Mehmet Haberli, "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenasyonu Üzerine Bir Değerlendirme", *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, Karabük Üniversitesi Yayınları*, (2018), 644.

²⁸ Hülya Semiz Türkoğlu, "Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçülenmesine Yönelik Bir Araştırma", *Istanbul University Journal of Communication Sciences* 54 (2018), 168-172.

Sosyal medya aracılığıyla hızlı ve etkili bir şekilde nefret ve hakaret gibi suçlar yayılmakta insanlara ait bilgilerin toplanıp iyi olmayan amaçlarla kullanıldığı görülmekte bu da mahremiyeti büyük bir sekteye uğratmaktadır. Sanal alemde reelde olmayan sahte kimliklerin ortaya çıkması ve bunların doğru olmayan haberleri yayması, güveni zedelemekte insanların bilgi sahibiymiş gibi birçok konuda düşüncülerini ifade etmesi de beraberinde bilgi kirliliğine neden olmaktadır.²⁹

Sanal medyanın insanlar tarafından çokça kullanıldığı gerçeği göz ardı edilemez. İnsanlar tarafından yaygın bir şekilde kullanılması pek çok problemin de ortaya çıkmasına neden olmuştur. Bu problemlerden biri de gerek fert gerek toplum olarak sanal alemde hayat ölçülerinin korunmamasıdır. İslam'ın ahlâkî kural ve ölçülerine riayet etme hususunda sanal alem de gerçek hayattan ayrı olarak düşünülmemelidir. Sosyal medyada gerçeğe uygun olmayan beyanlarda bulunup yalan ve iftirada bulunmanın kişiyi sorumluluktan kurtarmayacağı, ortamın sanal olmasının onu gerçek hayattan ayıramayacağı, sanal alemin, İslam'ın ahlaki ölçülere uymayan kurallarını meşru kılmayacağı unutulmalıdır.³⁰

3. SOSYAL MEDYADAKİ GAYRİ AHLÂKÎ PAYLAŞIMLARIN DOĞURACAĞI BAZI FIKHÎ SONUÇLAR

3.1. Gıybet Etmenin Şahitliğe Etkisi

Konu, fihki açıdan değerlendirildiğinde gıybetin şahitliği de etkilediği görülmektedir. İslâm hukukuna göre şahitliğin önemli maddelerinden biri de büyük ve küçük günahlardan kaçınmaktır. Bu nedenle devamlı gıybet edenin şahitliği kabul edilmez.³¹ İslâm âlimleri, gıybet edenin tövbe etmesi gerektiğini belirtmekle birlikte tövbe edenin de işlediği günahı dolaylı pişman olması, pişmanlığını dile getirmesi, işlediği günahı tekrar yapmamaya gayret etmesi gerektiğini ve kul hakkı yaşandığı için helallik dilemesi gerektiğini de ifade etmişlerdir.³²

Konu sosyal medya açısından değerlendirildiğinde, sosyal medyada özel gruplar kurularak bu gruplarda ve bu gruplara ait sayfalarda orada olmayan kişiler hakkında konuşulmasının fikhî bir

²⁹ M. Raşit Akpınar, "İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya", *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/28 (2017), 496-497.

³⁰ Bahattin Akbaş, "Sanal Ortam ve Mahremiyet", *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-49.

³¹ Dimyatî, *İlânetü't-Tâlibin*, 4/283-284.

³² Nevevî, *el-Ezkâr*, 346.

yükümlülük gerektirdiği anlaşılmaktadır. Aynı zamanda hakkında konuşulan kişinin sosyal medyası olmadığı halde ve bu kişiyle doğrudan iletişime geçilebilme imkânı olduğu halde sosyal medyada kişinin hakkında konuşulmasının, kişiye ilmi manada eleştiri yapılmayıp kişinin şahsına yönelik olumsuz ifadeler kullanılmasının gerçek hayatta olduğu gibi sosyal medyada da fikhî bir sorumluluk gerektirdiği unutulmamalıdır.

İnsanın onurunun ve itibarının zedelenmesine neden olacak paylaşımların fikhî bir sorumluluk gerektirdiği temel kaynaklar vasıtasıyla anlaşılmaktadır. Çevrenin sanal çevre olması gıybeti, zannı, tecessüsü, gerçeklikle bağdaşmayan paylaşımları ve iftirayı meşru kılmamaktadır. En güzel şekilde yaratılan insanın³³ onurunu ve itibarını reel ve sosyal çevre farklılığı olmaksızın koruma altına alan İslam'ın dinî ve ahlâkî ölçülerine riayet ve uhrevi sorumluluk bilinci, sosyal medyayı daha dikkatli bir şekilde kullanmayı gerektirecektir.

3.2. İslâm Hukukunda Kazf

Sözlükte herhangi bir şeyi atmak manasına gelen kazf,³⁴ ıstılahî olarak iffetli bir kimseye zina ithamında bulunmak ya da nesebini reddetmek³⁵ demektir. Bu husus Nur sûresi 4. Ayette dört şahit getirilmediği sürece seksen sopa vurularak hadd kapsamında sayılmış ve zina ithamında bulunup da bunu delillendiremeyen şahitliğinin kabul edilmeyeceği Allah tarafından bildirilmiştir.

Hanefilerin dışındaki mezhep imamları, tevbe edilmesi halinde kazf suçunu işleyen şahitliğinin kabul edileceğini, bundan sonra fasık olarak adlandırılmayacağını ifade ederken³⁶ Ebû Hanife ise tevbe edilmesi halinde bile kazf suçunu işleyen bir daha şahitliğinin kabul edilmeyeceğini söyler.³⁷

Sosyal medya platformları aracılığıyla kullanıcılar ses, video, resim gibi içerikleri kendileri oluşturabilmektedir. Bu nedenle bazen

³³ et-Tin 95/4.

³⁴ İbn Manzûr, “KzF”, 15/276.

³⁵ Hamza Aktan, “Kazf”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 25 Ocak 2024).

³⁶ Ebû Abdillâh Muhammed b. İdris b. Abbâs eş-Şâfiî, *el-Üm* (Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.), 7/94; Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî İbn Kudâme, *el-Muğni*, thk. Taha ez-Zinî vd. (Meketebetü'l-Kâhire, 1968/1388), 10/178.

³⁷ Ebû Bekr Ahmed b. Ali er-Razî Cessâs, *Şerhu Muhtasar't-Tahâvî*, thk. İsmetullâh İnâyetullâh vd. (Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye ve'd-Dâru's Serâc, 1431/2010), 6/218.

kullanıcılar başkasına yönelik itibar ve onur zedelenmesine neden olacak ses, fotoğraf, isim ve kişisel hayata dair kişilik hakkı ihlalleri yapabilmekte tweet, blog gibi çeşitli sosyal platformlar vasıtasıyla işitsel, görsel ve yazılı araçlar kullanarak insanları aşağılamakta ve rencide edebilmektedir. İftira ve hakaret gibi içerikler birçok ülkenin hukukuna ve sosyal medya platformlarının kullanım ilkelerine göre hukuki yönden sorumluluk oluşturmakla birlikte bu sorumluluk da içeriği oluşturan kullanıcıya aittir.³⁸

Reel kimlikte bir karşılığı olmayan sahte hesaplar vasıtasıyla pek çok paylaşımın yapıldığı bir gerçektir. Dinî ve ahlâkî ölçülere riayet etmeyen insanların yaptığı paylaşımlara bazen samimi olan insanların da bilinçsizce araştırmadan ortak oldukları görülmektedir. Bu nedenle doğruluğu ve kaynağı belli olmayan haberlerin yayılması ve paylaşılması kadar bu paylaşımlara yapılan beğeni ve yorumların da bu konu dahilinde değerlendirilmesi gerekmektedir. Gerçek hayatta olduğu gibi her Müslümanın sosyal medyayı çok dikkatli kullanıp dinî ve ahlâkî ölçülere uyması gerekmektedir. Bugün tartışılan en önemli problemlerden biri insanların gerçek hayattan sakındıkları durumdan sanal alemde kaçınmadıkları hatta daha rahat olduklarıdır. Sanal alemin sadece tuşlara basılarak keyifle sürdürülebilecek bir saha olmadığı aksine dikkatli olunması gereken bir mecra olduğu unutulmamalıdır. İslam'ın temel kaynakları olan ayet ve hadislerden, doğruluğu ve kaynağı belli olmayan haberlerin yayılmasının, doğruluk payı araştırılmadan gerçeklikten uzak bir şekilde paylaşılmasının yasak olduğu anlaşılmaktadır. Bazı noktalarda sanal alem gerçek hayattan daha çok zarar verebilmektedir. Bazen gerçek hayatta on- on beş kişiye ulaşılabilen bir haber, sosyal ağlar aracılığıyla çok kısa bir zamanda binlerce hatta milyonlarca insana ulaşabilmektedir. Bu da bir anda bazı insanların hayatının bir ömür boyu olumsuz yönde etkilenmesine neden olmaktadır.

SONUÇ

³⁸ Mine Kaya, “Sosyal Medya Ve Sosyal Medyada Üçüncü Kişilerin Kişilik Haklarının İhlali”, *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 119/277 (2015), 291-292,294.

Sosyal medyayla iç içe olduğumuz ve internete erişimin çok kolay olduğu bu dönemde sosyal ağlar üzerinden hukuki sorumluluklar göz ardı edilebilmektedir. Halbuki gerçek hayatta yasak, haram, günah ve kötü olan her şeyin sanal alemde de geçerli olduğu ve gerçek hayattaki gibi fikhî sorumluluk doğurduğu unutulmamalıdır. Ayet, hadis ve fikhî kaynaklardan gerçek hayatta sorumlu olduğumuz her şeyden sanal alemde de sorumlu olduğumuz anlaşılmaktadır.

İletişim teknolojisinin üst seviyede olduğu günümüzde insanların ve Müslümanların teknolojiye kayıtsız kalıp yeni medyadan istifade etmemeleri ve teknolojiye kayıtsız kalmaları mümkün görünmemektedir. Fertlerin sosyal medyayı daha verimli ve etkili bir şekilde kullanabilmeleri ve bu sahanın olumsuz yönlerine karşılık farkındalık kazanabilmeleri için medya okuryazarlığı becerilerini geliştirmeleri gerekmektedir. Günümüzde medya okuryazarlığının çok önemli olduğu kaçınılmaz bir gerçektir.

KAYNAKÇA

Akbaş, Bahattin. “Sanal Ortam ve Mahremiyet”. *Diyanet Aylık Dergi* 287 (2014), 48-51.

Akıncı Vural, Beril - Bat, Mikail. “Yeni Bir İletişim Ortamı Olarak Sosyal Medya: Ege Üniversitesi İletişim Fakültesine Yönelik Bir Araştırma”. *Yaşar Üniversitesi E- Dergisi* 5/20 (2010), 3348-3382.

Akpınar, M. Raşit. “İslam Hukuku Açısından Sosyal Medya”. *Süleyman Demirel Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 3/28 (2017), 493-509.

Aktan, Hamza. “Kazf”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. Erişim 25 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/kazf>

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’ân-ı Kerim Meâli*. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 10. Basım, 2009.

Cessâs, Ebû Bekr Ahmed b. Alî er-Razî. *Şerhu Muhtasar ’t-Tahâvî*. 8 Cilt. thk. İsmetullâh İnâyetullâh vd. Dârü’l-Beşâiri’l-İslâmiyye ve’d-Dâru’s Serâc, 1. Basım, 1431/2010.

Çömlekçi, Mehmet Fatih. “Sosyal Medyada Dezenformasyon ve Haber Doğrulama Platformlarının Pratikleri”. *Gümüşhane Üniversitesi İletişim Fakültesi Elektronik Dergisi* 7/3 (2019), 1549-1563.

Çömlekçi, Mehmet Fatih - Başol, Oğuz. “Sosyal Medya Haberlerine Güven ve Kullanıcı Teyid Alışkanlıkları Üzerine Bir İnceleme”. *Galatasaray Üniversitesi İletişim Dergisi* 30 (2019), 55-77.

Dimyatî, Ebû Bekr el-Bekrî İbnü’l-Ârif Muhammed Şatta. *İânetü’l-Tâlibîn*. Dârü’l-İhyâü’l-Kütübü’l-Arabiyye, ts.

Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ahmed. *İhyâü Ulûmi'd-Dîn*. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, 3 Cilt. ts.

Haberli, Mehmet. "Sosyal Medyada Dini İnanç ve Ahlaki Değerlerin Dejenasyonu Üzerine Bir Değerlendirme". *Uluslararası İnsan ve Toplum Bilimleri Araştırmaları Kongresi Bildiri Kitabı, Karabük Üniversitesi Yayınları*, 640-648.

İbn Kudâme, Ebû Muhammed Muvaffakuddîn Abdullâh b. Ahmed b. Muhammed b. Kudâme el-Cemmâilî el-Makdisî. *el-Muğnî*. 10 Cilt. thk. Taha ez-Zinî vd. Meketebetü'l-Kâhire, 1. Basım, 1968/1388.

İbn Manzûr, Ebû'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisânü'l-Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru Sâdır, 3. Basım, 1414/1994.

Karâfî, Ebû Abbas Şehâbeddin Ahmed b. İdris b. Abdurrahmân Mâlikî. *Envârü'l-burûk fî envâ'i'l-furûk*. 4 Cilt. Âlimü'l-Kütüb, ts.

Karaman, Hayrettin vd. *Kur'an Yolu Türkçe Meâl ve Tefsir*. 5 Cilt. Ankara: Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, 3. Basım, 2007.

Kaya, Mine. "Sosyal Medya Ve Sosyal Medyada Üçüncü Kişilerin Kişilik Haklarının İhlali". *Türkiye Barolar Birliği Dergisi* 119/277 (2015), 277-306.

Korkmaz, Ali. "Arap Baharı Sürecinde İnternet ve Sosyal Medyanın Rolü". *International Symposium on Language and Communication: Research Trends and Challenges* 12 (2012), 2147-2297.

Kurtubî, Ebû Abdillâh Muhammed b. Ahmed. b. Ebî Bekr b. Ferh. *el-Câmi' li-ahkâmi'l-Kur'ân*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 20 Cilt. ts.

Ma'luf, Luvîs. *el-Müncid*. Beyrut: Dâru'l-Meşrik, 26. Basım, ts.

Müslim, Ebû'l-Hüseyn Müslim b. el-Haccâc. *Sahîh-i Müslim*. İstanbul: Çağrı Yayınları, 1981.

Nevevî, Ebû Zekerıyyâ Yahyâ b. Şeref b. Mürî. *el-Ezkâr*. thk. Abdulkadir el-Arnaût. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1414/1994.

Sâbûnî, Muhammed Ali. *Sefvetü't tefâsîr*. 3 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Fıkr, 1. Basım, 1416/1996.

Salman, Gülçin. “Sosyal Medyadaki Yanlış Bilgiye Yönelik Kullanıcı Doğrulama Davranışlarının İncelenmesi”. *Türkiye İletişim Araştırmaları Dergisi* 44 (2023), 148-168.

Semiz Türkoğlu, Hülya. “Sosyal Medya Üzerinden Mahremiyet Farkındalığı ve Değişimin Ölçümlenmesine Yönelik Bir Araştırma”. *Istanbul University Journal of Communication Sciences* 54 (2018), 163-189.

Şâfîî, Ebû Abdillâh Muhammed b. İdrîs b. Abbâs . *el-Ûm*. 8 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Ma'ârif, ts.

Taberî, Ebû Cafer Muhammed b. Cerîr b. Yezid. *Câmi'u'l-beyân fi te'vîli'l-Kur'ân*. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1. Basım, 1412/1992.

İslam Tarihinde Çocuk Terbiyesi ve Batılı Modern Pedagojinin Karşılaştırılması Ekseninde Yeni Bir Öneri: Fitriyat

Mehmet Fatih ÇAKIR*
Bahattin TURGUT**

GİRİŞ

Eğitim konusunda çalışma yapılırken peşin olarak bazı temel kavramları tartışmayı göze almak gerekmektedir. Çünkü eğitim, bir anlayışın, bir idealin insanlara aktarılması demektir. Bu yüzden hangi anlayışın yansımalarını inceleyeceğinizi öncelikle tartışmanız gerekecektir. Yani bizzat eğitimin kendisini...

Özellikle modern eğitim anlayışı, pek çok aşamadan geçerek bugüne ulaşmıştır. Yolun başında ve yol boyunca pek çok başka anlayışla karşılaşmış, çatışmış, bunlardan etkilenmiş ve gelişmiştir. Tabii gelişmeden kasıt mükemmelle doğru dönüşmesi değil; sistemsiz olarak kurumsallaşmasıdır. İşte bu kurumsallaşma sürecini iyi analiz etmek ve kökene doğru yolculuk yapmak, eğitim sistemini ve temel gayesini anlamak açısından oldukça önemlidir.

Bundan başka, eğitimin yöneldiği ana insan grubunu, yani çocukları ele almak ve çocukluk kavramını tartışmak da büyük önem arz etmektedir. Çünkü çocuğun ne olarak görüldüğü ve çocukluğun nasıl algılandığı da eğitim sisteminin doğası hakkında fikir verecektir.

Biz çalışmanın da sınırlarını göz önüne alarak, bu iki temel kavramı tartışmakla yetineceğiz. Bunu yaparken, bütünüyle batılı olan bugünkü çocuk eğitimi anlayışının tarihsel süreciyle birlikte kökenini irdelemeye ve İslâmî eğitim anlayışıyla kıyaslamaya çalışacağız.

* Lisansüstü Öğrencisi. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. m.fatih.cakir@gmail.com

** Doç. Dr. Kocaeli Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. bahattin.turgut@kocaeli.edu.tr

Batı'da Çocukluğun Tarihi¹

Batının düşünce tarihini üç devrede ele alabiliriz: Antik Yunan ve Pagan Roma dönemi, Kilise dönemi, Modern dönem. Avrupa ölçeğinde bu üç devrede hem düşünsel hem de sistemsal anlamda önemli farklılaşmalar olmuştur. Buna bağlı olarak çocukluk anlayışı ve eğitim de farklılaşmıştır.

Antik Yunan, bir yönüyle bugünkü sistemlerin ilham kaynağı, bir yönüyle de oldukça ilkel... Mesela demokratik katılımı ve vatandaşlığı yüceltirken köleleri bu anlayışın dışında tutuyor. Estetik anlayış oldukça gelişmişken, sapkınlık had safhada yaşanıyor. Antik Yunan'ın bugün için en büyük önemi, felsefenin temellerinin burada atılmış olmasındandır.

Gelgelelim Antik Yunan ve Roma birer yetişkinler dünyasıydı. Çocuklar ve yeni yetmeler onları ilgilendirmiyordu. Yalnızca erken gelişmiş harika çocuklar, yani “yaşlılar gibi düşünenler” ilgiye değerdi.² Ayrıca konuşulan dilde çocukluğun özel bir yerinin olmadığını ve resim ve heykelde de çocuk figürünün pek yer almadığını, eldeki kaynaklara bakarak görebiliyoruz.³ Antik Yunan'da en azından Eros resimlerinde çocuk gerçekçi biçimde yer alsa da Roma'yla birlikte tamamen sanatın dışına çıkmıştır.⁴

Antik Yunan'ın çocuğa bakışıyla ilgili çok çarpıcı misaller de vardır. Mesela Aristo dönemine değin, küçük çocukları öldürme uygulaması olmasına rağmen, bunu önleyecek ahlâkî ya da yasal sınırlamalar yoktu. Aristo ise, bir sınırlama fikrini getirmiş olsa da büsbütün ve kesin itirazlarda bulunmamıştır. Bu uygulamaya karşın Heredot'un anlattığı bazı hikâyelerde, bugünkü anlayışın benzerlerini de görmek mümkün.⁵

¹ Bu konuda yapılmış bütün çalışmalar, batıdaki çocukluk fikrinin doğal olmayan süreçlerden geçtiğini ve bir kurgu olduğunu iddia etmektedir. Konuyla ilgili **Philippe Aries** (1960- *L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime*, Plon. İngilizcesi: *Centuries of Childhood. A Social History of Family Life*. New York, 1962); **Colin Heywood**, (2001- *A History Of Childhood: Children and Childhood in the West from Medieval to Modern Times – Türkçe Çevirisi*, Baba Bana Top At! Batı'da Çocukluğun Tarihi (2003), Kitap Yayınevi), **Neil Postman**, (Çev. Kemal İnal (1995), *Çocukluğun Yok Oluşu*) önemli kaynaklardır.

² Kürşat Bumin, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, (İstanbul: Çizgi Kitabevi, 2013), 14.

³ Neil Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal (İstanbul: İmge Kitabevi, 1995), 11

⁴ Mine Tan, “Çocukluk: Dün ve Bugün”, *Toplumsal Tarihte Çocuk*” ed. Bekir Onur (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993), 9.

⁵ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, 12.

Çocuklukla ilgili anlayışları bugünden farklı olsa da eğitim Antik Yunan'da bir tutkuydu. Özellikle Platon, gençliğin eğitiminde nasıl davranılması gerektiği konusunda yazmıştır.⁶ Ve en önemlisi de Antik Yunan, okul fikrinin doğduğu ve okulların yaygınlaştığı yerdir.⁷

Okul fikrini devralan Roma, çocukluk fikrini de bir adım ileri götürmüştü. Ve çocuk eğitiminde “ayıp” kavramını geliştirmişti.⁸ Bilindiği üzere “ayıp” kavramı, toplum üyeleri arasındaki mahremiyet sınırlarını belirler ve çocuklara dönük ayıp kavramı da yetişkinlikle çocukluk arasında çekilen önemli bir sınırdır. Muhtemelen bu sınırla birlikte toplumsal hale gelen çocukluk fikri neticelerini vermeye başlamış ve M.S. 374 yılında yeni doğan çocuğu öldürmeyi yasaklayan –Avrupa için bilinen- ilk yasa çıkarılmıştır.⁹ Bununla birlikte Roma'da çocuk babaya aitti. Her türlü tasarruf, ödül ve ceza; baba tarafından yapıldığında meşru kabul ediliyordu. Hatta öldürme yetkisi -bazı durumlarda- babaya verilmişti.¹⁰

Eksisiyle, artısıyla Roma'da, en azından bir çocukluk fikri, çocuğun toplumsal alanda özel bir yeri vardı ve eğitim –belli zümrelerle sınırlı kalsa da- önemli ölçüde yaygındı. Roma'nın çöküşüyle birlikte, çocukluk ve eğitimle ilgili bu kazanımlar tamamen ortadan kaybolmuştur. Roma sonrası Avrupa toplumu, kilisenin bakış açısıyla yeniden kurgulanmıştır.

Kilise döneminin neden bir önceki uygarlığın kazanımlarından uzaklaştığını anlamak biraz zor. Belki de pagan kültürünün bütün izlerini silmek icap etmişti. Neden ne olursa olsun, başta okuryazarlık olmak üzere, çocukluk ve eğitimle ilgili pek çok mesele ya ortadan kaybolmuş ya da anlam değiştirmişti.

Çocukluk, kilise nazarında “ilk günahı” hatırlatan bir kavramdı. Ve çocuklar oldukça pis yaratıklar olarak algılanıyordu. Kilisenin bu bakışını Colin Heywood, Fransız papaz Pierre de Bérulle'in 1666'da sarf ettiği şu sözleriyle özetliyor: "Çocukluk, ölümden sonra insan yaşamının en kötü

⁶ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, (İstanbul: Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları VI. Basım, 2015), 10.

⁷ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 13.

⁸ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 14,15.

⁹ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 16.

¹⁰ Bumin, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, Çev. Kemal İnal, 14.

ve en sefil dönemidir."¹¹ Bu yüzden de çocuktaki bu kötü durumlar, her türlü şiddet ve yok saymayı hak etmiş sayılırdı.¹²

Yani Orta çağ Avrupa'sı, çocukluğu pis bir dönem, eğitimi pislikten arınma süreci, okulu da manastır olarak görüyordu. Okuryazarlıkla ilgili tek dil de Latinceydi...¹³

Antik dönemde oldukça silik olan çocukluk yaş sınırı da Orta çağ Avrupa'sında yavaş yavaş bir düzene oturmuştu. Kilise, yedi yaşını yetişkinlik yaşı kabul etmeye başlamıştı. Bu kabulün salt dinsel metinlerle ilgisi yoktu. Yalnız, doğruyu yanlıştan ayırmaya başlayan herkes için yetişkinlerin dünyasından başka gidilecek bir yer yoktu. Dahası, ergenliğe kadar olan ya da bugünkü yaş sınırına kadar olan dönemi karşılayabilecek herhangi bir kavram bile bulunmuyordu. Eğitim denilen şey de bugünkü anlamından oldukça uzaktı. Yaşa göre eğitim söz konusu değildi. On yaşından sonra başlanılan eğitim, her yaştan insanın yer aldığı sınıflarda gerçekleşir ve yeni gelenlerden dolayı dersler sürekli tekrarlanırdı. Yani Orta çağ uygarlığı Antik dönemdeki eğitim anlayışını unutmuştu.¹⁴ Hatta Avrupa'da çocuk o denli yoktu ki 16. asra kadar çocuk yetiştirme üzerine herhangi bir kitap yayımlanmamıştı. Bununla birlikte edebiyat eserlerinde çocukların ana rolü ölmekti.¹⁵ Bundan başka çocuğa dönük ya da çocuğun yer aldığı edebiyat eserlerine rastlamak mümkün değildi.

Matbaanın 13. asırda Avrupa'ya ulaşması, yeni bir dönüşümün başlangıcıydı denilebilir. İncil'in Latince dışındaki dillere tercüme edilmesi, farklı içeriklerde metinlerin yazılması ve basılması; kilisenin otoritesini önemli ölçüde zayıflatmaya başlamıştı. 15. asırdan sonra da kilisenin karıştığı işler, gücünü kullanım şekli, toplum tarafından fark edilmeye başlanınca dinde reform hareketleri başlamıştı. Ve bu hareket, sonucunda Protestanlık mezhebini vücuda getirmiştir.

Protestanlık, Hristiyanlığın tahrif edildiğini, kilisenin kendi anlayışına göre yeni bir din uydurduğunu iddia etmişti. Yapılan İncil çevirileri de kilise uygulamalarının İncil'e kıyasla irdelenmesine imkân tanımıştı. Dolayısıyla bütün hayat, bu şekilde yeniden sorgulanmaya başlanmıştı.

¹¹ Colin Heywood, *Baba Bana Top At! Batı'da Çocukluğun Tarihi*, Çev. Esin Hoşsucu, (İstanbul: Kitap Yayınevi, 2003), 15.

¹² Bumin, *Batı'da Devlet ve Çocuk*, 14.

¹³ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 17, 18, 19

¹⁴ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 20,21.

¹⁵ Barbara w. Tuchman, *A Distant Mirror* (New York: Alfred A. Knopf, 1978.) 50. Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 24.

Örneğin eğitim hakkında bizzat Protestanlığın kurucusu olan Martin Luther şöyle söylemiştir: "İyi okullar hayattaki tüm doğru davranışların çiçek açtığı bir ağaçtır ve ağaçların çürümesi durumunda dinde ve tüm sanat kollarında körelme kaçınılmazdır."¹⁶ Dolayısıyla eğitimin yaygınlaşması toplum açısından, üstelik seçkin olmayan topluluklar açısından arzulanır –neredeyse dinî bir kaygıyla arzulanır- hale gelmişti.

Zaten 16. ve 17. yüzyıllarda okuryazar olmak o kadar önemliydi ki kişiyi darağacından bile kurtarabiliyordu. Mesela İngiltere’de hırsızlık yapan birisi, İncil’den bir bölüm okuyabildiği için sadece başparmakları incitilerek cezalandırılmıştı. Benzer cürmü işlediği halde okuma bilmediği için asılan çok sayıda insan vardı.¹⁷

Eğitimin yeniden gündeme gelmesi, çocukluğun da gündeme gelmesine neden olmuştur. Bundan sonraki süreçte Protestanlar güçlü eğitim talepkârları haline gelmiştir. Hatta ulusal eğitim sistemi fikirleri Protestanlarca dile getirilmiş ve İngiltere’de bu fikirler önemli ölçüde karşılık bulmuştur. Dört yaşından başlayarak çocukların okullara gönderilmesi fikri İngiliz halkı tarafından kabul görmüş ve 1660 yılına gelindiğinde bütün bir ada (yaklaşık 12 mile bir okul düşecek şekilde) okullarla donatılmıştır.¹⁸ Protestanların bu gayretlerinin arkasında şüphesiz, kendi cemaatini yetiştirme gayreti yatıyordu. Yani Katolikliğin ikonik ve tapınmaya dönük anlayışının karşısına, akılcı ve anlamaya dönük bir anlayış koymaya çalışıyordu. Çünkü güç ve otorite bilgiyi kontrol etmekten geçiyordu. Nitekim Luther, 1510’da “Çocukların okula verilmesinin zorunluluğu üzerine vaaz”da “Toplum, sağlam üyelerini nasıl mızrak, tüfek taşıyıp savaşmaya zorlayabilirse, çocuklarını okula göndermeye de zorlayabilir, zorlamalıdır. Çünkü söz konusu olan Tanrı’nın belası şeytanla çok daha şiddetli bir savaştır.”¹⁹

Plumb’ın ifade ettiği gibi 17. yüzyıla gelindiğindeyse artık herkes eğitimin -dört yaşından başlayarak aşamalı olarak- nasıl verilmesi gerektiğini biliyordu. Özellikle takvim yaşına göre kategorik bir ayrışma oturmaya başlamıştı. Bu da Katolik kilisesinin günahkâr, pis ve temizlenmek için her türlü kötü muameleye müstahak olarak tarif ettiği

¹⁶ Smith Preserved, "Rönesans ve Reform Çağı", Çev. Serpil Çağlayan, (İstanbul: Türkiye İş Bankası yayınları, 2019), 218.

¹⁷ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 38.

¹⁸ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 44.

¹⁹ Bumin, *Batı’da Devlet ve Çocuk*, Çev. Kemal İnal, 22.

çocuğun, artık toplumun sosyal ve entelektüel kategorisinin bir öznesi haline geldiğini gösteriyordu.²⁰

Çocuğun eğitim üzerinden değişen bu anlamı aileyi de dönüştürmüştür. Aileler, çocuklarının terbiyesinde kendilerini sorumlu görmeye ve birlikte geçirilen her vakti “ahlâkî” bir mürebbilik fırsatına çevirmeye başlamışlardı. Zenginleşen orta sınıf aileler, artık çok odalı, mahremiyet odaklı konut telaşına düşmüşlerdi bile...²¹ Oysa bütün bunlar, Avrupa kültürüne oldukça yabancı şeylerdi. Çünkü mahremiyet konusunda Roma sonrası dönemde yetişkinler ve çocuklar arasında bir ayırım yoktu. Yani “ayıp” kavramı toplumda yerleşmemişti. Nitekim çocukların mutlaka eğitilmesi, terbiye edilmesi, denetim altında tutulması ve yetişkinlikten ayrışması gerektiği fikri; çocukluğun doğasından kaynaklanan neşe, sevgi, hareket ve merak gibi eğitimi zorlaştıran(!) özelliklerin –bir süre sonra– “şeytani” olarak algılanmasına neden oldu. Elbette bundan sonraki süreç, çocuklarla ilgili yeni yasakları, öğütleri, görgü kurallarını ortaya çıkaracaktı.²²

Çocukluk ve eğitim fikrinin buradan itibaren düz bir çizgide gelişmesini beklemek oldukça mantıklı olacaktı fakat Avrupa’daki sanayileşme süreci, bu çizgide büyük bir kırılmaya yol açacaktı. Örneğin, 18. yüzyılda geliştiği biçimiyle sanayileşme, çocukluğun sürekli ve korkulu bir düşmanı olmuştur. İngiltere’de okuryazarlık, okullaşma ve çocukluk, 17. yüzyılın sonlarına kadar hızlı biçimde gelişmiştir. Fakat büyük endüstriyel kentlerin gelişmesiyle ve fabrika ile modern işçilere olan gereksinimle birlikte çocukların özel doğası, ucuz işgücü olarak faydalanma biçimine tabi kılınmıştır.²³ Çocuklar, kazanılmış olan “takvim yaşına göre ayırma” anlayışından da yalıtılarak ağır maden ve sanayi işlerine koşturulmaya başlanmıştır. Öyle ki 4-5 yaşlarında çocuklar gece 03:00’lerden akşam 18:00’lere dek buralarda çalıştırılmaya başlanmıştı. Ölümlere varan bir yığın ihmal ve istismarın kurbanı olmuşlardı.²⁴ Bu görmezlik 18. ve 19. asırlar boyunca sürmüştü ve kurumsallaşan aile de işçi sınıfına dahil olarak yalnızca çalışmaya ve çocuklarını da emek olarak görmeye başlamıştı.

²⁰ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 47.

²¹ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 48-49.

²² Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 51-54.

²³ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 56-57.

²⁴ Heywood, *Baba Bana Top At! Batı’da Çocukluğun Tarihi*, Çev. Esin Hoşsucu,

(2. Bölüm boyunca bu konuyu ayrıntılı olarak ele almış; zorunlu olarak çıkarılan yasaların ve okullaşmanın “nitelikli iş gücü” ihtiyacına dönük yeniden başlamasının detaylarını çarpıcı bir şekilde ortaya koymuştur.)

Ancak istismarların ağır bilançoları çeşitli yasal düzenlemeleri zorunlu kılmaya başlamıştır. Özellikle çocukların maden ocaklarında çalışmasını yasaklayan yasal düzenlemeye göre on yaş, bir sınır kabul edilmiş ve daha küçük çocukların çalıştırılması yasaklanmıştı. Sonrasındaysa çocuk suçluluğuyla ilgili düzenlemeler başlayacak ve sefaletle dolu hayata yönlendirilen ve suça sürüklenen çocukların idam dâhil birbirinden ağır cezalara çarptırılmasına şahit olunacaktır.²⁵

Peki, ne oldu da çocukluk ve eğitim fikrinde bu denli büyük bir değişim yaşandı? İşte bu, tıpkı Roma'dan sonraki büyük dönüşüm kadar esrarenğizdir. Açıklamak için elbette pek çok yorum yapılabilir. Sanayileşme sonrası bozulan feodal sistemden, insanların kendilerini dinin ya da feodal beyin bir bağılısı olarak değil bağımsız işçi olarak görmeye başlamasından, protestan çevrelerin ve aydınlanmacı düşünürlerin çalışmaya dönük coşkulu övgülerinden dem vurulabilir... Bunlar belli ölçüde doğrudur da. Fakat değişimin herhangi bir zor kullanılmadan, süreç içinde kendiliğinden değişmesi, batılı insanın zihin kodlarıyla ilgili olsa gerek... Asırlar boyu, feodal bir yapıda yaşamış kişilerce, bugün anladığımız anlamda bir insanlık fikrinin oluşmaması normaldir. Kölelik edimlerine, dünyada acı çekmek zorunda olmak fikrine alışmış olan insanların; dinî otoritelerce kaale alındığını fark etmesi, dünyadayken haz alabileceğini öğrenmesi, kendi başına çalışarak para kazanabileceğini deneyimlemesi bir çeşit “sonradan görme” tepkilerine yol açmıştır. Bu sonradan görmelik, beş-altı yaşındaki çocukların; patronlarca ucuz iş gücü, ailelerce sermaye olarak algılanmasına neden olmuştur.

Sanayileşmeyle birlikte başlayan bu bayağı dönüşüme ek olarak düşünsel anlamda yeni birtakım akımlar da ortaya çıkmıştır. Çünkü artan üretim, tüketimin de teşvik edilmesini zorunlu kılmıştır. Hem nitelikli iş gücü ihtiyacını karşılayabilmek adına çocukların eğitimi meselesini ele almak artık önemli bir mesele haline gelmiştir. İşte buradan sonra; önce protestan öğretileri devreye girmiş ve “günahkâr insanın çalışarak; üreterek ve tüketerek günahlarından kurtulabileceğini” dile getirmiştir. Ardından ve paralelinde, bilimsel gelişmeyi inançsızlık üzerine bina edecek yeni felsefi akımlar oluşmaya başlamıştır. Batılıların “Aydınlanma çağı” dedikleri bu süreç, Fransız ihtilali ve sonraki dönüşümleri başlatan ve bugünkü ulus-devlet altyapısını hazırlayan bir süreçtir.

²⁵ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 57-58.

Modern çocukluk düşüncesi de bu dönemde temellerini bulmuş; bir yandan John Locke, diğer yandan Jean-Jacques Rousseau'dan esinlenmiştir.²⁶ Yani günümüz pedagojisinin ana kaynakları bu iki isimdir.

Jean-Jacques Rousseau, *Emile* isimli kitabında pedagojik fikirlerini apaçık bir şekilde dile getirmiş ve uygulama örneklerini de paylaşmıştır. Rousseau, çocuğun doğuştan bazı özelliklere sahip olarak doğduğunu dile getirmiştir. Verilecek eğitimin çocuğun bu özelliklerini bozmayacak şekilde kurgulanması gerektiğini savunmuştur. O zamana dek Avrupalı insan zihninde çocukluk bu şekilde hiç yer almadığından, Rousseau'nun görüşleri biraz sıra dışı kabul edilmiş. Zaten kendisi de kitabında bu farklılığın kolay kabul edilemeyeceğini dile getirmiş.²⁷ Çünkü o dönemlerde en büyük odak noktası “kamu yararı” idi ve çocuklar geleceğin “bir şeyi” olarak görülerek eğitiliyordu. Rousseau'nun farkıysa, çocukluğu anlamayı daha öncelikli görmesiydi. Ona göre çocuk eğitiminde bir çeşit “çocuğun işine yararlık” kıstası gözetilmeli ve çocuk erişip erişmeyeceği belli olmayan bir zaman dilimi için değil bugün için -içinde bulunduğu haletiruhiyeye uygun olacak bir biçimde- eğitilmeliydi.²⁸

Rousseau, bu fikirlerini John Locke'tan sonra dile getirmişti. John Locke ise uslanmaz bir protestandı ve çocukları geleceğin iş adamları olarak yetiştirmeye eğilimliydi. Locke, çocuğun zihninin “tabula rasa” (boş levha) olduğunu iddia etmiştir. Dolayısıyla bu boş levhanın önce ebeveynler sonra öğretmenler ve devlet tarafından –hiçbir sapmaya mahal vermeyecek şekilde- doldurulması gerektiğini vurgulamıştır. Böylelikle ideal yurttaş ya da iş adamları yetiştirilebilecektir. Locke'un bu görüşü, eğitimi bir ekleme süreci olarak gördüğünün ispatıdır. Ve hem aileyi hem de devleti sorumlu tutmuştur.²⁹ Bir protestan olduğu için de ahlâk eğitiminin ve ayıp kavramının gelişimsel öneminin elbette farkındadır.³⁰

Bu iki farklı düşüncenin temellerini de yine kendi coğrafyalarının geçmişinde aramak mümkündür. Mesela Rousseau'nun memleketi Fransa'da, Cizvit kolejleri oldukça meşhurdur. Cizvitler, Protestanların “kafirleştirici” etkisinden korunmak için katı disiplinli kolejleri kurmuşlardır. Bu kolejler dış dünyaya tümüyle kapalıdır. Yeni gelişmelerden haberdar değildirler. Yalnızca Latince eğitim verilir. İncil

²⁶ Tan, “Çocukluk: Dün ve Bugün”, 1.

²⁷ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, 10.

²⁸ Jean-Jacques Rousseau, *Emile*, Çev. Yaşar Avunç, 229.

²⁹ Tan, “Çocukluk: Dün ve Bugün”, 2.

³⁰ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 60.

dahil hiçbir eser anadilde okunamaz. İncil dışındaki Latinceye çevrilmiş eserler sansürlenerek kolejlere sokulur. Ve en önemlisi, Cizvitlerde katı terbiye metotları uygulanır. Çocuğun günahkâr ve pis doğasını ehlileştirme için “kırbaççı”lar istihdam edilir. Ve çocuk, kendisiyle baş başa kalamayacağı bir takip mekanizmasıyla ve sıkı bir cinsel denetimle yetiştirilir.³¹ İşte bu kolejlere iyi bilen Rousseau’nun “çocukluğun doğasının anlaşılması” ve “çocuğa göre eğitim” yaklaşımlarını geliştirmesi son derece normaldir.

Yine Locke’nin fikirlerini İngiltere’de başlayan okullaşma sürecinin temellendirmediğini kim iddia edebilir? Okullaşma süreci VIII. Henry döneminde başlamıştı.³² VIII. Henry ise, şehvetperest kişiliğiyle ön plana çıkmış bir kraldı. Fazla evlilik yapmasını engelleyen Katolik öğretisinden kurtulmak için Anglikan Kilisesini kurdurmuş ve peşinden kilisenin kurumsallaşması ve anti-katolik öğretilerin yayılması için okullara kapı açmıştı. Bu da antrenmanlı protestanlara zemin açmıştı. Bilime, sanayiye, özgür düşünceye giden sürecin altyapısı bu okullarda oluşmuştu. Öyleyse bu protestan eğitim anlayışı sistemleştirilmeliydi. İşte Locke’nin görüşlerinin nedeni...

19. asrın sonuna gelindiğinde -sonraki asrı bütünüyle etkileyecek bir biçimde- birbirine zıt olan bu iki görüşün sentezleri felsefi anlamda Dewey ve psikolojik anlamda Freud tarafından gerçekleştirildi. Örneğin Freud, çocukların kendine özgü bir zihin yapısıyla dünyaya geldiklerini dile getirirken Rousseau’ya; çocukla anne-babası arasındaki ilk etkileşimlerin yetişkinliğe olan etkilerini göstererek de Locke’a göz kırpmıştır. Dewey de felsefi olarak Rousseau’ya büyük atıflarda bulunarak çocuğun ruhsal ihtiyaçlarının (terbiye ihtiyacının da diyebiliriz) geleceğe dönük olarak değil şimdiye dönük olarak ele alınmasını ve çocuğun doğallığını ortaya çıkaracak ve bunu geliştirecek şekilde ona eğitim verildiği takdirde, yetişkinlik kültürünün kendiliğinden ortaya çıkacağını dile getirmiştir.³³³⁴ Sonraki bütün pedagojik çalışmalar da bu düşünceler temelinde gelişmiş ve detaylanmıştır. Buradaki gelişme de yine düşünsel anlamda bir gelişme değil, teknik anlamda bir gelişmedir. Mesela Erik Erikson, Arnold Gesell ve özellikle Jean Piaget gibi araştırmacıların düşüncelerine kadar geri gidildiğinde egemen düşüncenin, çocuk gelişiminin gözlenebilir

³¹ Bumin, *Bati’da Devlet ve Çocuk*, Çev. Kemal İnal, 26-33.

³² Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 44.

³³ Tan, “Çocukluk: Dün ve Bugün”, 3.

³⁴ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 65-66.

evrelerinin biyolojik zorunluluklar tarafından düzenlendiği (yönetildiğini) biçiminde olduğu görülür. Aslında Piaget, çalışmalarına “genetik epistemoloji” adını vermişti. Bununla ifade ettiği şey, çocuğun bir entelektüel başarı düzeyinden diğerine ilerlemesinin genetik bir ilkeyi izlediğidir.³⁵ Fakat bu ve benzeri teknik açıklamaların hangi düşünce üzerinde temellendiği, yani muallimin bu tekniklerle aslında neyi talim ettirdiği gerçekten önemli olan şeydir. Zaten bu çalışmada, çocukluğu batı açısından bir tarihsel süreç içerisinde ele almamızın nedeni de budur!

Okullaşmanın çocukların ihmal ve istismarlarından kaynaklanan yasalar ve nitelikli iş gücü ihtiyacından kaynaklandığını bilmek bile çocukluğun ve eğitimin modern dünyadaki anlamını kavramamıza yetiyor aslında. Bugün moda sektörünün mankenlerinin 12-13 yaşında kız çocuklarından seçilmesi de bu anlamın bir yansıması.³⁶

Ulus-devletlerin laik ve ırkçı-ayırıcı zihniyetinin işlendiği eğitim sistemleri; iki büyük dünya savaşının ardından bile herhangi bir revizyona tabi tutulmamıştır. Ve bugün gelişen iletişim araçları neticesinde iyice küreselleşen ve her türlü gayriahlâki fiillerin serbestçe paylaşıldığı modern dünyada mevcut eğitim metotları çocukları korumaya, onları gerçek anlamda eğitmeye yetmiyor. Çünkü laik eğitim sistemi için bir “ayıp” ve “ahlâk” tanımı geliştirilememiştir.³⁷ Şu halde, temel bilimler konusunda iyi yetişmiş ve fakat ahlâkî açıdan ihmal edilmiş dünya insanlarıyla karşı karşıya olduğumuz için şaşırılmamız gerekiyor!

İslâm’da Çocuk ve Çocukluk

İslâm’dan önce anlamına gelen ‘cahiliye’ döneminde Din ve inanış olarak putperestlik yaygındı.³⁸ Bu inanışta Put, görünmeyen ruhsal varlıkların somut bir şekli veya bir aracı idi. Tam anlamıyla tapınılan ilah değildi. Aynı şekilde sosyal hayat da putlara bağlı bir sistemle şekillenmekteydi. Toplumda ahlâk, mürüvvet, cömertlik ve şeref gibi olgular tam bir gösterişe ve kaba kuvvete dönüşmüştü; içki, kumar ve fuhuş alabildiğine yaygınlaşmış, aile çözülmüştü. Kabile asabiyeti, zorbalık, zulüm, haksızlık, adaletten, sulh ve nizamdan yoksunluk, çapulculuk, insan

³⁵ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 140.

³⁶ Postman, *Çocukluğun Yok Oluşu*, Çev. Kemal İnal, 9.

³⁷ M. Münir Raşit Öymen, *Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji açısından Ahlâk Eğitimi ve Ahlâkın Testle Ölçülmesi*, (İstanbul: Murat Matbaacılık, 1975), 15-17.

³⁸ Mustafa Fayda, “Câhiliye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Şubat 2023)

haklarını çiğnemek, insanların soylarından dolayı ayıplanması veya üstün görülmesi, çocukları öldürmek ve toprağa gömmek, kan davası gibi davranışlar o döneme damgasını vurmuştu.³⁹ Bu durumu bizzat hem cahiliyeyi hem de İslâm'ı görmüş olan Cafer b. Ebî Talib Habeşistan'a hicret ettiğinde krala aynen şu şekilde aktarmıştır:

“Ey Hükümdar! Biz Cahiliye zihniyetine sahip bir kavimdik. Putlara tapar, ölü hayvan eti yer, fuhuş yapardık. Akrabalık bağlarına riayet etmez, komşuluk haklarını tanımazdık. Güçlü olanlarımız zayıfları ezerdi. Uzun müddet bu halde yaşadık. Sonra Allah bize aramızdan soyunu, doğruluğunu, güvenilirliğini ve namusluluğunu bildiğimiz bir insanı Peygamber olarak gönderdi. O bizi Yüce Allah'ın birliğini tanımaya ve ona ibadet etmeye çağırırdı. Ağaç ve taştan yaptığımız putlara tapmaktan Allah'a ortak koşmaktan uzaklaştırdı. Bize doğru söylemeyi, emanete ve akrabalık bağına riayet etmeyi, komşularla güzel geçinmeyi; haramdan, kan dökmekten sakınmayı bildiriyor; fuhuştan, yalandan, yetim malı yemekten, namuslu kadına iftira etmekten menediyor.”⁴⁰

Cahiliye döneminde aile; erkek (koca), sayıları 10'a kadar varan kadın eşler, çocuklar ve kölelerden oluşmaktaydı. Ancak ailede erkek dışında kalan diğer üyeler önemsenmiyor hatta birer eşya gibi değiş tokuş yapılabiliyordu. Kadınlarla nikâhsız yaşama, süreli nikâh, eşleri karşılıklı olarak değiştirme veya eşini başkasına sunma gibi gayriahlâkî birçok uygulama vardı. Özellikle kız çocuğuna sahip olmak bir utançtı. Hatta çoğu zaman kız çocuklarını diri diri toprağa gömüyorlardı.⁴¹ Erkek çocuklar da zaman zaman kurban edilmekteydi.⁴² Bunu meşru kılacak birçok sebep üretilmişti. Bu sebeplerden biri de geçim kaynağıydı. Bu durumda ailenin en değersiz ferdi olan kız feda edilerek tehlike atlattılmaya çalışılıyordu.⁴³ Bununla beraber kız çocuklarının –uğursuz saydıkları- bazı alametlerle doğması ve meleklerin Allah'ın kızları olduğuna inanmaları

³⁹ Mehmet Salih Arı, “Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu”, *İstem: İslâm, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi*, 2/4 (2004) 173 – 188.

⁴⁰ Ebu Muhammed Abdulmelik b. Hişam, *es-Siretu'n-Nebeviyye*, (Kahire, 1936), 1/359.

⁴¹ Şemseddin Günaltay, “İslâm'dan Önce Araplar Arasında Kadının Durumu, Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri”, *Marife*, 1/3, (2002) 191.

⁴² Muhammed Esed, *Kur'an Mesajı*, Çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, (İstanbul: Yeni Şafak – İşaret Yayınları, 1999), 1/256.

⁴³ M. Akif Aydın, "Aile", *TDV İslâm Ansiklopedisi (Erişim 29 Şubat 2024)*

sebebiyle onları Allah'a daha layık görmeleri de bu çirkin davranışlara başvurmalarına sebep oluyordu.⁴⁴

Sosyal hayatta bireyleri hürler, efendiler ve köleler oluşturuyordu. Kabilenin esas üyesi olan hürler toplumun birinci sınıf vatandaşıydılar. Kadının durumu son derece vahimdi. Toplumda horlanan fikirlerine başvurulmayan, âdet günlerinde pislik gibi muamele görüp eve bile sokulmayan kadınlar, miras hakkından da mahrumdu.⁴⁵

Savaş ve baskınlarda vahşet oluşturup her türlü insani davranıştan uzak hareket ederek kadın ve çocukları hedef alıyorlardı. Yaşlı, çocuk, kadın demeden ya öldürürler ya da köle yaparak satarlardı. Esir edilen çocuklu kadınla çocuğunun arasını ayırırlar, kadını başka birine çocuğu da başka birine eşya gibi satarlardı.⁴⁶

Cahiliye toplumunda hak hukuk gibi kavramlar neredeyse yok olmuş, insana verilen değer güce dayalı bir hale gelmişti. Güçlülerin zayıfları ezdiği vahşi bir toplum söz konusuydu. Zulme uğrayan kadın, çocuk ve zayıf erkeklerin başvurabilecekleri hiçbir dayanak, mevki ve merci kalmamıştı. İnsanoğlunun en masum varlıkları olan çocuklar ve en kutsal olan aile, olabilecek en sefil ve en rezil durumdaydı. Ortalığı derin bir sukut ve zulmet kaplamıştı. En ufak bir ışık bile görülemiyordu. Bütün özgürlükler sınırlandırılmıştı. Zihinler istedikleri gibi işleyemiyor, kalemler istedikleri gibi yazamıyor, dil istediği gibi söyleyemiyordu. Bir araya getirilmiş bir takım menfaate dayalı kurallardan, kaidelerden başka hiçbir şey kabul görmüyordu. Bütün düşünce ve hareketler sağlam ve zalim bir çemberin içine alınmış sıkıştırılmaktaydı. Fikirlerin gelişiminde ilerleme kabiliyeti düşünülmediği gibi bedeninin, ahlâk ve terbiyenin gelişimi hakkında da nerdeyse ilmî ve fennî hiçbir esas yoktu. Güçlünün karşısında durmaya çalışan zayıflar, ezilmeye ve yapayalnız kalmaya hatta ölmeye mecburdular. Ahlâk, izzet ve şeref, haysiyeti yükselterek değil bilakis insanı bütün anlamıyla insanlıktan çıkarmak suretiyle veriliyordu. Dayakla, eziyetle ve küçük düşürmeyle...⁴⁷

⁴⁴ bak. Mahmud şükri el-Âlûsî, *Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab*, (Beirut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye), 3/43-50,

⁴⁵ M. Ali Kapar, "*Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler*" (İstanbul: Ensar Neşriyat, 1994), 2/325-326.

⁴⁶ Ali Osman Ateş, "*İslâm'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri*", (İstanbul: Beyan Yayınları, 2014)

⁴⁷ Nafi Atuf, *Fenni Terbiye Tarihi*, (İstanbul: İktisat Matbaası, 1928), 38.

Son Peygamber dünyayı şereflendirdiğinde Avrupa'da da durum çok farklı değildi. Aslında İslâm, cahiliye devri kavramını kullanırken sadece Arap yarımadasını değil tüm dünyayı kastediyordu. Nitekim orta çağın Avrupa'sıyla Arap cahiliyesinin arasında neredeyse hiç fark yoktu. Artık Avrupa'nın irfan ocaklarında Aristo'nun pörsümüştü metinleri yaşarken, Araplardaysa en güzel edebi metinler taşlara, tahtalara okunuyordu. Avrupa, derebeylerin ve papazların kahredici zulüm ve baskıları altında bitap sendeleyip dururken, Arap yarımadasındaysa güçlüler zayıfları eziyordu.⁴⁸

İnsanlığın pek durgun olup vahşetin hüküm sürdüğü bu devresinde yeniden yeni bir medeniyet doğdu. Bu medeniyet İslâm medeniyetiydi. Peygamber Efendimiz Hz. Muhammed'in (s.a.v) tebliğ ettiği Kur'an, beşeriyeti düşünce ve ahlâk anlamında yükseltmek için bütün esasları içeriyordu.⁴⁹

Kur'an, insana insanlık değerini yeniden öğretiyordu. En güzel şekilde yaratıldığını⁵⁰ ve yaratılanların en şerefli olduğunu bildiriyordu.⁵¹ Gönderdiği son peygamber olan Muhammed'le (s.a.v), adeta son defa insanlara insanlıklarını hatırlatıyor ve dosdoğru yola çağırıyordu. Ancak insana verilen bu yüceliğin, sınırsız ve sonsuz olmadığını da ekliyordu. Kendisine verilen bu yüce niteliklerin, nimetlerin farkında olmadan yaşayıp yaratıcısını tanımayanların; kendine ve diğer insanlara karşı insanlığa yakışmayan davranışlarda bulunanların ellerinden bu yücelik ve şeref mertebesi alınmaktaydı. Onlar, varlık kategorisinin en alt basamaklarına, "hayvanlardan daha aşağı" mertebelere düşmekteydiler.⁵² Bu düşüş, insanın kendi asli, olumlu kimliğini saptırmasının; başka bir deyişle yozlaştırmasının bir sonucuydu.⁵³

İşte cahiliye dönemindeki bozuk insanlık anlayışı bu şekilde son buluyor ve İslâm insana insanlığını tekrar hatırlatıp yıkılan hak, hukuk ve hürriyeti yeniden inşa ediyordu. Bu süreçte sağlıklı bir geleceğin inşası için

⁴⁸ Atuf, *Fenni Terbiye Tarihi*, 38.

⁴⁹ Muhammed b. İsmail Buhârî, *es-Sahih*, (Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004) "Edep" (No. 70), Ebü'l-Hüseyn b. Haccac el-Kuşeyri Müslim, *es-Sahih*, (Beyrut, Darü'l-Hayr, 2003) "Cuma" (No. 43-45), *Kuran Yolu* (29 Şubat 2024) el-Furkan 25/2, ez-Zümer 39/62, el-Mü'min, 40/62; er-Ra'd, 13/16; el-Yunus, 10/64; el-En'am, 6/48; es-Sebe', 34/28; Nisa, 4/165.

⁵⁰ Et-Tin 95/4

⁵¹ El-İsra, 1 7/70

⁵² El-Tin 95/5, el-Furkan 25/44, el-Araf 7/179.

⁵³ Musa Bilgiz, "Kuranda İnsan ve Toplum", *Kuran Nüzulünün 1400. Yılı Anısına Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı*, (2012).

şüphesiz çocuk çok önemliydi.⁵⁴ Bu yüzden İslâm, başından beri çocuk hakları ve eğitiminin üzerinde titizlikle duruyordu. Bu da çocukluğun İslâmiyet'te geniş ve ayrıntılı olarak ele alınmasını kaçınılmaz kılıyordu. Kur'an ve sünnet, buluş yaşına kadar çocuğu "mükellef" saymıyordu. Bu yüzden İslâm âlimleri başlangıçtan beri çocuklukla ilgili konuları bağımsız bir inceleme alanı olarak ele aldı.⁵⁵

İlk etapta Kur'an diri diri toprağa gömülen kızın hangi günah sebebiyle öldürüldüğünü⁵⁶ soruyor ve bunu yasaklıyordu. Böylece çocukları ve kadınları da himayesi altına aldığını duyuruyordu. Bununla beraber gönderdiği peygambere "Ey Peygamber! İnanmış kadınlar, Allah'a hiçbir şeyi ortak koşmamak, hırsızlık yapmamak, zina etmemek, çocuklarını öldürmemek, elleriyle ayakları arasında bir iftira uydurup getirmemek, iyi işi işlemekte sana karşı gelmemek hususunda sana biat etmeye geldikleri zaman, biatlarını kabul et ve onlar için Allah'tan mağfiret dile. Şüphesiz Allah, çok bağışlayandır, çok esirgeyendir."⁵⁷ diyerek daha önce bunları yapmış olanların da bu davranışlarından vazgeçip tövbe etmeleri halinde affedileceğini bildiriyordu.

Erkek ve kadın arasında hiçbir ayırımın olmadığını ve her iki nefsin bir tek nefisten yaratıldığını bildirerek eşitliği sağlıyordu.⁵⁸ Bununla beraber üstünlüğün hiçbir cinsiyet farkı olmaksızın, soy, mal ve güçle olmadığını ancak ve ancak Allah'ın emirlerine uyarak olacağını bildiriyordu.⁵⁹

Bunun yanında peygamber Kur'an'ın emriyle⁶⁰ çocukluk kavramını işliyordu. "Her bir ağacın meyvesi vardır. Kalbin meyvesi de çocuktur. Çocuk dünyada mutluluk ve övünç kaynağıdır. Ahirette ise nurdur." diyordu. "Bir kimse çocukken evladını terbiye ederse büyüdüğünde onunla ferahlar." diyerek herkesi çocukluğun farkına varıp onlar için çaba göstermeye çağırıyordu. Kur'an ise "Ey iman edenler kendinizi ve aile halkınızı yakıtı taş ve insanlar olan ateşten koruyunuz." ayetiyle peygamberini destekliyordu. Peygamberin, çocuklara çok büyük ehemmiyet veren, onlara her yerde şefkat ve muhabbeti emreden şeriatı,

⁵⁴ Buhari, "Tefsir", Tahrim, (No. 4), Bedreddin Ayni, *Umdetü'l-Kari*, (Beyrut, Dârü'l-Fikr, 2002), 13/426.

⁵⁵ İbrahim Canan, *İslâm'da Çocuk Hakları*, (İstanbul: Yeni Asya Yay), 127. Bekir Onur, *Toplumsal Tarihte Çocuk*, (İstanbul: Tarih Vakfı Yurt Yay, 1993) 3.

⁵⁶ Et-Tekvir, 81/8-9.

⁵⁷ El-Mümtahine 60/12.

⁵⁸ En-Nisa 4/1

⁵⁹ El-Hucurat 49/13

⁶⁰ El-Kalem 68/4; el-Ahzab 33/21.

çocukların terbiye ve tedrisini önce ebeveyn olmak üzere tüm toplumun üzerine bir borç kılıyordu.⁶¹

Başta Peygamber Hz. Muhammed (s.a.v) “Ben ancak bir muallim olarak gönderildim” diyerek kendisini bir muallim ve terbiyecisi olarak tanıttı.⁶² Şefkatli, mütevazı, çalışkan ve gayretli haliyle bizzat ümmetine örnek oldu.⁶³ İnsanoglu tarafından bu iki büyük sınıfın hukuku pek az ve hatta hiç düşünülmezken çocuğun ve kadının dinin himayesi altında olduklarını bildiriyordu.⁶⁴

Peygamberliğin en mühim gayesi terbiye olunca yeni yetişen neslin sorumlularının da en mühim vazifesi himaye ve terbiye oldu. Dolayısıyla İslâm’da ebeveyn birinci derecede çocuktan sorumlu tutulurken; bunların yokluğu halinde, velayeti kimin üzerindeyse o sorumlu tutuldu. Bunların hiçbirisi olmadığı takdirdeyse sorumluluk sultana (yöneticiye) bırakıldı.⁶⁵

Tüm bunlar İslâm’ın başından beri çocuğu ve çocukluk dönemini ne kadar önemseydiğini apaçık ortaya koymaktaydı. Çünkü İslâm’a göre çocuk, yaratılışında yani fitratında dünyaya tertemiz bir şekilde gelmekteydi. Ebeveynine bir emanet olarak veriliyordu. Temiz kalbi her çeşit nakış ve suretten hâli, saf, kıymetli bir cevherdi. O her nakışa kabil olduğu gibi, meylettirilen her şeyi almaya da kabildi. Eğer o, hayra alıştırılır, hayır öğretilirse, hayır üzere büyür, dünya ve ahirette mesut olurdu.⁶⁶ Buluğ çağına kadar sorumlu sayılmayan, masum ve savunmasız olarak kabul edilen çocuk, bu dönemlerini “fitratını bozmayacak” şekilde eğitilerek geçirmeliydi. Bu yüzden İslâm, çocuğu himayesi altına alıp mükellefiyet gelene kadar aslına uygun, tertemiz bir şekilde yetiştirme çabasıydı.

Bu çabanın karşılık bulması için de çocukluk kavramının topluma iyi yerleşmesi gerekiyordu. Bunun için İslâm beşerî hayatı çocukluk (tufuliyet), gençlik (şebabet), olgunluk (kühulet), ihtiyarlık (şeyhuhet) olarak beş kısma ayırıyordu ve her yaşa göre farklı bir eğitim metodu

⁶¹ Atuf, “*Fenni Terbiye Tarihi*”, 38.

⁶² Ebu Abdullah Muhammed b. Yezid İbn Mâce, *es-Sünen*, (İstanbul: 1998), “Mukaddime”, 17 (No. 239).

⁶³ El-Bakara 2/129 - 151; en-Nahl 16/125; Al-i İmran 3/159; et-Tevbe 9/128.

⁶⁴ Atuf, “*Fenni Terbiye Tarihi*”, 38.

⁶⁵ Müslim, “İmare”, (No. 20). İbrahim Canan, *H. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, (İzmir, Işık Yay. 2015) 67-68.

⁶⁶ İbnu'l-Hacc el-Abderi, *Medhalü 'ş-Ser' i 'ş-Serif*, (Beirut: Daru't-turas), 3/310.

sunuyordu. Ayırdığı bu beş kısmın içerisinde bulunan çocukluk safhasını da kendi içerisinde dört kısma ayırıyordu. Bunlar:

1. Sabiyy: Doğumla beraber süttten kesilinceye kadar olan devre
2. Gulam: Süttten kesildikten sonra 7 yaşına kadar olan devre.
3. Yafi'i: 7-10 yaş arası.
4. Hazur: 10-15 yaş arası.

İslâm bu sayılan her kısmın kendine göre terbiye metotlarını ve bu terbiyenin çocuklara nasıl verilmesi gerektiğini de izah ediyordu.⁶⁷ Bunların en önemlisi evlilik öncesi⁶⁸ ve sonrasında çocuğun doğumuna kadar⁶⁹ yapılması gerekenlerdi. Çocuğun doğumuyla devam eden bu süreç anne sütünün önemine kadar usul ve erkânı bina ediyordu.⁷⁰ Daha sonrasında çocuğa bir müddet oyun süresi veriliyor, yani çocuğun mesleği olan “çocukluk” için alan açılıyordu.⁷¹ Daha sonra erkek çocuğun akli başına geldikçe yapması ve yapmaması gereken şeylerin neler olduğu ve nasıl öğretilmesi gerektiği izah ediliyordu. Kız çocuklara ise bunlara ek olarak kadınlara özel olan durumları ve aile kavramının öğretilmesi tavsiye ediliyordu. Yedi yaşına gelindiğinde somut olarak yetişkinliğe hazırlık amaçlı eğitimler verilip on yaşında da uygulamaya geçilmesi emrediliyordu. Ayrıca kişinin etrafında yetim varsa ona da kendi evladı gibi davranıp gereken çabayı göstermesi gerekiyordu. On yaşına geldikten sonra erkek ve kız çocukların odalarının ayrılması ve Allah Teâlâ'nın emrettiği fitrata uygun olan ahlâk ve edeple terbiye edilmeleri buyuruluyordu.⁷² Biyolojik olarak yaş itibariyle değişkenlik gösteren buluş çağına gelindiğinde ya da 15 yaşına girildiğinde de artık sorumluluk sahibi bir genç olarak, yani “yetişkin” olarak tanımlanıyordu.

⁶⁷ İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, 94-136.

⁶⁸ İbrahim Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, 75-80.

⁶⁹ Bayraktar Bayraklı, “Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu”, *Birinci Aile ve Çocuk Terbiyesi Sempozyumu*, (İstanbul: Ensar neşriyat, 1993), 197-206.

⁷⁰ El-Bakara 2/233; el-Ahkaf 46/15; el-Lokman 31/14

⁷¹ Celaleddin Süyuti, *Camü'l-Ehadis*, (Beyrut: 1994), 21/322. Ali el-Müttakî, *Kenzü'l-Ummal*, (Beyrut: 1993), (No. 45413). Buhârî, “Edeb”, (No. 81). Müslim, “Fezâilü's-Sahabe”, (No. 81). Süleyman b. Eş'as el- Ezdî es-Sicistanî Ebu Davud, *es-Sünen*, (İstanbul: Darü İbn Hazm, 1997), “Edep” (No. 54).

⁷² bak. Mehmet Ünal, “Celveti Tarikatında Çocuk Hukuku İle İlgili Bir Risale: Hukuk-ı Veled”, *Tarih Okulu Dergisi*, 19, (2014), 423-442. Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed el-Gazzâlî, *İhyâ-yı Ulûmi'd-Din*, Çev. Ahmet Serdaroğlu (İstanbul: Bedir Yayınevi, 1975). Atuf, *Fenni Terbiye Tarihi*, 38.

Sorumluluk Dönemleri	Vücüb Ehliyeti Dönemi		Eda Ehliyeti Dönemi	
Tam Hukuki Sorumluluk Dönemi				<i>Buluğ</i> , cinsel bakımdan olgunluk dönemi. Hukuka tabi.
Sadece Büyüklere Karşı Sorumluluk Var			<i>Sinn-i temyiz</i> Temyiz Çağı. Sözlü ve fiziki zorlama tavsiye edilir	
Hukuki Sorumluluk Yok		<i>(Kâmil organizma)</i> Toplumun çocuk ve refahı için sorumlu olma durumu		
Sorumluluk Yok	<i>(Nâkıs)</i> İnsan olma hali. Miras alma Hakkı			
	Ruh, cenine girer.	Doğum	7 yaş	15 yaş - ölüm

İslâm, bu detaylı yaş dönemlerini kapsayan iki büyük döneme ayırıyordu insan hayatını. İlk dönem vücub ehliyeti ve ikinci dönem de eda ehliyeti olarak adlandırılıyordu. Bu dönemlerin her biri ayrıca iki alt

döneme ayrılmıştı. İslâm hukuku, büyük bir titizlikle belirlenen hükümleri bu dört dönemle uygulamaya koymaktaydı.⁷³

İlk dönem ruhun gelişmekte olan fetüse girmesiyle başlıyor ve çocuğun doğmasıyla son buluyordu. Bu dönem içerisinde organizmaya insanlık vasfı bahşediliyor ve fakat nâkıs (eksik) olarak görülüyordu. Doğumdan sonra organizma kâmil (eksiksiz) oluyordu. Ancak hiçbir şeyden sorumlu tutulmuyordu. Bununla beraber toplum bebeğin refahından sorumluydu. Bu dönem doğumla başlıyor ve yaklaşık olarak çocuk, (sinn-i temyiz) olarak adlandırılan dönemde (yedinci yaşına ulaştığında) son buluyordu. Birinci dönemin başından ikincisinin sonuna kadar çocuk, ebeveynin rehberliğine tâbi ve onlara karşı da -ebeveyni oldukları için- mesuldü. Ancak hukuki anlamda herhangi bir kimseye karşı sorumlu değildi. Kişinin İslâm hukukunu uygulamaya başlaması, akıl yaşına ulaştığında başlamalıydı. Bu da 7-15 yaş aralığıydı. Bu yaş Aralığında 7 ile 10 arası sözlü olarak destek olunup eğitim verilmesi ebeveynin göreviydi. Artık 10 ile on beş yaş arasında –eğer dinlemezse- şiddete başvurulması tavsiye ediliyordu. Ancak şiddetin ne anlama geldiği ve uygulama usulleri - uygulanacak bölgeye kadar- detaylandırılıyor ve sınırlarının belirlenmesi de ihmal edilmiyordu. Dördüncü dönemde kişi 15 yaşına gelmiş, mükellef yani yetişkin olmuştur. Artık o da ebeveyniyle aynı hak ve sorumluluklara sahiptir. Bu dönem buluş dönemiyle başlayıp kişinin ölmesiyle sona ermekteydi.⁷⁴

Çocuğu yok sayan bir dünyada böylece İslâm, çocuğa son derece değer veren bir medeniyet inşa etmeye başladı. Şüphesiz bu binanın en önemli temellerinden biri de eğitimdi. Öyle ki savaş esirlerine okuma yazma öğretilmelerine karşılık özgürlük veriliyordu.⁷⁵

Hz. Peygamber, risaletin dördüncü senesinde kendi evini terk ederek Benî Mahzûm kabilesinden olan el-Erkam b. Ebû'l-Erkam'ın Safa Tepesi eteklerindeki evine yerleşti. Burada, Müslümanlara ve kendisini dinlemeye gelenlere Kur'an okuyarak "hakkı ve sabrı" tavsiye etmeye başlamıştır.

⁷³ Yâsin Muhammed, "Fitrat ve İslâm Psikolojisi", *İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi*, 3/2, (1995), 57.

⁷⁴ M. Sıbâ'i Sâbunî, *el-Ahvâlü's-Şahsiyye*, (Şam, Şam Üniversitesi, 1978), 14-15.

⁷⁵ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, (İstanbul, Kayihan Yayınları, 2014), 22. Ebû Ubeyd Kasım b. Sellâm, *Kitabü'l-Emvâl*, (Kahire: 1968), 308-309. İbn Sa'd, *et-Tabakatü'l-Kübra*, (Beyrut: 1957),2/18.

Yine bu dönemlerde Mus'ab b. Umeyr'i Medine'ye göndererek oradaki Müslümanların eğitilmelerini sağlamıştır.⁷⁶

Medine'ye hicretten sonra İslâm geniş kitlelere yayılmaya başladı. Daha sonra yavaş yavaş düzenli eğitim de hayatın bir parçası haline gelmeye başladı. Çoğunlukla muhacirlerden oluşan "Ashab-ı Suffe" bunun öncüleriydi.⁷⁷ Ortalama yetmiş kişiden oluşup zaman zaman 400 kişiye kadar sayıları artmaktaydı. Mescitte yatıp kalkar; burada eğitim görürlerdi.⁷⁸

Dolayısıyla düzenli tedris mescit ve camilerde başlayarak yavaş yavaş yayıldı. İslâm, ulaştığı birçok coğrafyaya medeniyetini taşıyordu. Bu şekilde Suffe ehlinin başlattığı tedris biçimi de artık genişleyen İslâm topraklarına yayılmıştı.

Tarihte talim ve tadrise genel olarak camilerin en meşhuru Kahire'de bulunan Ezher camisiydi ki bugün Ezher üniversitesi olarak bilinir. Bu cami, Kahire şehriyle beraber Hicrî dördüncü asrın ortalarında inşa edilmiş ve dönemindeki diğer camiler gibi ilim tedrisini gerçekleştirmişti. Talebelerin bir kısmı caminin içerisinde ikamet ettikleri için kendilerine "mücvirin" ismi verilirdi. Türkistan, Hind, Zeyla' (günümüzde Somali'de bir kasaba) ve sair en uzak Müslüman memleketlerin en uzak yerlerinden buraya akın akın öğrenciler gelirdi.

Sa'idî talebelerine mahsus olan revaklardan başka Şam revakı, Meğaribe revakı, Zeyâl'e, Yemeniyye, Hindiyye revakları adı altında her memleketin talebesi için ayrılmış özel revaklar bulunurdu. Hicri dokuzuncu asrın başlangıcında Ezher camisinde bulunan talebelerin nüfusu 750'yi bulmuştu.⁷⁹

Bunlar hep sandıklarıyla ve sair eşyalarıyla beraber medresenin içerisinde ikamet ediyorlardı. Fıkıh, hadis, tefsir, nahiv ve mantık tahsili; vaaz meclisleri ve zikir halkalarıyla meşgul oluyorlardı. Bazen ziyaret yahut kalacak yer bulma maksadıyla talebeden başka birçok kimseler de camide yatıya kalırdı.

Talebelerin sayısı çoğaldıkça -ve bunların çoğu genellikle pek uzak yerlerden geldikleri için- yatacak yerlerini ve günlük ihtiyaçlarını temin

⁷⁶ Ziya Kazıcı, *Osmanlı'da Eğitim Öğretim*, (İstanbul, Kayıhan Yayınları, 2014), 22.

⁷⁷ Mustafa Bakır, "Suffe", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Şubat 2024)

⁷⁸ Nebi Bozkurt, "Medrese", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Şubat 2024)

⁷⁹ Atuf, *Fenni Terbiye Tarihi*, 43.

çareleri de düşünölmüştü. Bu şekilde eğitimin daha özgür ve rahat bir şekilde gerçekleşmesi teminat altına alınmış olacaktı.⁸⁰

Cami ve mescitlerde yapılan tedrisat zamanla daha düzenli bir hale getiriliyordu. Medeniyet geliştikçe eğitim seviyesi de yükseliyordu. İşte bu durum artık medreselerin ortaya çıkmasını kaçınılmaz kılmıştı.

Düzenli medresenin ilk adımları Abbasi halifesi Me'mun'un Horasan valiliği döneminde atılıyordu.⁸¹ Daha sonra Halife olan Me'mun 830 yılında Bağdat'ta Beytülhikme'yi (Dârülhikme) kuracaktı. Burası bir tercüme ve araştırma enstitüsü, aynı zamanda bir rasathane ve kütüphane fonksiyonu icra ediyordu. Bu dönemde felsefe, hendese, musiki ve tıp alanlarında birçok eser ele alınacaktı.⁸² Bu süreçle tarihte ilk medrese olarak anılan Darü's-Sünne ortaya çıktı. Bu ilk medresede bin kadar öğrenci ders görebiliyordu⁸³

Daha sonra ilk düzenli medreseleri İran Selçuklularından Melik Şahın veziri Nizamül Mülk inşa edecekti ve kendi adına nispet edilen bu medreseleri çoğaltacaktı; bir nizam ve intizam oluşturacaktı. Bunların en meşhuru Bağdat'ta tesis edilen Medrese-i Nizamiyye'ydi. Nizamül Mülkün bu medresesi İslâm tarihinde büyük bir devir olarak nitelenecekti. Şöhreti bütün dünyayı kaplayan bu medrese Şirâzî, Ebu Hamid Gazâlî, Sühreverdî ve bunlar gibi geçmişte ve günümüzde dahi kültüre, ilime ve bilime yön veren büyük ilim insanlarını himaye edecekti.

Bu dönüm noktası Allah Teâlâ tarafından gönderilen Kur'an ve elçisinin eseri idi. Çocuğa ve çocuk eğitimine verilen değer meyvelerini vermeye başlamıştı. Fıtrat anlayışıyla yetişen çocuklar artık insanlığa yön vermeye başlamışlardı.

Artık Müslümanlar Endülüs, Kurtuba, İşbiliye, Granada ve birçok yerde medreseler ve kütüphaneler oluşturmaya başladılar ve bilim dünyasına birçok hizmetlerde bulundular. Müslümanlarda fikri terbiye için, ilim tahsili için o kadar büyük bir şevk ve arzu vardı ki; çok uzaklardan gelen saçlı sakallı, genç-ihtiyar insanlar Endülüs'te ücretle ders alırlardı.

⁸⁰ Corci Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, (İstanbul: Üçdal Neşriyat, 2004), 3/408.

⁸¹ Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3/408.

⁸² Nahide Bozkurt, "Me'mûn", *TDV İslâm Ansiklopedisi* (Erişim 29 Şubat 2024)

⁸³ İbn Nukta, *et-Taқыid li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânid*, nşr. Kemâl Yûsuf el-Hût, (Beyrut: 1988), cilt: 1.

Bunların ilim almaktaki maksatları ise asla para ve benzeri çıkarları için değil ancak ve ancak ilim öğrenmekti.⁸⁴

Müslüman bilim adamları arasında gözlem, deney ve inceden inceye araştırma usulünü kullanan insanlar yetiştiriliyordu. Bunlardan bazı meşhur olanları, İbni Sina, Razi, Cabir gibi bilim adamlarıydı ve tıpta ve kimyada birçok şey keşfetmeyi başarmışlardı. Müslüman âlimler içerisinde özel olarak talim ve terbiyeyle meşgul olup bu konuda önemli teorileri geliştirenler de vardı. Bunlar arasında en meşhurları; Gazali, Farabi, İbni Ali Miskeveyh'tir.⁸⁵

Yıllar geçtikçe İslâm'ın çocuk ve eğitim anlayışı daha da gelişti. Medreseler çoğaldı ve farklı bilim dalları ortaya çıktı. Bu gelişmeler sayesinde Kur'an ve sünnet gün geçtikçe daha iyi anlaşılmaya başladı. Zira bu, çocuk ve eğitim anlayışını kuran ve teminat altına alan, fitrata dayalı sağlam iki kaynaktı.⁸⁶ Bunlar, şüphesiz kul yapısı bir takım araştırma değil, bizzat kulu yaratanın ve en güzel örnek olarak gönderdiği elçinin eseriydi.⁸⁷

Böylece 19. yüzyıla kadar çocuk ve çocuk eğitimiyle ilgili birçok eser yazılmıştı. Aynı zamanda sistematik eğitim kurumları ve eğitim felsefesi ortaya konmuştu. Bu da zaman zaman Medrese, Cami'a, Külliye, Hankah, Tekke, İlm-i Talim, İlm-i Ahlâk, İlm-i Terbiye, Hukuk-ı Etfal, Terbiye-i Etfal ya da Ruhیات ve benzeri birçok terminolojilerle karşımıza çıkmaktaydı.⁸⁸

SONUÇ

Batılı modern pedagoji ve İslam'da çocuk ve eğitimi karşılaştırmasını tarihsel süreç içerisinde yapmamızın en önemli nedeni; bu iki ilmin kökenini, ortaya çıkış nedenleri ve zihniyetiyle birlikte değerlendirebilmektir. Eğer bir uygulama karşılaştırması yapsaydık "tercih" ya da "bilimsellik" gibi gerekçelere dayanan antitezler üretilebilecekti. Oysa köken araştırması, uygulamaların dayandığı

⁸⁴ Zeydan, *İslâm Medeniyeti Tarihi*, 3/403.

⁸⁵ Atuf, "Fenni Terbiye Tarihi" 38.

⁸⁶ Canan, *Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye*, 75.

⁸⁷ Bayraklı, *Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu*, 197.

⁸⁸ Bursalı Mehmet Tahir Efendi, *Ahlâk Kitaplarımız*, (İstanbul: Necm-i İstikbal Matbaası, 1325). Hüsnü Efendi, *Fihrist-i Ahlâk*, (İstanbul, 1884).

temelleri bütün çıplaklığıyla ve itiraza mahal vermeyecek şekilde görmemize imkân tanımış oldu. Böylelikle son birkaç asırdır “eğitilmişlerin” dünyaya verdikleri onulmaz zararların ve okuryazarlık seviyesinin yüzde yüz olduğu toplumlardaki gayriahlâkî tablonun nedenini görmeyi amaçladık.

Evet, Batıda çocukluk kavramının dayandığı bir geçmiş yoktur ve eğitim sistemi, ulus-devlet anlayışının ve kapitalist sistemin taşıyıcısı olarak geliştirilmiştir. Çocukluğu anlamlandırmaya dönük çabalar da tanımlayıcı ve geçmişe dönük olmaktan öteye gidememiştir. Oysa Hz. Muhammed (s.a.v) ile başlayan insan terbiyesi -kullukla ilişkili olduğu için- her yaştan insan için ayrı ayrı sistemleştirilmiştir. Çocukluk kavramıysa terbiyeden bağımsız olarak; sevgi ve merhamete dayalı bir masumiyet karinesi olarak İslâm toplumunda yer etmiştir. Hatta Müslüman bir medeniyet olan Osmanlı'nın farklı farklı konularda ve farklı yüzyıllarda yazılan yazma eser kaynaklarında çocuklardan bahsedilirken genellikle günlük hayatta çocuğu ifade eden cümleler yerine bilinçli ve anlamlı bir şekilde “Masum” ifadesi kullanılmaktadır.

Dolayısıyla her alanda ve her anlamda ta en başından beri İslam, bütün toplumsal sistemlerinde çocuğun bu temiz fitratını bozmamak üzerine kendini bina etmiştir.

En nihayetinde İslâm'ın “fıtrata” dayalı çocuk ve eğitim anlayışı, anlaşıldığı üzere, öğretici ve geleceğe yöneliktir. İslâm terbiyesinin temel ilkesiyse insanın vicdanını hassaslaştırarak ve onu Allah'a karşı sorumlu olarak tanımlayarak gelecekteki davranışlarını kontrol altında tutabilmesini sağlamaktır. Şayet hata yapsa bile bunu değiştirmeyi önerir. Diğer yandan Batı pedagojisi insan vicdanını duyarsızlaştırır çünkü dine dayalı ahlâktan yoksundur. Bu sebeple, ruhî rahatsızlıkların psikolojik arızalarını ilaçlarla tedaviye kalkışması ve ayrıca bu rahatsızlıkların sebeplerini tedavi etmeyi başaramaması şaşırtıcı değildir.

Çalışmada ismi zikredilen müellifler ve eserlerinin yanında arşivlerimizde İslam'ın çocuk, çocuk terbiyesi ve hukukunu, anlayışını konu edinen bir hayli eser yer almaktadır. Birçoğu el değmemiş halde kütüphanelerde keşfedilmeyi beklemektedir. Bu eserleri okuyabilen, tasnif edebilen, günümüzde İslâm âlimi sıfatını almış bulunan her kim varsa bir an evvel bunları gün yüzüne çıkararak incelemeli, neşretmeli ve yeniden bir disiplin oluşmasını sağlayarak topluma can suyu niteliğindeki katkıyı

sağlamalıdır. Aksi takdirde geçmişten günümüze bu ilmi öğreten, yazan, tasnif ve tashih eden, istinsah ve şerhedenlerin tümüne karşı mesul olmakla beraber tüm dünyadaki bugünün ve yarının tertemiz fitrata sahip çocuklarına karşı da vebal altında kalacaktır. Zira özellikle günümüzde, geçmişten günümüze dünyaya yön veren insanların yetişmesine sebep olan bu bilimin maalesef belirli bir adı bile yoktur. İlginçtir ki Müslümanlar tarafından bile bu konudaki ayet, hadis ve eserler görmezden gelinip nerdeyse kaynak olarak kabul edilmemektedir. Ya da direk somut eğitimi işaret eden bu bilgiler soyutlaştırılıp yalın ibadet argümanı haline getirilerek işin fenni ve fiili boyutu görmezden gelinmektedir. Bu yüzden de eğitim ve öğretim müesseseleriyle beraber ailelerde bile batının köhnemiş, tutarsız ve kendisine faydası olmayan, birtakım insanların deneme yanılma yöntemleriyle ürettiği öğretilerle ilmî ve ahlâkî eğitim ve öğretim uygulanmaya mahkûm kalmaktadır. Dolayısıyla acilen bir araya gelinmeli ve tüm bu sistemi yeniden canlandıracak bir çalışmaya başlanmalıdır. Allah'ın bildirdiği kanunlara göre inşa edilen bu bilimin "Fitriyyat" adıyla anılmasını ve çalışmaların bu şekilde sistemleştirilmesini önererek makaleme son veriyorum.

KAYNAKÇA

Aydın, M. Akif, Aile, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*

Ateş, Ali Osman, İslam'a Göre Cahiliye ve Ehl-i Kitab Örf ve Âdetleri, İstanbul, 2014, Beyan Yay.

Atuf, Nafi, Fenni Terbiye Tarihi, İktisat matbaası, İstanbul, 1928 s.38

Aries, Philippe, 1960- L'Enfant et la vie familiale sous l'Ancien Régime, Plon. İngilizcesi: Centuries of Childhood. A Social History of Family Life. New York, 1962

Ayni, Bedreddin Ebu Muhammed Muhammed b. Ahmed, Umdetü'l-Kari, Beyrut: Dârü'l-Fikr, 2002.

Arı, Mehmet Salih "Câhiliye Toplumundan Medenî Topluma Geçiş Süreci: Yeni Bir Sosyal Düzenin Doğuşu, İstem: İslam, Sanat, Tarih, Edebiyat ve Musikisi Dergisi, 2004, cilt: II, sayı: 4, s. 173 – 188.

Bumin, Kürşat (2013), Batı'da Devlet ve Çocuk, Çizgi Kitabevi, s.14

Buhârî, Muhammed b. İsmail, es-Sahih, c. 1-4, Kahire: Dârü'l-Hadis, 2004

Bayraklı, Bayraktar, Eğitimin Doğum Öncesi Boyutu, Birinci Aile ve Çocuk Terbiyesi, (Sempozyum 15-17 Ekim 1993), Ensar neşriyat, İstanbul 2005.

Baktır, Mustafa, Suffe, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*

Bilgiz, Musa, Kuranda İnsan ve Toplum, Kuran Nüzulünün 1400. Yılı Anısına Diyanet İlmî Dergi Kur'an Özel Sayısı, Ankara, 2012.

Bozkurt, Nebi, Medrese, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*

Bozkurt, Nahide, Me'mûn, *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*

b. Hişam, Ebu Muhammed Abdulmelik, es-Siretu'n-Nebeviyye, Kahire, 1936.

Canan, İbrahim, Çocuk Hakları Beyannamesi Işığında İslam'da Çocuk Hakları, Yeni Asya Yay. İstanbul, 1980

Canan, İbrahim, Hz. Peygamberin Sünnetinde Terbiye, Işık Yay. İzmir 2015.

Esed, Muhammed, Çev. Cahit Koytak - Ahmet Ertürk, Kur'an Mesajı, İstanbul, 1999.

Ebu Davud, Süleyman b. Eş'as el- Ezdî es-Sicistanî, es-Sünen, Darû İbn Hazm, İstanbul 1997.

el-Abderi, İbnu'l-Hacc, Medhalü's-Şer'i's-Şerîf.

el-Müttakî, Ali, Kenzü'l-Ummal, Beyrut 1993.

el-Âlûsî, Mahmud şükri, Bulûğu'l-ereb fi ma'rifeti ahvâli'l-Arab, Beyrut, Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye.

el-Gazzâlî, Ebû Hâmid Muhammed bin Muhammed bin Muhammed bin Ahmed, "İhyâ-yı Ulûmi'd-Dîn", Çev. Ahmet Serdaroglu, Bedir yayınevi

Fayda, Mustafa, "Câhiliye", *TDV İslam Ansiklopedisi (DİA)*

Günaltay, Şemseddin, Yay. Haz. Cem Zorlu, İslam'dan Önce Araçlar Arasında Kadının Durumu Aile ve Türlü Nikâh Şekilleri, Marife, Konya 2002.

Heywood, *Baba Bana Top At! Batı'da Çocukluğun Tarihi*, Kitap Yayınevi, İstanbul 2003.

Hüsnü Efendi, Fihrist-i Ahlak, İstanbul, 1884.

İbn Mâce, Ebu Abdullah Muhmmmed b. Yezîd, es-Sünen, İstanbul 1998.

İbn Nukta, et-Taқыyîd li-ma'rifeti ruvâti's-sünen ve'l-mesânîd, Kemâl Yûsuf el-Hût, Beyrut 1988.

Kapar, M. Ali, Asr-ı Saadet'te Müşrikler ve Müşriklerle İlişkiler, İstanbul 1994.

Kazıcı, Ziya Osmanlı'da Eğitim Öğretim, Kayıhan Yayınları, İstanbul 2014.

Muhammed, Yasin, Fıtrat ve İslam Psikolojisi, İslâmî Sosyal Bilimler Dergisi 1995.

Müslim, Ebü'l-Hüseyin b. Haccac el-Kuşeyri, es-Sahih, c. 1-5, Darü'l-Hayr, Beyrut 2003.

Nesaî, Ebu Abdurrahman, es-Sünen, Darü'l-Hayr, Beyrut 2003.

Onur, Bekir, Toplumsal Tarihte Çocuk 23-24 Nisan 1993, Tarih Vakfı Yurt Yay. İstanbul.

Öymen, M. Münir Raşit, Psikoloji, Sosyoloji ve Pedagoji açısından Ahlâk Eğitimi ve Ahlâkın Testle Ölçülmesi, İstanbul 1975.

Postman, Neil, Çev. Kemal İnal, Çocukluğun Yok Oluşu, İmge Kitabevi, 1995.

Preserved, Smith, "Rönesans ve Reform Çağı", Türkiye İş Bankası yayınları.

Rousseau, Jean-Jacques. Emile, Çev. Yaşar Avunç, Türkiye İş Bankası Kültür Yayınları, 2015.

Sâbunî - M. Sıbâ'i, el-Ahvâlu'ş-Şahsiyye, Şam Üniversitesi, Şam 1978. Süyuti, Celaleddin, Camiu'l-Ehadis, Beyrut 1994.

Tahir Efendi, Bursalı Mehmet, Ahlak Kitaplarımız, Necm-i İstikbal Matbaası, İstanbul 1325.

Tan, Mine, Çocukluk: Dün ve Bugün, Toplumsal Tarihte Çocuk (Sempozyum 23, 24 Nisan 1993), Tarih Vakfı Yurt Yayınları, 1993.

Touchman, Barbara w., A Distant Mirror, New York: Alfred A. Knopf, 1978.

Ünal, Mehmet, “Celveti Tarikatında Çocuk Hukuku İle İlgili Bir Risale: Hukuk-ı Veled”, *Tarih Okulu Dergisi*, 2014.

Zeydan, Corcî, İslam Medeniyeti Tarihi, İstanbul 2004.

Hadis İlmî Bağlamında Oryantalistlerin Yöntemlerinin Dijitalleşmesi Üzerine Bir Değerlendirme

Kadir ATEŞ*
İbrahim HANEK**

GİRİŞ

Çağın ve şartların gelişmesiyle birlikte insanlar hangi alanda çalışıyor olursa olsun yöntemlerini geliştirme ve değiştirme yolunu denemiştir. Bu hususta kimleri yeni yöntemleri ile bir ivme yakalarken kimileri ise bu gelişmişlikten olumsuz etkilenmiştir. Aynı durum oryantalizm içinde söz konusu olmuştur. Oryantalizm günümüzde yavaş yavaş farklı bir kalıba evrilmiş, etki alanı genişlemiş ve yöntemlerinde değişiklikler yapmıştır. Bu değişiklikler sistematik olmasa da bu alanda çalışma yapan kişilerin yöntemlerinde bir dijitalleşme olduğunun etkileri açıktır. Bu yöntem değişiklikleri oryantalizmin tanımının da artık yetersiz kalmasına sebebiyet vermiş ve mevcut tanım halihazırda yapılan oryantalist çalışmaları ifade etmekte nakıs kalmıştır. Bu sebeple yeni bir tanımın ihtiyacı gün yüzüne çıkmaktadır.

Bununla birlikte günümüz dünyasında karşılaştığımız yeni bir alan ise dijital oryantalizm olmuştur. Aslı itibarıyla klasik oryantalizm ile aynı amacı paylaşan bu yapının sistemsal anlamda yöntemlerinin farklı olduğunu söylemek yerinde olacaktır. Biz de bu çalışmamızda klasik oryantalistlerden farklı olarak dijital oryantalistlerin yapmış oldukları çalışmaları ele alarak etki altına aldıkları alanları inceleyeceğiz. Bununla birlikte bu alanlarda kullanmış oldukları yöntemleri ortaya koyarak bunların hadis ilmine olan etkisini ele almaya çalışacağız.

ORYANTALİZM

Klasik bir tanım olarak oryantalizm, doğu kültürü ve geleneklerini inceleyen ve bu alanda uzmanlaşmayı temel alan bir düşüncedir.¹

* Lisansüstü Öğrencisi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ateskadir@outlook.com

** Doç. Dr. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ibrahimhanek@karatekin.edu.tr

¹ Yücel Bulut, "Oryantalizm", *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts.

Bu tanımda her ne kadar “doğu kültürü” ifadesi geçiyor olsa da bu alanda çalışma yapan kişilerin özeldede İslam kültürünü temel aldığı gözlenmektedir. Nitekim batılılar tarafından ortaya konulan bu çalışmalar, hiçbir zaman tarafsız olmamıştır. Oryantalistler, Batı kültürünü kapsayıcı ve üstün olarak görmüş, bu anlayışlarını tüm dünyaya benimsetme çabası içerisinde olmuşlardır. Bununla birlikte İslam kültürünü ele alırken sürekli bir öteki algısıyla hareket etmişlerdir.² 19. Yüzyıldan bu yana çalışmalarında niteliksel değişiklikler olmuş ve İslam kültürüne yönelik olarak olumsuz faaliyet gösteren tüm fikirler oryantalizm çatısı altında toplanmıştır.³ Nitekim mevcut tanımın bu hususları kapsamı içerisinde barınmadığı görülmektedir. Bu sebeple günümüzde oryantalizm kavramının yeni bir tanıma ihtiyaç duyduğu mutlak bir gerçektir. Şu hâlde günümüz yüzyılında oryantalizmin tanımının “*Tüm misyonerlik ve İslamofobik faaliyetler temelinde doğu kültürü ve geleneklerini araştırıp, batı eksenli şekillendirme girişimidir*” şeklinde yapılması kanaatimizce daha makul görünmektedir. Biz de bu çalışmamızın sıhhati açısından bundan sonraki kısımda oryantalizmden bahsederken ortaya koyduğumuz bu yeni tanıma dikkate alacağız. Bununla birlikte asıl olarak yöntem değişikliklerinden bahsedeceğimiz için yeni yöntemleri kullanan oryantalistlere ise Dijital Oryantalist tanımını vermeyi de uygun gördüğümüzü belirtmek istiyoruz. Nitekim günümüzde yavaş yavaş müstakil bir alan haline gelmeye başlayan Dijital Oryantalistliğin tanımının yapılması ve araştırılmasının gerekliliğini savunuyoruz.

DİJİTAL ORYANTALİZM

Son yıllarda teknolojinin hızlı bir şekilde gelişmesi, oryantalistlerin hedeflerine daha kolay ulaşabilmeleri için mükemmel bir altyapı oluşturmuştur. Bu bağlamda, oryantalistlerin dijital ortamda fikirlerini şekillendirmek ve bilgiye erişimlerini artırmak adına kullanabilecekleri önemli bir araç ise internet olmuştur.⁴ İnternetin etkisiyle birlikte, geleneksel kaynaklar artık dijital platformlara aktarılarak bu platformlarda depolanmaya başlanmıştır. Bu gelişmeye ek olarak, grafik tasarım, internet dizileri, sosyal medya uygulamaları, yapay zekâ teknolojisi ve haber siteleri gibi platformlar da oryantalistlerin kullandığı veya gelecekte

² Yücel Bulut, *Oryantalizmin Kısa Tarihi* (İstanbul: Küre Yayınları, 2004), 25.

³ Yücel Bulut, “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”, *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38.

⁴ Mehmet Emin Satır, “İnternet Dizilerinde Oryantalist Söylemin İnşası: Ahmed and Salim Örneği”, *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2023), 171-172.

kullanma olasılığı bulunan yenilikler arasında yer almaktadır. Özellikle grafik tasarım teknolojisinin bu alandaki kullanımı, oryantalist söylemleri daha etkili bir şekilde iletmelerine olanak tanımış ve bu sayede diğer alanlarda daha büyük başarı elde etmelerini sağlamıştır.⁵ Bu alanda ortaya çıkan oryantalist materyaller, sosyal medya siteleri ve dijital yapılar aracılığıyla hızla yayılmış ve maalesef yanlış bilgiler toplumda itibar kazanmaya başlamıştır. İşte tüm bu yeni teknolojileri kullanmaları oryantalizmi mevcut geleneksel alandan teknolojik alana çıkarmış, etkilerinin kitlesel ve evrensel oluşunu destekleyen en önemli faktör durumuna yükselmiştir.⁶ Şu hâlde açıklanması ve tanımlanması gereken bir diğer hususun “Dijital Oryantalizm” kavramı olduğu görülmektedir. Bu hususta dijital oryantalizm kavramını tanımlamamız gerekirse “İslamofobik ve misyonerlik faaliyetleri destek amacıyla dijital dünya nimetlerinden istifade ederek yapılan oryantalist faaliyetlerdir.” şeklinde olması mutedil görülmektedir.

ORYANTALİSTLERİN DİJİTAL ALANDAKİ FAALİYETLERİ:

Oryantalistlerin günümüzde İslam kültürüne yönelik eleştirel stratejilerini daha etkili bir şekilde uygulamak üzere, internet, sosyal medya ve yapay zekâ gibi yeni teknolojileri çalışmalarına entegre etmeleri, bilgiye erişimde genişlemeyi, propaganda araçlarını etkinleştirmeyi amaçlamaktadır. Bu hususta ortaya koydukları çalışmalar, gelişen ve değişen şartları göz önüne alarak çalışmalarında yöntemsel farklılıklara girdiklerini göstermektedir. Bu teknolojilerin elde edilmesi, bireylerin fikirlerini ve mevcut bilgi birikimini hızlı bir şekilde değiştirme ve şekillendirme gücünü içinde barındırmaktadır.⁷ Bu nedenle, oryantalistlerin kullandığı veya kullanma ihtimali olan yeni yöntemlerin belirlenmesi ve bu yöntemlere karşı antitezlerin üretilmesi, sahih hadis bilgisinin korunması, İslam bilgi ve ahlak literatürünün kalıcılığı açısından büyük bir öneme sahiptir. Bu hususta yapılan oryantalist faaliyetler genelde iki temel alan üzerine yoğunlaşmakta ve bu alanlarda birden fazla yeni yöntem kullanılmaktadır.

⁵ Meyrem Deveci- Eylem Güzel, “Grafik Tasarımında ‘Oryantalizm’”, *Turkish Studies International Congress on Social Sciences II* 13/15 (Haziran 2018), 177.

⁶ Oğuz Özbay, “İnternetin Toplum Üzerindeki Etkisi”, (Haziran 2016), 2.

⁷ Oğuz Özbay, “İnternetin Toplum Üzerindeki Etkisi”, (Haziran 2016), 3.

1. Film, Dizi ve Reklamlardaki Oryantalist Faaliyetler

Oryantalistlerin kullanmış oldukları ilk dijital yöntem, dizi, film ve reklam gibi görsel teknolojilerdir. İslamofobi temelindeki fikirlerini tüm dünyaya duyurmak amacıyla özgün ve sınırsız bir medya geliştirmişler ve bunu hedeflerini gerçekleştirmek için kullanmışlardır. Bu hususa örnek vermek gerekirse, 2006 yılında İngiltere ve İtalya tarafından ortak yapımla olan "*The Stone Merchant*" adındaki film, İslam'ı bir terör dini olarak göstermiş ve bu dinin insanlara zarar veren inanç ve ibadet öğeleriyle dolu olduğunu insanlara empoze ederek insanları İslam'a yönelmekten uzaklaştırmak istemiştir.⁸ Bir diğer örnek ise 2008 yılında Hollanda tarafından üretilen "*Fitna*" adlı kısa filmidir. İçerdiği İslam karşıtı senaryo ve subliminal görseller nedeniyle film, Hz. Muhammed (sav)'i bomba ile resmeden bir karikatürle başlamakta ve ardından Amerika'daki 11 Eylül saldırılarının, İngiltere ve İspanya gibi ülkelerde gerçekleşen saldırıların temelinde İslam olduğu izlenimini Kur'an ayetleri eşliğinde ele alma gafletinde bulunmuşlardır.⁹ Bir diğer örnek ise 1999 yılında yayımlanmaya başlayan "*Family Guy*" çizgi filmidir. Bu çizgi filmin bazı bölümlerinde oryantalistlerin Müslümanlara karşı olan fikirlerini, terör ve güvensizlik kavramı üzerinden aktarma gayreti içerisinde oldukları görülmektedir. Mesela "*Family Guy- Peter Becomes a Muslim*" adlı bölümde buradaki Peter adlı karakterin Müslüman bir kişiyle önce arkadaşlık kurmasını sonrasında ise Müslüman karakterlerin kendisini silah ve bomba türü materyaller kullanarak kaçırdığı ve şiddet uyguladığı, buna mukabil polislerin gelip Müslüman karakterleri yakaladığı gösterilmektedir.¹⁰ Yani insanlara Müslümanlarla arkadaşlık yapıldığı takdirde kendilerini şiddet ve sıkıntılarının beklediği empoze edilmektedir. Tüm örnekler bu sektörde oryantalistlerin dijital algı yönetimini etkin bir biçimde kullandıklarını göstermektedir.

2. Dijital Oyunlardaki Oryantalist Faaliyetler

Oryantalistlerin kullanmış oldukları bir diğer yöntem ise dijital oyunlarda kullandıkları subliminal İslamofobik öğelerdir. Dijital oyunlarda kullanılan subliminal İslamofobik unsurlar, genellikle oyuncuların farkında olmadan kültürel önyargıları pekiştirmektedir.¹¹ Karakter

⁸ *The Stone Merchant*, haz. Renzo Martinelli (Drama/Gerilim, 15 Eylül 2006).

⁹ Hasan Gökmen, "Hollandalı Politikacı Geert Wilders'in 'Fitna' Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi", *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 84-98.

¹⁰ "Family Guy - Peter Becomes a Muslim Part 2", mp4, *YouTube* (08 Mayıs 2017).

¹¹ Sema Gürsoy, "Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar", *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022), 110-118.

tasarımlarında, dil kullanımında ve oyun dünyasının genel atmosferinde yer alan unsurlar, bu oyunu oynayan kişilerde büyük etkiler bırakmaktadır. Yapılan araştırmalarda özellikle batı tarafından tasarlanıp sunulan savaş oyunlarının ekseriyetinde İslam karşıtlığı gözlemlenmiştir.¹² Mesela bunlardan ilkinin örneği “Boom Gazza” oyunudur.¹³ 2014 yılında mobil platformlar üzerinden 2 boyutlu olarak tasarlanıp piyasaya sürülen bu oyunda görevin Gazze halkını bombalamak, çarşafli kadınları ve sarıklı Müslümanları öldürmek olduğu gösterilmiştir. Oyun kısa süre içerisinde 1000 kişi tarafından indirilmiş daha sonra verilen tepkiler üzerine kaldırılmıştır. Bir diğer oyun ise dünya genelinde popülerlik kazanmış Call Of Duty Modern Warfare-2 adlı savaş oyunudur. Bu oyunda bir tuvalet sahnesi tasarlanmış ve burada bir tablo içerisinde “Allah Güzeldir, Güzel Olanı Sever”¹⁴ hadisi şerif-i Arapça olarak çerçeve kenarlarına işlenmiştir.¹⁵ Diğer oyunlarda da genellikle bu şekilde oyun içerisine gizlenen İslami öğelere hakaret içeren görevler tasarlanmıştır. Ne yazık ki oryantalistlerin fikirlerini empoze etmek için dijital oyunları da çok sık kullandığı bir gerçek olarak karşımıza çıkmaktadır. Burada kullandıkları yöntemin yine programlama ve tasarım üzerinden sunulduğu görülmektedir.

ORYANTALİSTLERİN KULLANDIKLARI YENİ YÖNTEMLER

Yukarıda da ifade edildiği üzere farklı alanlarda faaliyet gösteren oryantalistlerin bu alanlarda kullanmış oldukları değişik yöntemler bulunmaktadır. Mesela film, dizi veya reklamlardaki oryantalist faaliyetlerde ekseriyetle kullanılan yöntem algı yönetimidir. Bu yöntem ile ya mevcut bilgiler olumsuz bir bakış açısıyla sunulmakta yahut yanlış bilgiler insanların zihnine empoze edilmeye çalışılmaktadır. Diğer bir yöntem ise tasarımsal öğelerin mevcut mecraların içerisinde eklenmesi suretiyle gerçekleşmektedir.

1. Algı Yönetimi Yöntemi

Oryantalistlerin dijital mecrada sıklıkla kullandıkları yöntemlerin başında algı yönetimi gelmektedir. Algı yönetimi, dijital dünyanın nimetlerini

¹² Halide Nur Özüdoğru Erdoğan, “Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı”, *Atatürk Üniversitesi Yayınları*, (ts.), 163-166.

¹³ “Katliamı Oyun Yaptılar”, *Haber* (04 Ağustos 2014).

¹⁴ Müslim, İman, 147

¹⁵ “Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi” (T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2016).

kullanarak kişilere bir olay veya olguyu istenilen şekilde aksettirmek şeklinde gerçekleşmektedir.¹⁶

1.1. Algı Yönetiminin Hadis İliminde Kullanılması

Algı yönetiminin hadis ilminde kullanılması genellikle sosyal medya ve haber siteleri üzerinden kendisini göstermektedir. Mesela yapılan bir araştırmada bazı haber sitelerinde “Deve Sidiği İçin. Gemiye Binmeyin.” gibi başlıklar verilerek ve bu başlıklar altında hadislerle değinerek hadislerin sıhhat durumlarına ve vürud sebeplerine değinmeden algı yönetimi yapıldığı tespit edilmiştir.¹⁷ Yine aynı site içerisinde verilen bir alt başlıkta hadislerin geçmişten günümüze kadar her zaman tartışma konusu olduğu şeklinde bir ifade de kullanılmıştır. Bu ve bunun gibi durumlar, dijital mecralarda genellikle hadisleri yanlış aktarma, farklı yorumlama, değiştirerek sunma ve sıhhat durumu zayıf hadisleri sosyal medya sitelerinde pazarlama gibi tekniklerin kullanılarak insanları hadis ve sünnetten soğutma çabalarını yansıtmaktadır. Ayrıca insanlar arasında büyük ölçüde şüphe uyandıran bir izlenim bırakmaktadır.

2. Grafik Tasarım Yöntemi

Oryantalistlerin dijital mecrada kullandıkları bir diğer yöntem ise grafik tasarım teknolojisidir.¹⁸ Bu teknoloji ile farklı görseller üretilmekte bunlar gerek film, dizi ve reklamlarda gerekse dijital oyunlarda kullanılabilir. O kadar geniş bir alandır ki burada üretilen her materyal internet aleminde kendisine yer bulabilmektedir. Mesela sosyal medya sitelerinde bu görsellerin paylaşılması ile de insanların zihin dünyalarına etki edilebilmektedir.

2.1. Grafik Tasarım Teknolojisinin Hadis İlimine Kullanılması

Grafik tasarım teknolojisinin kullanım alanı çok geniştir. Bu sebeple hangi alan yahut alanlarda etki göstereceğini tespit etmek oldukça zordur. Ancak yine kullanılan bazı öğelerden hareketle hadis ilmi aleyhinde kullanıldığı tespit edilmiştir. Mesele yukarıda da zikrettiğimiz üzere “Fitna” isimli filmde Hz. Peygamber (sav) ‘in elinde bomba ile resmedildiği bir karikatür

¹⁶ Seçil Utma, “Dijital Çağda Medyanın Psikolojik Gücü: Algı Yönetimi Perspektifinden Kuramsal Bir Değerlendirme”, *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Aralık 2018).

¹⁷ Osman Aydın, “İnternet ve Sosyal Medyada Algı Yönetimi ve Rivayetlerin Yanlış Yorumlanması - Onedio İsimli Web Sitesindeki Bir Haber Örneğinde-”, *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023), 66-67.

¹⁸ Deveci - Güzel, “Grafik Tasarımında ‘Oryantalizm’”, 177-178.

kullanılması buna örnek olarak verilebilmektedir.¹⁹ Nitekim bizce Hz. Peygamber'in şahsına yapılmış her türlü saldırı hadis ilmi kapsamında değerlendirilebilmektedir.

SONUÇ

Oryantalizm kavramına verilen klasik tanım günümüzde artık işlevselliğini yitirmiştir. Çünkü oryantalizm, gelişen teknolojiyle birlikte etki alanını genişletmiş ve farklı hususlarda ortak nitelikler barındıran alanları çatısı altına almıştır. Bu hususta oryantalizme yeni bir tanımın verilmesi gerekli görülmektedir. Şu hâlde oryantalizme “*Tüm misyonerlik ve İslamofobik faaliyetler temelinde doğu kültürü ve geleneklerini araştırıp, batı eksenli şekillendirme girişimidir*” şeklinde bir tanım vermek günümüzde yapılan çalışmaların kapsamını ifade etmesi açısından daha doğru olacaktır.

Dijital Oryantalizm kavramı ise teknolojinin gelişmesiyle birlikte oryantalistlerin kavramlarındaki dijitalleşmeyi ifade eden bir terim olarak kendisini göstermektedir. Terim olarak ise “*İslamofobik ve misyonerlik faaliyetleri destek amacıyla dijital dünya nimetlerinden istifade ederek yapılan oryantalist faaliyetlerdir*.” şeklinde tanımlanmasının gerekli olduğuna ulaşılmıştır.

Dijital oryantalistler, gelişim ve değişimi yakından takip ederek çalışmalarını bu doğrultuda şekillendirmişlerdir. Özellikle dijital dünyada yaptıkları çalışmaları, geçmiş yüzyıllara kıyasla daha etkilidir. Bu hedeflerine ulaşabilmek adına genellikle kitle iletişim araçlarını kullanarak, etki alanlarını daha da genişletmeye çalışmışlardır. Bu araçlar arasında diziler, filmler, reklam sektörü ve dijital oyunlar öne çıkmaktadır. Dijital oryantalistlerin bu alanda çalışmalarını şekillendirirken kullandıkları yöntemler çeşitli olmakla birlikte, algı yönetimi ve grafik tasarım teknolojisi en etkili iki yöntem olarak öne çıkmaktadır. Bu yöntemler, izleyiciler üzerinde derin etkiler bırakarak, belirli düşünce ve görüşleri oluşturmada önemli rol oynamaktadır. Özellikle de kitlelerin düşünce tarzlarını, algılarını ve davranışlarını şekillendirmede etkili araçlar olarak kullanılmıştır.

Ancak, bu durumun hadis ilminde şu anda yoğun bir şekilde kullanılmıyor olması gelecekte ortaya çıkabilecek potansiyel sorunların oluşmayacağını

¹⁹ Gökmen, “Hollandalı Politikacı Geert Wilders’ın ‘Fitna’ Filmi Çerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi”, 83-96.

düşündürmemelidir. Algı yönetimi ve grafik tasarım teknolojisinin hadis ilminde kullanılması durumunda ortaya çıkacak olan etik ve metodolojik problemler, önceden tespit edilmeli ve bu konuda önlemler alınmalıdır. Bu iki yeni yöntemin hadis ilminde kullanılması, bilgi iletimini şekillendirmesi bakımından ciddi riskler içermektedir. Bu nedenle, gelecekte bu alanda ortaya çıkabilecek sorunların önüne geçmek adına araştırmacıların bu konuda farkındalık oluşturması ve uygun sistematığı belirleyerek adımlarını ona göre atmaları gerekmektedir.

KAYNAKÇA

- Aydın, Osman. “İnternet ve Sosyal Medyada Algı Yönetimi ve Rivayetlerin Yanlış Yorumlanması -Onedio İsimli Web Sitesindeki Bir Haber Örneğinde-”. *Şırnak Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 30 (Haziran 2023).
- Bulut, Yücel. “Oryantalizm”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*, ts. <https://islamansiklopedisi.org.tr/oryantalizm>
- Bulut, Yücel. *Oryantalizmin Kısa Tarihi*. İstanbul: Küre Yayınları, 2004.
- Bulut, Yücel. “Oryantalizmin Tarihsel Gelişimi Üzerine Bazı Değerlendirmeler”. *Marife Dini Araştırmalar Dergisi* 2/3 (2002), 13-38.
- Deveci, Meyrem - Güzel, Eylem. “Grafik Tasarımında ‘Oryantalizm’”. *Turkish Studies International Congress on Social Sciences II* 13/15 (Haziran 2018), 173-193.
- Gökmen, Hasan. “Hollandalı Politikacı Geert Wilders’ın ‘Fitna’ FilmiÇerçevesinde Bir Algı ve İmaj Olarak İslamofobi”. *Hatay Mustafa Kemal Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 1/1 (2018), 84-98.
- Gürsoy, Sema. “Dijital Oyunlarda İslamofobik Unsurlar”. *Bingöl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 19 (2022).
- Özbay, Oğuz. “İnternetin Toplum Üzerindeki Etkisi”.
- Özüdoğru Erdoğan, Halide Nur. “Dijital Oyunlarda İslam Karşıtlığı”. *Atatürk Üniversitesi Yayınları*.
- Satır, Mehmet Emin. “İnternet Dizilerinde Oryantalist Söylemin İnşası: Ahmed and Salim Örneği”. *Medya ve Din Araştırmaları Dergisi* 6/1 (Haziran 2023).

Utma, Seçil. “Dijital ağda Medyanın Psikolojik Gücü: Algı Yönetimi Perspektifinden Kuramsal Bir Değerlendirme”. *Atatürk Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 22 (Aralık 2018).

“Bilgisayar Oyunlarında İslamofobi”. T.C. Gençlik ve Spor Bakanlığı, 2016.

“Family Guy - Peter Becomes a Muslim Part 2”. *YouTube*. Yayın Tarihi 08 Mayıs 2017. <https://www.youtube.com/watch?v=d5dZcpCR6pw>

“Katliamı Oyun Yaptılar”. Haber. 04 Ağustos 2014. Erişim 21 Ocak 2024. <https://www.aljazeera.com.tr/haber/katliami-oyun-yaptilar>

The Stone Merchant. haz. Renzo Martinelli (Drama/Gerilim, 15 Eyll 2006).

Özel Gereksinimli Bireyler İçin Kur'an Eğitimi: “Değerlendirme ve İyileştirme Yolları”

Gökmen ÇELİK*

GİRİŞ

Günümüzde toplumların çeşitli normları vardır. Bu normlar, bireylerin belirli bir kalıba uyması gerektiği düşüncesini besler. Farklılıklar, bu normlardan sapmış gibi algılanır ve bu durum bireyleri toplumdan dışlanmış hissettirir. Bu dışlanma, farklı gelişen bireylerin kendi dünyalarına çekilmelerine neden olur. Toplumdan soyutlanan bireyler ise, genellikle sosyal etkileşimden yoksun kalarak problemleri durumlara karşı daha savunmasız hale gelir. Sosyal destek ağlarından da yoksun kalan bu engelli bireyler, duygusal ve psikolojik bir çöküntü yaşayıp içine kapanır ve kendini dış dünyadan soyutlar. Ayrıca, bu soyutlanma, farklı gelişen bu bireylerin akademik gelişimini de olumsuz yönde etkiler.¹ Böylesi durumlarda sadece özel gereksinimli bireyler değil, aynı zamanda bu bireylerin aileleri ve yakınları da etkilenmektedir. Dolayısıyla, toplumsal farklılıklara daha duyarlı bir yaklaşım benimsemek, toplumun genel refahı ve bireylerin sağlıklı gelişimi açısından da atılacak ilk adım olabilir. Çünkü engellilik problemi ister hafif ister ağır ister yavaş bir düzeyde ortaya çıksın isterse aniden başlasın, sadece bu bireyleri değil onların aileleri ve toplumu etkileyen bir durumdur. Engellilik, bireyin yaşam kalitesi üzerinde de son derece etkilidir. Birçok ailede engelli bireylerin varlığı düşünüldüğünde, bu durumun ne kadar yaygın bir sorun olduğu da bu nedenle açıkça görülmektedir.² Hızla ilerleyen ve gelişen bu çağın içerisinde özel gereksinimli bir birey olmak, dünyada karşılaşılabilmesi muhtemel birtakım sorunları da beraberinde getirmektedir. İşte bu çalışmada özel gereksinimli bireylerin, özellikle de bu çağa ayak uydurmada zorluk yaşayan görme ve işitme engelli bireylerin günlük

* Lisansüstü Öğrencisi. Çankırı Karatekin Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. gkmn.celik45@gmail.com

¹ Mehtap Kot vd., “Özel Gereksinimli Bireylere Sahip Ailelerin Yaşadıkları Zorluklar”, *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 37 (2018), 2.

² Neslihan Çetinkaya Görmüş, *İslam Fikhında Engellilerin İbadet Hukuku* (Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007) ((TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)), 2.

yaşantılarında karşılaştıkları bu sorunları belirlemek ve bu sorunlara dinî bakış açısıyla çözüm yolları üretmek yeni hem de etkili birtakım çözüm önerileri sunmaktır.

1. ÖZEL GEREKSİNİM

Özel gereksinim kavramı, bireylerin ihtiyaç duydukları eğitim ve destekten farklı, özel bir dikkat ve yaklaşım gerektiren³ durumları ifade eder. Başka bir ifadeyle özel gereksinim: bireyin bazı nedenlerden dolayı fiziksel veya ruhsal birtakım özelliklerinin bir kısmının veya tamamının, diğer akranlarına nazaran beklenen düzeyden farklı olması durumudur. Halk literatüründe “engel” kavramıyla karşılık bulan bu kavramın alt başlıklar içinde ele alındığı görülmektedir.⁴

1.1. Engel

Engel kavramı sözlükte; bir şeyin gerçekleşmesini önleyen sebep, mâni, mahzur, müşkül ve pürüz anlamlarına gelir.⁵ Bir eylemi gerçekleştirme imkânsız hale getiren veya geciktiren neden, “engel” olarak tanımlanabilir.⁶ Engeller, genellikle bireyin yeteneklerini, hareketlerini, algılarını veya diğer fonksiyonlarını kısıtlayan durumları ifade eder ve bir şeyin normal işleyişini engelleyen faktörlerdir.⁷ Bu kapsamda, engeller fiziksel, zihinsel, duygusal veya sosyal olarak değerlendirilebilir.⁸ Fiziksel engeller, organ veya vücut sistemlerindeki bozukluklardan kaynaklanırken, zihinsel engeller düşünme, anlama veya iletişim becerilerini etkileyen durumları içermektedir.

1.1.1. Görme Engelli Bireyler

Görme engeli, terim olarak, "iki gözü kör olmak suretiyle görme kabiliyetini kaybetmek" anlamında olup⁹ söz konusu kavram Kur'an'da

³ Sinan Ayan - Murat Ergin, “Özel Gereksinimli Bireylerin Fizikler Aktivite Programlarına Katılımlarını Engellleyen Faktörlerin İncelenmesi”, *Turkish Studies* 12/25 (2017), 155.

⁴ Çetinkaya Görmüş, *İslam Fıkıhında Engellilerin İbadet Hukuku*, 7; İslam Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi* (Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013), 10; Burhan Bektaş - Abdülkadir Develi, “Engelli Bireylerin Erişebilirlik Sorunu: Destekler, Eksiklikler”, *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2020), 180.

⁵ İsmail Parlatur vd., *Türkçe Sözlük* (Ankara: Türk Dil Kurumu, 1998), 713.

⁶ Parlatur vd., *Türkçe Sözlük*, 713.

⁷ Musayev, *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*, 7,8.

⁸ Gökçen İlhan İldız - Dilber Tezel, “Engelli Bireylere Yönelik Tutumlara İlişkin Türkiye’de Gerçekleştirilen Çalışmaların İncelenmesi”, *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2018), 600.

⁹ Ramazan Akkır, “Görme Yetersizliği Olan Bireylerin Sorunları, Beklentileri ve Din Anlayışları: İstanbul Örneği”, *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 405.

“a‘mâ” kelimesi ile ifade edilmektedir. Ayrıca Kur'an ilgili kelimeyi "basiretsiz, düşüncesiz, cahil" gibi mecazi anlamlarda da kullanmaktadır.¹⁰

1.1.1.2. Görme Engelli Bireylere Kur'an Öğretimi ve İyileştirme Yolları

İnsanlar, karşılaştıkları zorluklarla başa çıkma çabası içerisinde, günlük yaşamlarına daha etkili bir şekilde uyum sağlamak amacıyla çeşitli yöntemlere başvururlar. Özellikle, bireyin yaşadığı zorlukları aşmasına katkı sağlayabilecek dini davranışlar üzerinde yoğunlaşmak, bu yöntemlerin etkinliğini değerlendirmek açısından önem arz etmektedir.

Görme engelli bireylerin Kur'an eğitiminde karşılaştıkları problem, uygun materyal ve kaynaklara bireylerin erişiminde sorunların olması veya mevcut kaynakların her düzeydeki engel durumunda bulunan kişilere hitap etmemesinden kaynaklanmaktadır.

Engelli bireylere Allah'ın, kişilerin dış görünüşlerine ve mallarına değil, kalplerine ve amellerine bakacağını hatırlatarak onların kendileri ile ve toplumla barışık olmaları için büyük bir gayret gösterilmelidir.¹¹ Nitekim insan ne zaman sabırdan umudunu keserse şu ayetlerle kendisine çeki düzen vermelidir.¹² Bu duruma bazı âyetlerde işaret edilmiştir:

*“Ey iman edenler, sabırla ve namazla yardım dileyin. Gerçekten Allah, sabredenlerle beraberdir.”*¹³

*“Andolsun, Biz sizi biraz korku, açlık ve bir parça mallardan, canlardan ve ürünlerden eksiltmekle imtihan edeceğiz. Sabır gösterenleri müjdele.”*¹⁴

1.1.2. İşitme engelli bireyler

İşitme engeli, terim olarak, “sesin kulak tarafından algılanıp beyindeki işitme merkezlerine iletilmesi ve yorumlanması”¹⁵ sürecini ifade eder. İşitme olayının gerçekleşebilmesi için çeşitli koşulların sağlanması gerekmektedir. Bu koşullar; sesin kulağa ulaşması, sesin insan kulağının alabileceği frekans ve şiddet sınırları içinde olması, kulağın dış, orta ve iç bölümlerini aşması, işitme merkezine ulaşması ve merkezde

¹⁰ Ahmet Saim Kılavuz, “A‘mâ”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1989), 2/553.

¹¹ Müslim, *Birr*, 33; İbn Mâce, *Zühd*, 9; Ahmed b. Hanbel, 2/285, 539

¹² Detaylı bilgi için bkz. Münir Tezcan, “Kur'an'ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı”, *Kahramanmaraş Sütcü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 137-186.

¹³ Halil Altuntaş - Muzaffer Şahin, *Kur'an-ı Kerim Meali* (Ankara: D.İ.B. Yayınları, 2011). el-Bakara 2/153

¹⁴ el-Bakara 2/155

¹⁵ Çetinkaya Görmüş, *İslam Fıkhdında Engellilerin İbadet Hukuku*, 31; Parlatır vd., *Türkçe Sözlük*, 1116.

algılanmasıdır.¹⁶ Bu işlevlerden herhangi birinin aksaması, işitme engelinin ortaya çıkmasına neden olabilir.

1.1.2.1. İşitme Engelli bireylere Kur'an Öğretimi ve İyileştirme Yolları

İşitme engeli olan öğrencilerin akademik başarıları ve rehberlik ihtiyaçları, işitme kayıplarına bağlı olarak farklılık gösterebilir. Bu bağlamda, öğrenme ortamlarının daha etkili hale getirilebilmesi için öğretmenlerin yeterlilik düzeylerinin artırılması önemlidir. Öğretmenlere yönelik hizmet içi eğitim imkanları sunularak, işitme engelli öğrencilerle daha etkili bir şekilde çalışmalarına olanak tanınmalıdır. İşitme engelli bireylerle çalışan öğretmenlerin iyi bir eğitim almaları gerekmektedir. Ayrıca, diğer öğretmenlerin, öğrencilerin, velilerin ve okul idaresinin iş birliğini geliştirebilmelerine destek olunmalıdır. Bu sayede, öğrencilerin aldığı eğitimin niteliği artırılarak daha kapsamlı çözümler ortaya konulabilir.¹⁷

Sınırlı bir çevrede yetişen işitme engelli çocuklar, dil gelişimi ve kişilik oluşumu sürecinde sağlıklı iletişim kurma becerisinin eksikliği nedeniyle uyumsuzlukla karşılaşabilirler. Genel anlamda, işitme engelli bireyler yalnızca işitme ve yorumlama yeteneklerinde eksiklik gösteren kişiler değil, kişisel gelişimleri için çaba gösteren ve daha fazla desteğe ihtiyaç duyan bireyler olarak da görülmelidir.¹⁸ İşitme engelli bireylerin çevrelerinden yeterli destek alamamaları sıkça karşılaşılan bir durumdur. Bu durum, işitme engelli çocukların normal işiten yaşlılarından daha yoğun öfke duyguları yaşamasına neden olabilir. İletişim kurma çabalarındaki engeller, bu öfkenin yanı sıra çeşitli sosyal davranış bozukluklarını da beraberinde getirebilir.

1.1.3. İşitme ve Görme Engellilerin Karşılaştıkları Bazı Problemler ve Çözüm Önerileri

Özel gereksinimli bireylerin çeşitli sorunlarla yüzleşmek zorunda kaldıklarını görebiliyoruz. Kur'an öğretimi sırasında da bu sorunlardan kaynaklanan bazı belirsizlikler nedeniyle ani değişen ruh halleriyle hem

¹⁶ Ayla Karakullukçu, *İşitme Engelliler İçin Sosyalleşme Ölçeği Geliştirme Çalışması ve Sporun Sosyalleşme Düzeyine Katkısının İncelenmesi* (Kırkkale: Kırkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2020), 13.

¹⁷ Eyyüp Kayacı, "İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri", *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 735.

¹⁸ Ayşegül Gün, "İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği", *Hittit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 63.

kendilerine hem de alacakları eğitime dair güvenlerini kaybedebilirler. Buldukları durumlardan ötürü anlayamadıkları veya başaramayacaklarını hissettikleri andan itibaren, ani öfke patlamaları, sinir ve kriz nöbetleri, korku, üzüntü ve kaygı gibi çeşitli problemlerle karşılaşabilirler. Bu bağlamda özel gereksinimli bireylere eğitim verecek olan eğitimcilerin bu sorunlarla baş başa kalabileceklerini göz önünde bulundurarak, bu bireylere kendilerine olan güvenlerini kazanmaları noktasında önerdiğimiz birtakım eğitim metotlarını izlemeleri gerekmektedir. Bazı çalışmalarda da benzer nitelikteki duygu durumunun özellikle engelliliğin ilk yıllarında ortaya çıktığı, katılımcılar tarafından ifade edilmektedir. Bu durum, uzman destek ihtiyacına baş vurulmasına neden olmaktadır. Bu durumda da özellikle ebeveynlere ve öğretmenlere, önemli sorumluluklar düşmektedir.¹⁹

Görme ve işitme engelli bireylerin yaşadıkları zorluklarla başa çıkma yöntemleriyle ilgili çeşitli yaklaşım metotları kullanılabilir. Bunlar: Bu bireylerin yaşı, görme veya herhangi bir engele sahip olma durumu, performans ve sosyo-kültürel farklılıkları dikkate alınarak her bir bireye ayrı dersler verilmelidir.

Uygulanılan eğitim programına göre bu bireylerin hemen kavrayabilecekleri ve kolaydan zora doğru giden bir yol izlenmelidir. Dönemsel uygulanılan planların, bu bireylerdeki gelişim düzeyleri tespit edilerek programlarda iyileştirme ve geliştirme metotları uygulanmalıdır. Kur'an eğitimini, alanında yetkin bir kimseden öğrenip, özellikle görme engelliler için, Braille alfabesiyle, bu harf ve kelimelerin doğru okunmaları istenmelidir.

Bu eğitimdeki temel kurallardan biri ise görsel, işitsel ve dokunsal bazı çalışmalara yer verilip derslerin daha güzel ve verimli geçmesi için çeşitli oyunlara yer verilmesidir. Öğrencilerin derslerdeki bazı önemli yerlerin notlarını almaları için onlara özel defterler temin edilmelidir. Görme engelliler için de Braille yazı tabletlerinin temin edilmesi önemlidir.

Derslerde öğretmenin söylediklerinin kaydedilip dersten sonra öğrencilerin çalışmaları için görme engellilere ses kayıt cihazlarıyla, işitme engellilere de video kayıtlarıyla uygun ortam hazırlanmalıdır. Bu bireyler için önemli bir diğer etken ise bireysel öğretmen rehberliği sunmak ve

¹⁹ Yunus Bucuka, "Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfizlık", *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 17; Bektaş - Develi, "Engeli Bireylerin Erişebilirlik Sorunu", 9.

öğrencilerin ihtiyacı doğrultusunda uygun bir öğrenme planı oluşturulup bireysel eğitime ağırlık verilmesidir.

Kur'an harflerinin öğretilmesinde özellikle boğazdan çıkan, peltek olan, ince ve kalın olan harflerin bilinmesi için her bir harf gurubuna ayrı ayrı renkler verilmelidir. Bu bağlamda görsel materyallerin kullanımı ve Braille alfabesi oldukça önemlidir. Kur'an'daki uzatılan kelimelerin ve elif-ba cüzündeki uzatma harflerinin eğitiminde işitme engelliler için işaret dili iyi kullanılmalı ve seslere göre kaç elif uzatılması gerektiği parmakla gösterilmelidir.

Bu özel gereksinimli bireylerin her birinin sıkılmadan Kur'an'ı öğrenmeleri için eğitimcilerin dikkatli olmaları ve öğretecekleri her bilgide teorik kısımlarının detaylıca anlatılıp bireyin kafasının karıştırılmaması da oldukça önemlidir.

SONUÇ

Bu makalede, özel gereksinimli bireylerin Kur'an eğitim-öğretim sürecinde karşılaştıkları zorluklar ele alınmıştır. Bu bağlamda din eğitim-öğretiminin nasıl şekillenmesi gerektiği tartışılmış ve bazı önemli hususlara değinilmiştir. Engellilik durumunun bireyler üzerindeki etkileri, özellikle dini inanç ve değerler bağlamında incelenmiştir. Bu çalışmada, özel gereksinimli bireylerin Kur'an eğitimine yönelik geçmişten günümüze geliştirilmiş eğitim programları ve yöntemleri detaylı bir şekilde incelenmiştir. Elde edilen bilgilerin artı ve eksileri değerlendirilmiş yeni ve etkili yöntemlerin önerilmesine katkı sağlamak amaçlanmıştır.

Özel gereksinimli bireylerin, özellikle görme ve işitme engelli olanların eğitimine odaklanan bu çalışma, engellilik kavramı, özel gereksinim, görme engelli bireyler ve işitme engelli bireylerin yaşadığı zorlukları detaylı bir şekilde ele almıştır. Ayrıca, bu bireyler için dinî bakış açısıyla çözüm önerileri sunularak, eğitim süreçlerinin iyileştirilmesi ve yaşam kalitelerinin artırılması hedeflenmiştir.

Çalışmada ortaya konulan çözüm önerileri arasında bireysel öğretmen rehberliği, özel eğitim materyalleri, ses ve video kayıtları, Braille alfabesi kullanımı gibi pratik uygulamalar yer almaktadır. Bu öneriler, özel gereksinimli bireylerin daha etkili bir şekilde eğitim almalarını sağlamak ve toplumsal dışlanma riskini azaltmak amacıyla taşınmaktadır.

Sonuç olarak, özel gereksinimli bireylerin dini eğitim süreçlerinde karşılaştıkları zorlukları anlamak ve bu zorluklara çözüm üretmek, toplumun daha kapsayıcı ve adil bir yapıya yönelmesini sağlayacaktır. Bu bakış açısıyla hareket ederek her bireyin bu potansiyele ulaşabilmesi için uygun ortamların oluşturulması oldukça önemlidir.

KAYNAKÇA

Akkır, Ramazan. “Görme Yetersizliği Olan Bireylerin Sorunları, Beklentileri ve Din Anlayışları: İstanbul Örneği”. *Siirt Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 6/2 (2019), 403-425.

Altuntaş, Halil - Şahin, Muzaffer. *Kur’ân-ı Kerîm Meali*. Ankara: D.İ.B. Yayınları, 12. Basım, 2011.

Ayan, Sinan - Ergin, Murat. “Özel Gereksinimli Bireylerin Fizikler Aktivite Programlarına Katılımlarını Engelleyen Faktörlerin İncelenmesi”. *Turkish Studies* 12/25 (2017).

Bektaş, Burhan - Develi, Abdülkadir. “Engeli Bireylerin Erişebilirlik Sorunu: Destekler, Eksiklikler”. *Uluslararası Anadolu Sosyal Bilimler Dergisi* 4/3 (2020), 179-191.

Bucuka, Yunus. “Görme Engelliler İçin Toplumsal Bir Kaynak Olarak Hâfızlık”. *Cumhuriyet İlahiyat Dergisi* 25/2 (15 Aralık 2021), 619-639.

Çetinkaya Görmüş, Neslihan. *İslam Fıkında Engellilerin İbadet Hukuku*. Sakarya: Sakarya Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, 2007. (TDV İslâm Araştırmaları Merkezi)

Gün, Ayşegül. “İşitme Engelliler Ortaokulunda Okuyan Öğrencilerin Din Kültürü ve Ahlak Bilgisine Dersine Yönelik Tutum ve Değerlendirmeleri: Amasya ve Samsun Örneği”. *Hitit Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 14/28 (2015), 61-92.

Ildız, Gökçen İlhan - Tezel, Dilber. “Engelli Bireylere Yönelik Tutumlara İlişkin Türkiye’de Gerçekleştirilen Çalışmaların İncelenmesi”. *Uluslararası Bilimsel Araştırmalar Dergisi* 3/2 (2018), 599-609.

Karakullukçu, Ayla. *İşitme Engelliler İçin Sosyalleşme Ölçeği Geliştirme Çalışması ve Sorun Sosyalleşme Düzeyine Katkısının İncelenmesi*. Kırıkkale: Kırıkkale Üniversitesi Sağlık Bilimleri Enstitüsü, Doktora, 2020.

Kayacı, Eyyüp. “İşitme Engelli Öğrencilerin Sorunları ve Dini Başa Çıkma Yöntemleri”. *Tasavvur / Tekirdağ İlahiyat Dergisi* 9/1 (2023), 731-761.

Kılavuz, Ahmet Saim. “A‘mâ”. *Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi*. 2/553-554. İstanbul: TDV Yayınları, 1989.

Kot, Mehtap vd. “Özel Gereksinimli Bireylere Sahip Ailelerin Yaşadıkları Zorluklar”. *Atatürk Üniversitesi Kazım Karabekir Eğitim Fakültesi Dergisi* 37 (2018), 85-96.

Musayev, İslam. *Engelli Bireylerin Din Eğitimi*. Bursa: Uludağ Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Doktora, 2013.

Parlatır, İsmail vd. *Türkçe Sözlük*. Ankara: Türk Dil Kurumu, 8. Basım, 1998.

Tezcan, Münir. “Kur’an’ın Bedensel Engellilere Yaklaşımı”. *Kahramanmaraş Sütçü İmam Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 5/10 (2007), 137-186.

Fukahâ'nın İhtilafında Arapça Dilbilgisin Rolü

Muahmmmed Tayyip ELÇİ*
Adnan MEMDUHOĞLU**

GİRİŞ

Allah'ın ezeli kelâmı Kur'ân-ı Kerîm önce semâya Beytülizze'ye inzal ardından yeryüzüne Hz. Peygamber'e (s.a.v) tenzil edilmiştir. Kur'ân'ın yeryüzünde Arapça lügatının kalıbına girmesiyle manasının sahih bir şekilde anlaşılması Arapça lügat, usûl ve kaidelerinin bilinmesine bağlı olmuştur. Kur'ân'ı tefsir ve tebyin eden Allah Resûlü'nün sünneti de aynı şekilde mensubu olduğu kavmin dili olan Arapça olması bu dini sahih bir şekilde öğrenmek isteyenlerin bu dili öğrenmesini zarurî kılmıştır.

Arap dilinin yapı taşları harflerdir. Harfler kelimeleri, kelimeler ise cümleleri oluşturur. Kelimeler cümle içerisine girmeden müfret hâlde ve cümle içerisine girdikten sonra mürekkep hâlde olmak üzere iki farklı formda incelenir. Cümle içerisine girmeden kelimenin temel yapısı, aslî harfleri, zait harfleri gibi kelimenin bünyesi cihetiyle incelenir. Cümle içerisine girdikten sonra ise kelimenin aldığı konum ve bu konuma bağlı olarak aldığı i'rab ve buna bağlı olarak ifade ettiği anlam incelenir. Nitekim cümle öğelerden oluşur ve her öğe cümleye farklı bir anlam kazandırır.¹

Cümlenin öğelerini tespit etmek cümleyi doğru ve hatasız anlamamanın anahtarıdır. Kelimenin cümlede aldığı konum belirlenmeden cümlenin manası anlaşılır. Bunu belirlememek cümlenin ince vurgularının ve derin manalarının ortaya çıkarılmasında yanı sıra ve hataya düşmeye neden olur. Cümle içerisinde yer alan kelimelerin konumunun belirlenmesi sahih manasının elde edilmesinde etkili rol oynamaktadır.

Bundan hareketle Kur'ân-ı Kerîm'in doğru anlaşılması için cümledeki lafızların cümle içerisine girmeden önceki kökenini ve formunu, cümle içerisine girdikten sonra da konumunu belirleyen i'râbının bilinmesi şarttır. Bu iki durum bilinmeden ve göz önünde bulundurulmadan nasslardan elde edilecek mana hatalı olacaktır.

* Doktora Öğrencisi. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. tayyipelci@hotmail.com

** Prof. Dr. Siirt Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. amemduhoğlu@hotmail.com

¹ Mustafâ b. Muhammed Selîm el-Galâyîni, *Câmiü'd-Durûsu'l-Arabî* (Beyrut: el-Mektebetü'l-Âsriyye, 1993), 1/8.

Bunun öneminin farkında olan âlimler kısa süre içerisinde Arap dilinin anlaşılması için sarf, nahiv, lügat, me'ânî, beyân ve bedî' ilimlerinin temellerini atmış ve bu ilimleri geliştirmişlerdir.² Bu ilimlerin her biri farklı alanlara hizmet etmektedir. Arap dilinin gramerini ise sarf ve nahiv ilimleri oluşturur. Arap dilini iyi anlamak için diğer ilimlerle beraber bu iki ilmin bilinmesi zaruridir.

1. Sarf İle İlgili Sebepler

Sarf ilminin farklı cihetlerle çeşitli tanımları yapılmıştır. Bir tanıma göre; farklı manalar elde etmek için mastarı farklı siğalara nakletmektir.³ Bir başka tanıma göre sarf; kelimeleri sıhhat ve i'lâl yönüyle inceleyen, kelimenin kökenini araştırıp asıl ve zait harflerini tespit eden ilimdir.⁴ Başka bir tanıma göre ise sarf; kelimelerin i'râb haletleri dışındaki hallerin kendisiyle bilindiği kaideleri ihtiva eden bir ilimdir.⁵

Yapılan tanımlardan da anlaşılacağı üzere sarf kelimelerin kökenine inip asıl harflerini tespit eder. Bu harflerde meydana gelen değişimleri ve bu değişimin sebep olduğu farklılıkları inceler. Bununla beraber sarf ilmi iştikâk/kelime türetme ilmidir. Kök olan mastardan fiillerin ve sıfatların/müştaqların türetilmesini, bu türetmenin usul ve kaidelerini, türetilen kelimelerin anlamlarını ele alır. Kısaca cümle içerisine girmeden kelime ile alakalı her türlü bilgi ve işlem sarf ilminin alanına girer.⁶

Naslarda yer alan kelimelerin siğaları, vezinleri, aslî harfleri, aldıkları zâit harflerin kendilerine yüklediği anlam gibi konularda fukaha arasına zaman zaman ihtilaflar yaşanmıştır. Bu ihtilaflar naslardan çıkarılan hükümlerle alakalı ihtilafların yaşanmasına sebep olmuştur. Bu ihtilafların farklı hükümlerinin çıkarılmasındaki etkisi Nahiv konularındaki gibi fazla değildir. Bu sebeple bu konuda sadece bir örnekle iktifa edilecektir.

Necasetin izalesinde temiz su kullanılabilceği konusunda ittifak vardır. Bununla beraber su dışında temiz başka sıvılarla necasetin izalesinin câiz olması konusunda ihtilaf yaşanmıştır. Hanefilere göre bu

² el-Galâyîni, *Câmiü'd-Durûsu'l-Arabî*, 1/8.

³ Ali b. Mümin el-Hadremî el-İşbili İbn 'Uşfûr, *el-Memte'ul-Kebîr Fi'l-Tasrif* (Lübnan: Mektebet'u-Lübnân, 1996), 33.

⁴ Muhammed b. Abdillâh b. Mâlik et-Tâi, *İcâzu't-Ta'rif Fi İlmi'l-Tasrif*, thk. Muhammed el-Mehdî Abdulhayy (Medine: İslam Üniversitesi Yayınları, 2002), 58; Galâyîni, el-Galâyîni, *Câmiü'd-Durûsu'l-Arabî*, 1/8.

⁵ Muhammed b. el-Hasan er-Radî, *Şerh'u-Şâfiyet'i-İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975), 1/1.

⁶ el-Galâyîni, *Câmiü'd-Durûsu'l-Arabî*, 1/208-209.

câiz iken, cumhura göre su dışında başka sıvıların necasetin izalesinde kullanılması câiz değildir.⁷

Bu konuda varit olan nass Ebû Hüreyre'nin naklettiği **إِلَى جَاءَ رَجُلٌ** **رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فَقَالَ: يَا رَسُولَ اللَّهِ إِنَّا نَرَكِبُ الْبَحْرَ، وَنَحْمِلُ مَعَنَا الْقَلِيلَ مِنَ الْمَاءِ، فَإِنْ تَوَضَّأْنَا بِهِ عَطِشْنَا، أَفَتَتَوَضَّأُ بِهِ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: هُوَ الطَّهُورُ مَاؤُهُ الْحِلُّ مِيتَتُهُ** “bir adam Rasulullah’a (s.a.v.) geldi ve “bizler deniz seferine çıkarız ve yanımızda az su taşırız. Şayet o su ile abdest alırsak susuz kalırız. Deniz suyu ile abdest alabilir miyiz?” diye sordu. Bunun üzerine Rasulullah (s.a.v.): o (deniz) suyu temiz/temizleyici, ölüleri (balıkları) helal olandır”⁸ hadisidir. Hadiste deniz suyu **طَهُورٌ** sıfatı ile nitelenmiştir. Bu lafzın sarf yönünden değerlendirmesi ve taşıdığı mana konusunda ortaya çıkan farklı görüşler konu hakkında ihtilaf yaşanmasına sebep olmuştur.

Hanefilere göre hadiste yer alan **طَهُورٌ** lafzı temiz manasında olan **طَاهِرٍ** lafzıyla aynı manada olup lazımi bir sıfattır. Hadiste yer alan **الطَّهُورُ** **مَاؤُهُ** lafzının manası “suyu temizdir” şeklinde olur. Buna göre suyun necaseti temizleyebilmesi temizleyici değil temiz olması özelliğinden kaynaklanır. Bundan yola çıkılarak su dışında kalan sıvılar da şayet temiz iseler su gibi temizleyicilik vasfına haiz olurlar. Hanefiler bu kıyası yaptıktan sonra bu lafzın lazımi ve **طَاهِرٍ** manasında olduğuna dair bazı deliller zikretmişlerdir. Bunlardan biri **طَهُورًا** **رَبُّهُمْ** **شَرَابًا** **طَهُورًا** “rableri onlara temiz bir içecek verir”⁹ ayetidir. Ayette yer alan **طَهُورًا** lafzı içeceği sıfat olarak zikredilmiştir. Bu lafız burada temiz manasındadır. Bunun

⁷ Ali b. Muhammed el-Bağdadî el-Mâverdi, *El-Hâvi'l-Kebîr Fi Fikhi'l-İmâmi's-Şafti* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999), 1/37; Ali b. Zekeriyâ Ebû Hâmid el-Münbecî, *el-Lubbâb Fi'l-Cem'i Beyne'l-Kitâb Ve's-Sünne*, thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murâd (Süriye: Dâru'l-Kalem, 1994), 1: 39.

⁸ Mâlik b. Enes b. Malik el-Medenî, *Muvatta'u-Mâlik*, thk. Abdulvahhab Abdullatif (Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 2009), 1/22; Süleymân b. el-Eş'as Ebû Davûd Es-Sicistânî, *Sünen-i Ebî Davûd*, thk. Muhammed Muhyiddin Abdülhamîd (Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, Ts), 1/81.

⁹ İnsân, 76/21.

temizleyici manasında olması uygun değildir. Zira cennette necis bir şey olmadığı için cennet ehlinin temizleyici suya ihtiyacı yoktur.¹⁰

Ayrıca **فَاعِل** veznine gelen bir isim mütaddi ise aynı lafzın **فَعُول** veznine gelen ismi de mütaaddi olur. Şayet **فَاعِل** lazımı ise **فَعُول** de lazımı olur. Örneğin mütaddi olan **ضَارِب** vezninin **ضَرُوب** vezni de mütaaddi iken, lazımı olan **صَابِر** lafzının **صَبُور** vezni de lazımidir. Bu kurala göre lazımı olan **طَاهِر** lafzının **طَهُور** vezinin de lazımı olması gerekir. Bu durumda lafzın manası temizleyici değil temiz manasında olur. Bununla beraber bu vezne gelen sıfatlar mütaaddi olduğu zaman mübalağa ve tekrara delalet eder. Örneğin mütaddi olan **ضَرُوب** lafzı çokça döven manasına gelmektedir ve ismin manasında tekrar vardır. **طَهُور** lafzında ise böyle bir durum yoktur. Zira su bir kere necaseti kaldırdığı zaman temizleyicilik özelliğini kaybeder. Dolayısıyla çokça temizleyen manasına gelmemektedir. Bu durum bu lafzın mütaaddi değil lazımı olduğuna delalet eder.¹¹

Cumhura göre ise hadiste yer alan **طَهُور** lafzı mütaaddî bir sıfattır ve temizleyici manasına gelmektedir. Lazımî olan ve temiz manasına gelen **طَاهِر** lafzından farklı bir anlam taşımaktadır. Dolayısıyla suya, diğer sıvılardan farklı olarak temizleyici olma hükmü verilmiştir. Sadece temiz olma vasfına sahip olan diğer sıvıların suya kıyas edilmesi doğru değildir. Dolayısıyla sadece su, temizleyici özelliğinden dolayı, diğer sıvılar arasında necasetin izalesinde kullanılabilir.¹²

Cumhur bu lafzın müta'addî olup **طَاهِر** lafzından farklı bir manaya sahip olduğuna dair deliller zikretmişlerdir. Bunlardan biri bu hadisin deniz suyunun hükmünü soran sahabeye cevaben söylenmesidir. Bu soruyu soran sahabe deniz suyunun temiz olduğunu biliyorlardı. Öğrenmek istedikleri şey bu suyun temizleyici özelliğinin olup olmamasıdır. Peygamber efendimiz (s.a.v.) bu sözleriyle bu suyun temizleyici olduğunu bilgisini

¹⁰ Yahya b. Şeref Muhyiddîn Ebû Zekerriyâ en-Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb* (Beyrut: Dârul-Fikr, 1928), 1/84; Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi's-Şaftî*, 1/37.

¹¹ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi's-Şaftî*, 1/38.

¹² Yusuf Halef Mahl el-İsâvî, *Eseru'l-'Arabiyye Fî İstinbâti'l-Ahkâmi'l-Fikhiyye Mine's-Sünneti'n-Nebeviyye* (Beyrut: Dârul-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002), 1/37.

vermektedir. Dolayısıyla bu lafız temiz değil, temizleyici manasına gelmektedir. Ayrıca Peygamber efendimiz (s.a.v.) bir hadisinde “*bana, benden önceki hiçbir peygambere verilmeyen beş şey verildi*” dedikten sonra *وَجَعَلْتُ لِي الْأَرْضَ مَسْجِدًا وَتَرَاتِمًا طَهُورًا* “*yer bana mescit, toprağı ise temizleyici kılınmıştır*”¹³ buyurmuştur. Hadiste toprak için *طَهُور* nitelenmesi yapılmıştır. Bilindiğı üzere Peygamberimizden önce de toprağın temiz hükmü mevcuttu. Diğer peygamberlere verilmeyip Peygamber efendimize (s.a.v.) verilen ayrıcalık toprağın temizleyicilik hükmüdür. Bu hadis de bu lafzın temizleyici manasında olduğunun delilidir. Yine başka bir rivayette Efendimiz (s.a.v.) murdar hayvanların postu için *دَبَاغُهَا طَهُورُهَا* “*tabaklanması onun temizleyicisidir*”¹⁴ buyurmuştur. *طَهُور* lafzı burada da temizleyici manasında kullanılmıştır. Bütün bu rivayetler bu lafzın temizleyici manasında olduğunun kanıtlarıdır.¹⁵

Aynı şekilde Araplar *فَاعِل* ve *فَعُول* vezinlerine gelen isimleri farklı manalarda kullanmıştır. *فَعُول* vezni *فَاعِل* vezninin delalet ettiği mananın mübalağasına delalet eder. Örneğın *ضَارِب* “vuran kişi” manasında kullanılırken *ضَرُوب* çokça vuran manasındadır. Çokluk manasının uygun olmadığı yerlerde ise *فَعُول* vezninde kullanılan lafız mütaaddî yapılmak sûretiyle birinci vezindeki manadan ayrıştırılır. *طَهُور* lafzında da böyle bir durum söz konusudur. *فَاعِل* veznine gelen *طَاهِر* temiz manasındadır. *طَهُور* lafzını çokça temiz manasında kullanmak uygun olmadığı için bu “*temizleyici*” şeklinde mütaaddî yapılmak sûretiyle *طَاهِر* lafzından ayrı bir manada kullanılmıştır.¹⁶

¹³ Ahmed b. el-Hüseyin b. Ali el-Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, thk. Muhammed Abdulkadir ‘Atâ (Beyrut: Dâuru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003), 1/328.

¹⁴ Ebü Davûd, *Sünen-i Ebi Dâvûd*, 4/66.

¹⁵ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 1/85; Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr Fi Fikhi'l-İmâmi's-Şafîi*, 1/38.

¹⁶ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr Fi Fikhi'l-İmâmi's-Şafîi*, 1/38.

Hanefilerin delil olarak getirdikleri ayet-i kerimede cennette cennet ehline yapılacak iyilikler zikredilmektedir. Ayette yer alan شَرَابًا طَهُورًا lafzı cennet ehline cennette bu dünyada içtikleri sudan daha güzel ve temiz yani daha değerli bir su verileceği bildirilmektedir. Bu anlamı ifade etmek için طَهُورًا lafzı kullanılmıştır. Bu lafız طاهر lafzının ifade ettiği manadan farklı bir mana ifade etmektedir. Hanefilerin iddia ettikleri gibi طاهر lafzı ile aynı manayı ifade etmemektedir.¹⁷

Sonuç olarak hadiste yer alan طَهُور lafzının sarf açısından değerlendirilmesi ve delalet ettiği mana konusunda yaşanan ihtilaf nedeniyle su dışındaki sıvıların necasetin izalesinde kullanılmasının caizliği konusunda fukaha ihtilaf etmiştir.

2. Nahiv İle İlgili Sebepler

Nahiv ilminin farklı itibarlarla farklı tanımları yapılmıştır. En kapsamlı ve meşhur tanımı “kelimelerin i’râb ve bina yönleriyle durumlarının bilindiği kaideler bütünü” şeklindedir.¹⁸ Nahiv ilmiyle, cümle içerisine girdikten sonra kelimenin sonunun alması gereken i’râb bilinir. Yukarıda da değinildiği gibi Arapça kelimelerinin iki durumu vardır. Cümle içerisine girmeden önce müfret hâli ve cümle içerisine girdikten sonra terkip hâlidir. Cümleye girdikten sonra, i’râb ve binâ yönüyle kendisini inceleyip cümle içerisindeki konumunu ve i’rabını belirleyen ilme nahiv ilmi denir. Nahiv kelimenin cümlede aldığı konumu, bu konuma bağlı olarak aldığı i’râb ve bu i’râba delalet eden hareke, harf ve alameti araştırır. Bu ilim cümlenin oluşturulmasını ve formatını belirler. Cümlenin öğelerini, her bir ögenin konumu itibari ile verdiği anlamı inceler.¹⁹

Tedvin edildiği günden itibaren nahiv ilmi âlimler tarafından sürekli geliştirilmiştir. Cümle içerisinde temel öğeler ile cümlenin yapısında zorunlu olmayan yardımcı öğeler belirlenmiştir. Bu öğelerin şartları ve bu şartların sebeplerini bir mantık temeline oturtmak için çeşitli münasebetler zikredilmiştir. Cümlenin öğeleri çözümlendiğinde farklı i’râblar öne sürülmüş, farklı i’râblar da beraberinde farklı anlamlar ve

¹⁷ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi'sh-Şafîi*, 1/39.

¹⁸ Abdullah b. Ahmed el-Fâkihî, *Şerh'u-Kitâbi'l-Hudûd Fi'n-Nahvi*, thk. Ramazan Ahmed ed-Demîri (Kahire: Mektebet'u-Vahbe, 1993), 53.

¹⁹ el-Galâyîni, *Câmiû'd-Durûsu'l-Arabî*, 1/9.

yorumlar getirmiştir. Bu farklı anlam ve yorumlar fukahanın naslardan hüküm çıkarırken farklı görüşler öne sürmesine neden olan önemli etkenlerden biri olmuştur. Nahiv ile alakalı ihtilaflar belli başlıklar hâlinde örnekleriyle beraber tespit edilmeye çalışılacaktır.

a. İ'râb Farklılığı

İ'râb için tedvin döneminde ve sonrası klasik dönemde farklı tanımlar yapılmıştır. İbnü's-Serrâc, (ö. 316/929) i'râbı; mu'rab olan kelimenin sonunda değişkenlik gösteren hareke şeklinde tanıtmıştır.²⁰

İbn Cinnî'ye (ö. 392/10029 göre ise i'râb; farklı âmillerin eklenmesiyle kelimenin sonunda meydana gelen değişimdir. Mu'reb de bu değişimi kendinde bulunduran isimdir. Kelime sonundaki hareke ve harfler de bu değişime delalet eden alametlerdir.²¹ Bunun dışında i'râb bazen nahiv ilmi ile eş anlamlı olarak, bazen de cümleyi öğelerine ayırma manasında kullanılmıştır.

İ'râb farklılığı şeklinde isimlendirilen bu başlıkta i'râb lafzından kelime sonundaki değişim ve cümleyi öğelerine ayırma manaları kastedilmiştir. Bu konuda fukaha arasında yaşanan ihtilaf naslardan farklı hükümler istinbat edilmesine sebep olmuştur. Buna dair anne karnında ölen hayvanın hükmü meselesini örnek olarak verebiliriz.

Eti yenen hayvanın helal olması için kesilmesi gerekmektedir. Ayet-i kerimde belirtildiği üzere kendiliğinden veya herhangi bir afetle ölen hayvan murdar olup haram olur.²² Kesilen bir hayvanın karnından çıkan cenin eğer canlı ise ve yenmek istense onun da kesilmesi gerektiği üzere ittifak vardır. Ancak eğer ölü ise bu durumda etinin yenmesinin câiz olup olmaması hususunda ihtilaf vuku bulmuştur. İhtilafın sebebi konuyla ilgili varit olan hadis-i şerif'in i'râbıdır. Söz konusu hadiste kesilen hayvanın karnından çıkan ceninin temizliği ile alakalı sorulan soruya karşılık Efendimiz (s.a.v) **فَإِنَّ ذَكَاتَهُ ذَكَاةُ أُمِّهِ** Zira şüphesiz ki annesinin

²⁰ Muhammed b. Sehl İbnü's-Serrâc el-Bağdadî, *el-Usûl fi'n-Nahvi*, thk. Abdülhüseyn el-Fetlî, Beyrut: Müessesetü'r-Risâle, ts), 45.

²¹ Osman b. Cinnî Ebü'l-Fetih el-Mevsilî, *el-Lumâ' Fi'l-Ârabîyye*, thk. Fâiz Fâris, (Kuveyt: Dâru'l-Kütübü's-Sekâfiyye, ts.), 9.

²² Mâide, 5/3.

kesimi onun kesimidir.” buyurmuştur.²³ Başka bir hadiste de ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةٌ şeklinde rivayet edilmiştir. أمِّهِ “*ceninin kesilmesi annesinin kesilmesidir*”²⁴ şeklinde rivayet edilmiştir.

Şafîi, (ö. 204/820) Ahmed, (ö. 241/855) İbn-i Mubârek, (ö. 181/797) Süfyan-ı Sevrî, (ö. 161/778) Hanefilerden Ebû Yûsuf (ö. 182/798) ve Muhammed (189/805) bu hadislerden hareketle annenin kesilmesi ceninin de kesilmesi anlamını taşıdığından, kesilen annesinin karnından ölü olarak çıkan ceninin kesilmesine ihtiyaç duyulmadan etinin yenebileceğini söylemişlerdir.²⁵ Mâlik (ö. 179/795) de aynı görüşte olmakla beraber ceninin yaratılışının tamamlanmış ve tüylerinin çıkmış olmasını şart koşturmuştur.²⁶

Cumhurun bu husustaki hücceti şudur: bu hususta işin ehli olan muhaddislerin hemen hepsi hadisi ذَكَاةُ الْجَنِينِ ذَكَاةُ أمِّهِ şeklinde her iki zekât kelimesini de merfu’ olarak rivayet etmişlerdir.²⁷ İ’rab olarak birinci ذَكَاةُ mübteda, ikincisi haberdir. Buna göre hadisin manası “*ceninin kesimi annesinin kesimidir*” şeklinde olur ki bu, kelamın hakikat manası olup annenin kesilmesiyle ceninin de kesilmiş sayılacağına delalet eder.

Bu görüşü benimseyen âlimler ikinci ذَكَاة kelimesinin mansûb olarak rivayet edildiği rivayeti de buna benzer bir şekilde anlamlandırma yoluna gitmişlerdir. Buna göre hadisteki ذَكَاة kelimesi mastar olup i’râbında zaman zarfı olmak üzere mansûbtur.²⁸ Hadisin manası “*ceninin kesimi annesinin kesimi vaktinde hâsıl olur*” şeklinde olur. Ayrıca إِذَا نَحَرْتَ “*deve kesildiği zaman karnında olan ceninin kesimi onun kesimi içindedir/onun kesimi iledir*” şeklindeki başka rivayetler²⁹ de bu manayı destekler mahiyettedir. Cumhura göre bu hadis Mâide sûresinde حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ “*Murdar hayvan size haram*

²³ Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/103.

²⁴ Ebû Dâvud, *Sünen-i Ebî Dâvûd*, 3/103; Muhammed b. Abdîrrahîm Ebu'l-'Alâ el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî Bi'Şerh-i Cami'i'l-Tirmizî* (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts), 5/41.

²⁵ el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî Bi'Şerh-i Cami'i'l-Tirmizî*, 5/41.

²⁶ el-Mubârekfûrî, *Tuhfetu'l-Ahvezî Bi'Şerh-i Cami'i'l-Tirmizî*, 5/41.

²⁷ Abduvahhâb Abdusselâm Tavîle, *Eseru'l-Lüğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidîn* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2000), 128.

²⁸ Tavîle, *Eseru'l-Lüğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidîn*, 128.

²⁹ Beyhakî, *es-Sünenü'l-Kübrâ*, 9/563.

kılındı...”³⁰ ayetinde yer alan ve murdar hayvanın haramlığını belirten bu hükmün umumluğunu tahsis etmiştir.

Ebu Hanîfe (ö. 150/767) ve Züfer (ö. 158/775) ise sağ çıkarılıp kesilmedikçe ceninin helal olmayacağını belirtmişlerdir.³¹ Onların bu konudaki delilleri Mâide sûresinde yer alan ayettir. Zira ayet cenin olsun olmasın bütün murdar hayvanları haram kılmaktadır.³² Söz konusu hadisin ise mansûb olan rivayetini esas alarak hadisin teşbih ifade ettiğini dile getirmişlerdir. Buna göre teşbih ifade eden cerr harfî kâf mahzuftur ve kelamın aslı *ذَكَاةُ الْجَيْنِ كَذَكَاةِ أُمِّهِ* şeklindedir. Kâf hafzedilince mecrur olan *ذَكَاةُ* lafzı mansûb olmuştur. Buna göre hadisin manası “*ceninin kesilmesi de annesinin kesilmesi gibidir*” şeklinde oldur. Yani cenin de annesi gibi kesilmelidir.³³

Ancak cumhur kelimada hakikat mananın esas olduğunu, hakikat üzere anlamak mümkün olduğu sürece mecaz ve te’vile gidilmesinin doğru olmadığını dile getirmişlerdir. Ayrıca ref’ rivayetinin raviler tarafından esas tutulduğunu belirterek bu görüşe karşı çıkmışlardır.³⁴

b. Cer Harfleri

İzafet harfleri olarak da isimlendirilen cer harfleri, başına geldiği ismi mecrûr eden ve her biri farklı manalar ifade eden edatlardır. Cer harfleri, ardından zikredildiği âmil, cümlede aldığı i’râb ve başka etkenlerle farklı manalar ifade edebilmektedir. Naslarda zikredilen cer harfleri ifade ettiği anlamı konusunda zaman zaman ihtilaflar yaşanmaktadır. Bu ihtilaflar naslardan istinbat edilen hükümlerin farklılık göstermesine neden olmaktadır. Buna Kur’ân eğitiminin mehir olarak kabul edilmesi meselesinde yaşanan ihtilaf örnek olarak zikredilebilir.

Cumhura göre şayet kadın kabul ederse Kur’ân tâlimi veya başka herhangi bir ilim öğretme mehir olarak kabul edilebilir. Hanefî ve Mâlikîlere göre bu câiz değildir. Zira bu, mal olarak kabul edilemez.³⁵

³⁰ Mâide, 5/3.

³¹ Tavile, *Eseru'l-Lüğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidin*, 129; el-Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezi Bi'Şerh-i Cami'i'l-Tirmizî*, 5/42.

³² Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Razî el-Cessâs, *Şerh'u-Muhtasari'l-Tahâvi*, (Beirut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010), 7/262.

³³ Tavile, *Eseru'l-Lüğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidin*, 128-129.

³⁴ el-Mubârekfûri, *Tuhfetu'l-Ahvezi Bi'Şerh-i Cami'i'l-Tirmizî*, 5/44-45.

³⁵ Mâverdi, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi'ş-Şafîi*, 9/403; Ahmed b. Muhammed Ebû'l-Hüseyn el-Beğdâdî el-Kudûri, *et-Tecrid* (Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2006), 9/4628.

Bu konuda varit olan nas malı olmayan bir adamın Hz. Peygamber'den bir kadını kendisi ile evlendirmek istemesi üzerine buyurduğu **هَلْ مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ شَيْءٌ؟ قَالَ: مَعِيَ سُورَةٌ كَذًا وَسُورَةٌ كَذًا، قَالَ: أَذْهَبَ** yanında (hafızanda) Kur'an'dan bir şey var mı?" Adam "bende şu ve şu sûre vardır" dedi. Peygamber efendimiz (s.a.v.) "Git. Seni o kadın ile yanında olan Kur'an'a karşılık/sebebiyle evlendirdim"³⁶ hadisidir.

Hadiste **بِمَا مَعَكَ مِنَ الْقُرْآنِ** "yanında bulunan Kur'an ile" ifadesi kullanılmıştır. Burada zikredilen ب harfinin delalet ettiği mana konusunda yaşanan ihtilaf sebebiyle konu hakkında farklı görüşler öne sürülmüştür. Cumhura göre ب harfi hadiste **اشتریت هذا بدرهمین** "bunu iki dirheme karşılık satın aldım" cümlesinde olduğu gibi mukabele ve karşılık manasına gelmektedir. Buna göre hadisin anlamı "*sende bulunan Kur'an'a karşılık seni onunla evlendirdim*" şeklinde olur. Peygamber efendimiz (s.a.v.) adamın bildiği Kur'an'ı kadına öğretmesi karşılığında kadını onunla evlendirmiştir. Dolayısıyla Kur'an öğretmek mehir olarak kabul edilebilir.

Hanefî ve Mâlikî'lere göre ب harfi **إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنْفُسَكُمْ بِاتِّخَاذِكُمُ الْعِجَلِ** "Şüphesiz siz buzağıyı (tanrı) edinme sebebiyle kendinize zulmettiniz"³⁷ ayet-i kerimesinde olduğu gibi sebebiyet manasındadır. Buna göre hadisin manası "*sende bulunan Kur'an sebebiyle seni onunla evlendirdim*" şeklinde olur. Buna göre Peygamber efendimiz adamın bildiği Kur'an hürmetine kadını onunla evlendirmiştir. Bildiği bu Kur'an onun mehri olarak sayılmamıştır. Dolayısıyla bu hadiste Kur'an tâliminin mehir olarak verilebileceği hükmü çıkarılamaz.³⁸

Cumhura göre hadiste Kur'an'dan önce mehir sayılan şeylerin zikredilmesi Kur'an'ın öğretilmesinin de mehir olarak sayılması görüşünü destekler. Dolayısıyla bu durum bu harf-i cerrin sebebiyet değil mukabele/mübadale manasında gelmesine delil olur.³⁹

³⁶ Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî el-Buhârî, *el-Câmi'u's-Sahîh* (Mısır: et-Tab'âtu's-Sultâniyye, 1893), 7/20; Mâlik, *Muvatta'u-Mâlik*, 2/526.

³⁷ Bakara, 2/54;

³⁸ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi's-Şafîi*, 9/404.

³⁹ Mâverdî, *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi's-Şafîi*, 9/404;

c. Atf Harfleri

Kendinden sonra gelen lafzı i'râb yönünden kendinden önce geçen lafzın hükmüne tabi kılan harflere atf harfleri denir. Bu harflerin sayısının sekiz, dokuz ve on olduğu şeklinde üç görüş mevcuttur. Bunlar و، ف، م، حَتَّى، أَوْ، حَتَّى، مُمْ، ف، و، لَكِنَّ، لَا، إِمَّا، أَمْ dir.⁴⁰

Bu harflerin delalet ettiği manaların farklılık göstermesi ve ma'tûfun aleyhin belirlenmesi konusunda meydana gelen ihtilaflardan dolayı naslardan hüküm çıkarmada farklı görüşler ortaya çıkmıştır. Buna örnek olarak abdestte tertibin gerekliliği konusunda yaşanan ihtilaf zikredilebilir.

Abdesti emreden ve rükünlerini sayan ayet-i kerimede şöyle buyurulmuştur: يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ “Ey iman edenler! Namaz kılmaya kalkacağınız zaman yüzlerinizi, dirseklere kadar ellerinizi yıkayın; başlarınızı meshedin, ayaklarınızı da topuk kemiklerine kadar (yıkayın).”⁴¹

Ayette rükünler arasında zikredilen و atf harfinin tertip/sıralama gerektirip gerektirmediğine binaen Hanefiler ile cumhur arasında abdest alırken tertibin/sıralamanın şart olup olmadığı hususunda ihtilaf olmuştur. Zira و atf harfi Basra nahvilerine göre tertibi gerektirmezken Kûfe nahvilerine göre tertibi gerektirir. Hanefiler, Basra nahvilerinin görüşünü benimseyip و harfinin tertip ifade etmediğini öne sürmüştür. Dolayısıyla onlara göre abdestte tertip vacip değildir.

Cumhur ise abdestte sıralamaya uymanın abdestin rükünlerinden olduğu konusunda ittifak etmişlerdir.⁴² Ancak bunun delili hususunda farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. Bazı Şafîî âlimlere göre bunun delili و ’ın tertip ifade etmesidir.⁴³ Cumhurun diğer ulemasına göre ise bunun delili

⁴⁰ Osman b. Ömer Cemalüddin İbnü'l-Hâcib, *el-Kâfiye Fî İlmi'n-Nahvi*, thk. Sâlih Abdulazim eş-Şâ'ir (Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010), 53.

⁴¹ Mâide, 5/6.

⁴² Yahya b. Şeref Muhyiddin Ebû Zekeriyâ en-Nevevî, *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftiyîn* (Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005), 74; Ahmed b. Muhammed İbni'r-Ruf'a, *Kifâyetu'n-Nebîh Fî Şerhi't-Tenbîh*, thk. Meccî Muhammed Surûs Bâslûm (Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009), 1/323.

⁴³ İbni'r-Ruf'a, *Kifâyetu'n-Nebîh Fî Şerhi't-Tenbîh*, 1/323.

Hız. Peygamberin uygulamasıdır. Nitekim Hz. Peygamber'in abdest alma şeklini anlatan rivayetlerin hepsinde Allah Resulünün söz konusu sıralamaya uyduğu zikredilmiştir. Sıralamayı terk ettiğine dair hiçbir rivayet bulunmamaktadır. Bu durum sıralamanın şart olduğuna delalet etmektedir.⁴⁴

Cumhurun başka bir delili ise birbirinden farklı iki konu anlatıldığı zaman bu konulardan önce biri bitirilir sonra diğeri dile getirilir. Söz konusu ayet incelendiği vakit ayette bazı uzuvların yıkanması bazılarının ise mesh edilmesi gerektiği zikredilmiştir. Dolayısıyla iki farklı fiil söz konusudur. Bu durumda normalde önce yıkanılacak uzuvların tümü zikredildikten sonra mesh edilecek uzvun anlatılması gerekirdi. Ancak ayette yıkanacak uzuvlardan yüz ve eller zikredildikten sonra ayakların yıkanmasına geçmeden önce arada başın mesh edilmesi zikredilmiş, ardından ayaklar zikredilmiştir. Normalin dışına çıktığı bu durumun bir sebebinin ve hikmetinin olması gerekir. Bu da ancak ayette tertibin ön plana çıkarılmasıyla açıklanabilir. Yani ayette abdestin tertibi bozulmasını diye böyle bir anlatım yolu seçilmiştir denebilir.⁴⁵

Hanefilere göre ise ayette zikredilen fiiller farklı olsa da taharet başlığı altında birleşirler. Dolayısıyla bu iki fiil, bir fiilin farklı iki versiyonu şeklindedir. Böyle bir durumda birinin zikri bitirilmeden diğerrinin zikredilmesinin bir mahsuru yoktur. Ayrıca başın mesh edilmesinin iki yıkama arasında zikredilmesi, tertibin vücubiyetine değil sünnetliğine ve evlalığına delalet etmesi ihtimali de ikinci cevap olarak zikredilebilir.⁴⁶

d. Hazf

Hazf; kelimada zikredilmesi gereken bir lafzın herhangi bir sebeple kendisine delalet eden bir karine olduğu halde zikredilmemesi ve cümleden düşürülmesidir. Hazfedilen lafız bazen isim, fiil veya harf olarak bir kelime, bazen de bir veya birden fazla cümle olabilir. Farklı sebeplerden dolayı meydana gelen hazf Arap dilinde sürekli rastlanan bir durumdur. Özellikle de veciz olan Kur'an ve onun tefsiri ve tebyini olan hadislerde hazfa çokça rastlanır. Bu naslardan hüküm istinbat eden fukahaya hazfedilen lafzın tespiti ve takdiri konusunda zaman zaman ihtilaf yaşamaktadır. Bu

⁴⁴ Tavile, *Eseru'l-Lüğa Fi İhtilâfi'l-Müctehidin*, 202; İbni'r-Ruf'a, *Kifâyetu'n-Nebih Fi Şerhi't-Tenbih*, 1/325-326.

⁴⁵ Kudûri, *et-Tecriid*, 1/140; İbni'r-Ruf'a, *Kifâyetu'n-Nebih Fi Şerhi't-Tenbih*, 1/325;

⁴⁶ Kudûri, *et-Tecriid*, 1/141.

da farklı hükümlerin ortaya çıkmasına neden olmaktadır. Buna örnek olarak cünübün namaz kılması/mescide girmesi meselesi getirilebilir.

Cünüp kişinin camide bulunması ve/ya caminin içinden geçmesi konusunda farklı görüşler mevcuttur. Şafî⁴⁷ ve Mâlikîlere⁴⁸ göre cünübün camide bulunması haramdır ancak bekleme yapmadan geçmesi câizdir. Abdestli olmasına veya ihtiyaca binaen camiden geçmesine veya oradan geçmek zorunda olması gibi şartlar koşulmaz. Dolayısıyla bütün bu durumlarda camiden geçmek câizdir.

Ebû Hanife, Süfyan’i-Sevrî ve İshak b. Râhûye’ye (ö. 238/853) göre cünübün camide bulunması haramdır. Şayet camiden geçmek zorunda ise ve başka çaresi yoksa abdest alıp geçmesi câizdir, yoksa câiz değildir. Ahmet b. Hanbel’e göre camide bulunması haramdır ancak abdest alırsa durabilir. Geçmek ise ihtiyaca binaen ise câizdir, değilse câiz değildir. İbn’u Münzîr, Dâvûd ve Müzenî’ye göre ise cünübün camide bulunması veya geçmesi haram değildir.⁴⁹

Bu konuda varit olan nas **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَىٰ** *“Ey iman edenler! Siz sarhoş iken ne söylediğinizi bilinceye kadar, cünüp iken de -yolcu olan müstesna- gusledinceye kadar namaza yaklaşmayın...”*⁵⁰ ayetidir. Bu konuda ihtilaf çıkmasının sebebi ayette yer alan **لَا تَقْرُبُوا الصَّلَاةَ** *“namaza yaklaşmayın”* terkinde hazfın yer alıp almaması konusunda farklı görüşlerin öne sürülmesidir.

Bu terkinde zahiri üzere alıp hazfın olmadığını dile getirenlere göre ayette yasaklanan şey cünübün namaz kılmasıdır. Cünübün camiye girmemesi ile alakalı herhangi bir yasak söz konusu değildir. Dolayısıyla cünübün camide bulunması veya geçmesi câizdir. Buna göre ayetin devamında yer alan **الْأَعْيَابِ سَبِيلٍ** *“yolcu olan müstesna”* müstesnasından maksat sefer halinde olan kişidir. Bundan kastedilen mana cünüp kişi şayet seferi ise su bulamazsa *“namaza yaklaşmayın”* nehyinden istisna edilmiştir. Dolayısıyla o namaza yaklaşabilir.

⁴⁷ Nevevî, *Minhâcu’l-Tâlibîn ve Umdetu’l-Müftiyîn*, 78.

⁴⁸ Mâlik, *el-Mudevvene*, 1/137.

⁴⁹ Cessâs, *Şerh’u-Muhtasari’l-Tahâvî*, 8/523; Muhammed b. Ahmed Şemsü’l-Eimme es-Sarahsî, *el-Mebsût* (Beyrut: Dâru’l-Ma’rîfe, ts), 3/153.

⁵⁰ Nisâ, 4/43.

Cünübün camiye girmesinin haram olduğunu savunanlara göre ise söz konusu terkipte muzâf hafzedilmiştir. Ayetin takdiri لَا تَقْرُبُوا مَوْضِعَ الصَّلَاةِ “namaz yerlerine yaklaşmayın” şeklindedir. Buna göre ayette yasaklanan şey cünübün namaz kılma yeri yani camide bulunmasıdır. Dolayısıyla cünübün camide kalması câiz değildir. Ayetin devamında yer alan إِلَّا عَابِرِي سَبِيلٍ “yolcu olan müstesna” lafzından kastedilen mana ise seferi olan kişi değil camiden geçen kişidir. Binaen aleyh camiden geçmek câizdir.⁵¹ İki tarafın da bunun dışında öne sürdüğü farklı deliller mevcuttur.

e. İstisna Konusu

İstisna; önceden zikredilmiş bir bütünden istisna edatlarından biri ile bir kısım fertleri çıkarmak şeklinde tanımlanır.⁵² İstisnanın edatları غَيْرِ، اِلَّا، لَا يَكُونُ، لَيْسَ، حَاشَا، عَدَا، حَلَا، سَوِي şeklinde sıralanabilir. Bu kelimelerden sonra zikredilen ve cümlede önceden zikredilen hükümden çıkarılan isim müstesna, müstesnanın kendisinden çıkarıldığı bütün müstesna minh diye isimlendirilir. İstisnanın farklı vecihlerle çeşitli kısımlara ayrılır. Nasslarda yer alan istisnanın nevini, müstesna minh ve istisnanın cümle içerisinde ifade ettiği anlamı tespit etme konusunda zaman zaman ihtilaflar yaşanmaktadır. Bu ihtilaflar nasslardan farklı hükümlerin istinbat edilmesine neden olmaktadır. Buna başkası hakkında zina isnadında bulunanın/kâzifin cezası konusunda yaşanan ihtilaf örnek olarak zikredilebilir.

Zina isnadında bulunan birinin iddiasının ispatı için dört şahit getirmesi gerekmektedir. Şayet böyle bir isnatta bulunur ve gerekli sayıda şahit getirmezse zina iftirası atılmış kabul edilir. Fıkıh literatüründe bu kişiye kâzif, yaptığı fiile kazf denir. Kâzifin cezası ile alakalı varit olan nass: وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ وَأَصْلَحُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ “İffetli kadınlara iftira atan, sonra da dört şahit getiremeyen kimselere seksen sopa vurun ve artık onların şahitliklerini asla kabul

⁵¹ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*, 2/160.

⁵² Muhammed b. Ömer Fahreddin er-Râzî, *el-Mahsül Fi İlmi Usûli'l-Fıkh*, thk. Câbir Feyyâd El-'Ulvânî (Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1992), 3/27.

etmeyin. İşte onlar yoldan çıkanların ta kendileridir. Bundan sonra tövbe edip hallerini düzeltenler müstesna. Allah çok bağışlayıcıdır, çok esirgeyicidir”⁵³ ayetleridir.

Ayette kâzif ile alakalı üç ceza zikredilmiştir. Bunlar seksen sopa, şahitliklerinin düşmesi ve fâsık hükmüne girmeleridir. Ancak ayetin devamında “إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا مِنْ بَعْدِ ذَلِكَ” *“bundan sonra tövbe edenler müstesna”* şeklinde tövbe edenlerin bu hükümden istisna edildiği belirtilmiştir. Bu istisnadan önce üç cümle ve bu üç cümleden çıkan üç hüküm mevcuttur. Bu istisna, zikredilen hükümlerin hangileri için geçerli olduğuna dair farklı görüşler zikredilmiştir. Buna bağlı olarak da ayetten farklı hükümler istinbat edilmiştir.

Şa’bî’ye (ö. 104/722) göre istisna her üç cümleye beraber yapılır. Dolayısıyla kâzif, kendisine had uygulanmadan tövbe ederse her üç cezası da düşer. Binaen aleyh kendisine had uygulanmaz, şahitliği kabul edilir ve kendisinden fâsık olma hükmü kalkar.⁵⁴

Şafî, Mâlik ve Ahmet b. Hanbel’in de aralarında yer aldığı fukahanın cumhuruna göre ise istisna sadece son iki hükme tabidir. Dolayısıyla kâzif şayet tövbe ederse şahitliği kabul edilir, fâsık olma hükmü kalkar ama had cezası düşmez. Cumhur istisnanın normalde kendinden önce geçen cümlelerin tümüne taalluk ettiğini kabul etmekle beraber söz konusu ayette bu hükümlerden biri had cezası olduğu için istisna ona taalluk etmez. Zira had cezası tahakkuk ettiği zaman tövbe etmekle affedilmez. Diğer iki ceza had cezası olmadığı için tövbe ile affedilir. İmam Nevevi ise tövbe etse dahi kâzifin şهادetinin kabul edilmemesinin daha evla olduğunu dile getirir.⁵⁵

Ebû Hanife, Hasan Basrî, Ebû Yusuf, Züfer, İbn’i Sirîn ve Sevri’nin benimsediği üçüncü görüşe göre ise istisna sadece ardından geldiği üçüncü cümleye taalluk eder. Buna göre tövbe eden kişinin üzerinden sadece fâsık hükmü kalkar. Had cezası uygulanır. Şهادeti ise hiçbir zaman kabul olmaz.⁵⁶

Görüldüğü gibi ihtilaf olmasının sebebi müstesna minhin tespiti hususunda yaşanan ihtilaftır.

⁵³ Nûr, 24/4-5.

⁵⁴ Ali el-Hafif, *Esbâb 'u-Ihtilâfi 'l-Fukahâ* (Kahire: Dâru'l-Fikri'l-Ârabî, ts), 159.

⁵⁵ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu 'l-Muhezzeb*, 20/74.

⁵⁶ Nevevî, *el-Mecmu' Şerhu 'l-Muhezzeb*, 20/74.

SONUÇ

Müslümanlar, ilk dönemden itibaren Kur'an'ın ve sünnetin anlamını kavramak için yoğun çabalar göstermişlerdir. Bunun için de Arap dilinin bilinmesi ve ilk günkü gibi korunmasının gerekliliği üzerinde durmuşlardır.

Arap dilinin çok geniş bir dil olması ve kendine has gramer ve edebiyat kurallarına sahip olması bu dilin mükemmel şekilde öğrenmesini daha önemli hale getirmiştir. Müslüman âlimler Arap dilinin kelimelerini derlemek, bu kelimelerin geldiği manaları tespit etmek, manalar arasında bağlantıları çözmek ve Arap dilinin doğru kullanımını ortaya koymak için başta Sarf ve Nahiv olmak üzere çeşitli ilimler va'zetmişlerdir.

Nahiv ve Sarf ile ilgili çalışmalar içtihadın tarihi ile paralellik göstermiştir. Zaman içerisinde bu ilimler her açıdan gelişme göstermiş ve birçok alt başlık ve konuya sahip olmuştur. Bu gelişmeler Basra, Kufe ve Bağdat gibi farklı dil ekollerinin oluşmasına zemin hazırlamıştır. Bu ekoller Arap dilinin temel konularında ittifak halinde olsalar da tali konularda ve konuların detaylarında ciddi muhalefet içerisinde olmuşlardır. Bu ihtilaf beraberinde Arap dili ile ilgili olan tüm ilimlerde farklı görüşlerin ortaya çıkmasına sebep olmuştur. Bu konuların başında da fıkıh ilmi gelmektedir. Hükümlerin istinbat edildikleri nassların Arapça olması fıkıhın bu konudan en çok etkilenen ilimlerden biri yapmıştır.

Nasların Sarf açısından incelenmesi ve bu konuda meydana gelen ihtilaflar genellikle kelimelerin nev'ini ve kökenini tespit konusunda meydana gelir. Bununla beraber bu kelimenin türevini, müta'addî-lazimî durumu ve şıgasının ifade ettiği anlam gibi konularda ihtilafın nedenleri arasında yer alır.

Nahiv ilminin ihtilafa sebep olan yönleri daha fazladır. Öncelikle nasslarda yer alan kelimenin türünün tespit edilmesi, ardından bunun cümle içerisindeki konumu veya konumunun ihtimalleri, bu konuma göre aldığı i'râb, bu i'râbın alametinin tespiti, bu konuma göre ifade ettiği muhtemel manalar ve bu manalara bağlı olarak nasslardan çıkarılacak muhtemel hükümler Nahiv ilminin alanına girmektedir.

Bütün bu konular, nasslardan hüküm çıkarma sürecine etki etmektedir ve bu konularda ortaya çıkan ihtilaflar hüküm istinbatında da farklılıkların yaşanmasına neden olmaktadır. Bu açıdan Arap dili, fukahanın ihtilaf etmesinde büyük bir pay sahibi olmuştur.

Fukahânın ihtilafının farklı sebepleri arasından makalemizin konusu olan Arap dil kurallarının bilinmesi bize özellikle iki noktada fayda sağlamaktadır.

Birincisi, fukahânın geçmişte aynı hükmün tespitinde farklı sonuçlar ortaya koymalarının keyfilikten uzak, ilmî sebeplere dayandığını ve her görüş sahibinin sahih kabul edilebileceğinin ispat edilmesidir.

İkincisi ise, yeni hükümlerin tespitini gerektiren nevzuhur meseleler için hüküm arayan fakihin hükmü bulması hususunda yardımcı olmaktır. Zira hükmü arayan fakihin başvuracağı ilk kaynaklar Kur'an ve Sünnettir. Kur'an ve Sünnetten hüküm istinbatında bulunurken Arap dil kurallarını detaylıca bilen fakih nassı farklı değerlendirme imkanı, binaen aleyh farklı hüküm tespit etme şansını verir. Bunu yanı sıra fakihe daha önce başka bir fakihin tespit etmiş olduğu hükümden farklı bir hükmü tespit etmesine de fırsat verir.

Dolayısıyla içtihat şartlarına haiz fakihin içtihat yapmasına zemin hazırlar ve içtihat kapısının aralanmasına katkıda bulunur.

KAYNAKÇA

Ebû Davûd es-Sicistânî, Süleymân b. el-Eş'as. *Sünen-i Ebî Dâvûd*. thk. Muhammed Muhyiddîn Abdülhamîd. Beyrut: el-Mektebetu'l-Asriyye, ts.

el-Beyhakî, Ahmed b. el-Hüseyn b. Ali. *es-Sünenü'l-Kübrâ*. thk. Muhammed Abdulkadir 'Atâ. Beyrut: Dâuru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 3. Baskı, 2003.

el-Buhârî, Muhammed b. İsmail b. İbrâhîm el-Cu'fî. *el-Câmi'u's-Sahîh*. Mısır: et-Tab'âtu's-Sultâniyye, 1893.

el-Cessâs, Ahmed b. Ali Ebû Bekr er-Razî. *Şerh'u-Muhtasari't-Tahâvî*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2010..

el-Fâkihî, Abdullah b. Ahmed. *Şerh'u-Kitâbi'l-Hudûd Fi'n-Nahvi*. thk. Ramazan Ahmed ed-Demîrî. Kahire: Mektebet'u-Vahbe, 1993.

el-Galâyînî, Mustafâ b. Muhammed Selîm. *Câmiû'd-Durûsu'l-Arabî*. Beyrut: el-Mektebetü'l-Âsriyye, 28. Baskı, 1993.

el-Îsâvî, Yusuf Halef Mahl. *Eseru'l-'Arabiyye Fî İstinbâti'l-Ahkâmi'l-Fikhiyye Mine's-Sünneti'n-Nebeviyye*. Beyrut: Dâru'l-Beşâiri'l-İslâmiyye, 2002.

el-Kudûrî, Ahmed b. Muhammed Ebü'l-Hüseyn el-Beğdâdî. *et-Tecrîd*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2006.

el-Mâverdî, Ali b. Muhammed el-Bağdadî. *el-Hâvi'l-Kebîr Fî Fikhi'l-İmâmi's-Şafîi*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1999.

el-Mubârekfûrî, Muhammed b. Abdirrahîm Ebu'l-'Alâ. *Tuhfetu'l-Ahvezî Bi'Şerh-i Cami'i't-Tirmizî*. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, ts.

el-Münbecî, Ali b. Zekeriyâ Ebû Hâmid. *el-Lubbâb Fî'l-Cem'i Beyne'l-Kitâb Ve's-Sünne*. thk. Muhammed Fadl Abdülaziz el-Murâd. Süriye: Dâru'l-Kalem, 1994.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref Muhyiddîn Ebû Zekeriyâyâ. *el-Mecmu' Şerhu'l-Muhezzeb*. Beyrut: Dâru'l-Fikr, 1928.

en-Nevevî, Yahya b. Şeref Muhyiddîn Ebû Zekeriyâyâ. *Minhâcu't-Tâlibîn ve Umdetu'l-Müftiyîn*. Beyrut: Dâru'l-Minhâc, 2005.

er-Radî, Muhammed b. el-Hasan. *Şerh'u-Şâfiyet'i-İbni'l-Hâcib*, thk. Muhammed Nûr el-Hasan vd. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 1975.

es-Sarâhsî, Muhammed b. Ahmed Şemsü'l-Eimme. *el-Mebsût*. Beyrut: Dâru'l-Ma'rîfe, ts.

Fahreddin er-Râzî, Muhammed b. Ömer. *el-Mahsûl Fî İlmi Usûli'l-Fikh*. thk. Câbir Feyyâd El-'Ulvânî. Beyrût: Müessesetu'r-Risâle, 1992.

İbn Cinnî, Osman Ebû'l-Fetih el-Mevsilî. *el-Lumâ' Fi'l-Ârabiyye*. thk. Fâiz Fâris, Kuveyt: Dâru'l-Kütübü'sSekâfiyye, ts.

İbn Mâlik, Mâlik b. Enes el-Medenî, *Muvatta'u-Mâlik*. thk. Abdulvahhab Abdullatif. Beyrut: el-Mektebetu'l-İlmiyye, 2009.

İbn Mâlik, Muhammed b. Abdillâh et-Tâî. *Îcâzu't-Ta'rîf Fî İlmi't-Tasrîf*. thk. Muhammed el-Mehdî Abdulhayy. Medine: İslam Üniversitesi Yayınları, 2002.

İbni'r-Ruf'a, Ahmed b. Muhammed. *Kifâyetu'n-Nebîh Fî Şerhi't-Tenbîh*. thk. Mecdî Muhammed Surûs Bâslûm. Beyrut: Dâru'l-Kutubi'l-İlmiyye, 2009.

İbnü'l-Hâcib, Osman b. Ömer Cemalüddîn. *el-Kâfiye Fî İlmi'n-Nahvi*. thk. Sâlih Abdulazîm eş-Şâ'ir. Kahire: Mektebetü'l-âdâb, 2010.

İbnü's-Serrâc, Muhammed b. Sehl el-Bağdadî. *el-Usûl fî'n-Nahvi*. thk. Abdulhüseyn el-Fetlî, Beyrut: Müessesetu'r-Risâle, ts.

Tavîle, Abduvahhâb Abdusselâm. *Eseru'l-Lüğa Fî İhtilâfi'l-Müctehidîn*. Kahire: Dâru's-Selâm, 2. Baskı, 2000.

İmaj ve Görünüş Dünyasına Tasavvuf Ne Söyler

Sevim YARARLI*

GİRİŞ

Gerçekliği yitiren çağdaş insanın, gerçeklikten kaçarken sığındığı dünyalardan biri sanal dünyadır. İnsan, gerçeklikten kaçıp kendini sanal olana hapsederken sanal olanda da gerçeklikle karşılaşması kişinin istemeyeceği bir durumdur. İnsanın arzularıyla beslenen kapitalist sistem, sanal dünyayı arzular ve nesnelere üzerine inşa ederek kişinin bu arzusunu içi boşaltılmış bir sanal gerçeklik nesnesiyle karşılar. Böylelikle kişi hem gerçekliğe sırtını dönmemesinin mutluluğunu yaşarken aynı zamanda da arzularıyla donanmış kaçtığı gerçeklikle benzeşmeyen sanal bir gerçekliğin tadına kaptırır kendini. Kişinin arzularıyla beslenen bu yeni dünyadan kaçmak ise neredeyse artık imkansızdır. Aramalarına, tıklamalarına, beğenilerine göre şekillenen bir dünyada kişi kendini özel ve biricik hissederken aslında arzularının kölesi olan milyonlardan biridir. Tükettiği kadar kişiye varlık üfleyen bu sistemde kişi varlığını ancak alışverişte ve sanal mağazalarda hissetmektedir. Bu sistemde daha fazla tüketebilmek için üretimde bulunmak ise kişinin gayesi haline almıştır. Kişi hakikat arayışını ve ruhunu satıp daha fazla arzu-nesne sistemine dahil olmanın daha hızlı akan bir zamanın ve anlık mutlulukların kapısını aralamanın sarhoşluğunda ve ne alıp ne sattığının farkında değildir. İnsan, bedeninin ve ruhunun beslendiği bir mekân anlayışını terk ederek gözlerinin önünden akan milyonlarca görüntünün içindeki sanal bir mekâna varlığını entegre etme telaşına kapılmıştır. Bu telaş, gerçeği satıp hayali olanı almanın sarhoşluğu. Artık kişi için tek bir hakikat vardır; o da görüntülerdir. Hakikati görüntülerde arayan insan, ellerini eşyaya da uzatıp ona sanal bir kimlik kazandırmaya çalışmaktadır. Varlığın tüm özelliklerini sanal aleme yansıtmaktan aciz olan insan, sanal dünyada eşyayı olduğu hal üzere göreceğine inanmaktadır. Sanal dünyada hakikat arayışına tutulmak kişinin oyun içindeki oyuna kendini hapsederek oyun olmayana arzulanmasıdır. Varlık sancılarının acaba sanal bir kimliği var mıdır? Yoksa

* Lisansüstü Öğrencisi, Bingöl Üniversitesi. sevim.yar.12@gmail.com

sanalda yaşanan varoluş kaygıları “-miş gibi” görünüm silsilesinden ibaret mi?

Anlamın buharlaştırıldığı, hakikatin sanallaştırıldığı ve arzuların kutsallaştırıldığı bir dünyada insan; duygulanamayan, tefekkür edemeyen, şan, şeref, haysiyet, adalet, merhamet ve güzellik duygularından mahrum aynı fabrikanın ürünüymüş gibi ‘ruhsuz’ kopyalar halindeyken insanın varlığından söz etmek mümkün gözükmemektedir. Teoman Durallı, günümüz insanının yaşadığı

1. ARZULARIN GÖLGESİNDE: İMAJA YATIRIM VE TÜKETİM KÜLTÜRÜ

1.1. İmaj Yatırım

Günümüz simülasyon dünyasında insan, gerçekliğin yerine imgeler ikame ettirdiği için ciddi bir gerçeklik kaybına uğramıştır. Bunun neticesi olarak da imaj dünyasında yaşamak zorunda kalmıştır.¹ İmgelerin ise gerçekliğin yerini alamadığı ancak gerçekliğin olsa olsa çok küçük bir tezahürü olabildiği görülmektedir.² Bu sebeple insanın sırtını gerçekliğe dönüp, imgesel bir dünyaya bakışlarını sabitlemesi dünyanın oyunsu tabiatında oyalanması anlamına gelmektedir. Özellikle önce sinemanın sonra da sosyal medyanın ortaya çıkıp yaygınlaşması ile insan, hızla gerçeklik kaybına uğrarken gerçek deneyimlerden de uzaklaşıp sanal olan deneyimlere maruz kalmaktadır. Dolayısıyla insan, dünyanın oyunsu tabiatı içinde bir oyun daha inşa ederek gerçekliği yitirmektedir.

Gerçekliğin yitimi sinemanın ortaya çıkmasıyla, taklidin gerçekten daha gerçek olmasıyla meydana gelmeye başlamıştır. Zira sinema, bir sihirbazların gösterisi gibidir. İnsan sihirbazın yaptıklarının kurmaca olduğunu ve gösterdiklerinin bir yanılsamadan ibaret olduğunu bilir. Buna rağmen gözlerini sihirbazın sergilediği oyuna teslim eder sonra da kendini bu yanılsamaya kaptırarak varlığını, gösterinin akışına bırakır. Böylelikle kendi için yanılsama olanın gerçekliğin yerini almasına izin vermiş olur. Sonra da bu gösteri öylesine sinsice varlığını sarar ki kurgu olanın bitimi; ancak sihirbazın hilelerini gösterecek ve kendini gerçeklikle yüz yüze getirecek olan “oyun bozucularla” gerçekleşir. Sinemanın gücü düşsel bir evrene gerçeklik duygusu katabilme oranındadır. Seyirciyi kendi gerçekliğinden koparıp kendi düşsel evrenindeki yasaları hayata geçirdiği

¹ Kasım Küçükcalp, “Simülasyon Dünyasında İnsanın Kendisi Olma Problemi”, *Çilingir Düşünce Dergisi* 3 (2016), 12.

² Oğuz Adanir, “Sinematografik İmge ve Gerçeklik”, *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (31 Ocak 2015), 1.

oranda bir oyun başarılı olur. Böylelikle seyirci kendi doğrularından sıyrılarak simülasyon dünyasının doğrularını gerçek olarak algılar. Artık seyirci için ne siyah kalır ne beyaz o artık gri bir alana geçmiştir. Bu alanda her şey kendine meşru bir çizgi bulur. Kötü aynı zamanda iyidir, çirkin aynı zamanda güzeldir. Simülasyon dünyasında tepkiler ise anlık dürtülerden oluşur. Herkes bir anda aynı şeyin savunucusu olup yine bir anda savunduklarına sırt çevirip başka bir düşsel evrene geçiş yapabilmektedir. Zira simülasyon dünyanın içeriği incelendiği vakit hızlı sunduğunu hızlı alan bir yapısı olduğu görülür. İnsana konforlu koltuğunda sunulan bir sahne daha oturduğu yerden doğrulmadan bambaşka sahneler yine aynı konfor içinde sunulur. İnsan bir sahnenin idrakine varmadan bir duygudan diğer bir duyguya sürüklenir. İnsanoğluna yeter ki acılar konforlu koltuğunda sunulsun bunlar koltuğunun rahatlığını hatırlatan görüntüler olmaktan öte olmayacaktır.

Sahnelenen bir oyun gösterisi ise seyirciye bir tiyatro salonunda olduğunu unutturabildiği ölçüde başarılı sayılmaktadır. Yani gerçek unsurlarla olabildiğince inandırıcı bir düşsel evren yaratılmaya çalışılmaktadır.³ Kişiyi bulunduğu mekân ve zamandan alıkoyan tiyatro ve sinema daha başarılı oluyorsa o zaman simülasyon dünyasının hedefi kişinin kendi hakikati ile baş başa kalmasını engellemek olmaz mı, kişi ömrü boyunca başkalarının düşsel dünyasında gezinirken kendi düşsel evrenini kurmaya vakit ayırabilir mi, yoksa kişinin tüm çabaları daha çok düşsel dünya satın almaktan öteye gitmeyecek mi? İnsana baktığımız da insanın bir düş ile oyalanıp durduğu görülür. Yine insana baktığımız zaman insanın kendinden çok şeyi hayali, sanal evrene taşıdığı görülür fakat düşsel olandan gerçeğe kaç şeyi taşıdığına ise hesabını yapamadığı görülmektedir.

İnsan, bakışlarda varlık kazanmanın bedelini kendi varlığını yitirmekte bulmuştur. Simülasyon dünyasının sunduğu imaj varlığı ve tüketerek var olma inancı anlık varoluş hislerinden öteye geçememektedir. Özellikle tüketim kültürü, ağır varoluşsal bedeller ödenmesi gereken hakikatleri bile birer tüketim nesnesi haline getirebilmektedir.⁴ İmaj ve göstergelere ehemmiyet veren insan gerçekliğin yitimine uğrarken, tüketimi kutsallaştırarak da anlamın yitimine sebebiyet vermektedir.

³ Adanir, "Sinematografik İmge ve Gerçeklik", 4.

⁴ Kasım Küçükalkal, "Değerlerin Değersizleşmesi ve Nihilizm", *Diyanet Aylık Dergi* 312 (01 Ocak 2016), 59.

Günümüz insanının görünmeye ve tüketmeye önem vermesinin temelinde de insanın arzularına yenik olması bulunmaktadır.

1.2. Tüketim Kültürü

Kapitalist yaşam pratiği içinde insanın durumunun yeniden düşünülmesi gerekmektedir. Her şeyi birer tüketim nesnesi haline getiren kapitalist yaşam pratiği içinde insanın varlığından söz edebilmek mümkün görünmemektedir.⁵ Zira insanın refah ve konfor arayışı insanı tüketim nesnesinin otomatları haline getirmiştir. Artık düşünen insan anlayışı yerine tüketen insan anlayışı günümüz dünyasının paradigması olmuştur. Tüketim kültürünün tezahürlerini değişen şehir anlayışı üzerinde de görmek mümkündür. Her çağ ruhuna ilişkin şehirler doğurmaktadır.⁶ Günümüz şehirlerin merkezine bakıldığında görülen alışveriş merkezleri, kafeler ve restoranlar tüketim kültürünün toplum üzerindeki hakimiyetini yansıtmaktadır. Tüketim toplumunda alınıp satılan sadece eşyalar değil, aynı zamanda imaj ve göstergeler de tüketim nesnesi haline gelmiştir.⁷

Günümüz tüketim kültüründe teknoloji de bu kültüre hizmet eden bir olguya dönüşmüştür. Sosyal medya da tüketim kültürünün merkezi haline gelmiştir. Sosyal medyadaki alışveriş grupları ve reklamlar insanı sürekli bir şeyler satın alması gerektiğini telkin edilmektedir.⁸ Sanal dünyadaki kişiselleştirme özelliği insanın özgür olduğunu düşünmesini sağlayan aldatma unsuru olarak sunulmaktadır. Simülasyon dünyası insana sahte bir özgürlük sunarken aslında insan, tüketim kültürünün arzularından yakaladığı tutsaklarından biri olmaktadır. Sanal alanda insan arzularına yönlendirilirken arzularının nesnelere de eş zamanlı olarak üretilmektedir. Bu da gerçekliğin ve anlamın yitimine neden olmaktadır.⁹

Hakikati arayan bir insanın, hakikati simülasyon dünyasında bulması zordur. Çünkü simülasyon dünyasında insan kendi algıları çerçevesinde algılamak yerine dayatılan imgeyi algılamak zorundadır. Böylelikle simülasyon dünyası, insanı ayartılmanın nesnesi haline getirmektedir.¹⁰ Halbuki insan tüketerek değil tüketmeyi tüketerek insanca varoluşunu gerçekleştirebilir. İnsan hiçbir şeyin sahibi olamayacağını idrak

⁵ Küçükcalp, "Simülasyon Dünyasında İnsanın Kendisi Olma Problemi", 12.

⁶ Ahmet Dağ, "Mekânı/Şehrimizi Yitirmek: Hakikat Şehrinden Simülasyon Kente", *İnsan Tarih ve Şehir* (Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2020), 279.

⁷ Kasım Küçükcalp, *Zamansız Düşünceler 1 Çağdaş Yaşama Meseller* (Onto Yayınevi, 2020), 53.

⁸ Osman Metin - Şeref Karakaya, "Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Denemesi", *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2017), 109-121.

⁹ Küçükcalp, *Zamansız Düşünceler* 1, 23.

¹⁰ Dağ, "Mekânı/Şehrimizi Yitirmek", 275.

edince zengin olmanın imkanlarına açılır. Yani insan sınırsız arzularını dinleyerek değil bu arzularını kontrol ederek insanca var olabilir. Arzuların kontrolü araştırma alanı olan ve irade kontrolünün yaşamın merkezine alınması gerektiğini dile getiren en önemli disiplinlerden biri ise tasavvufur.

2. ARZULARIN YÖNETİMİ: TASAVVUF PERSPEKTİFİNDEN BAKIŞ

2.1. Tasavvuf

Tasavvuf, İslami disiplinlerin en dikkat çekici manzaralarından biridir. Bu manzaradan bakıldığında görülebileceklerin arasında nefis terbiyesi, ruh tezkiyesi, kalp tasfiyesi ve gönül eğitimi gibi birçok zenginlik bulunmaktadır. Tasavvufun dikkat çekici olmasının nedeni insanın henüz tam manasıyla çözümleyemediği insanın esrarengiz yönü olan gönlünü ele almasından kaynaklanmaktadır. Tasavvuf, insanın gönlünü genişletmek, onu saf hale getirmek ve kalbin sırlı dünyasında arınma-donanma yolculuğuna çıkartarak Yaratıcısına yönlendirme gibi amaçları taşımaktadır. Tasavvufi terbiye yolculuğunun rehberi Kur'an-ı Kerim, müşidi Hz. Peygamber, ilk cemaati ise sahabelerdir. Daha sonraları ise zamana ve mekâna göre farklı usul ve metotlarla yoluna devam etmiş ve her devirde “olgun insan” olmanın yollarını açmıştır. Mutasavvıflar, dinin ruhani ve ahlaki yönüne vurgu yaparak “O’nu seven O’nun tarafından sevilen” insan tipini topluma sunmak için gayret etmişlerdir. Tasavvufun hem ruh ve nefis terbiyesini hem de yaşanan deruni hayatı esas alması ona bir farklılık kazandırmış böylece dinin bilgi ve duygu boyutunu bütünleştirerek sevginin önünü açmıştır.¹¹

İnsan olmak, insanlık, kâmil insan tasavvufun temelini oluşturan önemli esaslardır.¹² Tasavvuf dış görünüşe önem veren değil kişinin kalp yolculuğuna çıkmasına, Hakk’ı aramasına, O’na tutkuyla bağlanmasına önem veren bir alandır. Bundan dolayı tasavvuf, insanın nesnel/fizik yönünün ön plana çıkarıldığı çağımızda insanın öteki tarafı olan öznel/metafizik yönüne işaret eder. Ahlaktan yoksun, ahlak dışı mekanik bir insan ve uygarlık inşa eden günümüz dünyasına karşı insanın bağışıklık kazanabilmesi gerekir. Bu bağışıklık ahlaki olanla ve insan olmanın imkânlarına açılarak gerçekleşebilir.

¹¹ Mustafa Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar* (İstanbul: Sır Yayıncılık, 2008), 11-15.

¹² Süleyman Uludağ, “Tasavvufta Kadın”, *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet (İlmî Toplantı)*, (2012), 290.

Tasavvuf, edeb, ahlak, alçakgönüllülük, hayâ gibi beşerin insan olmasını sağlayan özellikler üzerinde durmaktadır. Bu nedenle ruhsuz, mekanik, ahlak dışı ve göstergelerden yönünü çeviremeyen insan anlayışına karşı bağışıklık kazanabilmesi için onu alaşağı eden zaaflarından arınıp, irade sahibi olması gerekmektedir. Özellikle gerçeklikten kaçıp sanal olana sığınan günümüz insanı için kendi gerçekliğiyle yüz yüze gelip, zaaflarını fark etmesi ve bunlarla baş etmeye çalışması zor bir iştir. Çünkü zaaflarının tahakkümünden kurtulmak çetin bir özgürlük mücadelesini gerektirir. Bu sebeple bu işe “büyük cihad” adı verilmiştir. Bu cihadın en önemli yönü ise nefis terbiyesiyle ilgili olup arzu tahakkümünden kurtulmanın mücadelesini desteklemesidir.

İnsanın arzularıyla başa çıkması için birtakım donanımlara ihtiyacı vardır. Tekke, bu kazanımları elde etmeyi sağlayan yapılarıdır. Tekkede insana öğretilen en önemli hususlardan biri “şekille değil ruhla ilgilen” anlayışdır. İnsanı insan yapan esas ruhtur. Zira surete değil sîrete bakılacak, asıl olan ilke budur. İnsanın içi/kalbi mühimdir zira takva orada bulunur, samimiyet orada bulunur. Bundan dolayı “libasüd takva” deniliyor, “takva elbisesi”.¹³

İmaj görünüş dünyasına hapsolmuş sanal olana gerçek olandan daha fazla ehemmiyet gösteren insana belki de ilk şunları söylemek gerekiyor: Sanalla değil gerçekle ilgilen, göstergelere değil gerçekliğe ehemmiyet göster, sanal profilinle değil gerçek profile ilgi göster, sanal paylaşımına değil gerçek paylaşımlarına bak... Yani insanın ilk önce düş olandan, sanal olandan yüzünü kendi gerçekliğine çekmeli ki ruhuyla baş başa kalabilsin. Kendi ruhu için yola çıkabilsin. Yolun maksadı kadim kültürlerde hedefi olgun, kâmil insanken günümüz simülasyon dünyasında insanca varoluşunu korumak dahi nihai hedef olabilmektedir.

Eğitim, beşerin insan haline gelişidir. Ve beşerin insan haline gelişi, sabahtan akşama kazanılabilecek bir şey değildir. Âşık Veysel’in ifadesiyle “uzun ince bir yol” dur bu yol. İnsan dünya endeksli, öte kavramının olmadığı bir düşünüş biçimiyle tasavvufun önemle üzerinde durduğu “yolda olma” kavramını anlaması mümkün görünmemektedir. Zira hakikat yolculuğunda sonuca ulaşmak hedef değildir. Hedef, sadece yol ve yolda olmaktır. Yine varlığımızı göstermek değil yok etmek hedeftir. İyi-güzel bir iş yapacaksın ve onu sosyal medyada göstermek şöyle dursun sol eline bile fısıldamayacaksın. Yani bu yolda insan bağışıklık kazanıp,

¹³ Mustafa Kara, “Tasavvuf, Üç Harften Üç Harfe Yolculuktur: Ego’dan Aşk’a Yolculuk”, *Türkiye Yazarlar Birliği* (19 Ocak 2017).

arzularla başa çıkabilme becerisini kazanmalıdır. Bu bağışıklık da en iyi riyazet ve mücahede ile elde edilir. Çünkü riyazet ve mücahede ile ölmeden önce ölmek bilincini insana yakalattırır. Bu bilinç ise bütün itibari, hayali ve sanal olanın perdesini indirip simülasyonun, oyunun ardını görmesini sağlar. İnsan kemdi gerçekliğinin farkına varır ve hakikat ile olan ilişkisi olağanca kuvvetiyle yeniden gerçekleşir.

Tasavvufa göre insanın yeniden hakikati elde etmesi için kendiyile çelişecek kadar güçlü olması gerekmektedir. Bunun içinde iddialı cümlelerden ve tumturaklı sözlerden vazgeçebilmesi lazımdır. Ben demenin tehlikeli bir yol olduğunu bilmelidir. Bu sebeple ben demekten vazgeçmelidir. Hakikate sahip olduğu iddialarından vazgeçip hakikati anlar gibi olmakla yetinmelidir. Kişinin amacı ulvi olursa arzularından vazgeçmedikçe bu amaçlara ulaşamayacaktır. İnsanın görünme arzusunun kişinin kendi varlığını ortaya koymasını engelleyen, büyük bir hastalık olduğu bilincine sahip olmalıdır. İnsanın yapacağı en mühim işin hakikat derdiyle dertlenmek olduğu bilmelidir. Günümüz insanı işlerini çoğaltıp insanca varoluşunun üzerine eğilmeyi bırakmaktadır. İnsan itibari varlığa artık itibar etmeyip, işlerinin çokluğunun sanal hüviyete sahip olduğunun idrakine varmalıdır. Özellikle günümüz insanının mülk edinme arayışı ve konfor rahatlığını terk edip, gözlerini mülkün Sahibi'ne çevirmelidir. İnsan gözlerini dünya hırsının karartısından çevirip, faniliğini unutmuyarak ve tutkularının esaretinden kurtarıp özgürlüğün tadına varmalıdır. Çünkü hak ve adalet için nefisinden feragat etmeyip gözlerini göklere çevirmeyene insanlık nasip edilmez. İnsan şunu unutmamalıdır ki içeriden arzulanmayan bir şey dışarıdan varlık ve itibar kazanamaz. Bu sebeple dış dünyada tutsak olduğu arzu nesnelere yok etmenin yolu içe dönüp içeride yok etmekle olacağını bilmeli. Gaflet, kişinin kalbi istikametini değiştirmeden arzularından kurtulacağını sanmasıdır.¹⁴ Bu sebeple şunları söyleyebiliriz ki imaj ve görünüş dünyasının ve tüketim kültürüne sürekli yenik düşen insanın varlığı kapitalist sistemin ve simülasyon dünyasının büyüklüğünü göstermemektedir. Sadece dış dünyada büyükmüş gibi görünen düşmanın asıl insanın arzularına yenik düşüşünün yansımalarıdır. İnsanın arzularıyla baş etmesinin yollarından biri olan tasavvuf bin-bin beş yüz yıllık tecrübesi sayesinde gerçekliğini kaybeden insana ve anlam yitimine uğrayan insana söylediklerini işitebilmesinin yolu durup kendi benliğine kulak vermesiyle olacaktır.

¹⁴ Küçükalp, *Zamansız Düşünceler 1*, 25-69.

2.1.1. Melamilik

Tasavvuf, İslam dünyasında saray hayatı, dünya zenginliği, gösteriş ve debdebeye karşı dünyevi ve maddi konulara değer vermeyen bir muhalefet hareketi olarak ortaya çıkmıştır. Fakat tasavvuf kelimesi ilk iki asırdan sonra bu hareketin bir ilim dalı halini almasıyla kullanılmaya başlanmıştır. Bu ilk iki asır ise zühd ve takva devri olarak adlandırılmıştır.¹⁵ Bu sebeple tasavvufun doğuşuna bakıldığında insanı arzularına karşı uyarıp, dünyevi olmayan ve insanca varoluşunu sağlayacak isteklere yönlendiren bir alan olduğu sonucunu çıkarmak mümkündür. Ayrıca tasavvufun refah ve konforu terk etmeye niyeti olmayan günümüz insanına da söyleyeceği sözlerinin de bulunduğu bir disiplin olduğu muhakkaktır. Zühd hayatı Müslümanlar arasında ortaya çıkıp yayıldıktan sonra dışa vuran riya ve gösterişe zemin hazırlayabilecek bazı davranış biçimlerini ve şekillerini de beraberinde getirmesine rağmen tasavvufun dinamik ve öz eleştiri yapabilen bir yapıya sahip olduğu görülmektedir. Bunu da zâhidlere has bir kıyafet, sûfilere has ibadet-zikir çeşitleri, onlara ait yapılar, dergâhlar gibi unsurların zamanla çoğalmasına tepki gösteren yine tasavvufî muhitin içinden doğan bir hareket olarak karşımıza çıkan Melâmetiye'nin ortaya çıkışından anlıyoruz.¹⁶

Görünmeme, gösterişten uzak durma ve etkileme-etkilenme diyalektiğinin bir parçası olmamak için tasavvuf üzerinde durulması gereken bir alan olduğu gibi bu konuda tasavvufî bir meşrep olarak doğan Melamilik üzerinde de durulmalıdır ve riya kavramı bu düşünce bağlamında yeniden düşünülmelidir. Zira IX. yüzyılda Horosan'da ortaya çıkan¹⁷ Melamilik'in doğuşunun altı yeniden çizilirse kendilerini yaşam tarzı, kılık-kıyafet, mekân ve dil itibarıyla farklılaştıran sufilere bir tepki olarak doğan Melâmetiye'nin özellikle günümüz insanın da en büyük sorunlarından olan görünme arzusunun üzerine eğildikleri görülecektir. Yine Melamilik, kötülüklerini sergileyerek halk nezdindeki itibarlarını savuşturup Hakk'ın rızasını elde etmeyi amaçlayan ve nefsi hakir görerek, kınayıp gönlü arındırmayı amaç edinen bir tasavvufî düşüncenin adıdır. Bu doğrultuda onlar her türlü şöhretten vazgeçmeyi, taç, hırka gibi sembollere bel bağlamamayı ve riya denilen asıl düşmanla mücadele etmeyi ilke edinmişlerdir. Melamiler kendisine ayrıcalık veren her türlü sembolü

¹⁵ Kara, *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*, 15.

¹⁶ Mustafa Kara, "Melâmetiye", *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (21 Ekim 2011), 561.

¹⁷ Ali Bolat, "Muhyiddin İbnü'l-Arabî'de Melâmet Tasavvuru", *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 458.

reddetmişlerdir. Bu yüzden Melâmî yolda yürüyen kimselerin üniforması, özel sembolleri olmamıştır. Popülizme bulaşmazlar, görünmemeyi erdem olarak kabul görürler. Melâmeti olan dünyanın mal mülk ve değerli kumaşına iltifat etmemekte, gönül ehli olurlar, alçakgönüllülük ve kanaat prensibi gönlü masivanın zengin, şatafatlı nesnelere kopararak asıl sahibine yönlendirmek için çabalarlar. Riyadan arınmış bir hırkadan başka hırkaya gönüllerini bağlamazlar.¹⁸ Peki tasavvufun içinde hayat bulan Melamilik, çağımızın insanına ne söyleyebilir? Bunun üzerinde düşündüğümüz zaman şu sonuçlara ulaşmamız mümkündür:

- Arzu ve arzu nesnelere aynı zamanda üretildiği günümüz dünyasında Melamilik'in temel ilkelerinden biri olan “kınayanın kınamasından korkmamak”¹⁹ esasınca bu arzu nesnelere koşmayı ve kınayıcıların kınamasından korkmayı reddedip kişi, kendi olma imkanını yeniden elde etmek için çabalamalıdır.²⁰
- Etki dozajı son derece kuvvetli olan fakat sadece anlık duygulara yol açan hikmetli sözleri hikmete vücut veren varoluşsal düzleminden koparıp çoğaltarak sanal alemde “halkın beğenisini kazanmak”²¹ için kitlenin tüketimine bırakılmamalıdır.²²
- İnsanların bakışları altında varlık kazanma, varlık kaybetme telaşından sıyrılarak insanın “artılarından bahsetmeyerek, eksileriyle boğuşarak”²³ varlığının sesine kulak verip varoluşsal hakikatine açılmalıdır.²⁴
- Göstergelere ve bu göstergelerin işaret ettiği sayısal değerlere göre var olduğuna inanmış günümüz insanının gösterişten varlığını koparıp samimiyeti aramalıdır. Hatta “ihlasın da ihlase tabi tutulması”²⁵ ilkesince varoluşunu “ihlası zedeleyebilme” endişesinde bulmaya çalışmalıdır.
- Özgürlüğü konformist bir yaşamda arayan ve konfor arzusundan gayri hiçbir talebi olmayan çağımız insanının “nefis bir şeye çaba göstermeden sahip olmayı isterse onu o şeyi çalışarak elde etmeye yöneltmek, bu amaçla o şeye bir değer atfetmeyi ve ondan nefsin

¹⁸ Erdem Sevimli, “Klasik Şiirde Âşıkın İstiğna Mülkünün Sultanlığına Doğru Yolculuğu: Melâmî Âşıklığın, Melâmeti Selâmete Tercihî”, *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2021), 405-434.

¹⁹ “Melâmiyye”, *TDV İslâm Ansiklopedisi*, 24 Ocak 2024, 25-29.

²⁰ Küçükalp, “Değerlerin Değersizleşmesi ve Nihilizm”, 58-59.

²¹ “Melâmiyye”, 25-29.

²² Küçükalp, “Değerlerin Değersizleşmesi ve Nihilizm”, 58-59.

²³ Kara, “Tasavvuf, Üç Harften Üç Harfe Yolculuktur” (19 Ocak 2017).

²⁴ Küçükalp, “Değerlerin Değersizleşmesi ve Nihilizm”, 58-59.

²⁵ Kara, “Melametiyye”, 563.

lezzet almasını önlemek”²⁶ koşulunu gerçekleştirilmesiyle özgürlüğü konforda değil arzularıyla mücadele etmekle bulacağını bilmelidir.²⁷

- ‘Bana göre’ ile başlayıp hakikati ele almaya çalışan tüm kurgular görecelidir.²⁸ Hakikatin ‘bana göresi’ kendimize bir varlık atfetmek demektir. Kişinin “nefsinde bir varlık görmemesi ve dolayısıyla bir iddiada bulunmaması” gerekir. Günümüz insanı, bu esasa kulak vererek tahakküm etme yetkisine sahip olmadığıнын bilincine varmalı ve hakikatin yegâne sahibi olarak kendini veya bağlı olduğu zümreyi görme yanılığısından kurtulmalıdır.
- İnsan, imaj ve görünüş dünyasında görüldüğü kadar var olacağına inanmıştır. Gittiği mekanlarda, sosyal medya hesaplarında daha çok var olmak için çalışan insana şu hatırlatılmalıdır: “İtibar hırkaya değil, hurkaya (gönül ateşine) dır.”²⁹ İnsan, itibari varlığa itibar etmeyi bırakıp gönül güzelliğine sahip olmak için çabalamalıdır. Bunun için de Melamiler, “Artılarından bahsetme, eksilerin ile boğuş” derler. Gönündeki artıların reklamını yapma fakat eksilerinle savaş. “İnsanlara artılarımı göstereceğim” diye bir dert sahibi olma. Yoksa insanı bir “ben” duygusu kaplayacağı³⁰ vurguları üzerinde durarak bir irade eğitiminin gerekliliği üzerinde dururlar.

Tasavvufun öğretilerine kulak verildiğinde insanın insanca varoluşunun ipuçlarının fısıltılarını duyması mümkündür. Özellikle imaj ve görünüş dünyasında yaşayan insan tasavvufun doğduğu çevre ile içinde bulunduğu toplumun durumunu ilişkilendirdiği vakit nasıl bir duruş sergileyeceğinin farkına varır. İnsanın sadece göstergelerden beğeni butonlarından ibaret olmadığını günümüz insanının farkında olması gereken önemli hususlardan biridir. Üzerinde durulması gereken bir diğer nokta insanın fani bir varlık olduğunu sürekli bilincinde tutmalıdır. Ölmeden önce ölmek düsturu insanı bu bilinç halinde tutmaktadır. Bu bilinç hali tüketim kültürüne karşı insana büyük bir bağımsızlık hali sunmaktadır. Zira ölüm bilinci arzuları tatsızlaştırmayı sağlayan en iyi ilaçtır. Bu ilacın farkına varmak ise tefekkür ile sağlanmaktadır.

²⁶ “Melâmiyye”, 25-29.

²⁷ Kasım Küçükalp, “Liberalizm Modernizm ve Muhafazakârlık Hakkında”, *Erdemli Duruş* 5 (2015), 7-8.

²⁸ Küçükalp, “Liberalizm Modernizm ve Muhafazakârlık Hakkında”, 7-8.

²⁹ Kara, “Melametiye”, 565.

³⁰ Kara, “Tasavvuf, Üç Harften Üç Harfe Yolculuktur” (19 Ocak 2017).

Günümüz dünyasında yaşayan insanın sadece görünme ve tüketme zaafı bulunmamaktadır. Fakat insanın bu zaafı ile baş edebilmesinin yolu aynıdır. Çünkü insanın zaafının temelinde kontrol edemediği arzuları durmaktadır. İnsanın nefisini, gönlünü ele alıp ahlaki olarak olgunlaşmasını sağlayan tasavvuf incelendiği vakit tasavvufun oldurucu ilkelere sahip olduğu görülecektir. Bu ilkelerinin etkili sonuçlar vermesinin nedeni pratikte denenmiş ve işe yaradığı tecrübe içerikli bilgiler olmasıdır.

SONUÇ

İmajın, göstergelerin, sanal olanın gerçekliğin ve hakikatin yerini alıp gerçeklikten daha gerçekmiş gibi görünmesinin neticesi olarak insan gerçekliği ve hakikati kaybetmiştir. İnsan için tek bir gerçek vardır o da göstergelerin işaret ettiği sayısal değerlerdir. Yani insan izlendiği oranda beğeni butonunun gösterdiği rakam kadar var olduğuna inanmaktadır. Bundan dolayı da imaj ve görünüş dünyasında yaşayan bireyi en iyi ifade eden sözlerden biri 'Görünüyorum o halde varım' ifadesidir. Kapitalist yaşamın ise bize sunduğu tüketerek var olma inancıdır. Tüketim kültürü, hikmetin varoluşsal düzleminden ortaya çıkan sözleri varoluşsal alanından koparıp çoğaltma yoluna giderek ve dahi eşyanın hakikate işaret eden boyutuna el atarak insanın varoluşsal anlamını yitirmesine sebebiyet vermiştir. Simülasyon dünyasında tüketim kültürü kendisine geniş bir alan bulmaktadır. Her şeyin göstergelere dönüştüğü bu dünyada imajların arzu nesnelereyle aynı anda üretimi ve tüketimi söz konusudur. Etkileme ve etkilenme diyalektiğinin hâkim olduğu dünyada kişi gerçekliği, hakikati daha fazla görünme arzusu uğruna tüketmektedir. Böyle bir dünyada yaşayan bireyi de en iyi ifade eden sözlerden biri 'Tüketiyorum o halde varım' ifadesidir. Günümüz insanının bu problemlerin temelinde ise arzularına yenik düşmesi bulunmaktadır. Tasavvufun insanın arzularıyla baş etmesinin ve insanın insanca varoluşunu gerçekleştirmesinin yollarını gösteren bir alan olmasıyla imaj ve görünüş dünyasında yaşayan günümüz insanına sunacağı verileri ve söyleyeceği sözleri bulunmaktadır. Bu verilerin ise işlenerek insana insanın kendi varoluşsal gerçekliğinin hatırlatılması gerekmektedir.

KAYNAKÇA

Adanır, Oğuz. *Baudrillard'ın Simülasyon Kuramı Üzerine Notlar ve Söyleşiler*. Dokuz Eylül Yayınları, 2. Basım, 2000.

Adanır, Oğuz. “Sinematografik İmge ve Gerçeklik”. *Uşak Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 8/1 (31 Ocak 2015), 1-8.
<https://doi.org/10.12780/uusbd.22201>

Bolat, Ali. “Muhyiddin İbnü'l-Arabî’de Melâmet Tasavvuru”. *Tasavvuf İlmî ve Akademik Araştırma Dergisi* 23 (2009), 457-469.

Dağ, Ahmet. *Jean Baudrillard'da Simülasyon Kavramını Temellendirme Çabası*. İstanbul: Marmara Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2009.

<https://www.proquest.com/openview/c69648217aa63fffc8d9363c5fc4d978/1?pq-origsite=gscholar&cbl=2026366&diss=y>

Dağ, Ahmet. “Mekânı/Şehrimizi Yitirmek: Hakikat Şehrinden Simülasyon Kente”. *İnsan Tarih ve Şehir*. 262-285. Ankara: Türkiye Yazarlar Birliği Yayınları, 2020.

https://www.academia.edu/44830887/Mek%C3%A2n%C4%B1_%C5%9Eehrimizi_Yitirmek_Hakikat_%C5%9Eehrinden_Sim%C3%BClasyon_Kente

Dağ, Ahmet. “Ş. Teoman Duralı Düşüncesinde Metafizikten Makinaya Batı Medeniyeti”. *Felsefe ve Sosyal Bilimler Dergisi* 22 (Eylül 2016), 241-262.

Kara, Mustafa. “Melametiye”. *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası* 43/1-4 (21 Ekim 2011), 561-596.

Kara, Mustafa. *Metinlerle Osmanlılarda Tasavvuf ve Tarikatlar*. İstanbul: Sır Yayıncılık, 2. Basım, 2008.

Kara, Mustafa. “Tasavvuf, Üç Harften Üç Harfe Yolculuktur: Ego’dan Aşk’a Yolculuk”. *Türkiye Yazarlar Birliği*. 19 Ocak 2017. Erişim 28 Şubat 2024.

<https://www.tyb.org.tr/tasavvuf-uc-harften-uc-harfe-yolculuktur-egodan-aska-yolculuk-28441h.htm>

Küçükalp, Kasım. “Değerlerin Değersizleşmesi ve Nihilizm”. *Diyanet Aylık Dergi* 312 (01 Ocak 2016), 58-59.

Küçükalp, Kasım. “Liberalizm Modernizm ve Muhafazakârlık Hakkında”. *Erdemli Duruş* 5 (2015).

Küçükalp, Kasım. “Simülasyon Dünyasında İnsanın Kendisi Olma Problemi”. *Çilingir Düşünce Dergisi* 3 (2016), 11-14.

Küçükalp, Kasım. *Zamansız Düşünceler 1 Çağdaş Yaşama Meseller*. Onto Yayınevi, 2. Basım, 2020.

Metin, Osman- Karakaya, Şeref. “Jean Baudrillard Perspektifinden Sosyal Medya Analizi Denemesi”. *Afyon Kocatepe Üniversitesi Sosyal Bilimler Dergisi* 19/2 (30 Aralık 2017), 109-121.

Sevimli, Erdem. “Klasik Şiirde Âşığın İstiğna Mülkünün Sultanlığına Doğru Yolculuğu: Melâmî Âşıklığın, Melâmeti Selâmete Tercihî”. *Ağrı İbrahim Çeçen Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü Dergisi* 7/1 (16 Nisan 2021), 405-434. <https://doi.org/10.31463/aicusbed.883166>

Uludağ, Süleyman. “Tasavvufta Kadın”. *Dini ve Toplumsal Boyutlarıyla Cinsiyet (İlmî Toplantı)*, 289-295.

“Melâmiyye”. *TDV İslâm Ansiklopedisi*. 25-29, 24 Ocak 2024. <https://islamansiklopedisi.org.tr/melamiyye>

Mitraizm ve Zerzevan Kalesi: Dinler Tarihi Perspektifinden Bir İnceleme

Nesibe GÜNDÜZ*

Cengiz BATUK**

GİRİŞ

Son yıllarda yapılan araştırma ve arkeolojik veriler ışığında insanlığın tarih anlayışı değişmeye yüz tutmuş ve ilerlemeci tarih anlayışının, Batı medeniyetinin kurgusal bir gerçeklik olduğu kanaati ön plana çıkmıştır. İlerlemeci tarih anlayışı insanlığı yaşadığı zamana göre sınıflayıp tarihin belli bir medeniyet seviyesine ulaştırmadığı insanların, din ve inanç gibi duygu ve değerlerinin olmadığını savunmuştur. Ancak Göbekli Tepe gibi arkeolojik keşifler durumun böyle olmadığını gözler önüne sermiştir.¹ İnsanlık tarihini din ve inanç tarihinden ayrı tutmak şüphesiz insan psikolojisi, insanın yapısı ve duygularını yok saymaktır. Şüphesiz dinin olmadığı bir insanlık tarihi tasavvur edilemez.

Din, insanoğluluyla beraber tarih sahnesine çıkmıştır. Yapılan araştırmalar en eski insan topluluklarının mutlaka bir inanca ve dini hayata sahip olduklarını ortaya koymuştur. İnsan cemiyetlerinin gelişerek millet vasfını kazanmalarından sonra dinlerin de mili karakterler kazanarak devlet dinleri haline geldiklerini görüyoruz. Ancak devlet düşüncesi ve felsefesiyle iç içe giren bu dinler, zamanla normal halkın manevi ihtiyaçlarına cevap vermekten uzaklaşmış, ruhsuz ve kuru törenlerden ibaret şekilsel bir hüviyete bürünmüşlerdi. Bunun en bariz örneklerini Hıristiyanlığın doğuşundan önce ve Hıristiyanlığın doğuşundan sonraki ilk üç asırda Roma eyaletlerinde görüyoruz.²

Gayesiz ve insan duygularına cevap vermekten uzak olan Pagan Roma Dinleri gibi inançlar yerini zamanla başka din ve inanç topluluklarına bırakmıştır. Böyle inançların olduğu dönemlerde halk daha çok bir gnostik geleneğe, gizem kültü diyebileceğimiz inançlara yönelmektedir. Zira hem kadim dinlerini bırakmak zorunda kalmayacak

* Lisansüstü Öğrencisi. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. nesibekizilboga@gmail.com

** Prof. Dr. Ondokuz Mayıs Üniversitesi İlahiyat Fakültesi. cengiz.batuk@omu.edu.tr

¹ Bilal Toprak, *Din Arkeolojisi Ve Göbekli Tepe - Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2022), 190.

² Mehmet Çelik, "Sır dinleri", *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 1988), 213.

hem yeni inançları ile bir amaç, umut ve dinamizm kazanacaklardır. Sır dinleri olarak da adlandırılan gizem kültlerinin ise kendi içlerinde yapısı itibari ile farklılıklar barındırır da ortak birtakım özellikleri mevcuttur:

- a) Sır Dinlerinin kurtarıcı kahramanları ilahi veya yarı ilah yahut beşerî bir yapıya sahiptir.
- b) Bu ilahi kurtarıcılar mucizevi bir şekilde doğmuş, düşmanları tarafından öldürülmüş fakat sonra üçüncü günde tekrar doğmuş, göğe yükselmiş ve ebedi hayata erişmişlerdir.
- c) Hepsinde Komünyon, kurtarıcı tanrının et ve kanını temsilen bir hayvan eti, yanında çoğunlukla okunmuş ekmeğe, su ve şarap vardır.
- d) Hepsinde günahlardan arınıp, kurtuluşa erişmek için kan veya su ile vaftiz mevcuttur.
- e) Komünyondan yiyen inananlar bu kurtarıcının sahip olduğu insan üstü cevheri kendi vücuduna alıyor; sonsuza kadar emin olarak kurtarıcı ile birleştiklerine inanılır.
- f) Bu kurtarıcı tanrılar arasında özellikle Mitra, yeryüzüne bir kez daha gelip inananları takdis edecek. Dünya'ya barış ve bereket getirecektir.
- g) Mitra, bütün kâinatın yaratıcı tanrısı ile kendisine inananlar arasında bir aracıdır.³

Bütün bu özellikleri bünyesinde barındıran Mithraizm bilhassa Anadolu ve Roma'da yayılma imkânı bulmuş ve bu bölgelerde pek çok mithreum denilen tapınaklar inşa etmişlerdir. Kült içindeki dinamik yapı ve Mithra'nın zafer ile anılması Roma askerleri arasında da hızla yayılmasına neden olmuştur. Zerzevan Kalesi içindeki tapınak ise buna en iyi örneklerdendir. Kale içindeki özel tapınak Mithracılığın Roma'nın her bölgesine ulaştığının da kanıtı olmuştur.

1. MİTHRA, MİTHRAİZM ve KÖKENİ

Mithraizm; inanç sistemi, gizemli ritüelleri, yapısı ve Antik Çağ'a uzanan tarihi ile büyük bir inanç kültürünü ifade eder. Mithraizm, en görkemli dönemlerini Roma İmparatorluğu döneminde yaşamış ve bu dönemde büyük bir kitleye ulaşmıştır. Kültün bulunduğu çağda ruhun kurtuluşuna yönelik yaptığı vurgu ve gizemleri insanların ilgisini çeken etkenlerden olmuştur. Özellikle Mithra'nın evrene hükmeden ve evreni düzene koyan

³ Çelik, "Sır dinleri", 223.

bir tanrı olmasının yanında kurtarıcılık rolü gibi nedenler kültün yaygınlığını arttırmıştır. Mithraizm'in sahip olduğu ünü ve yaygınlığı konusunu, önemli Mithra kültü araştırmacılarından Franz Cumont; “Karadeniz’den İskoçya dağlarına ve Sahra Çölü’ne kadar Roma İmparatorluğu’nun her köşesinde bulunabilirdi.” sözleriyle ifade etmiştir. Günümüzde arkeolojik kazılar sayesinde bulunan çok sayıdaki Mithra tapınağı (mithraeum) ve kalıntısı Cumont’un fikrini teyit etmektedir.⁴

Gizeme dayalı bir kült olduğu için Mithraizm ile alakalı bilgiler oldukça sınırlıdır. Kendilerine ait yazılı bir kutsal metin bulunmadığı için birincil kaynaklarına ulaşım imkânı da bırakmamışlardır. Elde edilen bilgiler daha çok arkeolojik çalışmalar sonucunda elde edilmiş yazıtlar, papirüsler, tapınaklar içine yapılmış mağara resimleri gibi verilere dayanmaktadır. Ritüellerini dahi gizli ve küçük gruplar halinde yapan bu kült inananları, tam bir gizlilik ile inançlarını yaşamış ve bu şekilde de devam ettirmişlerdir. Dolayısı ile kült hakkında bilgiler zamanla inananların azalması ve yazıya geçirilmemesi ile tarihe karışmış ve geriye bıraktığı çok az bir arkeolojik veri ile gizemini korumaya devam etmektedir.

Tanrı Mithra’nın adının geçtiği ilk belge, daha önce Plutarchos ve daha birçok tarihçinin iddia ettiği aksine İran değil Anadolu’da ortaya çıkarılmıştır. Anadolu’da Boğazköy kazılarında bulunan ve M.Ö. 14. yüzyılda Hititler ile Mitanniler arasında yapılan bir barış antlaşması olan belgede Mitanniler’in koruyucu tanrıları olarak Mithra’nın adı geçmektedir. Bu belgede Mithra iki devlet arasındaki antlaşmanın koruyucusu olarak şahit gösterilmiştir. Bundan sonra ise Mitannilerin kültürleriyle etkiledikleri Kuzey Suriye bölgesine sonrasında hâkim olan Hititlerin belgelerinde tanrı Mithra’nın adı daha sık geçmeye başlamıştır. Sonrasında bu isim karşımıza tekrar Hint Veda metinlerinde çıkmaktadır. M.Ö. 1200 civarlarında yazıya geçen metinlerin aslında M.Ö. 1800’lerde sözlü olarak şekillenmeye başladığı ve daha öncesinin de kayıt dışı olarak varlığı göz önüne alındığında Aryan topluluklarında yaklaşık olarak M.Ö. 2000’lerden beri tapınım gösterdikleri düşünülebilir.⁵

Mitanni ve Hint kaynaklarından sonra tarih olarak üçüncü sırada yer alan İran metinleri, önceki iki veri kaynağına göre çok daha fazla bilgi vermektedir. M.Ö. 1000’lerde Avesta’da Mithra’ya “anlaşma, gün ışığı,

⁴ Mahmut Çoban, *Mithraizm ve Mitraizm’in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri* (İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021), 12.

⁵ Gamze Şenergüç, *Anadolu’da Mithras ve Kalıntıları* (Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019), 3.

yaşam kaynağı ve savaşıklık” olarak dört özellik verilmiştir. Cumont, Tanrı Mithra'nın Hint Rig Veda'sından sonra İran Avesta'sında da çok fazla değişikliğe uğramadan devam ettiği yazılmıştır. ⁶ İran'da Pers tanrı panteonunda büyük bir yer alan Mithra önceleri Rig Vedalarda olduğu gibi bir ışık tanrısı olarak anılırken Zerdüştlük ile Ahuramazda'nın bir seçkin olarak Mithra'yı yarattığı inancı oluşmaya başlamıştır. Ahuramazda'ya dua edilirken Mithra da anılmaya başlanmıştır. Bununla beraber Zerdüştlükte Mithra daha çok güneş ile ilişkilendirilmiş ve büyük önem verilmiştir. Hatta Zerdüşst tapınaklarının en önemlilerinden birinin ismi Mithra Kapısı'dır. Ayrıca İran'da Mithra artık savaşı ve gizem kültü olmaya başlamıştır. İran'dan Anadolu ve Roma'ya oradan ise bütün Batı'ya yayılan Mitra; siyasi, sosyolojik ve dini nedenler temelinde zamanla yok olmuştur.

2. ANADOLU'DA MİTRAİZM

Mitraizm, Hindistan ve İran bölgelerinden zamanla Anadolu'ya doğru bir yayılma göstermiş buradan da zamanla Roma'ya ve oradan ise bütün Batı Avrupa'ya yayıldığı düşünülmektedir. Bu yayılma sürecinin şüphesiz birçok nedeni vardır. Bunlar; savaşlar, göçler, siyasi etkiler, İran'ın yayılmacı politikası ve bölgenin kozmopolit yapısı şeklinde ifade edilebilir. Fakat unutulmamalı ki Mitra inancının Anadolu'ya yayılmasının



⁶ Franz Cumont, *The Mysteries of Mithra*, çev. Thomas J. McCormack, 1903, 2.

etkenleri bunlar ile sınırlı değildir. İran'ın yayılcı politikası ile bölge halklarına gönderilen magiler⁷ Mitra inancının Anadolu ve Mezapotamya'ya geçişinde önemli roller üstlenmişlerdir. Anadolu'nun Batısına kadar ulaştıkları arkeolojik çalışmalar neticesinde belgelenmiştir. Bu belgelerden biri ise Dascylium'da (Balıkesir) bulunan MÖ 5. yüzyıla ait olan, İstanbul Arkeoloji Müzesinde bulunan rölyeftir.⁸

Dascylium'dan MÖ 5. yüzyıla ait bir rölyefte iki magi rahibinin tasviri. İstanbul Arkeoloji Müzeleri. (Fotoğraf: Mahmut Çoban)

Magilerin Anadolu ve Mezapotamya'ya yaptığı seyahatler yerel halklar ile olan etkileşimleri Mithra inancının yayılırken yayıldığı bölge inançlarıyla beraber senkretik bir hal almasına da neden olmuştur. Babil'den astrolojik unsurlarını alıp İran'dan yıldızlara verilen önem ile Mitra'nın güneş ile özdeşleştirilmesi bu senkretik yapılanmanın sadece birer örnekleridir. Büyük İskender'in seferleri, Pontus Krallarının Mitra inancını kabul etmesi, Komagene de Mitra inancının yayılması ve Kralın Nemrut dağında Mitra adına da anıt dikmesi Mitra İnancının Anadolu'nun her bölgesinde kabul edildiği tezini doğrular niteliktedir. Anıtta ayrıca yazıt da bulunmakta ve Kral Antiochus yazıtı hakimiyeti altındaki bütün inançlara saygı duyup yer verdiğini böylece onların yardımını alacağını ifade etmiştir. Yazıtın ilgili kısmı da şu şekildedir:

⁷ Mehmet Alıcı, *Kadim İran'da Din* (İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021), 9-14.

⁸ Çoban, *Mitraizm ve Mitraizm'in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri*, 29.

“İşte, gördüğün gibi, tanrılara gerçekten lâyük oldukları bu heykelleri diktirdim: Zeus Oromasdes’in, Apollon Mithras Helios Hermes’in, Artagnes Herakles Ares’in ve her şeyi besleyen vatanım



Nemrut Dağı’ndaki Mitra heykeli. (Fotoğraf: Mahmut Çoban)

Kommagene’nin heykelleri. Aynı taştan ve aynı tahtlar üzerinde duaları işiten tanrıların yanına kendi heykelimi de koydurttum. Böylece ulu tanrıların ezeli saygınlığını kendi genç bahtıma çağdaş kıldım. Ve böylece onların kraliyete ilişkin olarak giriştiğim işlerde sık sık ve somut olarak, âlicenap bir yardım olarak bana tevcih ettikleri sonsuz ihtimam ve himayelerinin hakkaniyetli bir taklitçisi oldum.”⁹

Mithra’nın Nemrut Dağı’ndaki bu yazıtlar ve ilgili tasvirler, esasında Mithra anlayışındaki farklılaşmayı da göstermektedir. Anadolu’ya ilk geldiğinde Mithra, Mitanni Antlaşması’nda olduğu gibi antlaşmaların garantörü olma özelliğiyle bilinmekteydi. Geçen zaman içerisinde Mithra’nın Mezopotamya ve Yunan kültürleriyle etkileşime geçmesi, Mithra’nın özelliklerinde farklılaşmaya neden olmuş, daha önce antlaşmalardaki garantörlük rolünden ziyade güneş kültü ve astroloji ile ilişkili karakterinin ön plana çıkmasını sağlamıştır. Mithra bundan sonra

⁹ Yazıt: CIMRM 32; Nezih Başgelen, Tanrılar Dağı Nemrut (Nemrut: Mountain of the Gods), İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1998, s. 31-33.

heykellerde genç ve sakalsız olarak tasvir edilmeye ve Yunan tanrılarıyla özdeş tutulmaya başlanmıştır.¹⁰

Nemrut Dağındaki yazıt ve anıtlar, Mithra'nın yerel halk inanışları ile etkileşimi bölgede tutunmasını kolaylaştıran etkenlerdendir. Mithra'nın Anadolu'da zaferler ve Krallar ile anılması onun savaşçılık karakterini inşa etmiş ve Roma'da bilhassa yönetim ve asker sınıfı arasında kabul görmesini kolaylaştırmıştır. Dinlerindeki dinamizmi ve manevi huzuru kaybeden Romalılar Mithra ile bu dinamizme kavuşmuş ve askerler başta olmak üzere bu manevi huzur ve dinamizmin inancını kabul etmeye başlamışlardır.

Romalıların Kilikyalı korsanlar (MÖ 113) veya Mithradates savaşı esnasında karşılaştıkları düşünülen Mithra inancı, Roma İmparatorluğunun toprakları ve Anadolu'da milattan sonra birinci yüzyıla kadar hızla ilerlemiş ve inanç alanını genişletmiştir. Bu esnada Roma topraklarının her yerinde gizli tapınaklar ve ibadet alanları inşa etmişler ve Hıristiyanlık dini Roma'nın resmi dini kabul edilince yapılan baskı ve zulümler ile yavaş yavaş yok olmuş, tapınakları yıkılmış veya kiliseye dönüştürülmüştür.

3. ZERZEVAN KALESİ MİTHRAEUM'U

Zerzevan Kalesi, konumu dolayısıyla bulunduğu bölgeye hâkim oluşu, antik ticaret yollarının güzergâhında bulunması ve bu yolu kontrol altına alması ile siyasi, ticari ve stratejik bir öneme sahipti. Tarihi Asur dönemine (MÖ 882-611) kadar uzanan kale, Persler döneminde de (MÖ 550-331) Kral Yolu üzerinde bulunan yerleşim bölgelerinin güvenliğini korumak amacıyla kullanılmıştır. Yapılan kazı çalışmaları sonrası elde edilen mimari buluntular incelendiğinde, asıl askerî yerleşimin Romalı Severuslar Dönemi'nde (MS 198-235) inşa edildiği söylenebilir. Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırının uç kısmında bulunan kale çeşitli zamanlarda stratejik önemi dolayısı ile bazı dönemlerde güçlendirilmiştir. Yerleşimin surları ve yapıları Anastasios I (MS 491-518) ve Justinianos I (MS 527-565) dönemlerinde onarılmış, bazı yapılar ise yeniden inşa edilerek kullanılmaya devam edilmiştir. Bölgenin 639 yılında İslam orduları tarafından fethine kadar da kale yerleşiminin kesintisiz devam ettiğini görürüz.¹¹ Bölgenin İslam orduları tarafından fethedilmesinden sonra stratejik önemi kalmayan kale kullanılmamış ve zamanla

¹⁰ Çoban, *Mitrazizm ve Mitrazizm'in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri*, 6.

¹¹ Aytaç Coşkun, "Roma'dan Bugüne Zerzevan Kalesi", *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 1 (01 Ocak 2021), 90.

unutulmuştur. Dara’da yerleşim devam ederken, Zerzevan’ın bulunduğu alan jeopolitik önemini kaybetmiş, yüksek bir tepede yer alması, ulaşım ve su sorunu nedeniyle yerleşim yeri açısından avantajlı olmaması gibi nedenlerle de kullanılmamıştır. M.S. 639’dan itibaren 1890’lı yıllara kadar geçici barınak yeri olmanın dışında kullanılmamıştır.¹² 2014 yılında başlayan arkeolojik kazı¹³ çalışmaları ile yeniden hatırlanmış ve önemi dolayısı ile pek çok araştırmaya konu olmaya devam etmektedir.

Zerzevan ismi Kürtçe’deki Zêr/altın, Zîv/gümüş kelimelerinden türetilmiş olabilir. Yerleşime isim sonradan verilmiş veya seyyahların bahsettiği Zerzaua’nın uyarlaması da olabileceği akla gelmektedir. Günümüzde bölgede yaşayan köylüler kaleyi “Altın Şehir” olarak isimlendirmektedirler. Bu konuda bir başka teori ise Pers inancında Zervan/Zurvan isminde zaman tanrısı bulunmakta ve Mithras’ın Zervan ile yakından ilgisi olduğu bilinmektedir. Mithraeum, Pers Dönemi’nde de kutsal alan olarak kullanılmış ve burada tapınımlar gerçekleşmiş olabilir. Belki de Zervan zamanla Zerzevan’a dönüşmüştür. Fakat Roma’da kullanılan ismi şu an net bir şekilde söylemek oldukça zordur.¹⁴

Roma İmparatorluğu’nun Hıristiyanlığı resmi din olarak kabul etmeden önce (MS 2. ve 3. yy) asker ve yöneticilerin büyük çoğunluğunun Mithra’ya inandığı ve Mitraizm ritüellerini icra ettiği bilinmektedir. Bu minvalde Roma’nın bir sınır garnizonu olan Zerzevan’da da bulunan askerler ve üst sınıf olarak kabul edilen yöneticiler Mithra’ya inanmakta ve MS 4. yüzyıla kadar Mithra tapınağında ibadetlerini yapmışlardır. Fakat bu tarihten sonra bütün İmparatorluk’ta Hıristiyanlık dışındaki dinler kabul görmeyip zorla Hıristiyanlaştırılma süreci başlayınca diğer tapınaklar gibi Zerzevan Kalesi’nde bulunan Mithraeum da tahrip edilip üstü kapatılmıştır. Tapınağın üzeri doldurulduğu için günümüze kadar mümkün olan en iyi durumda gelmiştir. Aynı zamanda, planlanma şekli, in-situ vaziyetteki mimari öğelerle iyi tanımlanmış iç tasarımı ve duvar işçiliğinde kullanılan yüzeyde uygulanan sıva ve sembolere ait boya izleri ve “teknoloji” ile ideal örnek bir mekan olarak karşımıza çıkmaktadır.¹⁵

¹² Aytaç Coşkun, “Diyarbakır Zerzevan Kalesi’nde Bulunan Mithras Kültü Üzerine Değerlendirmeler”, *Diyarbakır’ın Portresi*, ed. Mustafa Bulut (Ankara: Detay Yayınları, 2022), 168.

¹³ Nusret Taş, “Diyarbakır Sınırları İçinde Yer Alan Tarihi Mekanlardaki Gayrimüslim Mabetleri Üzerine İnanç Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”, *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (23 Aralık 2021), 428.

¹⁴ Aytaç Coşkun, “Zerzevan Kalesi Kazılarının Dünü ve Bugünü / The Past and Present of Zerzevan Castle Excavations”, *Roma’nın Sınır Garnizonu Zerzevan Kalesi*, ed. Aytaç Coşkun (Orient Yayınları, 2023), 5-6.

¹⁵ Aytaç Coşkun - E. Oğuz-Kırca, “Benzersiz Bir Kaya Oygu Yapılar Kompleksi Olarak Zerzevan Kalesi’ndeki Mithraeum”, *Orient Yayınları*, (13 Temmuz 2023), 53-54.

Anadolu’da elimizde ki veriler ışığında varlığı kesin olarak bilinen iki tane Mithraeum’dan biri olan Zerzevan Kalesi’nde bulunan Mithraeum (diğeri Gaziantep’te bulunmaktadır)¹⁶ dünya’nın en iyi korunmuş tarihi ve askeri yerleşim yerlerindedir.¹⁷

Zerzevan Kalesi, 1200 metre uzunlukta, 15 metre yükseklikteki surlarla çevrelenmiş askerî yerleşimde, kamu yapılarının bulunduğu güney alanda, 21 metre yüksekliğinde gözetleme ve savunma kulesi yer alır. Ayrıca burada kilise, yönetim binası, arsenal (silah deposu), kaya sunağı gibi mimari yapılar da bulunmaktadır. Yerleşimin kuzeyinde ise cadde-sokaklar ve konutlar takip edilir. Konutların bulunduğu alanda villalar, su sarnıçları, yeraltı kilisesi, yeraltı sığınağı ve Mithras Tapınağı bulunmaktadır.¹⁸ İçinde bulundurduğu yapı ve konumu itibari ile Zerzevan sadece askerlerin kaldığı bir Kale değil aynı zamanda sivillerinde yaşadığı stratejik bir Roma sınır garnizonudur.¹⁹



¹⁶ Aytaç Coşkun, “Astronomi, Mithras ve Diyarbakır’da Gökyüzü Gözlem Etkinlikleri”, *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 7 (2023), 64.

¹⁷ Coşkun, “Roma’dan Bugüne Zerzevan Kalesi”, 92.

¹⁸ Coşkun, “Roma’dan Bugüne Zerzevan Kalesi”, 90.

¹⁹ Coşkun, “Zerzevan Kalesi Kazılarının Dünü ve Bugünü”, 5.

Mithraeum kompleksinin havadan görünümü / Aerial view of Mithraeum complex (Fotoğraf Ed. Aytaç Coşkun, *Romanın Sınır Garnizonu Zerzevan Kalesi*, s. 68)

Zerzevan Kalesi içinde doğu surlarına yakın bölgede ana kaya oyularak inşa edilen Mithraeum, 7 metre uzunluğunda, 5 metre genişliğinde, 2,5 metre yüksekliğinde 35 metrekarelik bir alanda yapılmıştır.²⁰ Yerin altında inşa edilen tapınağa aşağı doğru inen merdivenler aracılığı ile inilmektedir.



Mithraeum’da asıl kutsal alan, birçok yapıyla ve batısında yer alan bir koridor ile bağlantılıdır. Yapının içine girildiğinde doğu duvarında ana kayaya oyulmuş sütunlar ve ortada büyük, yanlarda iki küçük niş dikkat çeker. Ortadaki büyük nişin etrafındaki iki sütunun üzerinden bir kuşak yükselir. Mithras’a ve külte ait sembollerin yer aldığı bu kuşak üzerindeki boya kalıntıları bugün de hâlâ görülebilir. Mithras’ın boğayı kurban ettiği sahenin yer aldığı plakanın da yine bu ortadaki büyük nişe konduğu biliniyor. Diğer iki küçük niş üstünde yer alan kuşaklardaki boya izleri de günümüze kadar ulaşmıştır. Mithras’ın sembollerinden ışın tacı motifi de tapınağın doğu duvarına kazınmıştır. Küçük nişlerden birisinde oldukça düzgün oyulmuş kan veya su çanağı ve hemen önünde havuz bulunur. Kan-su çanağı ile havuz, duvarın içinden geçen bir kanal ile bağlantılıdır.

²⁰ Aytaç Coşkun, “Zerzevan Kalesi Romanın Sınır Garnizonu”, *Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları* 19 (2019), 51.

Mithras dinî törenlerinde kan ya da suyun kullanıldığı bilinen bir gerçektir. Ayrıca, tapınağın tavan kısmında simetrik olarak yapılmış dört adet bağlama yeri vardır. Bu yerler Mithras ayinlerinde yapılan kurban törenleri için kullanılmış olmalıdır.²¹ Bir boğanın girişi için mümkün olmayan ritüel alanında, böyle bir alanın olması ve tavanda yapılan simetrik bağlama alanlarının boyutları dikkate alındığında dönemin Mithras inananlarının sembolik bir ritüel mi yaptıkları veya küçük bir hayvan mı kurban ettikleri konuşulurken bir insan kurban etme ritüeli de olabileceği göz ardı edilmemelidir. Elde bulunan veriler bütün bu iddiaları doğrular nitelikte olmayıp kazının ilerleyen dönemlerinde bu konuya da netlik kazandırılması beklenmektedir.

Yapı, Roma İmparatorluğu'nun doğu sınırında tespit edilen ilk ve tek Mithras tapınağıdır. Yapının giriş kapısında ise yazıt ve semboller açık bir şekilde görülmektedir. Fakat Mitraizm ile ilgili bilgilerin yetersiz oluşu nedeniyle birçok sembol çözümlenememiştir. Hıristiyanlığın yayılması ile kiliseye dönüştürülmüş, Zerzevan Kalesi terkedildikten sonra da barınak olarak kullanılmıştır.

Mithras Tapınağı içten görünüm / Inner view of the Mithras Temple (Fotoğran Ed. Aytaç Coşkun, *Romanın Sınır Garnizonu Zerzevan Kalesi*, s. 69)

Dinsel törenlerinin dahi gizli ve dışarıya kapalı oluşu birçok alanda kendilerini gizleyebilmelerinde etkili olmuştur. Mithras dinine katılacak kişi on iki eziyeti çekmek zorundadır. Sadece erkeklerin kabul edildiği bu dine katılanlar yedi aşamadan geçmektedirler. Törenler yeraltında mağaralarda ve tapınaklarda gerçekleştirilmektedir.²² Katılım göstermek isteyen erkeklerin de yedi aşamalı bir sistemden geçmeleri gerekiyordu. Bu yedi aşama ayrıca gökyüzü ile ilişkilendirilir: 1) Corax/Kuzgun-Merkür 2) Nymphus/Damat- Venüs 3) Miles/Asker- Mars 4) Leo/Aslan-Jüpiter 5) Perses/Persli- Ay 6) Heliodromus/ Güneş'in Koşucusu- Güneş 7) Pater/Baba- Satürn. Bu aşamaların mahiyeti ise tamamen aydınlatılmış değildir.

Mithras inancında boğa kurbanı önemli bir konuma sahiptir. Neredeyse tüm ikonografilerde Mithras, boğayı kurban ederken tasvir edilmiştir. Zerzevan Kalesi Mithras Tapınağı içinde de boğa kurbanı için ana bölüme girmeden inşa edilmiş bir alan mevcuttur ve alanda kesilen

²¹ Aytaç Coşkun, "Diyarbakır'da Roma'nın Gizem Dini Mithras İnancı", *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 2 (20 Ağustos 2021), 110.

²² Coşkun, "Zerzevan Kalesi Romanın Sınır Garnizonu", 51.

kurban kanlarının yapılan sistam ile ana bölüme aktarıldığı düşünülmektedir.

Mitolojiye göre Mithras boğayı yakalayarak onu kutsal ibadethanesi olan mağaraya götürür ve burada kurban eder. İnanca göre, boğadan akan kan yaşam kaynaklarına dönüşür. Ritüellerde boğanın kurban edildiği sahne Tauroktoni olarak tanımlanır. Bu sahnede Mithras'ın astronomi ilintisine önemli atıflarda bulunmaktadır.²³ Boğa kurbanı, dine giriş törenlerindeki kan veya su ile yapılan vaftiz törenleri, törenlerden sonra yenilen yemek ve içinde bulundurduğu özel alanları ile Zerzevan Mithraeum'da Mitraizm'in bilhassa dine giriş ritüelleri ile ilgili birçok sır perdesi aralanmış ve kazı çalışmaları da ile daha pek çok bilgiye ulaşılabileceği düşünülmektedir.

SONUÇ

Antik Çağ'a kadar geriye uzanan Mitraizm çalışmaları Mithra'ya inanan farklı coğrafyadaki insanların inançlarına göre şekillenmiş ve Mitra farklı karakterlere bürünmüştür. Hint coğrafyasında ışığı temsil ederken İran'da bir güneş tanrısına, Anadolu'da ise bir zafer temsilcisine evrilmiştir. Burada yaptığımız tanımlama Mitra'nın bulunduğu bölgelerdeki anlamını ifadeye yetersiz kalsa da konunun anlaşılması için önemlidir. Anadolu'dan Roma ve Avrupa'ya uzanan Mitraizm Hıristiyanlık sonrasında unutulmuştur. Geride çözülmeyi bekleyen pek çok gizemli ritüel ve bir gizem kültü bırakan Mitraizm, arkasında bıraktığı Mithraeum'lardaki izler ile çözülmeye çalışılıyor. Bu izlerden en önemlilerinden biri 2014 yılında kazı çalışması başlatılan Diyarbakır'da Zerzevan Kalesi'de karşımıza çıkmaktadır.

Zerzevan Kalesi'nin doğu kısmında yer altına ana kaya oyularak inşa edilen, özel bir zümre için yapıldığı anlaşılan Mithraeum; giriş, koridor ve ana bölümlerden oluşmaktadır. Merdivenden inilen alanda beş boğa kurban edilebilecek alan ve kanların toplandığı bölümler ve çanaklar mevcuttur. Bu bölümlerden ana kısmın havuzlarına da bağlantı mevcuttur. Ana kısma girildiğinde ise tavanda birbirine simetri şeklinde bulunan ve kurban ritüeli için yapılmış olduğu tahmin edilen asılacak alan ve oranın hemen altında vaftiz ve tıpkı Mithras gibi kayadan yeniden doğmak için

²³ Coşkun, "Astronomi, Mithras ve Diyarbakır'da Gökyüzü Gözlem Etkinlikleri", 62.

büyük ve küçük (bir insan boyutunda) havuzlar mevcuttur. Kapıda henüz çözülmemiş semboller, altınlar, nişler ve kuşaklarda bulunan zodyaklar ve devam edilen kazı çalışmaları ile her gün biraz daha aydınlatılmaya çalışılan Mithraeum, Mithraizm inancını çalışan araştırmacılara büyük bir ışık olmaktadır.

KAYNAKÇA

Alıcı, Mehmet. *Kadim İnan'da Din*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2021.

Coşkun, Aytaç. "Diyarbakır Zerzevan Kalesi'nde Bulunan Mithras Kültü Üzerine Değerlendirmeler". *Diyarbakır'ın Portresi*. ed. Mustafa Bulut. Ankara: Detay Yayınları, 2022.

https://www.academia.edu/89484939/Diyarbak%C4%B1r_Zerzevan_Kalesi_nde_Bulunan_Mithras_K%C3%BClt%C3%BC_%C3%9Czerine_De%C4%9Ferlendirmeler

Coşkun, Aytaç. "Diyarbakır'da Roma'nın Gizem Dini Mithras İnanıcı". *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 2 (20 Ağustos 2021), 108-111.

Coşkun, Aytaç. "Roma'dan Bugüne Zerzevan Kalesi". *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 1 (01 Ocak 2021). https://www.academia.edu/59829869/Roma_dan_Bug%C3%BCne_Zerzevan_Kalesi

Coşkun, Aytaç. "Zerzevan Kalesi Kazılarının Dünü ve Bugünü / The Past and Present of Zerzevan Castle Excavations". *Roma'nın Sınır Garnizonu Zerzevan Kalesi*. ed. Aytaç Coşkun. Orient Yayınları, 2023. https://www.academia.edu/104757528/Zerzevan_Kalesi_Kaz%C4%B1lar%C4%B1n%C4%B1n_D%C3%BCn%C3%BC_ve_Bug%C3%BCn%C3%BC_The_Past_and_Present_of_Zerzevan_Castle_Excavations

Coşkun, Aytaç. "Zerzevan Kalesi Romanın Sınır Garnizonu". *Diyarbakır Valiliği Kültür Sanat Yayınları* 19 (2019). https://www.academia.edu/41513324/Zerzevan_Kalesi_Zerzevan_Castle

Coşkun, Aytaç - Oğuz-Kırca, E. "Benzersiz Bir Kaya Oygu Yapılar Kompleksi Olarak Zerzevan Kalesi'ndeki Mithraeum". *Orient Yayınları*.

Cumont, Franz. *The Mysteries of Mithra*. çev. THOMAS J. MCCORMACK, 1903.

Çelik, Mehmet. “Sır dinleri”. *Atatürk Üniversitesi İlahiyat Fakültesi Dergisi* 8 (30 Haziran 1988).

Çoban, Mahmut. *Mitraizm ve Mitraizm’in Erken Dönem Hıristiyanlığına Olası Etkileri*. İstanbul: İstanbul Üniversitesi, Doktora Tezi, 2021. <http://ktp.isam.org.tr/detayilhtezt.php?navdil=tr&tidno=21663&BilimDal i=Din>

Çoşkun, Aytaç. “Astronomi, Mithras ve Diyarbakır’da Gökyüzü Gözlem Etkinlikleri”. *Diyarbakır Kültür ve Medeniyet Dergisi* 7 (2023). <https://diyarbakirdergisi.com/astronomi-mithras-ve-diyarbakirda-gokyuzu-gozlem-etkinlikleri-aytac-coskun-sivan/>

Şenergüç, Gamze. *Anadolu’da Mithras ve Kalıntıları*. Konya: Selçuk Üniversitesi, Yüksek Lisans Tezi, 2019.

Taş, Nusret. “Diyarbakır Sinirlari İçinde Yer Alan Tarihi Mekanlardaki Gayrimüslim Mabetleri Üzerine İnanç Tarihi Açısından Bir Değerlendirme”. *Akademik Platform İslami Araştırmalar Dergisi* 5/3 (23 Aralık 2021), 420-438. <https://doi.org/10.52115/apjir.999465>

Toprak, Bilal. *Din Arkeolojisi Ve Göbekli Tepe - Disiplinlerarası Eleştirel Bir Yaklaşım*. İstanbul: Milet Nihal Yayınları, 2022. <http://www.dr.com.tr/Kitap/Din-Arkeolojisi-Ve-Gobekli-Tepe-Disiplinlerarasi-Elestirel-Bir-Yaklasim/Din-Tasavvuf/Din/urunno=0001892296001>

Yazıt: CIMRM 32; Nezih Başgelen, Tanrılar Dağı Nemrut (Nemrut: Mountain of the Gods), İstanbul, Arkeoloji ve Sanat Yayınları, 1998

Fiten Hadisleri Çerçevesinde “Tutacağımız En Hayırlı Sınır Askalân’dır.” Hadisinin Sened ve Metin Açısından İnceleme ve Değerlendirilmesi

Yasemin ŞAMLIOĞLU*
Muhammed SIDDIK**

GİRİŞ

Hız. Peygamber (s.a.v) tüm insanlık için gönderilmiş son elçidir. Bu nedenle hitabı da tüm insanlığı kapsayacak şekildedir. Hız. Peygamber’in (s.a.v) hitabını anlamak için de rivayetlerin vermek istediği manaların iyi anlaşılması gerekmektedir. Rasulullah’ın (s.a.v) içinde yaşadığı zaman dilimi ile ilgili sözlerinin yanı sıra gelecekle ilgili bilgiler içeren sözleri de bulunur. Rasulullah’tan (s.a.v) bu şekilde gelen rivayetlerin de nasıl anlaşılması gerektiği izah konusu olmaktadır. Gelecekte haber veren bir rivayet olan ve Hız. Peygamber’den sonra nasıl bir yönetim şekli olacağı, daha sonra bozulmaların başlayacağı ve cihada yönelmesi gerektiğine dair bilgiler veren bu rivayet fiten hadisleri bağlamında yorumlanmaktadır.

Fiten kelimesi sözlükte “altın ve gümüşün gerçek olup olmadığının anlaşılması için ateşte eritilmesi” anlamında kullanılır. Master olarak da sınamak, denemek, test etmek anlamlarında kullanılır.¹ Hadis ıstılahında fiten kelimesi İslam toplumunda çeşitli dini ve siyasi sebeplerle ortaya çıkan sosyal kargaşa, anarşi ve iç savaş gibi ümmet bütünlüğünü bozan her türlü yıkıcı faaliyeti ifade etmek için kullanılır.² İbnü’l Arabî; malın, evladın, küfrün, insanların görüş ayrılıklarının da birer fitne olduğunu belirtmiştir.³ Fiten hakkında verdiğimiz bu bilgilerden sonra rivayet sened ve metin yönünden incelenecektir.

* Lisansüstü Öğrencisi. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. ysamlioglu329@gmail.com

** Dr. Öğr. Üyesi. Karabük Üniversitesi, İslami İlimler Fakültesi. muhammedsiddik@karabuk.edu.tr

¹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî, *Lisanü’l Arab* (Beyrut: Dâru’s Sâdır, 1414), 13/317.

² İlyas Çelebi, “Fiten”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1996), 13/149.

³ İbn Manzur, *Lisanü’l Arab*, 13/317.

1. Rivayetin Sened Tahlili

حَدَّثَنَا أَحْمَدُ بْنُ النَّضْرِ الْعَسْكَرِيُّ، ثنا سَعِيدُ بْنُ حَفْصِ الثَّقَفِيِّ، ثنا مُوسَى بْنُ أَعْيَنَ، عَنِ ابْنِ شِهَابٍ، عَنْ فَطْرِ بْنِ خَلِيفَةَ، عَنْ مُجَاهِدٍ، عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ، قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: أَوَّلُ هَذَا الْأَمْرِ نُبُوَّةٌ وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ خِلَافَةً وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ مُلْكًا وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَكُونُ إِمَارَةً وَرَحْمَةٌ، ثُمَّ يَتَكَادَمُونَ عَلَيْهِ تَكَادَمَ الْحُمْرِ فَعَلَيْكُمْ بِالْجِهَادِ، وَإِنَّ أَفْضَلَ جِهَادِكُمُ الرِّبَاطُ، وَإِنَّ أَفْضَلَ رِبَاطِكُمْ عَسَقْلَانٌ⁴

Bu rivayet İbn Abbas tarafından rivayet edilmekte ve Taberânî'nin Mu'cem'inde, Heysemî'nin Mecmau'z Zevâid'inde, Süheyb Abdülcebbar'ın el-Câmiü's Sahih'inde ve Süyûtî'nin Cem'ü'l Cevâmi adlı eserinde geçmektedir. Taberânî'nin Mu'cemü'l Kebîr'inde geçen bu hadisin ravileri ve cerh ve ta'dil durumları hakkında bilgi verilecektir.

Ahmed b. Nadr el-Askeri: Eski Bağdat'ta Askerimükrem isimli şehir ehliendir. Hocaları arasında Said b. Hafs, Mus'ab b. Said, Yahya b. Reca b. Ebî Ubeyde el-Haranî, Abdurrahman b. Ubeydullah el-Halebî, Hamid b. Yahya, Muhammed b. Musfa el-Hamsî ve Said b. Hafs en-Nüfeyli bulunur. Öğrencileri arasında da Abdullah b. İshak el-Medaini, İsmail b. Ali el-Hatib, Abdülbaki b. Kâni', Muhammed b. Ali b. Sehl el-İmam bulunur. Hicri 290 yılında vefat etmiştir.⁵ İbnü'l Münadi, onun "sika" olduğunu belirtmektedir.⁶ İbnü'l Cevzi, kurra olarak ismini kitabında zikretmiştir.⁷

Said b. Hafs en-Nüfeyli: Amr b. Nufeyl el-Hezli en-Nefil diye de bilinir. Hocaları arasında Musa b. A'yen, Ebî'l Muluhi er-Rakî, Züheyr b. Muaviye, Ma'kıl b. Ubeydullah, Ubeydullah b. Amr ve Şerik b. Abdullah bulunur. Öğrencileri arasında da İbrahim b. Abdusselam el-Cezerî, Ahmed b. Süleyman, Bakî b. Mahled, Ebû'l Ahves el-Kâdî, Muhammed b. Yahya el-Kesîr ve Hilal b. Ala bulunur. Hicri 237 yılında vefat etmiştir.⁸ İbn

⁴ Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyüb et-Taberânî, *el-Mu'cemü'l Kebir*, thk. Hamdi b. Abdülmecid es-Selefi (Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, b.y.), 11/88.; Ebü'l-Hasen Nürüddin Ali b. Ebî Bekr b. Süleymân el-Heysemî, *Mecmau'z Zevâid ve Menbai'l Fevâid*, thk. Hüsameddin el-Kudsi (Kahire: Mektebetü'l Kahire, 1414/1994), 5/190.; Süheyb Abdülcebbar, *el-Câmiü's Sahih li's Sünen ve'l Mesanid* (b.y.: y.y.: 2014), 2/264.; Ebü'l-Fazl Celâlüddin Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayri es-Süyûtî eş-Şâfiî, *Cem'ü'l Cevâmi*, thk. Muhtar İbrahim el-Haic vd. (Kahire: el-Ezheri's Şerif, 1426/2005), 3/260.

⁵ Ebü Bekr Ahmed b. Ali b. Sâbit el-Bağdâdî, *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf (Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslamî, 1422/2002), 6/413.

⁶ Ebü'l-Kâsım Ali b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî, *Târihu Dımaşk*, thk. Muhibbuddin Ebü Said Ömer b. Garame (b.y.: Dâru'l Fikir, 1415/1995), 6/57.

⁷ Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Ali b. Yûsuf el-Cezerî, *Gayetü'l Nihaye fi Tabakatü'l Kurra* (b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351), 1/146.

⁸ Ebü'l-Fazl Şihâbüddin Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalanî, *Tehzibü'l Tehzib*, thk. İbrahim Zebik-Adil Mürşid (Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1435/2014), 2/12.

Hibban onun “sika” olduğunu söyler.⁹ İbn Hacer onun “saduk” olduğunu ancak hayatının sonlarına doğru değişimini belirtir.¹⁰

Musa b. A’yen: Hocaları arasında babası, Züheyr b. Muaviye, İbn İdris, İsa b. Yunus, İbrahim b. Yezid, Hattab b. Kasım bulunur. Öğrencileri arasında da Zühli, İsmail b. Ubeyd b. Ebî Kerime, İsmail b. Yakub, Ali b. Osman en-Nefil, Muhammed b. Cebele, Muhammed b. Yahya, Muhammed b. Müslim, Muhammed b. Halid ez-Zühli bulunur.¹¹ Beni Ümeyye’nin mevlasıdır. Künyesi Ebû Said’dır. Harran’da Harun Reşid’in hilafeti zamanında 177 yılında vefat etmiştir. İbn Sa’d “saduk” olduğunu belirtir.¹² İbn Hibban, “sika” olduğunu söyler.¹³ İbn Hacer “saduk” olduğunu söyler.¹⁴

İbn Şihab: İsmi Muhammed b. Müslim b. Ubeydullah b. Abdullah b. Şihab b. Abdullah b. Haris b. Zühre b. Kilab b. Mürre b. Ka’b İbn Lüey b. Galip el-Kuraşi ez-Zühri’dır. Hocaları arasında Ebân b. Osman b. Affan, İbrahim b. Abdullah b. Huneyn, Enes b. Malik, Cabir b. Abdullah, Halid b. Eslem, Rafi b. Hadic, Saib b. Yezid, Tavus b. Keysan, Ubade b. Samit, Amr b. Şuayb, Nafi’ gibi isimler bulunur. Öğrencileri arasında da Ebân b. Salih, Eyyub b. Musa, Haccac b. Ertâ, Said b. Beşir, Süfyan b. Uyeyne, Salih b. Keysan, Leys b. Sa’d, Malik b. Enes, Ma’mer b. Raşid gibi isimler vardır. Muhammed b. Sa’d, Medine ehlinin dördüncü tabakasında ismini zikretmiştir. Zühri’nin “sika” olduğunu ve pek çok rivayeti bulunan kapsamlı bir fakih olduğunu belirtilmiştir.¹⁵ İbn Hacer, onun için “fakih”, “hafız”, “müttefekun ala celaletihi ve itkanihi” tabirlerini kullanmıştır.¹⁶ İbn Hibban da “sika” olduğunu belirtir.¹⁷

Fıtr b. Halife: Amr b. Haris’in mevlasıdır. Hocaları arasında İsmail b. Reza ez-Zebidî, Habib b. Ebî Sabit, babası Halife, Sa’d b. Ubeyde, Şurahbil b. Sa’d, Tavus b. Keysan, Ata b. Ebî Rebah, İkrime gibi isimler vardır. Öğrencileri arasında da Bekr b. Bekkar, Hallad b. Yahya, Süfyan es-

⁹ Ebû Hâtım Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî, *es-Sikât* (Hind: Dâiretü’l Mearifî’l Osmaniyye, 1393/1973), 8/270.

¹⁰ Ebû’l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Ali b. Muhammed el-Askalânî, *Takribü’l Tehzib*, thk. Muhammed Avvame (Suriye: Dâru’r Reşid, 1406/1986), 234 (No. 2285).

¹¹ İbn Hacer, *Tehzibü’l Tehzib*, 3/712.

¹² Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa’d b. Menî’ el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî, *Tabakatü’l Kübra*, thk. Muhammed Abdülkadir Ata (Beyrut: Dâru’l Kütübü’l İlmiyye, 1410/1990), 7/335 (No. 3967).

¹³ İbn Hibban, *es-Sikât*, 7/458.

¹⁴ İbn Hacer, *Takribü’l Tehzib*, 509 (No. 6334).

¹⁵ Ebû’l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdîrahmân b. Yûsuf el-Mizzî, *Tehzibü’l Kemal fî Esmâ’ir Rical*, thk. Beşşar Avvad Ma’ruf (Beyrut: Müessesetü’r Risale, 1400/1980), 26/419-436.

¹⁶ İbn Hacer, *Takribü’l Tehzib*, 506 (No. 6296).

¹⁷ İbn Hibban, *es-Sikât*, 5/348.

Sevrî, Süfyan b. Uyeyne, Abdullah b. Mübarek, Veki' b. Cerrah, Yahya b. Said el-Kattan gibi isimler vardır. İclî, “sika” ve “hasenü'l hadis” olduğunu söylemiştir. İbn Ebî Hatim de “salihu'l hadis” olduğunu,¹⁸ İbn Hacer de “saduk” olduğunu söyler.¹⁹

Mücahid b. Cebr: Saib b. Ebî's Saib el-Mahzumi'nin mevlasıdır. Hocaları arasında İyas b. Harmele, Sa'd b. Ebî Vakkas, Said b. Cübeyr, Abdullah b. Abbas, Ata b. Ebî Rebah, Ebû Said el-Hudri, Ebû Hureyre, Hz. Âişe, Ümmü Seleme gibi isimler vardır. Öğrencileri arasında da Ebân b. Salih, İbrahim b. Muhacir, Eyyub es-Sahtiyani, İkrime, Katade b. Diame, Minhal b. Amr gibi kişiler vardır. Muhammed b. Sa'd, Mekke ehlinde ikinci tabakada ismini zikretmiştir. İshak b. Mansur ve Ebû Zür'a “sika” olduğunu söyler.²⁰ İbn Hacer²¹ ve İbn Hibban²² da “sika” olduğunu belirtir.

İbn Abbas: Abdullah b. Abbas meşhur bir sahabidir.

İbn Abbas tarikiyle gelen bu hadisin senedindeki ravilerin incelenmesi neticesinde hadisin “sahih” olduğu görülmektedir. Nâsiruddin el-Elbâni de bu hadisin isnadının iyi olduğunu ve ricalinin sika olduğunu söylemektedir.²³

2. Rivayetin Metin Tenkidi

Senedini verdiğimiz hadisin metni şu şekildedir: “Bu işin başı nübüvvettir ve rahmettir. Sonra hilafettir ve rahmet olur. Sonra saltanattır ve rahmet olur. Sonra emirliktir ve rahmet olur. Sonra merkeplerin birbirine saldırmaları gibi saldırlar. İşte o zaman cihada yönelin. Ve en hayırlı cihadınız ribattır. Ve en hayırlı ribatınız (yani tutacağınız en hayırlı sınır) Askalân'dır.”

Heysemî, Mecmau'z Zevâid adlı eserinde bu hadisi “Kitabü'l Hilafet” bölümünde “İmamlık nasıl başladı ve hilafet ve saltanat ne olacak” babında zikretmiştir.²⁴ Müttakî el-Hindî Kenzü'l Ummâl adlı eserinde de “Kitabü'l Cihad” bölümünde “Ribat faslının tamamlanması” bab başlığında vermektedir.²⁵ Süheyb Abdülcebbar, el-Câmiü's Sahih li's Sünen ve'l Mesanîd isimli eserinde de “Kitabü'l Akide” bölümünün

¹⁸ Mizzî, *Tehzîbü'l Kemal fi Esmâi'r Rical*, 23/312-315.

¹⁹ İbn Hacer, *Takribü'l Tehzîb*, 448 (No. 5441).

²⁰ Mizzî, *Tehzîbü'l Kemal fi Esmâi'r Rical*, 27/228-236.

²¹ İbn Hacer, *Takribü'l Tehzîb*, 520 (No. 6481).

²² İbn Hibban, *es-Sikât*, 5/419.

²³ Nâsiruddin el-Elbâni, *Silsiletü'l Ehadis es-Sahihah ve şey'un Fıkhiha ve Fevaidiha* (Riyad: Mektebetü'l Mearif, 1415/1995), 7/802.

²⁴ Heysemî, *Mecmau'z Zevâid*, 5/190.

²⁵ Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân el-Müttakî el-Hindî, *Kenzü'l Ummâl fi Sünen-i'l Akval ve Ef'al*, thk. Bekri Hayyani-Safvet es-Saka (b.y.: Müessesetü'r Risale, 1401/1981), 4/323.

“Küçük kıyametin alametleri” babında “Küçük kıyametin alametlerinden raşid halifelüğün saltanata dönüşmesi” ve “Siyer ve Menakıb” başlığı altında bazı mekanlarla ilgili hadislerin yer aldığı “Şam Faslı” başlığında olmak üzere iki yerde bu rivayeti zikretmiştir.²⁶

Bu hadisin geçtiği yerlere bakıldığında Hilafet, Cihad ve Akide başlıklarına ait bölümlerde zikredildiğini görmekteyiz. Aynı zamanda bu rivayetin fiten hadisler kapsamına giren bir konu altında da zikredildiği görülmektedir. Bu rivayet bazı lafız farklılıklarıyla Nuaym b. Hammad’ın Fiten adlı eserinde de geçmektedir.²⁷

Bu rivayetle ilgili olarak şarihler tarafından tespit edebildiğimiz yorumlar şöyledir. “إِنَّ هَذَا الْأَمْرَ” ifadesiyle Hz. Peygamber’le (s.a.v) gönderilen bu din yani İslam kastedilmektedir. “بَدَأَ نُبُوَّةَ وَرَحْمَةً” cümlesinin “ortaya çıktı” anlamına geldiği ifade edilmiştir. Dinin başlangıcından Hz. Peygamber’in yaşadığı dönem boyunca geçen zamanın hepsinin vahiy ve rahmet olduğu, o zamanda batıl hiçbir şeyin olmadığı açıklanmıştır. Daha sonra Hz. Peygamber’in ahirete irtihalinden sonra raşid halifeler döneminin olduğu ve onların halifelik zamanlarının da rahmet, şefkat ve adalet ile dolu zamanlar olduğu belirtilmiştir. Halifelik döneminden sonra işlerin karıştığı ve insanlar arasında bazı adaletsizliklerin ortaya çıktığı, halifelerin Hz. Peygamber’in örnekliğini tam takip edemedikleri izah edilmiştir.²⁸ Halifelik döneminden sonra Muaviye ile birlikte saltanatın başlayacağı ve alimlerin Muaviye’nin bu ümmet için en iyi sultan olduğu konusunda ittifak ettikleri belirtilir. Ondaki önceki dört kişinin halife olduğu, Muaviye’nin de ilk sultan olduğu ifade edilir. Muaviye’nin saltanatının rahmet ve yumuşaklık olduğu, Müslümanlar için de faydalı bir dönem olduğu daha sonra gelenlerin saltanatından daha iyi olduğu açıklanmıştır.²⁹ Muaviye’nin vefatından sonra oğlu Yezid’in başa geçmesiyle birlikte çekişmelerin ve ihtilafların yaşanacağı belirtilir.³⁰

Rivayetin devamında Hz. Peygamber (s.a.v) “merkeplerin birbirine saldırmaması gibi” saldırıların olacağını ve bu zamanda yapılması gereken en önemli şeyin cihada yönelmek olduğunu buyurur. Ve ribatın da

²⁶ Abdülcebbar, *el-Câmiü’s-Sahih li’s-Sünen ve’l-Mesânid*, 2/264-17/16.

²⁷ Ebü Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâi el-Mervezî, *Kitabü’l-Fiten*, thk. Semîr Emin ez-Züheyri (Kahire: Mektebetü’t-Tevhid, 1412), 1/99.

²⁸ Mazharuddin Hüseyin b. Mahmud ez-Zeydânî, *el-Mefatih fi Şerhi’l-Mesabih*, thk. Nureddin Talib (b.y.: Dâru’n-Nevadir, 1433/2012), 5/341.

²⁹ Ahmet b. Nasir et-Tayyar, *Takrib Fetava İbn Teymiyye* (Suudi Arabistan: Dâru İbnü’l-Cevzi, 1441), 5/382.

³⁰ Ahmed el-Cabirî, *Fethü’l-Mennan bi Sireti Emirü’l-Mü’minin Muaviye b. Ebi Süfyan* (b.y.: y.y. 1442), 164.

en önemli cihad olduğunu, en hayırlı ribatın da Askalân olduğunu haber verir. Ribat sınır boylarında nöbet tutmak anlamına gelmektedir. Askalân'ın da bir sınır bölgesi olması sebebiyle gelecek saldırılara karşı sınırları korumanın önemli olduğuna işaret etmek için Rasulullah'ın böyle söylediğini anlayabiliriz.

Askalân, Filistin'de bulunan tarihi bir sahil şehridir. Müslümanların en son fethettikleri Filistin şehirlerindedir. Suriye ve Mısır arasında bir geçit vazifesi gören ve önemli bir ticaret merkezi konumunda olan Askalân, yaşanan savaş ve tahribatlar sonucunda bir harabe haline dönüşmüştür. Günümüzde Yahudilerin işgali altında olan bu şehirde Tel Aşkelon ismiyle bir şehir merkezi kurulmuştur.³¹

Askalân şehri Gazze ile birlikte “iki gelinden biri” şeklinde tarif edilmektedir. Abdullah b. Ömer de “Her şeyin bir zirvesi vardır. Şam'ın zirvesi de Askalân'dır.” diyerek bu bölgenin önemine dikkat çekmiştir.³² İbn Teymiyye, Askalân bölgesinin Allah yolunda cihad eden Müslümanların uğradığı bir liman şehri olduğunu belirtir. Bu bölgenin sınır bölgesi olması ve Müslümanlar için önemli bir bölge özelliği taşımasından dolayı çokça rivayetlerde zikredildiğini belirtir.³³

SONUÇ

Zikredilen bu rivayet İbn Abbas'tan gelmekte ve sahih olarak kabul edilmektedir. Birkaç kaynakta geçen bu rivayet ile ilgili çok fazla açıklama bulunmamaktadır. Askalân şehrinin fazileti ve orada yapılacak ribatla ilgili kaynaklarda zayıf olarak belirtilen rivayetler bulunmakla birlikte incelemeye çalıştığımız bu rivayetle ilgili olarak şarihler tarafından kapsamlı bir açıklama bulunamamıştır. Rivayet geçtiği kaynaklarda hilafet, cihad, küçük kıyametin alametleri gibi başlıklar altında ve bazı lafız farklılıklarıyla da fiten hadisleri içerisinde zikredilmiştir.

Hz. Peygamber'in (s.a.v) İslam'ın nasıl başladığı ve nasıl devam edeceğini haber verdiği bu rivayet günümüzde Askalân'da yaşanan

³¹ Mustafa Fayda, “Askalân”, *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi* (İstanbul: TDV Yayınları, 1991), 3/487-488.

³² Muhammed Hasan Şarrab, *el-Mealimü'l Esîr fi's Sünneti ve Sireti* (Dimaşk: Dâru'l Kalem, 1411), 192.

³³ Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî, *Mecmu'ul Fetavâ* (Medine: Mecmu'ul Melik Fehdi li't Tabaat, 1425/2004), 67/53.

olaylarla ilgili de gaybî bir bilgi vermektedir. Fiten hadislerini anlama noktasında Hz. Peygamber'in (s.a.v) Allah'ın bildirmesiyle bir takım gaybî bilgileri haber verebileceği bilgisine dayalı olarak bu rivayetin de Rasulullah'ın bizlere günümüzde yaşanan olaylarla ilgili bir uyarısı ve müjdesi olduğu şeklinde yorumlanabileceğini söyleyebiliriz.

Bu rivayete günümüz açısından baktığımızda Hz. Peygamber'in (s.a.v) bir icaz-ı gaybisi olduğunu söyleyebilmekteyiz. Hz. Peygamber'in bu rivayetinın dua niteliğinde ve Rasulullah'ın bereketiyle Askalân bölgesinde yaşanan zulümlerin sona ereceğine işaret ettiğini ifade edebiliriz.

KAYNAKÇA

Abdülcebbar, Süheyb. *el-Câmiü's Sahih li's Sünen ve'l Mesanîd*. 38 Cilt. b.y: y.y.: 2014.

Bağdâdî, Ebü Bekr Ahmed b. Alî b. Sâbit. *Târihu Bağdad*, thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 16 Cilt. Beyrut: Dâru'l Garbi'l İslamî, 1. Basım, 1422/2002.

Cabirî, Ahmed. *Fethü'l Mennan bi Sireti Emirü'l Mü'minin Muaviye b. Ebî Süfyan*. b.y.: y.y. 1442.

Cezerî, Ebü'l-Hayr Şemsüddin Muhammed b. Muhammed b. Muhammed b. Alî b. Yûsuf. *Gayetü'l Nihaye fi Tabakatü'l Kurra*. 3 Cilt. b.y.: Mektebetü İbn Teymiyye, 1351.

Çelebi, İlyas. "Fiten". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 13/149-153. İstanbul: TDV Yayınları, 1996.

Ebü Nuaym, Ebü Abdillâh Nuaym b. Hammâd b. Muâviye el-Huzâi el-Mervezî. *Kitabü'l Fiten*. thk. Semîr Emin ez-Züheyri. 2 Cilt. Kahire: Mektebetü't Tevhid, 1. Basım, 1412.

Elbâni, Nâsiruddin. *Silsiletü'l Ehadis es-Sahih ve şey'un Fikhiha ve Fevaidiha*. 7 Cilt. Riyad: Mektebetü'l Mearif, 1. Basım, 1415/1995.

Fayda, Mustafa "Askalân". *Türkiye Diyanet Vakfı İslam Ansiklopedisi*. 3/487-488. İstanbul: TDV Yayınları, 1991.

Heysemî, Ebü'l-Hasen Nûrüddîn Alî b. Ebî Bekr b. Süleymân. *Mecmau'z Zevâid ve Menbai'l Fevâid*. thk. Hüsameddin el-Kudsi. 10 Cilt. Kahire: Mektebetü'l Kahire, 1414/1994.

İbn Asâkir, Ebü'l-Kâsım Alî b. el-Hasen b. Hibetillâh b. Abdillâh b. Hüseyin ed-Dımaşkî eş-Şâfiî. *Târihu Dımaşk*. thk. Muhibbuddin Ebü Said Ömer b. Garame. 80 Cilt. b.y.: Dâru'l Fikir, 1415/1995.

- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Tehzîbü't Tehzîb*. thk. İbrahim Zebik-Adil Mürşid. 4 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1. Basım, 1435/2014.
- İbn Hacer, Ebü'l-Fazl Şihâbüddîn Ahmed b. Alî b. Muhammed el-Askalânî. *Takribü't Tehzîb*. thk. Muhammed Avvame. Suriye: Dâru'r Reşid, 1. Basım, 1406/1986.
- İbn Hibban, Ebû Hâtîm Muhammed b. Hibbân b. Ahmed el-Büstî. *es-Sikât*. 9 Cilt. Hind: Dâiretü'l Mearifi'l Osmaniyye, 1. Basım, 1393/1973.
- İbn Manzur, Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Lisanü'l Arab*. 15 Cilt. Beyrut: Dâru's Sâdır, 3. Basım, 1414.
- İbn Sa'd, Ebû Abdillâh Muhammed b. Sa'd b. Menî' el-Kâtib el-Hâşimî el-Basrî el-Bağdâdî. *Tabakatü'l Kübra*. thk. Muhammed Abdülkadir Ata. 9 Cilt. Beyrut: Dâru'l Kütübü'l İlmiyye, 1. Basım, 1410/1990.
- İbn Teymiyye, Ebü'l-Abbâs Takıyyüddîn Ahmed b. Abdilhalîm b. Mecdiddîn Abdisselâm el-Harrânî. *Mecmu'ul Fetavâ*. Medine: Mecmu'ul Melik Fehdi li't Tabaat, 1425/2004.
- Mizzî, Ebü'l-Haccâc Cemâlüddîn Yûsuf b. Abdirrahmân b. Yûsuf. *Tehzîbü'l Kemal fi Esmâ'r Rical*. thk. Beşşar Avvad Ma'ruf. 35 Cilt. Beyrut: Müessesetü'r Risale, 1. Basım, 1400/1980.
- Müttakî el-Hindî, Alî b. Hüsâmiddîn b. Abdilmelik b. Kadîhân. *Kenzü'l Ummâl fi Sünen-i'l Akval ve Ef'al*. thk. Bekri Hayyani-Safvet es-Saka. b.y.: Müessesetü'r Risale, 5. Basım, 1401/1981.
- Süyutî, Ebü'l-Fazl Celâlüddîn Abdurrahmân b. Ebî Bekr b. Muhammed el-Hudayrî. *Cem'ü'l Cevâmi*. thk. Muhtar İbrahim el-Haic vd. 25 Cilt. Kahire: el-Ezheri'ş Şerif, 1426/2005.
- Şarrab, Muhammed Hasan. *el-Mealimü'l Esîr fi's Süneti ve Sireti*. Dımaşk: Dâru'l Kalem, 1. Basım, 1411.

Taberânî, Ebü'l-Kâsım Müsnidü'd-dünyâ Süleymân b. Ahmed b. Eyyûb et.
Mu'cemü'l Kebir. thk. Hamdi b. Abdülmeccid es-Selefi. 25 Cilt.
Kahire: Mektebetü İbn Teymiyye, 2. Basım, b.y.

Tayyar, Ahmet b. Nasır. *Takrîb Fetava İbn Teymiyye*. 6 Cilt. Suudi
Arabistan: Dâru İbnü'l Cevzî, 1. Basım, 1441.

Zeydânî, Mazharuddin Hüseyin b. Mahmud. *el-Mefâtîh fi Şerhi'l Mesabih*.
thk. Nureddin Talib. 6 Cilt. b.y.: Dâru'n Nevadir, 1. Basım,
1433/2012.

Yeşil Tekâfül: Sürdürülebilir İnovatif Katılım Sigortacılığı

Nafiye AYDIN*
Mahmut SAMAR**

GİRİŞ

Çevre ve iklim değişikliği ile mücadele amacıyla Birleşmiş Milletler Sürdürülebilirlik Hedefleri (SDGs) doğrultusunda yürütülen çabalar yeşil finans kavramını ortaya çıkarmıştır. Sosyal, ekonomik ve yönetim projelerinin finansman desteği ihtiyacıyla birlikte de finans kurumları sürdürülebilirlik alanına dahil olmuştur. Sigorta ve tekâfül şirketleri sürdürülebilirliğe sadece kurumsal sosyal sorumluluk anlayışı ile destek olmakla kalmayarak aynı zamanda sundukları ürünler ile yeşil dönüşümü desteklemektedirler.

Doğal afetler, iklim değişikliği neticesinde her geçen gün artmakta ve toplumlar açısından psikolojik, sosyal ve ekonomik olumsuz sonuçlara neden olmaktadır. Sigorta güvencesi, ortaya çıkan olumsuz senaryoda kişilere ve toplumlara ekonomik destek sağlamak ve devletlerin üzerindeki yükü azaltmaktadır.

Ekolojik dengenin bozulması ve iklim değişikliği doğal afetlere daha çok maruz kalınmasına neden olmaktadır. Ekonomi ve Barış Enstitüsü (IEP) 2023 Ekolojik Tehditler raporuna göre çevresel krizlerle karşı karşıya kalan insanların oranının 50 yıl içinde ciddi bir şekilde artması beklenmektedir. Rapor, 2023 yılında 1,8 milyar olan doğal felaketlere maruz kalan kişi sayısının 2050 itibari ile yaklaşık 2,8 milyar kişiye ulaşacağını ve büyük bir payın düşük gelirli ülkelere ait olacağını tahmin etmektedir¹.

Tekâfül, Müslüman nüfusun yoğun olduğu ülkelerde geleneksel sigortaya temkinli yaklaşan ve bu nedenle risk yönetiminde koruma kapsamı dışında kalan kesim düşünüldüğünde potansiyel olarak umut vadetmektedir. Tekâfül, çevre krizleri ile mücadele eden Müslüman

* Lisansüstü Öğrencisi. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. nafiye.aydin@gmail.com

** Doç. Dr. Ankara Sosyal Bilimler Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi. mahmut.samar@asbu.edu.tr

¹ *Institute for Economics & Peace : Ecological Threat Report 2023* (Sidney: IEP, 2023), 2.

toplumların sigorta güvencesi ihtiyacına cevap verebilmesi açısından önemli bir fonksiyona sahiptir.

Sürdürülebilirlik hedefleri ile ortaya çıkan yeşil finans alanı içinde tekâful, hem etik ilkeleri hem de hitap ettiği kesim dolayısıyla önemlidir. Çevre krizlerine maruz kalan ülkelerin birçoğunun İslam İşbirliği Teşkilatı üye ülkeleri olması, bu ülkelerde yeşil tekâful ürün ve projelerine yönelik potansiyel bir talebi ifade etmektedir.

Sürdürülebilir yeşil finans kavramı ile ortaya çıkan ve henüz başlangıç aşamasında olan yeşil tekâful, tekâful şirketlerinin geliştirdikleri yenilikçi ürün ve sürdürülebilirliği destekleyen şirket politikaları aracılığıyla uygulanmaktadır. Buna rağmen, tekâful sistemine ve sürdürülebilirliğe karşı bilicinin artması beklentisi dolayısıyla yüksek potansiyel barındırmaktadır.

Bu araştırma, gelecek vadeden yeşil tekâful alanına yönelik literatürdeki boşluğu doldurmayı amaçlamaktadır. Bu amaçla, öncelikle sürdürülebilirlik ve yeşil finans uygulamaları incelenerek İslami etik açısından mukayese edilecektir. İkinci olarak, tekâful sisteminin arka planı ve özellikleri kısaca açıklanarak sürdürülebilirlikle ilişkisi değerlendirilmeye çalışılacaktır. Tekâful modelleri ve uygulamaları ise araştırmanın kapsamı dışında tutulmuştur. Son olarak yeşil tekâful kapsamında Türkiye’de ve dünyada yer alan kısıtlı uygulamalar incelenerek, konvansiyonel yeşil sigorta ürün ve proje örneklerinin tekâful sigortacılığında uygulanabilirliği değerlendirilmeye çalışılacaktır.

1. SÜRDÜRÜLEBİLİRLİK, YEŞİL FİNANS VE İSLAM EKONOMİSİ

1.1. Sürdürülebilirlik Kavramı ve Yeşil Finans

Sürdürülebilirlik ve sürdürülebilir kalkınma ilk kez 1987 yılında Dünya Çevre ve Kalkınma Komisyonu (WCED) tarafından “*Gelecek nesillerin kendi ihtiyaçlarını karşılama kabiliyetinden ödün vermeden günümüzün ihtiyaçlarını karşılayan kalkınma*” olarak tanımlanmıştır. Raporunda, sürdürülebilir kalkınma için mümkün olan ekolojik sınırlar dahilinde ve herkesin makul bir şekilde revize edeceği tüketim anlayışının teşvik edilmesi; gelişmiş ve gelişmekte olan tüm ülkelerin temel ihtiyaçlarının karşılanması ve daha iyi bir yaşam sürmeleri gerektiği vurgusu yapılmıştır².

² *Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development* (WCED, 1987).

Birleşmiş Milletler Çevre Programı Finans Girişimi (UNEP FI) tanımına göre “Yeşil finans; kamu, özel ve kâr amacı gütmeyen sektörlerden sürdürülebilir kalkınma önceliklerine yönelik finansal akışların (bankacılık, mikro kredi, sigorta ve yatırım) düzeyini artırmaktır” Yeşil finans, çevresel ve sosyal risklerin yönetilerek hem makul bir getiri hem de çevresel faydalar sunan yatırım fırsatlarının değerlendirilmesi dolayısıyla sürdürülebilir sorumlu bir finans anlayışının uygulanmasıdır³.

Birleşmiş Milletler programları olan “Küresel İşletme ilkeleri”, “Sorumlu Yatırım İlkeleri” ve “Sürdürülebilir Sigorta İlkeleri” vasıtasıyla yeşil ve sürdürülebilir yatırımlar desteklenmektedir. Sürdürülebilir Sigorta İlkeleri (PSI), çevresel, sosyal ve yönetim (ÇSY) riskleri ve fırsatları açısından global sigorta ve tekâfül sektörüne yol göstermeyi amaçlamaktadır. 2012 yılında Rio de Janeiro kentinde ilan edilen sürdürülebilir dört ilke şu şekildedir⁴.

1. *Sigorta faaliyetlerine ilişkin karar alma süreçlerine ÇSY konularını entegre etmek.*
2. *ÇSY konularında riski yönetmek ve çözümler geliştirmek için sigortalılar ve iş ortaklarıyla iş birliği ve uyum sağlamak.*
3. *ÇSY konularında toplumsal etkiyi teşvik etmek için hükümetler, düzenleyiciler ve diğer kilit paydaşlarla iş birliği geliştirmek.*
4. *İlkelerin uygulanmasında kaydedilen ilerlemeyi sorumlu ve şeffaf bir biçimde düzenli olarak kamuya açıklamak.*

Sürdürülebilir sigortacılık, riski azaltmayı, yenilikçi çözümler geliştirmeyi, iş performansını iyileştirmeyi ve çevresel, sosyal ve ekonomik sürdürülebilirliğe katkıda bulunmayı amaçlamaktadır. PSI, bu programa katılan sigorta veya tekâfül şirketlerinin çevresel, sosyal ve yönetim hedeflerini benimsediğini gösterirken aynı zamanda sigorta veya tekâfül şirketlerinin, risk yönetiminde yenilikçi ürün ve hizmetler geliştirmesine, ÇSY sorunlarına ilişkin sigortalıların farkındalığını artırmak için hükümetlerle işbirliği yapmasına ve ÇSY konularını şirket işleyişine dahil etmesine yönelik rehber niteliği taşımaktadır⁵.

Salaam Tekâfül (Pakistan), Etiqa International Holdings (Malezya), Tawuniya (Suudi Arabistan), TPL Sigorta Şirketi (Pakistan) gibi bazı tekâfül şirketleri sürdürülebilir sigorta ilkelerini (PSI)

³ “Green Financing”, UNEP - UN Environment Programme (23 Ocak 2018).

⁴ “Principles for Sustainable Insurance”, UN Environment Programme (Erişim 30 Eylül 2023).

⁵ “Principles for Sustainable Insurance”.

benimseyerek platformun üyeleri arasında yer almışlardır. Türkiye'deki tekâfül şirketleri henüz platformda yer almaz iken Ak Sigorta A.Ş. ve Anadolu Hayat Emeklilik gibi konvansiyonel sigorta şirketleri PSI ilkelerini benimsemiştir⁶.

1.2. Sürdürülebilirlik ve İslami Etik

Kuran ve sünnet sosyal ve iktisadi hayatı şekillendiren temel ahlaki normlar sunarak Müslümanların aralarındaki ticareti ve kurumları oluştururken izleyecekleri yol haritasını belirlemiştir. Bu ahlaki değerler, bireyi koruduğu gibi toplumun yararını öncelemektedir. Bu nedenle İslam iktisadi anlayışı sürdürülebilir ve sorumlu yatırımları özünde teşvik etmektedir.

Sürdürülebilir kalkınma anlayışının İslami tüketim prensipleriyle oldukça örtüştüğünü söylemek mümkündür. İsraf ve gereğinden fazla tüketmenin yasak oluşu veya miras hukukunda gelecek nesillerin haklarının muhafaza edilmesi gibi sürdürülebilirlik anlayışı ile aynı doğrultudaki örnekler İslam hukukunda rastlanmaktadır. Modern dünyada ise finansal, çevresel ve sosyal krizler insanlığı benzer şekilde etik çözümler üretmeye itmektedir. Sorumlu ve sürdürülebilir yatırımlar bu hedefler doğrultusunda her geçen gün ivme kazanmaktadır.

İslami etik yatırım anlayışının ve sorumlu finans stratejilerinin örtüştüğü bir kesişim kümesinden söz etmek mümkündür. Ancak, sürdürülebilir ve sorumlu yatırımlar etik olarak değerlendirilse de katılım finansın etik çerçevesi daha kapsamlıdır. Örneğin, faiz barındıran herhangi bir çevre dostu proje için gerçekleştirilen yeşil tahvil ihraçları konvansiyonel finans müşterileri için etik yatırım olarak nitelendirilirken katılım finans kapsamında caiz görülmez ve bu kapsamda değerlendirilemez. Bu nedenle, İslami etik dışında kalan bir fark kümesi söz konusudur⁷.

İslam etiğinde adalet ilkesi merkezde yer almaktadır. Birey, dengeyi ve adaleti kendinde tahsis edebilirse, adil bir toplum oluşturabilir. Faiz, adalet ilkesine ters düşen bir uygulamadır ve dengeyi bozan bir yapıya sahiptir. İslam faizi sert bir dille yasaklamıştır⁸.

⁶ "Our Members", *UNEP FI* (Erişim 20 Şubat 2024).

⁷ Rosita Katherine Chong - Alex Anderson, "Ethical Investment vs Islamic Investment: Will the Two Ever Converge in the Globalized World?", *International Trade and Finance Association Working Papers* 29 (2008).

⁸ Muhammad Ayub, *Understanding Islamic Finance* (Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2007), 9.

İslam etiği, çalışmayı, üretmeyi ve topluma fayda sağlamayı teşvik etmektedir. Bireyin adaleti tesisi ve eşrefi mahlukat olarak çevresine karşı sorumlulukları İslam ahlakının gereğidir. Sorumlu ve sürdürülebilir yatırım anlayışı esasında İslam ahlakının bir yansımasıdır. Bununla birlikte tüm unsurları ile katılım finans prensiplerinin tamamına uygun olarak işletilmesi gerekmektedir.

Sürdürülebilir ve sorumlu yatırım süreçlerinde tarama süreci gözetilmesi gerekmektedir. Tarama sürecinde şirketlerin faaliyetleri, ürünleri ve hizmetleri ile bunların toplum genelinde oluşturabileceği etkiler değerlendirilmektedir. İslami yatırım söz konusu olduğunda tarama sürecine ilaveten faize dayalı elde edilen gelirler dolayısıyla bir arındırma uygulaması da söz konusudur⁹.

Faizsiz Finans Kurumları Muhasebe ve Denetleme Kurumu (Accounting and Auditing Organization for Islamic Financial Institutions [AAOIFI]) 7 numaralı yönetim standardı ile katılım finans kurumları için kurumsal sosyal sorumluluk faaliyetlerinin uygulanmasında etik prosedürün genel çerçevesi açıklanmaktadır. Katılım finans kurumlarının her açıdan kurumsal sosyal sorumluluk konusunda rol oynamasını teşvik etmek amacıyla yayınlanan standartta hem zorunlu hem de tavsiye niteliğinde maddeler bulunmaktadır¹⁰.

Bu çerçevede zekât, katılım finans kuruluşlarının kurumsal sosyal sorumluluğu açısından zorunlu maddeler kapsamında belirtilmiştir. Diğer taraftan, katılım finans kuruluşlarının kapasite ve kabiliyetlerine göre ihtiyaç sahipleri için karz-ı hasen fonları kurmaları, enerji verimliliği, yenilenebilir enerji kullanımının desteklenmesi gibi çevreyi koruyan kurumsal politikalara yer vermeleri ilgili standartta öneriler arasında yer almaktadır¹¹.

1.3. Katılım Finansa Yeşil Finansman Araçları

Katılım yeşil finans, katılım prensipleri ile sürdürülebilir kalkınma anlayışının ortak ürünü olan bir sistemdir. Katılım yeşil finans kapsamında, katılım bankacılığı, katılım sermaye piyasaları, katılım sigortacılığı ve katılım sosyal finans paydaşları yeşil dönüşüm sürecine katkıda

⁹ Chong - Anderson, "Ethical Investment vs Islamic Investment: Will the Two Ever Converge in the Globalized World?"

¹⁰ "AAOIFI GS 7: Corporate Social Responsibility, Conduct and Disclosure for Islamic Financial Institutions", 2009.

¹¹ "AAOIFI GS 7: Corporate Social Responsibility, Conduct and Disclosure for Islamic Financial Institutions".

bulunmaktadır. Özellikle yeşil şukûk ihraçları uluslararası piyasada yatırımcıların yüksek ilgisiyle karşılanmaktadır¹².

Yeşil şukûk, yenilenebilir enerji, geri dönüşüm, enerji verimliliği gibi çevre dostu proje ve tesislerin desteklenmesi için finansman sağlama fonksiyonuna sahiptir. Diğer taraftan sorumlu yatırım bilincine sahip ve geleneksel finansın caiz olmayan unsurlarından uzak kalmak isteyen kişiler için bir yatırım alternatifidir¹³.

Katılım finansın tüm bileşenleri ekstra negatif tarama ile işlemlerinin hem ÇSY hem de katılım finans kapsamında olup olmadığını araştırmak durumundadır. 2006 yılında Dow Jones ilk global İslami sürdürülebilirlik indeksini uygulamaya koymuştur. ÇSY uyumu ile şer'î uygunluk arasında indeks verileri incelendiğinde pozitif bir ilişki olduğu fark edilmiştir. Sorumlu yatırımların kökenleri dini girişimlere ve hassasiyetlere dayandığından etik yatırım ve İslam iktisadi prensiplerinin paralellik göstermesi tesadüf değildir¹⁴.

Sürdürülebilir ve sorumlu yatırım felsefesi doğrultusunda İslami finans ekosisteminde bazı adımlar atılmıştır. İslam Kalkınma Bankası, (Islamic Development Bank [IsDB]) tarafından 2019 yılında Sürdürülebilir Finans Çerçevesi yayınlamıştır. Katılım finasta yasal mevzuat ve fon büyüklüğü açısından önemli bir merkez olan Malezya'da sürdürülebilirlik ve sorumlu yatırımlara ilişkin ilave düzenlemeler belirlenmiştir. Malezya sermaye piyasalarında 2014 yılında sürdürülebilir yatırımlar için şukûk çerçevesi yayınlanmış; 2019 yılında Sürdürülebilir ve Sorumlu Yatırım (SRI) rehberi güncellenmiş; 2020 yılında ise Sürdürülebilir Sorumlu Yatırım (SRI) fonları için vergi teşvikleri artırılmıştır¹⁵.

Bir diğer önemli gelişme de 2018 yılında yayınlanan Endonezya yeşil şukûk piyasasının gelişimini hedefleyen “Yeşil Tahvil ve Yeşil Şukûk Çerçevesi” belgesidir¹⁶. Yeşil şukûk, yeşil tahviller gibi yeşil boyama (green washing) riskine tabidir. Bu açıdan yatırımcıları korumak ve şeffaflık sağlamak amacıyla Uluslararası Sermaye Piyasaları Birliği (International Capital Market Association) [ICMA] “Yeşil Tahvil İlkeleri kılavuzu” yayınlamıştır. Tahvil ve şukûk ihraççıları finanse edilecek

¹² *Yeşil Şukûk Çalışma Raporu* (T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi, 2022).

¹³ *Yeşil Şukuk Çalışma Raporu*.

¹⁴ Usman Hayat, “Sustainable, Responsible, and Impact Investing and Islamic Finance Similarities and Differences” (CFA Institute, 2019), 5.

¹⁵ *Yeşil Şukûk Çalışma Raporu*, 19-20.

¹⁶ *Yeşil Şukûk Çalışma Raporu*, 19.

projenin gerçekten yeşil ve çevre dostu bir proje olduğunu kanıtlamak için bu ilkelere uygunluk göstermek durumundadır¹⁷.

Yeşil yatırımlar konusunda katılım sermaye piyasaları yeşil şükük ile katılım bankacılığı ise yeşil projelere finansman sağlayarak sürdürülebilirlik anlayışına destek olmaktadır. Buna rağmen, tekâfül yani katılım finansın sigortacılık uygulaması henüz yeterli adımları atmış gözükmemektedir.

Dünya’da 2022 yılında Malezya’da geliştirilen VBIT, katılım sigortacılığına yönelik sürdürülebilir bir anlayışla gerçekleştirilen ilk uygulama olarak nitelendirilmektedir. Türkiye’de ise bazı konvansiyonel sigorta şirketlerinin kurumsal sosyal sorumluluk kapsamındaki sürdürülebilirlik projeleri ve şirket politikaları dışında geliştirdikleri yeşil sigorta alanında çalışmaları veya sundukları yeşil sigorta ürünleri henüz bulunmamaktadır.

Bununla birlikte, Türkiye’de sigorta ve tekâfül sektörlerinin denetim ve düzenlemesinden sorumlu Sigortacılık ve Özel Emeklilik Düzenleme ve Denetleme Kurumu’nun (SEDDK) Zorunlu Kara Taşıtları Sorumluluk Sigortası poliçelerinde %100 elektrikli araçlar için %10 prim indirimi uygulanmasını 04.04.2023 tarihli basın duyurusu ile ilan etmesi, yeşil dönüşümü destekleyen bir politika olarak karşımıza çıkmaktadır¹⁸.

2. YEŞİL TEKÂFÜL: SÜRDÜRÜLEBİLİR KATILIM SİGORTACILIĞI

2.1. Tekâfül (Katılım Sigortacılığı) Kavram, Kapsam ve Teorik Çerçevesi

Tekâfül kavramı “تکافل” (tekâful); Arapça “كفل” (ke-fe-le) (birinin üzerinden acizliğin kaldırılması, garanti verilmesi) fiilinden türemiştir ve karşılıklı sorumluluk, karşı tarafın borç ve kayıplarını üstlenme anlamlarına gelmektedir¹⁹. Tekâfül katılımcılar arasında karşılıklı iş birliği, güvence ve yardımlaşma felsefesine bina edilen, geleneksel sigortacılık anlayışına alternatif olarak geliştirilen bir sistemdir²⁰.

¹⁷ “Green Bond Principles Voluntary Process Guidelines for Issuing Green Bonds” (ICMA, 2021).

¹⁸ “SEDDK Basın Bülteni 04.04.2023” (Erişim 22 Şubat 2024).

¹⁹ Ebü’l-Fazl Cemâlüddin Muhammed b. Mükerrrem b. Ali b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî İbn Manzûr (ö.1311), *Feharîsu Lisânü'l-'Arab* (Kahire: Dar’ul Mearif, 1119), “Lisânü'l-'Arab”, 3905.

²⁰ Mahmut Samar, “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü”, *İlahiyat Akademi* 13 (30 Haziran 2021), 105.

İslam tarihinin başlangıcından itibaren sosyal dayanışma kurumları ve yapıları var ola gelmiştir. Bununla birlikte sigorta sistemi, Müslüman toplumlara gayrimüslimler vasıtasıyla dahil olmuştur ve bu nedenle fıkhi statüsü çokça tartışılmıştır. Geleneksel sigortaya ilişkin fıkhi tartışmalar ise sigorta konusunda yorum yapan ilk kişi olarak bilinen Osmanlı dönemi Hanefî fakîhi İbn Abidin'e (ö.1836) dayandırılmaktadır²¹.

Tekâfûl ise İslami hassasiyetlerle ortaya konmuş bir risk yönetim mekanizmasıdır ve sigorta sisteminin İslam hukuku prensipleri doğrultusunda yeniden tasarlanmış şeklindedir. Tekâfûl, geleneksel sigortanın barındırdığı iddia edilen garar, meysir ve riba unsurlarının çözümüne yönelik geliştirilen alternatif bir model olarak Müslüman toplumların sosyal ve iktisadi kalkınmasında pozitif bir çaba olarak değerlendirilmektedir²².

Tekâfûl, bireylerin gelecekteki kayıp veya zararlara karşı kendilerini korumak için ortaklaşa sorumlu olmayı taahhüt ettikleri şer'î uyumlu bir düzenlemedir. Tekâfûl katılımcıları (poliçe sahipleri), tekâfûl operatörü (fonu yöneten şirket veya profesyonel kişi) ve tekâfûl fonu tekâfûl düzenlemesinin taraflarını oluşturmaktadır²³.

Tekâfûl uygulamalarını geleneksel sigortacılık işlemlerinden farklılaştıran husus, belirli risklerin neden olduğu kayıplar için katılımcılar arasında yapılan dayanışmanın gönüllülük esasına dayandırılması ve katılımcıların bir sigorta fonu oluşturarak bu fona katkı sağlamalarıdır. AAOIFI 26 numaralı Tekâfûl Standardına göre konvansiyonel sigorta garar (belirsizlik) içermesi sebebiyle caiz görülmemektedir. Teberru akitlerinde gararın etkisinin olmaması tekâfûlü geleneksel sigortanın aksine fikhen kabul edilir hale getirmiştir. Ayrıca, standarda göre sigorta fonunun kendi tüzel kişiliği ve bağımsız mali sorumluluğu olması gerekmektedir²⁴.

2.2. Yeşil Tekâfûl, Amaç ve Fonksiyonları

Yeşil ve sürdürülebilir sigortacılık, paydaşlarla etkileşimler de dahil olmak üzere sigorta değer zincirindeki tüm faaliyetlerin sorumlu ve ileriye dönük bir şekilde yürütüldüğü, çevresel, sosyal ve yönetim sorunlarıyla ilişkili

²¹ Vardit Rispler-Chaim, "Insurance and Semi-Insurance Transactions in Islamic History Until the 19th Century", *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 34/3 (1991), 142.

²² "AAOIFI Shari'ah Standard No. (26) Islamic Insurance", 2006.

²³ Adnan Malik - Karim Ullah, *Introduction to Takaful: Theory and Practice* (Singapore: Palgrave Macmillan, 2019), 34.

²⁴ "AAOIFI Shari'ah Standard No. (26) Islamic Insurance", 678.

risk ve fırsatların belirlendiği, değerlendirildiği, yönetildiği stratejik bir yaklaşımdır²⁵.

Yeşil tekâfül ise, riski azaltmayı, yenilikçi çözümler geliştirmeyi, iş performansını iyileştirmeyi, çevresel, sosyal ve ekonomik sürdürülebilirliğe katkıda bulunmayı İslami prensipleri gözeterek amaçlamaktadır. Katılım finans risk paylaşımı ve adalet prensipleriyle kurgulanmıştır. İslami etiğin merkezindeki adalet katılım finans kurumları için de esas teşkil etmektedir. Tekâfül geleneksel sigortacılıktan farklı olarak risk- güvence alışverişi yerine risk paylaşımı üzerine kurgulanmıştır.

Faizden arındırılmış bir finansal sistem özü itibari ile sürdürülebilirlik fikrine daha çok hizmet etmektedir. Tekâfül risk paylaşım felsefesi ve yeşil finans uygulamaları birleşince ortaya çıkan pozitif katma değer artacağı öngörülmektedir.

Çevre krizleri ile mücadele eden toplumların bir çoğu Müslüman yoğun nüfus yapısına sahiptir. Sigorta sisteminin doğal afet zararlarını tazmin etmede sosyal ve ekonomik faydaları önemlidir. Bu açıdan sigortalılık oranının tekâfül aracılığıyla artırılması katılım finans sektör dayanıklılığını artırırken, doğal afetlere sıkça maruz kalan toplumların ekonomik ve sosyal sürdürülebilirliğini destekleyecektir.

Doğal afetlerin yol açtığı hasarlarda sigortalılık oranı görece yükselmekle birlikte İİT ülkelerinde bu oran dünya ortalamasının oldukça altında kalmaktadır. Sigortaya yönelik fihhi tartışmalar, Müslüman nüfusun yoğun olduğu toplumlarda sigortaya temkinli yaklaşılmasına neden olmuş olabilir. Bununla birlikte tekâfül, gönüllü dayanışmaya dayalı fikhîen meşru sigorta uygulaması olarak nitelendirilmektedir. Tekâfül henüz yeterince gelişmemekle birlikte, tekâfül uygulamasının toplumlar nezdinde farkındalığının artması ile oransal payını artırması beklenmektedir. Tablo 1’de İİT ülkelerine ait son 50 yılda doğal afetlerin etkisi ve sigortalılık oranlarına ait veriler yer almaktadır²⁶.

²⁵ “Sustainable Insurance”, *UNEP FI* (2012).

²⁶ Muhammed Ali Khan, “Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful” (UNDP, IsDB, IsDBI, IRFF, 2023).

Tablo 1: Son 50 yılda İİT Ülkelerinde Doğal Afetlerin Etkisi ve Sigortalılık Oranları

Dönem	Toplam Hasar (Sayı)	Yıl Başına Ortalama (Sayı)	Ölüm (Bin)	Afetten Etkilenen Kişi (Milyon)	Toplam Hasar (Milyar USD)	Sigortalı Oranı % (İİT)	Sigortalı Oranı % (Küresel)
1971-80	225	23	119	117	35	0	0.25
1981-90	425	43	354	207	49	0.53	9.77
1991-00	790	79	260	202	111	3.43	17.08
2001-10	1173	117	363	185	80	3.77	27
2011-20	908	91	43	214	53	2.68	26.3
2021-22	213	107	14	97	24	1.39	29.45

Kaynak: (Khan, 2023)²⁷

2.3. Yeşil Tekâfül Uygulamaları

Yeşil tekâfül, konvansiyonel sigortacılıkta uygulanan çevre dostu ürünlerin katılım sigortacılığı prensipleri gözetilerek tasarlanmasına elverişlidir. Yeşil araba, yeşil ev-işyeri, sürdürülebilir tarım sigortaları, yenilenebilir projelere yönelik tekâfül ve çevre kirliliği sorumluluğuna yönelik sigorta ürünleri gibi sürdürülebilirliği destekleyecek geniş bir çerçeve oluşturabilme kapasitesine sahiptir²⁸.

Enerji verimliliğine sahip binalara yönelik tekâfül ürünlerinin tasarlanması ve avantajlı prim tarifeleri sunulması tekâfül sektörünün sürdürülebilir yaklaşımdaki kararlılığını desteklerken, karbon emisyonunu azaltan hibrit ve elektrikli araçlara yönelik geliştirilen oto kaza sigortaları ile gelecek nesillere daha yaşanılabilir bir dünya bırakma hedefi desteklenecektir.

Tarım sigortaları, özellikle dolu ve sel gibi doğal afetlerde çiftçiye iktisadi sürdürülebilirlik sağlayan bir branştır. Küresel Sigortacılık Endeksi Teşebbüsü (GIIF) tarafından 2017 yılında bir tekâfül penceresi aracılığıyla Pakistan'da iklim krizleri kaynaklı risklerden yerel çiftçileri korumak için

²⁷ Khan, "Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful".

²⁸ *Yeşil Sukuk Çalışma Raporu*.

tarım ürünleri sigortası tasarlanmıştır. 2019 yılı sonu itibari ile 227.000 çiftçinin dahil olduğu programın kısa zamanda 3,5 milyon çiftçiye ulaşması beklenmektedir²⁹.

Malezya Değer Temelli Tekâful Aracılığı (Value Based for Takaful [VBIT]) ise, tekâful sektörü için sürdürülebilir yeşil finans kapsamında 2021 yılında yürürlüğe konmuş ve çerçeve programların ilki sayılmaktadır. VBIT, tekâful ve retekâful şirketleri için değer merkezli bir anlayışı teşvik eden sigortacılık uygulamasıdır. Çevresel, sosyal ve yönetim konuları ile makâşidu'ş-şerî'a açısından uyumun pozitif katma değer sağlayacağı bir sigorta sistemi hedeflenmiştir³⁰.

VBIT, tekâful operatör şirketlerinin kurumsal sosyal sorumluluk hedef planlarına VBIT uygulamasını dahil etmesiyle başlamaktadır. VBIT uygulamasının kurumsal sosyal sorumluluk projelerinden farkı, tekâful şirketlerinin VBIT ile katılım sigortacılığı iş sahasına sorumluluk fikrini entegre etmeleridir. Tekâful şirketlerinin tüm paydaşlarını değer üretme politikasının bir parçası haline getirerek, çözüm odaklı etkili bir VBIT yönetimi gerçekleştirilmesi amaçlanmaktadır³¹.

VBIT, hem tekâful endüstrisi için etik değerler kapsamında tasarlanmış aracılık hizmetlerinin ilkidir hem de tekâful sektörü için yeşil dönüşümde bir rehber niteliği taşımaktadır. VBIT, makâşidu'ş-şerî'a odaklı bir program olup, ÇSY prensiplerini de dahil ederek tekâful sektörünün pozitif etki yönetimi sayesinde toplumsal katma değer oluşturmalarını hedeflemektedir³².

PSI ilkelerini benimseyen Salaam Tekâful şirketi ayrıca, 2023 yılında JazzCash ile yaptığı iş birliği ile, “Yenilikçi Hibrit Parametrik Mahsul” poliçesini yürürlüğe koymuştur. Şirket bu ürün ile Pakistan'daki çiftçilere katılım sigortacılığı çözümleri sağlamayı, tarımla ilgili riskleri ele almayı ve tarım sektöründe sürdürülebilir büyümeyi teşvik etmeyi amaçlamaktadır³³.

²⁹ Khan, “Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful”, 19.

³⁰ “VBIT – Malaysian Takaful Association”, *VBIT* (2022).

³¹ “VBIT – Malaysian Takaful Association” (2022).

³² Mohd Radzuan Mohamed, “VBIT: Opportunities and Challenges in Takaful Operators”, (CIIF Webinar, 23 Ağustos 2023).

³³ “Salaam Takaful Limited and JazzCash Commenced a Strategic Partnership”, *Salaam Takaful Limited* (08 Ocak 2023).

SONUÇ

Dünyada son yıllarda katılım finans sektörü büyümeye devam ederken, 2022 itibari ile şer'î uyumlu fonlar 3,25 trilyon USD büyüklüğüne ulaşmıştır. Buna rağmen tekâfül sektörü bu fonlar içerisinde sadece %1'lik paya sahiptir. Konvansiyonel sigortacılık fonlarının 2022 yılı toplam değeri 6,78 trilyon USD iken, tekâfül 2022 itibari ile 30 milyar USD ile konvansiyonel sigortacılık toplamının sadece %0.05'i kadar fon toplayabilmiştir. Buna rağmen, İslam İşbirliği Teşkilatı üye ülkelerinin nüfusu ile birlikte tekâfül sistemine yönelik bilincin artması ile tekâfül sektörünün büyüme potansiyelinin çok yüksek olduğu düşünülmektedir³⁴.

Sürdürülebilirlik konusundaki bilincin artmasının büyüme potansiyeli olan tekâfül sektörüne olumlu yansımaları beklenmektedir. Risk yönetim mekanizması olarak sigorta sisteminin sosyal ve ekonomik birçok faydası söz konusudur. Tekâfül, ayrılmaz bir üst risk yönetim özelliği olan rettekâfül ile riski global ölçekte paylaşmaktadır ve bu yapısı ile global sürdürülebilirliğe katkıda bulunmaktadır.

Tekâfül şirketleri, İslami etik ile son derece uyumlu olan sürdürülebilirlik hedeflerini uygulamak ve teşvik etmek açısından önemli fonksiyonlar gerçekleştirebilir. Ticari işlemlerin ve ekonomik hayatın sigorta güvencesi üzerine bina edilmiş olması, bir risk yönetim mekanizması olan sigortanın toplumsal dönüşümde etki katsayısını arttırmaktadır.

Tekâfül sistemini, sürdürülebilirlik konusundaki kararlılığı sayesinde katılım finans müşterisi olmadığı halde sorumlu finansman bakış açısıyla davranan sigortalılar da tercih edebilir. Yeşil katılım sigortacılığı ve sürdürülebilirlik politikalarının hükümetler aracılığıyla tanıtılması ve vergi teşvikleri ile desteklenmesi bu konudaki faaliyet sahasının gelişmesine yol açabilecektir³⁵.

Dijital platformlar pandemi dönemi ve sonrasında sıklıkla tercih edilen bir finans kanalı olarak kullanılmaya başlanmıştır. Dijital bankacılık ve sigortacılık faaliyetlerinin kullanım kolaylığı çağımız insanına zaman kazandırdığından bu yöntem tekâfül piyasalarında da geliştirilmelidir. Ekoloji dostu kâğıt kullanılmadan tasarlanan dijital poliçeler şirket politikası haline getirilebilir. Öte yandan çevre dostu bir bina için ev veya işyeri sigortaları, elektrikli veya hibrit araçlara yönelik kasko sigortaları ürün ve prim avantaj seçenekleriyle tanıtılabilir.

³⁴ Khan, "Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful", 18.

³⁵ Khan, "Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful", 24.

Bununla birlikte sigorta fonlarının değerlendirilmesinde yeşil sukūk yatırımlarının tercih edilmesi tekâfül açısından katılım prensipleri dairesinde sorumlu yatırım politikasını destekleyecektir. Kurumsal sosyal sorumluluk projelerinin, şirketlerin imajına ve itibarına katma değer sağladığı bir gerçektir. Tekâfül şirketleri, fon yatırım sürecinde şeffaf bir politika gözeterek sigortalılara çevresel, sosyal ve yönetim konularında faaliyetlerini aralıklarla raporlamalıdır.

Parametrik sigorta uygulamaları dünyada yeni bir trend olarak özellikle deprem, sel gibi afetlerde uygulanmaktadır. Hasar temelli sigorta ürünlerinin aksine bu tür sigorta ürünlerinde belli bir parametre-indeksle bağlı olarak önceden belirlenmiş meblağ sigortalılara ödenmektedir. Örneğin meydana gelen deprem felaketinin önceden saptanan büyüklüğü aşması durumunda veya tarım sigortalarında sel teminatı için önceden belirlenen belli alana düşen yağış miktarının aşılması durumunda ödemeler gerçekleştirilmektedir³⁶. Parametrik sigorta uygulamalarının tekâfül şirketlerince yaygınlaştırılması doğal afetlere sıkça maruz kalan İT üye ülkelerinin iktisadi ve sosyal sürdürülebilirliğini destekleyecektir.

Tekâfül şirketleri, İslami etik değerlere sahip potansiyel sigortalıların yeşil dönüşüm ekseninde karar almasına yönelik farkındalık oluşturması bakımından önemli bir misyon taşımaktadır. İklim krizlerinin yol açtığı katastrofik hasarlar ve doğal afetlerden zarar gören kişi sayısı gün geçtikçe artmaktadır. Geliştirilen yeşil finans ürünleri ve iklim krizleri ile mücadele konusunda toplumsal fayda gözetilen çevre dostu projeler tekâfül güvencesi vasıtasıyla bireylerin, toplumların ve devletlerin finansal gücünü arttırarak birçok açıdan sürdürülebilirliğe katkı sağlama fonksiyonuna sahiptir.

³⁶ “Comprehensive Guide to Parametric Insurance” (Swiss Re Corporate Solutions, 2023).

KAYNAKÇA

Ayub, Muhammad. *Understanding Islamic Finance*. Hoboken, NJ: John Wiley & Sons, 2007.

Chong, Rosita Katherine - Anderson, Alex. "Ethical Investment vs Islamic Investment: Will the Two Ever Converge in the Globalized World?" *International Trade and Finance Association Working Papers* 29 (2008). <https://services.bepress.com/cgi/viewcontent.cgi?referer=&httpsredir=1&article=1134&context=itfa>

Hayat, Usman. "Sustainable, Responsible, and Impact Investing and Islamic Finance Similarities and Differences". CFA Institute, 2019. <https://rpc.cfainstitute.org/-/media/documents/survey/sri-investing-and-islamic-finance.pdf>

İbn Manzûr (ö.1311), Ebü'l-Fazl Cemâlüddîn Muhammed b. Mükerrerem b. Alî b. Ahmed el-Ensârî er-Rüveyfî. *Feharisu Lisânü'l-'Arab*. Kahire: Dar'ul Mearif, 1119.

Khan, Muhammed Ali. "Insuring a Sustainable Future Building Climate Resilience Through Takaful". UNDP, IsDB, IsDBI, IRFF, 2023. <https://www.isdb.org/publications/insuring-a-sustainable-future-building-climate-resilience-through-takaful>

Malik, Adnan - Ullah, Karim. *Introduction to Takaful: Theory and Practice*. Singapore: Palgrave Macmillan, 2019. <https://doi.org/10.1007/978-981-32-9016-7>

Mohamed, Mohd Radzuan. "VBIT: Opportunities and Challenges in Takaful Operators". CIIF Webinar, 23 Ağustos 2023. <https://www.youtube.com/watch?v=P2cYopkpP6Y>

Rispler-Chaim, Vardit. "Insurance and Semi-Insurance Transactions in Islamic History Until the 19th Century". *Journal of the Economic and Social History of the Orient* 34/3 (1991), 142-158. <https://doi.org/10.2307/3632242>

Samar, Mahmut. “Türkiye’de Katılım Sigortacılığı (Tekâfül) Literatürü”. *İlahiyat Akademi* 13 (30 Haziran 2021), 97-122. <https://doi.org/10.52886/ilak.930165>

“AAOIFI GS 7: Corporate Social Responsibility, Conduct and Disclosure for Islamic Financial Institutions”, 2009. <https://aaoifi.com/aaoifi-gs-7-corporate-social-responsibility-conduct-and-disclosure-for-islamic-financial-institutions/?lang=en>

“AAOIFI Shari’ah Standard No. (26) Islamic Insurance”, 2006.

“Comprehensive Guide to Parametric Insurance”. Swiss Re Corporate Solutions, 2023. <https://corporatesolutions.swissre.com/dam/jcr:0cd24f12-ebfb-425a-ab42-0187c241bf4a/2023-01-corso-guide-of-parametric-insurance.pdf>

“Green Bond Principles Voluntary Process Guidelines for Issuing Green Bonds”. ICMA, 2021. <https://www.icmagroup.org/assets/documents/Sustainable-finance/2022-updates/Green-Bond-Principles-June-2022-060623.pdf>

UNEP - UN Environment Programme. “Green Financing”. 23 Ocak 2018. Erişim 26 Eylül 2023. <http://www.unep.org/regions/asia-and-pacific/regional-initiatives/supporting-resource-efficiency/green-financing>

Institute for Economics & Peace : Ecological Threat Report 2023. Sidney: IEP, 2023. <https://www.economicsandpeace.org/wp-content/uploads/2023/11/ETR-2023-web-261023.pdf>

Our Common Future: Report of the World Commission on Environment and Development. WCED, 1987. <https://sustainabledevelopment.un.org/content/documents/5987our-common-future.pdf>

UNEP FI. “Our Members”. Erişim 20 Şubat 2024. <https://www.unepfi.org/members/>

“Principles for Sustainable Insurance”. UN Environment Programme. Erişim 30 Eylöl 2023. <https://www.unepfi.org/insurance/insurance/the-principles/>

Salaam Takaful Limited. “Salaam Takaful Limited and JazzCash Commenced a Strategic Partnership”. 08 Ocak 2023. Erişim 24 Ocak 2024. <https://salaamtakaful.com/News/detail/?id=2140>

“SEDDK Basın Bülteni 04.04.2023”. Erişim 22 şubat 2024. <https://www.seddk.gov.tr/upload/doc/SEDDK-basin-bulteni-04.04.2023.pdf>

UNEP FI. “Sustainable Insurance”. 2012. Erişim 24 Ocak 2024. <https://www.unepfi.org/insurance/>

VBIT. “VBIT – Malaysian Takaful Association”. 2022. Erişim 24 Ocak 2024. <https://takaful4all.org/vbit/>

Yeşil Sukuk alışma Raporu. T.C. Cumhurbaşkanlığı Finans Ofisi, 2022.