

ISSN: 1302-6879

**YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ
SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ**

JOURNAL OF SOCIAL SCIENCES

HAKEMLİ DERGİDİR

YIL/YEAR : 2008 SAYI/NUMBER : 15 BAHAR /SPRING

YÜZÜNCÜ YIL ÜNİVERSİTESİ SOSYAL BİLİMLER ENSTİTÜSÜ DERGİSİ

Sahibi

Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Sosyal Bilimler Enstitüsü Adına
Doç. Dr. Alaattin KARACA

Editör

Doç. Dr. Alaattin KARACA
Doç. Dr. Vefa TAŞDELEN

Yayın Kurulu

Enstitü Yönetim Kurulu
Prof. Dr. Muhsin MACİT
Prof. Dr. Abdülhamit TÜFEKÇİOĞLU
Doç. Dr. Alaattin KARACA
Doç. Dr. Hüseyin YILMAZ
Doç. Dr. Vefa TAŞDELEN
Yrd. Doç. Dr. Abdülmecit CANATAK

Danışma Kurulu

Prof. Dr. Abdülbaki GÜNEŞ
Prof. Dr. Ali Fuat DOĞU
Prof. Dr. Bülent KARAKAŞ
Prof. Dr. Hasan BOYNUKARA
Prof. Dr. Mustafa OFLAZ
Prof. Dr. M. Ruhi KÖSE
Prof. Dr. Recai KARAHAN
Doç. Dr. Yakup CİVELEK
Doç. Dr. Yaşar ŞENLER
Doç. Dr. Zeki TAŞTAN
Yrd. Doç. Dr. Ahmet YAYLA
Yrd. Doç. Dr. Bedri SARICA
Yrd. Doç. Dr. Handan TUNÇ
Yrd. Doç. Dr. Yılmaz ÖNAY
Yrd. Doç. Dr. Ercan TOMAKİN

Dizgi

Müştehir KARAKAYA

Baskı

Baranoğlu Ofset Matbaacılık: 0432 215 94 06 VAN

Yazışma Adresi

Doç. Dr. Alaattin KARACA
Yüzüncü Yıl Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü / VAN
Tel:0 432 225 11 18 - 0 432 225 17 01/1272 - Fax:0 432 225 10 52
İleti adresi: akaraca@yyu.edu.tr

Baskı Yılı: 2010

İÇİNDEKİLER

Yrd. Doç. Dr. Bayram NAZIR

Irak'taki Aşiretler Hakkında
Osmanlı Devlet Adamlarının Gözlemleri 5

Dr. Akif AKTO

İbn Haldun'un Eğitim-Öğretim Görüşleri 21

Yrd. Doç. Dr. Zekeriya BAŞKAL

Okur Algılama Eleştirisi Çerçevesinde
Elif Şafak'ın Aşk Adlı Romanının Değerlendirilmesi 41

Doç. Dr. Ertuğrul İŞLER

Yabancı Dilde Konuşma Korkusu 53

Yrd. Doç. Dr. Bayram NAZIR

II. Abdülhamid Dönemi Osmanlı- Macar Dostluk İlişkileri 66

Dr. Şaban KARASAKAL

Kur'an'da Dostluk Ahlâkı 78

Dr. Vecihi SÖNMEZ

İman İslam İlişkisi ve İdeal Mümin 113

Yrd. Doç. Dr. Mustafa ÇAM**Dr. M. Mehmet TUNÇBİLEK**

Türkiye'deki Kobi'lerin Finansal Krizler Karşısındaki
Durumu Akdeniz Bölgesindeki Kobi'ler Üzerine Bir Araştırma 143

HAKEMLER

Prof. Dr. Cemal TOSUN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. İsa YÜCEER	Yüzüncü Yıl Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet BAŞTÜRK	Balıkesir Üniversitesi
Prof. Dr. Mehmet ÖZBİRECİKLİ	Mustafa Kemal Üniversitesi
Prof. Dr. Mevlüt ÖZLER	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Muammer DEMİREL	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Nedim İPEK	19 Mayıs Üniversitesi
Prof. Dr. Nurullah ÇETİN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Orhan ATALAY	Atatürk Üniversitesi
Prof. Dr. Recai DOĞAN	Ankara Üniversitesi
Prof. Dr. Turan KARATAŞ	Karamanoğlu Mehmetbey Üniversitesi
Prof. Dr. Zeki DOĞAN	Niğde Üniversitesi
Doç. Dr. Osman KÖSE	19 Mayıs Üniversitesi
Doç. Dr. Bünyamin KOCAOĞLU	Sakarya Üniversitesi
Doç. Dr. Zülfikar DURMUŞ	İnönü Üniversitesi
Yrd. Doç. Dr. Nurten SARICA	Pamukkale Üniversitesi

Irak'taki Aşiretler Hakkında Osmanlı Devlet Adamlarının Gözlemleri

Yrd. Doç. Dr. Bayram NAZIR
Gümüşhane Üniversitesi
bayramnazir@gmail.com

Özet

Osmanlı Devleti'nin Irak'a tayin ettiği askeri ve sivil görevliler bölgenin askeri, siyasi, ekonomik ve toplumsal yapısı hakkında önemli layihalar hazırlamışlardır. Hazırlanan bu layihalar Padişah'a takdim edilmiştir. Bu layihalar hükümetçe değerlendirilmiş ve bölge ile ilgili oluşturulan politikalarda dikkate alınmıştır. Layihalarda bir çok hususun yanı sıra bölgede yaşayan aşiretlerle ilgili gözlemler de vardır. Özellikle göçebe bir yaşam tarzı benimseyen bu aşiretlerin kontrol altına alınması için ne tür önlemler alınması gerektiğine dair önemli bilgiler verilmiştir. Bu yazıda Süleyman Hüsni Efendi, Mehmed Paşa, Basra Mutasarrıfı Mazhar Paşa, Müşir Nusret Paşa'ların Irakla ilgili hazırladıkları layihalarda bölgedeki aşiretlerle ilgili gözlemlerini inceleyeceğiz.

Observations Of Ottoman Officials On The Tribes In Iraq

Abstract

Ottoman military and civil officials that were assigned to Iraq have written important memorandums on the military, political, economical and social structure of the region. These proposals had been presented to the Sultan and were evaluated by the government to be regarded in the politics developed in relation to the region. Among various issues which had been dealt in the proposals, observations on the tribes living in the region were a topic of interest. In particular important information was related to the measures for the control of the tribes which were leading a nomadic lifestyle. This paper will study the observations on the tribes in the region that were made in the Iraq proposals written by Süleyman Hüsni Efendi, Mehmed Pasha, the *Mutasarrıf* of Basra Mahzar Pasha, Marshall Nusret Pasha.

II. Abdülhamid, tahta çıktıktan sonra bütün imparatorlukta ve özellikle Müslümanların çoğunlukta olduğu bölgelerde bir dizi reform hazırlığına girişti. II. Abdülhamid'in 33 yıl süren saltanatı boyunca özellikle Irak için ayrıntılı reformlar hazırlandı ve uygulanmaya çalışıldı. Bütün bu projelerin zirai gelişme, sulama, nehir ulaşımı, demiryolu, petrol çıkarımı, aşiretlerin iskanı, idari ve askeri reformlar gibi belli ortak konular üzerinde yoğunlaştığı görülür. Osmanlı yönetimi sulama ve ulaşım sorunlarının halledildiği ve aşiretlerin iskanlarının sağlandığı takdirde Irak'ta büyük bir zirai gelişme olacağı inancındaydı. Reformların bir kısmı tamamlanırken bir kısmı mali ve idari problemler ve aşiretlerin sonu gelmez ayaklanmaları gibi sebeplerle ya yarım kaldı ya da başarısızlıkla sonuçlandı. II. Abdülhamid yönetimi, Irak'ta, adına "*eşraf siyaseti*" denilen ve kısaca vilayetlerin eşraf vasıtasıyla idare edilmesine ve bu insanların ayrıcalıklı bir konuma sahip olmasına dayanan bir politika uyguladı¹.

XIX. yüzyılda Irak'ta yerleşik ve yarı göçebe aşiretler nüfusun çoğunluğunu oluşturuyordu. 1905'te halkın % 76'sı kırsal kesimde yaşıyordu ve aşiretler birbirlerinden göçebe, yarı göçebe ve yerleşik olarak ayrılıyordu. Göçebe aşiretler, ülkenin % 60'ını kaplayan batı ve güneybatısındaki çöllerde yaşıyorlardı. Bunların XIX. yüzyıl boyunca oranları % 35'ten % 17'ye düşerken yerleşik nüfusun oranı artmıştır. Yapılan tahminlere göre 1914 yılında Kuveyt ve Necid dahil Irak'ın yaklaşık 3.650.000 olan nüfusu özellikle Musul vilayetinde Araplar, Kürtler, Türkmenler, İranlılar, Nesturiler, Ermeniler, Keldaniler, Yahudiler, Yezidiler, Sabiiler olmak üzere etnik açıdan da bölünmüştü. Kürtlerle Hıristiyanların büyük bölümü Kuzey Irak'ta yaşarken Bağdat'ta önemli bir Yahudi kolonisi bulunuyordu. Irak, aynı zamanda mezhep bakımından da bölünmüş bir ülkedir. Çoğunluk itibarıyla Şii Araplar güneyde, Sünnî Araplar batıda ve Sünnî Kürtler kuzeyde oturuyordu. Genel olarak Şiiiler bütün Irak'ta nüfusun % 56'sını, Bağdat ve Basra'da ise daha büyük bir oranla çoğunluğu temsil ediyorlardı².

II. Abdülhamid döneminde Irak'taki aşiretler, bölgenin siyasi, coğrafi, ekonomik ve sosyal durumu hakkında bölge valileri, askeri erkan ve memurlar tarafından bir çok layiha hazırlanmıştır³. Bu

Gümüşhane Üniversitesi Atatürk İlkeleri ve İnkılap Tarihi Bölüm Başkanı

¹ Gökhan Çetinsaya; "*Irak*" İslam Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul 1999, C.19, s. 93.

² Çetinsaya, *aynı eser*, s. 93.

³ Mustafa Oğuz, *II Abdülhamid'e Sunulan Layihalar*, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007, s. 164.

çalışmamızda bölgede görev yapan Bitlis Valisi Mehmed Paşa, Basra Mutasarrıfı Mazhar Paşa, Süleyman Hüsnü Paşa ve Müşir Nusret Paşa'nın yazdıkları layihalarda Irak'taki aşiretlerle ilgili gözlemleri incelenecektir.

1- Mehmed Paşa'nın Gözlemleri

Bitlis eski valisi olan Mehmed Paşa, 26 Eylül 1876 (h. 7 N 1293) tarihli layihasında⁴ Bağdat, Basra ve Musul vilayetlerindeki aşiretler hakkında bilgi verir. Bu aşiretlerden göçebe olarak yaşayanların yerleşik hayata nasıl geçirilebileceklerini anlatır⁵. Paşa aşiretlerin bölgeye verdikleri zararları anlattıktan sonra bu aşiretlerin itaat altına alınmasıyla ilgili görüşlerini de ifade eder. Mehmet Paşa, bölgenin eski önemini kaybettiğini, yerli halkın geçimlerini sağlamak için başka bölgelere göç ettiklerini onlardan boşalan yerlere göçebe olarak hayatlarını sürdüren bedevi aşiretlerin yerleştiğini belirtir. Dolayısıyla göç nedeniyle boş kalan yerleşim yerlerinin, aşiretlerinin kullanımına geçtiğini söyler. Paşa, aşiretlerle ilgili daha sonra şu gözlemlerde bulunur⁶.

Devlet otoritesinden habersiz olan bedevi aşiretler sık sık yağma yapmaktaydılar⁷. Böylesi bir yaşam tarzını benimseyen

⁴ BOA, YEE, 81/2.

⁵ Osmanlı Devleti'nde göçebe aşiretlerin iskan edilmesiyle ilgili bir çok eser yazılmıştır. Biz burada önemli olanlardan bir kaçını zikredeceğiz. Ömer Lütfi Barkan, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıf ve Temlikler" *Vakıflar Dergisi*, c.II. Ankara1942; Ömer Lütfi Barkan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler, *İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası*, s.IX, İstanbul 1950; Cengiz Orhonlu, *Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı*, İstanbul 1987; Cevdet Türkay, *Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatler*, İstanbul 1979; Münir Aktepe, "XIV. Ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskanına Dair, *Türkiyat Mecmuası*, X, İstanbul 1953. Yusuf Halaçoğlu XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988.

Sümer Faruk, XVI. "Asırda Suriye ve Irakta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", *İktisat Fakültesi Mecmuası*, İstanbul 1949-50.

Ali Rıza Yalgın, *Cenupta Türkmen Oymakları*, Ankara 1933.

Şahin İlhan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Konar-Göçer Aşiretlerin Hukuki Nizamları", *Türk Kültürü*, XX, Mart 1982.

⁶ BOA, YEE, 81/2.

⁷ Osmanlı Devleti'nin mahalli idarelere tanıdığı yetki dahilinde valiler bölgede asayiş bozan, köyleri basıp yerleşik halkın hayvanlarını ve mallarını çalan aşiretlerin peşine askeri güç göndererek, suç işleyen aşiret reislerini

aşiretler, daha çok para kazanmak için el-Cezire, Urfa ve Diyarbakır yakınlarına kadar sokulmuşlardır. Onların bu yaşam tarzından korkan köylü halk, yurtlarını terk edip dağlık kesimlere yerleşerek kendilerini bu saldırılardan korumaya çalışmışlardır. Kanun ve adaletten habersiz olan bedevilerin, yağmadan elde ettikleri gelirleri arttırmak hevesiyle kısa zaman içerisinde, el-Cezire, Urfa ve Diyarbakır dağlarının eteklerine kadar yayıldıklarını ve onların vahşetinden çekinen köylü halkın topraklarını terk ederek, onların kendilerine ulaşmasına engel olmak için yüksek dağ kesimlerine yerleştiklerini belirtmektedir⁸.

Mehmet Paşa, aşiretlerin bölgede yaptıkları tahribatı daha iyi anlatabilmek için tarihten örnekler verir. Bir zamanlar Harun Reşit ve haleflerinin hüküm sürdüğü bu coğrafyada şimdi bir köpeğin dahi bulunmadığını yazar. Rakka gibi çok önemli bir yerleşim yerinde bir asır öncesine kadar bir çok eser olmasına rağmen artık bunlardan bir iz kalmadığını ifade eder⁹.

Paşa, daha sonra bölgede çok etkin olan Şammar¹⁰ aşireti hakkında bilgi verir. Onun verdiği bilgiye göre Şammar aşireti

yakalatıp çalınan mal ve hayvanların silah kullanmadan geri verilmesini sağlamaya çalışırlardı. Mahalli idareler bunu, cezalandırılması gereken aşiretlere karşı, yine bölgede bulunan ve devlete sadakati ile bilinen aşiretlerin de katılması ile gerçekleştirmekteydi. Bu katılım, cezalandırılması gereken aşiretin içinden de sağlanabilirdi. Devlet, bazen de malları çalınan yerleşik aşiretlere, mallarını çalan aşireti takip edip cezalandırmalarına izin vermekte idi. Malları çalınan aşiretler, askeri takibat sonucu sıkıştıkları dönemlerde bazen çalmış oldukları malları işbirliği içinde oldukları aşiretlere veya yakın oldukları diğer aşiretlere emanet olarak bırakmaktaydılar. Ancak devlet bu durumda da çalınan malları emanet olarak kendilerinde bulunduran veya askeri takip sırasında terk edilen malları yağmalayan aşiretlere bu malları devlete teslim etmeleri gerektiği aksi halde asi muamelesine tutulacaklarını bildirmekte idi (Marufoğlu, *aynı eser*, s. 158-159)

⁸ BOA, YEE, 81/2.

⁹ BOA, YEE, 81/2.

¹⁰ Bağdat Valisi Mithat Paşa, 1870 senesinde Dersaadet'e gönderdiği bir yazısında Şammar aşiretinin kökeni, aşiret içi çekişmeleri ve el-Cezire çöl bölgesindeki göçebe Arap aşiretleri arasında yaşanan çatışmalar ve göç sahaları hakkında şunları yazmaktadır "*Şammar aşâiri denilen ve Cezire kıtası üzerinde müstevlî olan kabâil-i vahşîye Aneze ve sair akvâm-i bedeviye gibi kadim olmayub Bağdat Valisi esbak Ebu Gidâra Ali Paşa zamanında Cezire kıtasında bulunan Al- Ubeyd aşârının harekât-ı serkeşânelerine mukâvemet etmek için Necid urbanından Faris Al cerba namında bir şeyh vasıtasıyla celb olunmuş olan 80-100 çadır miktarı halk, Cezire kıtasına*" gelip yerleştiklerini yazmaktadır. (Sinan Marufoğlu, *Osmanlı Döneminde Kuzey Irak*, İstanbul 1998, s. 128.

bölgede oluşan otorite boşluğundan da istifade ederek halk üzerinde baskı kurmuştur. Özellikle Şammar aşiret mensuplarının sert tutumu diğer aşiretleri korkutmuş ve kendilerine boyun eğmek zorunda bırakmıştır. Bu kaos ortamının doğal bir sonucu olarak bölgede kendi başına buyruk merkezi otoriteye itaat etmeyen bir yönetimin ortaya çıkmıştır. Paşa'nın verdiği bilgiye göre, Şammar aşireti başlangıçta dört yüz çadırdan oluşuyordu. Baskı sonucu bölgedeki diğer aşiretlerin de katılımıyla sekiz-on bin çadırlık bir güce ulaşmıştır. Kendilerini bir güç merkezi olarak gören bu aşiretin sorumsuz davranışları yüzünden el-Cezire bölgesinde imar yapılamamıştır. Bu yüzden bu bölgenin harap olmasının ve geri kalmasının yegane nedeni Şammar aşiretidir¹¹.

Mehmed Paşa, bölgeyi eski günlerine tekrar geri döndürebilmek için öncelikle bu aşiretin itaat altına alınması gerektiği görüşündedir. Aşiret itaat altına alındıktan sonra bölgede ziraatın yeniden canlandırılması için, ziraat işinden anlayan halkın bölgeye yerleştirilmesi önerisinde bulunur. Ziraat yapmak için bölgeye getirilecek halkın güvenliğinin sağlanmasının önemine vurgu yapan Paşa, bunun için önceden çok sıkı tedbirleri alması gerektiğini tavsiye eder. Güven ve huzur ortamı tesis edildikten sonra önceden bu bölgede ziraatla meşgul olup fakat asayiş sorunu nedeniyle bölgeyi terk edenlerin tekrar geri gelmelerinin mümkün olabileceğini belirtir. Bölgeden elde edilecek gelirin yine bölgenin imarı için kullanılması gerektiğini belirten Mehmed Paşa, bunun da ancak bu işin bir şahsa veya müesseseye verilmesiyle sağlanabileceğini söylemektedir¹².

Paşa'ya göre, bölgedeki imar ve ıslah çalışmalarının geri kalmasının nedeni Şammar aşiretidir. Bu yüzden Şammar aşiretinin kontrol altına alınması bölgenin gelişmesi için büyük önem arz etmektedir¹³. Mehmed Paşa Şammar aşiretinin yaptıkları eylemlerden sonra kendilerini saklamak için nasıl hareket ettiklerini de şöyle anlatır:

İlkel şartlarda yaşayan aşiret üyelerinin gayrimenkul hiçbir mal varlığı olmadığından üzerlerine askeri birlikler gönderildiği zaman buldukları yeri kolayca terk edebiliyorlardı. Kıvrak ve hızlı atları sayesinde çölde izlerini kolayca kaybettiriyorlardı. Bu nedenle devletçe alınan güvenlik önlemleri çoğu kez yetersiz kalıyor ve başarıya ulaşamıyordu¹⁴.

¹¹ BOA, YEE, 81/2.

¹² BOA, YEE, 81/2.

¹³ BOA, YEE, 81/2.

¹⁴ BOA, YEE, 81/2.

Mehmed Paşa devletin, bu durumu dikkate alarak daha etkin önlemler alması gerektiğini yazar. Paşa, sadece önlem almanın zorunluluğunu ifade etmez, aynı zamanda kendisi de bu hususta yapılması gerekenler hakkında önerilerde bulunur. Paşa'nın sunduğu öneriler şöyle idi: Şammar aşiretinin itaat alınması için sadece askeri yöntemlerin yeterli değildir. Askeri yöntemlerin yanında alınması gereken başka önlemler de vardır. Bu önlemlerin başında El-Cezire bölgesindeki Şammare aşireti ve Şamiye bölgesindeki Aneze aşiretlerinin Dicle, Fırat ve Habur nehirlerinden uzak tutulmaları gerekmektedir¹⁵. Zira, bu aşiretler, hayvanlarını hem otlatmak hem de sulamak için adı geçen nehirlerden istifade etmek zorundadır. Devlete itaat etmeyen aşiretler bu nehirlerden uzak tutulursa, zorunlu olarak devlete boyun eğmek zorunda kalacaklardır. Dicle, Fırat ve Habur nehirlerinin bir kısmına yağmacı aşiretlerle mücadele etmek için muhacirler yerleştirilmeli, diğer bir kısmına da güvenliği sağlamak için karakollar inşa edilmelidir. Alınan bu önlemlerle eylem yapamaz duruma gelen aşiretlerin devlete itaat etmekten başka seçenekleri kalmayacaktır. Aynı şekilde Musul ve Diyarbakır'ın merkezinde ve adı geçen şehirlerin dağ eteklerinde bulunan karakollar daha etkin hale getirilmeli ve güvenlik çemberi oluşturulmalıdır. Alınan bu etkin önlemler sayesinde bölgeye huzur ve asayiş gelecek ve böylece daha önce asayişsizlik nedeniyle topraklarını terk etmek zorunda kalan aşiretler, tekrar yurtlarına geri dönecek, ziraat ve tarımla uğraşmaya başlayacaktır. Yurtlarına dönen bu insanlara devlet destek olmalı ve özel şirketler veya ziraat sandıkları vasıtasıyla yapacakları çiftçilikte onlara yardım edilmelidir. Özellikle devlet, çiftçilere ödünç tohum ve arazi verilmesi ve ziraat aletlerinin temini hususunda maddi ve manevi desteğini esirgememelidir. Bu önlemler sayesinde bölgede huzur ve güven ortamı tesis edilecek kısa zaman içinde ve kademeli olarak bölge inkişaf ederek Mısır'a benzer bir yapıya kavuşacaktır¹⁶.

2-Basra Mutasarrıfı Mazhar Paşa'nın Gözlemleri

Basra Mutasarrıfı Mazhar Paşa'nın layihası "*Hatt-ı İrakiye'nin İmarına Mevkuf-ı Aleyhi Olan Vesait Hakkında Basra*

¹⁵ Mahalli idareciler, bölgedeki coğrafi konumları itibarıyla asi aşiretlere yönelik askeri güç kullanmakta zorlandığı veya onlara ulaşamadığı durumlarda da iktisadi ambargo uygulamakta idi. Bu tür ambargo uygulamasına tabi tutulan aşiretlerin başında Fırat sahilinden Arap yarımadasına kadar uzanan bölgede göçebe yaşayan ve bölgedeki yerleşik köyleri basarak yağmalayan Aneze aşireti olmuştur (Marufoğlu, *aynı eser*, s.171).

¹⁶ BOA, YEE, 81/2.

Mutasarrıfı'ndan Takdim Kılınan Layihadır” başlıklıdır. Paşa'nın 4 Ekim 1880 (29 Şevval 1297) tarihli layihası dört sayfadır. Mazhar Paşa, layihanın girişinde kendi hayatıyla ilgili bilgi verir. Verdiği bilgiye göre, Mazhar Paşa, 40 yıllık memurdur ve bu memuriyetin tamamı Irak topraklarında geçmiştir. Irak'ta hemen her kaza ve sancakta bulunduğunu bölge ile ilgili büyük bir tecrübeye sahip olduğunu ifade eder. Bölgede neler yaşandığı, huzur ve istikrarın sağlanması için neler yapılması gerektiği hakkında önerileri olabileceğini söyler. Aynı zamanda bölgedeki aşiretlerin hal ve tavırlarını çok iyi tahlil ettiğini belirtir. Paşa, layihasına bu iddialı girişten sonra bölge ve burada bulunan aşiretlerle ilgili ayrıntılı bilgi vermez. Zira ona göre, bu görüşleri Basra'dan yazı ile ifade etmek mümkün değildir. İzin verilmesi halinde en kısa zamanda İstanbul'a giderek düşüncelerini bizzat anlatmak istediğini ifade eder¹⁷. Bu nedenle Mazhar Efendi'nin aşiretlerle ilgili görüşleri kısadır.

Mazhar Paşa, Irak coğrafyasında yaşayan halkın çok az miktarının yerleşik bir hayat yaşadığını, büyük bir kısmının da çadırlarda ve yerleşik olmayan aşiretler halinde yaşadıklarını ifade eder¹⁸. Paşa, aşiretleri iki kısma ayırır. Bir kısım aşiretlerin ziraat ve çiftçilikle meşgul olduklarını fakat bunların kendilerine ait bir arazileri olmadığından sürekli yer değiştirdiklerini söyler. Bu yer değiştirme sırasında sıkıntılar çektiklerini başkalarına ait arazilere yerleşip ziraat yaptıklarını ve ellerine geçen az miktardaki hasat ile hayatlarını idame ettirdiklerini belirtir. Mazhar Paşa, ikinci kısım aşiretlerin ise bedevi olduklarını bu aşiretlerin hiçbir şekilde ziraat ve çiftçilikten anlamadıklarını ifade eder. Bunların koyun ve keçilerini otlatmak için

¹⁷ BOA, YEE, 9/8.

¹⁸ İskan edilmeleri gereken aşiretler, hayvancılıkla geçinmekte olduklarından sürüleri için ortak bulmak amacıyla yılın belli mevsimlerinde bir yerden diğer bir yere topluca hareket etmeleri sonucu, sayıları on binlere varan sürüleri ile geçmiş oldukları ekili arazileri, sürülerine yem ederek, yerleşik halka ve toprakları eken köy halklarına büyük zararlar vermekte ve karşı çıkan köylülere de zaman zaman saldırmaktan çekinmemektedirler. Bunun yanında, köyleri basmak ve yoldan geçen kervanları soymayı kendilerine meslek edinen aşiretler de bulunmaktaydı. Bu göçebe aşiretlerin saldırılarından mağdur olan köylülerin zayıatları, mahalli idareler bünyesinde oluşturulan komisyonlar tarafından, köyler ve mezralar tek tek dolaşarak defterlere kayıt edilmekteydi. Bu zayıat defterinin vilayet meclisi tarafından onaylandıktan sonra bir nüshası İstanbul'a gönderilmekteydi (Marufoğlu, *aynı eser*, s.150).

mevsim şartlarına bağlı olarak gezip dolaştıklarını ve yaşamlarını çadırlarda sürdürdüklerini söyler¹⁹

Paşa'ya göre, Osmanlı kanun ve nizamları sadece yerleşik hayat yaşayan halka uygulanabilmektedir. Nüfusun çoğunluğunu oluşturan aşiretler ise devlet otoritesini tanımazlar ve bu aşiretler medeniyet nimetlerinden uzak bir yaşam tarzı sürdürmektedirler. Bu durumda Osmanlı kanun ve nizamlarının sadece bölge nüfusu içerisinde yerleşik olarak hayatlarını idame ettiren insanlar üzerinde geçerli olduğunu, nüfusun çoğunluğunu oluşturan göçebelerin ise hiçbir şekilde kanun ve nizam tanımadığını belirten Mazhar Paşa, bu insanların kesinlikle medeniyet nimetlerinin farkında olmadıklarını ifade etmektedir²⁰.

3-Süleyman Hüsnü Efendi'nin Gözlemleri

Süleyman Hüsnü Efendi'nin 7 Nisan 1892 (H. 9 Ramazan 1309) tarihinde hazırladığı layiha, Sultan II. Abdülhamit'e takdim edilmiştir. "*Hitta-ı Irakiyye Islahatı Hakkında Layihadır*" ibaresi ile başlayan layiha, 24 sayfa ve 12 maddeden oluşmaktadır²¹.

Süleyman Hüsnü Efendi²², hazırladığı layihada Irak hakkında çok kapsamlı bilgi vermektedir. Süleyman Efendi'nin layihasında Irak'ın ekonomik, siyasi, sosyal, etnik, ve dini yapısı hakkında bilgi bulmak mümkündür. Aynı zamanda bölgedeki aşiretler hakkında da bilgi verir. Konumuz gereği biz sadece aşiretlerle ilgili verdiği bilgilere değineceğiz.

Süleyman Hüsnü Efendi, Irak bölgesinde yaşayan aşiretleri iki kısma ayırır. Aşiretlerden bir kısmının yarı göçebe olduklarını, koyun, keçi ve deve besleyip hayatlarını bu hayvanlardan elde ettikleri ürünlerle sürdürdüklerini söyler. Diğer bir kısmının da ziraatçılık yaptıkları belirtir. Hamidiye alaylarının teşkil edilmesinde Ziraatçılık yapan aşiretlerden faydalanılması tavsiyesinde bulunur. Bu aşiretlerin liderlerinin taltif edilmesini ve çeşitli nişanlar verilmesini önerir²³.

¹⁹ BOA, YEE, 9/8.

²⁰ BOA, YEE, 9/8.

²¹ BOA, YEE, 9/34.

²² Süleyman Hüsnü Efendi'nin hayatı hakkında geni bilgi için bkz. Erol Özbilgen, *Osmanlı'nın Balkanlardan Çekilişi ve Süleyman Hüsnü Paşa ve Dönemi*, İstanbul 2006.

²³ Osmanlı Devleti, bölgede göçebe ve yerleşik halde bulunan aşiretlerin devlete bağlı kalmalarını ve bölgelerinde güvenliği sağlamak için mahalli idareler tarafından hilat adı altında aşiret şeyhlerini, yılın belli resmi ve özel günlerinde vilayet merkezlerine çağırarak bunlara vilayetin ileri gelenlerinin ve üst düzey kadroların katıldığı törenler esnasında veya yılın her hangi bir

Bölgeye gönderilen memurların aşiret mensuplarına hoş görülü davranmaları gerektiğini belirtir²⁴.

Süleyman Hüsnü Efendi, hayatlarını ziraatla sürdüren aşiretlerin devlete karşı gelmelerinin çok zor olduğu görüşündedir. Çünkü geçimlerini ziraatla temin eden bu aşiret üyeleri toprağa sıkı bir şekilde bağlıdır. Bu yüzden Hamidiye Alayları oluşturulmasında bu aşiretlerden istifade edilmesi gerektiğini bir kez daha vurgular. Hüsnü Efendi, Hamidiye Alaylarının oluşturulmasında bu aşiretlerden nasıl istifade edileceğine yardımcı olması için de bölgedeki aşiretlerin adeta bir haritasını çıkarır. Hüsnü Efendi, bölgedeki aşiretleri 12 kısma ayırır²⁵. Onun taksimine göre bölgedeki aşiret yapısı şöyle idi:

1. Bağdat ile Deyr mutasarrıflığı arasındaki aşiretler.
2. Bağdat ile Musul arasındaki aşiretler.
3. Bağdat, Kerkük ve Süleymaniye arasındaki aşiretler.
4. Musul, Deyr, Urfa ve Diyarbakır arasındaki aşiretler.
5. Bağdat, Hile ve Kerbela arasındaki aşiretler.
6. Kerbela-Necef arasındaki aşiretler.
7. Hile, Kerbela, Necef ve Divaniye'den Müntefik mutasarrıflığına kadar olan bölgedeki aşiretler.
8. Hile, Simave ve Müntefik arasında bulunan aşiretler.
9. Hanikin, Mendli, Yakup ve Kut kaymakamlıklarındaki aşiretler.
10. Ammare mutasarrıflığı içindeki aşiretler.
11. Müntefik mutasarrıflığı içerisindeki aşiretler.
12. Basra merkez mutasarrıflığı içerisindeki aşiretler.

Süleyman Hüsnü Efendi'nin verdiği bilgiye göre, ilk üç aşiret Sünni idi. Musul, Deyr, Urfa ve Diyarbakır arasındaki aşiretler ise Sünni-Yezidi karışımıydı. Basra'nın merkezinde ise hem Sünni hem de şiir aşiretler bulunuyordu. Bunların dışında bölgedeki aşiretlerin tümü Şii mezhebine bağlıydı. Eğer bu aşiretlerden Hamidiye Alayları kurulması noktasında başarı elde edilirse, askere alınmalarında da kolaylık yaşanacaktı. Hüsnü Efendi, vakit kaybetmeden, hatta bu yıl içerisinde, bölgedeki aşiretlere teklif götürülmesi tavsiyesinde bulunur²⁶.

gününde özel olarak hilat giydirilerek hediyeler verilmekte idi. Devlet tarafından verilen bu hediyeler, aşiret şeyhleri için kendi aşiretleri içinde ve aşiretler arası münasebetlerde büyük bir onur kaynağı oluşturmaktaydı (Marufoğlu, *aynı eser*, s.172).

²⁴ BOA, YEE, 9/34.

²⁵ BOA, YEE, 9/34.

²⁶ BOA, YEE, 9/34.

Hüsnü Efendi, Bağdat ile Şam arasında eski bir yol güzergahı olan Sultan Yolu ve bu güzergah üzerindeki su kuyularının ve diğer harabe yapıların tamir edilmesinin önemli olduğunu ifade eder. Aynı zamanda yol güzergahında güvenliğin sağlanması için 8 karakolun inşa edilmesini ve bu karakollara ikişer bölük süvari askeri gönderilmesini belirtir. Hüsnü Efendi, alınan bu önlemler sayesinde bölgeye gelen ticaret kervanlarının başta Aneze²⁷ aşireti olmak üzere diğer yağmacı aşiretlerin saldırılarından korunacağı fikrini ileri sürer²⁸.

4- Müşir Nusret Paşa'nın Gözlemleri

Irak'taki aşiretlerle ilgili bilgi veren bir başka kişi de Müşir Nusret Paşa'dır. "*Mazi ve Müstakbel Irak'ın Ahvaline Dair Layihadır*" ibaresiyle başlayan layiha, 28 Nisan 1909 (h.06 R 1327) tarihli²⁹. Nusret Paşa'nın layihası Irakla ilgili yazılan layihalar arasında en kapsamlı olanlardan biridir³⁰. Paşa, layihada aşiretlerle ilgili bilgi vermenin yanı sıra bölgenin askeri, siyasi, ekonomik durumu, Avrupa devletlerinin bölge üzerindeki çıkarları ve faaliyetleri hakkında bilgi vermektedir. Konumuz gereği sadece aşiretlerin durumu ve devlete karşı tutumları hakkında yazdıklarını inceleyeceğiz.

Paşa layihasında Irak topraklarında bir çok aşiretin bulunduğunu yazar. Bu aşiretler arasından nüfusları en kalabalık olan Şammar, Aneze ve Cafer aşiretlerini ön plana çıkarır. Bu üç aşiret arasında nüfusça en kalabalık olanı ise Aneze aşiretidir³¹. Paşa'nın

²⁷ 1857 yılında Osmanlı Devleti ile Aneze aşiretleri arasında yaşanan sıcak çatışma sonrasında firar eden Aneze aşireti hakkında Bağdat Valisi Ömer Lütfi Paşa'nın İstanbul'a gönderdiği yazısında, yaklaşık 800 çadırlı, 4-5 bin civarında deve üzerinde tüfekli, tümü savaş kabiliyeti olan 800 süvariden oluştuğunu bildirmektedir (Marufoğlu, *aynı eser*, s.128)

²⁸ BOA, YEE, 9/34.

²⁹ BOA, YEE, 11/3.

³⁰ Layiha hakkında geniş değerlendirme için bkz. Selda Kılıç, "Nusret Paşa'nın Irak'ta Islahat Onerileri", *XIV. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler Ankara 9-13 Eylül 2002*, c. II, kısım I, Ankara 2006, s. 761-777.

³¹ Bağdat Valisi Ömer Lütfi Paşa bir yazısında 1857 senesinde Aneze kabilesinin çaldıkları malları geri almak ve eşkıyalık davranışlarına son vermek için başlattıkları askeri sevkیات sonucu gerçekleşen çarpışma neticesinde bu aşiretin ellerindeki deve, koyun, çadır ve zahirelerini terk edip dağıldıklarını Aneze kabilesinin bu dağılışı fırsat gören bölgedeki bazı itaatkar aşiretler ortada kalan bu hayvanlardan bir miktarını yağmaladıklarını ve Aneze kabilesinin çaldıkları malların bir kısmını da Mentifik kabilesinden Rafia aşiretine gizlice emanet olarak bıraktıklarını öğrenilmesi üzerine bu

yazdıklarına göre, Aneze ve Şammar aşiretleri kendi aralarında iki kısma ayrılıyordu. Aneze³² aşireti mensuplarının bir kısmı yaz ve kış aylarını Halep ve çevresinden dolaşarak geçimlerini sağlıyorlardı. Diğer bir kısım ise, kışları Bağdat'ın Diyale, yazları ise çöl bölgesine giderek hayatlarını idame ettiriyorlardı. Ayrıca Aneze aşiretinin Şam yöresinde Saya ve Farisi aşiretleriyle akrabalık bağı vardı. Bu yüzden gerektiği zaman bu aşiretler kuvvetlerini birleştirerek ortak hareket ediyorlardı. Şammar aşireti mensuplarının bir kısmı ise yaz ve kışı Musul ve Sancar taraflarında çadırlarda geçirirken, diğer bir kısmının da Musul tarafında hayvancılığa müsait otlaklıklarda kışın ise Bağdat'ın Sale sancağında çadırlarda hayatlarını devam ettirirler³³.

Nusret Paşa'ya göre Şammar aşiretinin reisi her ne kadar Ferhan Paşa³⁴ ise de gerçekte Muhammed İbn-i Reşid idi. Paşa, Şammar aşiretinin esas olarak Arabistan yarımadasında çadır hayatı sürdürdüklerini ifade eder ve aşiretin Ben-i Sehir, Ben-i Udvan ve Veled-i Ali gibi aşiretlerle güç birliği yaptığını belirtir. Diğer aşiretlerden de güç alan Şammar aşireti Şam, Kudüs ve Harran taraflarına saldırır ve yağmacılık yapmaktan çekinmezdi³⁵.

Nusret Paşa layihasında Şammar aşireti reisi İbn-i Reşid hakkında bilgi verir. Onun verdiği bilgiye göre, İbn-i Reşid Necid Valisi'nin desteğini de alarak Hicaz bölgesinde nüfuzunu iyice artırmıştır. İbn-i Reşid ve aşireti Yemen, Irak, Fars, Horasan ve Maveraünnehir'de büyük bir hakimiyet kurmuştur. Bu bölgede 160 yıldan beri hüküm süren Şammar Mir Asek'in soyundan geldiğini de halka inandırarak nüfuz sahasını daha da genişletmeye çalışmaktadır³⁶.

aşiretlere yağmaladıkları veya gizlice sakladıkları Aneze hayvanlarını devlete geri vermedikleri takdirde asi aşiretler muamelesine tabi tutulacakları kendilerine bildirilmesi üzerine ellerinde bulundurdukları çalıntı malları geri verdikleri ve bu malların bir komisyon gözetiminde sahiplerine iade ettiklerini yazmaktadır (Marufoğlu, *aynı eser*, s. 159).

³² Fırat'ın batısından ve güney bölgesinden gelen büyük göçebe Aneze kabilesi, bölgede zaman zaman köyler basmakta, Şammar aşireti ile aralarında sık sık çatışmalar yaşanmakta idi (Marufoğlu, *aynı eser*, s. 128).

³³ BOA, YEE, 11/3.

³⁴ Bağdat Valisi Mithat Paşa, Aneze aşireti kollarının Ferhan Paşa idaresinde bulunan kollarının yaz mevsiminde Musul taraflarında kalmış ve kış mevsiminde Bağdat'a kadar inip gelmesinin mutad olduğunu bildirmektedir (Marufoğlu, *aynı eser*, s. 128).

³⁵ BOA, YEE, 11/3.

³⁶ BOA, YEE, 11/3.

Güç ve kudretini iyice pekiştiren İbn-i Reşid bağımsızlık iddiasında bulunmak gibi büyük bir hayal beslemeye başlamıştır. Nusret Paşa, Reşid'in bu iddiasının hafife alınmaması gerektiğini savunur. Paşa, onun savunduğu bağımsızlık fikrinin Arap kabilelerinin fikirleriyle uygun olduğunu dolayısıyla ciddiye alınması gerektiğini söyler. İbn-i Reşid'in hem içten hem de dıştan yardım alması halinde bağımsız bir Arap hükümeti kurması konusunda büyük bir cesarete kapılacağını ifade eder³⁷.

Paşa, bazı aşiretlerden devletin yeterince yararlanmadığını hatta bu aşiretlerin olup olmadığının devletçe bilinmediğini ileri sürer. Özellikle Fırat ile Dicle'nin güneybatısında, Fars körfezinin batısında ve Cezire ile Irak arazisinde bulunan aşiretlerin göçebe bir hayat yaşadıklarını ve kendi başlarına hareket edip hiçbir otoriteye bağlı olmadıklarını belirtir. Bu aşiretlerin gündelik yaşamları birbirlerine saldırı şeklinde olup devlete hiçbir şekilde bağlılıkları söz konusu değildir³⁸.

Nusret Paşa, aşiretlerin bu tür davranışlarında devletin de ihmalinin olduğunu yazar. Ona göre bölge olup bitenlerden Padişah yeterince bilgilendirilmemektedir. Bundan dolayı bölgede alınması gereken önlemler bir türlü alınamamıştır. Paşa, aynı zamanda aşiretlerin nüfusları, sahip oldukları mülkleri ve hayvanlarının doğru bir sayımının yapılmamasını eksiklik olarak görür. Paşa, “devletin kendilerinden istifade edemediği halka ne halk denir, ne de gezip dolaştıkları arazi ve bölgelere devlet mülkü denir” diyerek eleştirilerini sürdürmüştür³⁹.

Devletin otoritesini hissettiremediği bu bölgede başta İbn-i Reşid olmak üzere diğer aşiret reisleri halkı istedikleri gibi yönlendirebiliyorlardı. Bu aşiret reisleri Osmanlı Devleti'nin hakimiyetini kabul etmediklerini kesin bir dille söyleyip, halk nazarında devletin buralarda hükmünün geçmeyeceği izlenimi veriyorlardı. Halkı bu şekilde yönlendiren aşiret reisleri halka sahip oldukları toprakların devlete değil, kendilerine ait olduğunu söylüyorlardı. Bu kişiler aynı zamanda devletin bu bölgeye tayin ettiği vali ve yöneticilere de hakaret etmekten geri durmuyorlardı. Böyle yaparak da devleti küçümsediklerini halka gösterip onları devlete karşı harekete geçme konusunda cesaretlendirdiklerini düşünüyorlardı⁴⁰.

³⁷ BOA, YEE, 11/3.

³⁸ BOA, YEE, 11/3.

³⁹ BOA, YEE, 11/3.

⁴⁰ BOA, YEE, 11/3.

Paşa, yerleşik halk ile göçebe aşiretler arasında güveni tesis etmenin zorunlu olduğunu ifade eder. Bölgede ıslahat yapılmasının güven ortamına bağlı olduğunu belirtir. Aşiretlerin göçebe bir hayat yaşamalarından dolayı çoğunun kendilerine ait bir mülkleri bulunmamaktadır. Bu aşiretler çok geniş bir coğrafyada sürekli hareket halinde olduklarından bunları itaat altına almak kolay değildir. Her ne kadar aşiret mensupları arasında ziraattan anlayanlar olsa da kendilerine ait mülkleri bulunmadığından kabile reislerinin yaşadıkları bölgede kira karşılığında ziraat yaparlar⁴¹.

Nusret Paşa, göçebe ve yerleşik hayat yaşayan aşiretler arasında da sorun olduğunu belirtir. Onun verdiği bilgiye göre yerleşik ve göçebe aşiretler sürekli olarak birbirlerine karşı yağma hareketinde bulunurlar. Göçebe aşiretler sık sık yerleşik halk üzerine saldırılar düzenlemektedir⁴². Paşa bölgedeki en büyük sorunun güven olduğunu belirtir. Dolayısıyla yapılması gereken, bir an önce güven ortamını tesis edip aşiretleri yerleşik hayata geçirmektir. Aşiretleri yerleşik hayata geçirmek için de onlara bir miktar toprağın mülk olarak verilmesinin önemli olduğunu ifade eder. Nusret Paşa'ya göre köyler ve kazarlarda heyetler, müdürlükler veya kaymakamlıklar, daha büyük yerleşim yerlerinde ise mutasarrıflıklar vasıtasıyla aşiretler yerleşik hayata geçirilmelidir. Aşiretler yerleşik hayata geçirildikten sonra askere alınmalıdır⁴³.

Nusret Paşa, göçebe halde yaşayan aşiretlerin ziraat yapmayı bilmediklerini tek geçim kaynaklarının hayvancılık olduğunu ifade eder. Bu aşiret mensuplarına koyun, keçi vs verilerek sürülerinin korunması veya artırılması tavsiyesinde bulunur. Bu şekilde hem bu insanların hayat standartları yükselecek ve hem de devletin bu insanlardan alacağı vergi oranı artmış olacaktır. Paşa, devlet tarafından hayvan verilerek desteklenen göçebe aşiretleri bir yerde tutmanın mümkün olmadığını söyler. Çünkü, bu sürüler otlak hayvanıdır ve iki haftada bir yer değiştirmeleri zorunludur. Aksi halde bütün hayvanların telef olma tehlikesi vardır. Bu yüzden Paşa, bu aşiretlerin zorunlu olarak seyyar halde bulunmalarını tavsiye eder. Fakat bu

⁴¹ BOA, YEE, 11/3.

⁴² Bölgede göçebe aşiretlerin toplu ve çoğunun silahlı olması yüzünden özellikle de miri topraklarda çalışan çiftçiler ve köylüler yurtlarını terk edip başka bir yere göç etmek zorunda kalmışlardır. Bu durum bölgede sürekli göç olgusunun yerleşmesine neden olmuştur. Aynı zamanda devletin gelirlerinde büyük kayıplara yol açmış ve bölgedeki yerleşik kesimleri ve ticaret merkezlerini dönem dönem neredeyse kıtlık ve yoksulluk çeken bölgeler haline düşürmüştür (Marufoğlu, *aym eser*, s. 156-157).

⁴³ BOA, YEE, 11/3.

serbestliğin onların tamamen başıboş bırakıldığı anlamına gelmemesini, devletin bunlar üzerindeki kontrolünü asla bırakmamasını tavsiye eder⁴⁴.

Paşa, seyyar halde bulunan bu aşiretler arasındaki husumetin kaldırılması ve devlete bağlı birer vatandaş olmalarını sağlamak için aşiretlere nüfusları ve hayvan sayılarına göre yazlık ve kışlık tahsis edilmesini önerisinde bulunur. Aynı zamanda Paşa, her aşiret için idari bir düzenleme oluşturulması tavsiyesinde bulunur. Nusret Paşa'nın önerisine göre her aşiret için bir müdürlük, kaymakamlık ve mutasarrıflık oluşturulmalıydı. Sistemin oturması için bazı fedakarlıklarında yapılmasını isteyen Paşa, geçici olarak vergi muafiyeti getirilmesi tavsiyesinde bulunur. Alınan bu önlemler sayesinde aşiretleri kontrol etme noktasında, onların nüfus ve yaşamları hakkında daha net bilgiye sahip olunacağı görüşünü ileri sürer. Yine o, her aşireti kabilelere veya cemaatlara ayırıp kendilerine ait yaşam tarzı oluşturup başka bir aşirete saldırmamasının engellenmesi gerektiğini ifade eder⁴⁵.

Sonuç

II. Abdülhamid döneminde Irakla ilgili yazılan layihaların bir çoğunda aşiretler hakkında bilgi verilmiştir. Çünkü aşiretler, bölgenin önemli bir gerçeği idi. Yazılan layihalardan da anlaşılacağı üzere göçebe halde yaşayan aşiretler bölgede büyük bir istikrarsızlığa neden oluyordu. Mahalli idareler, çoğu kere aşiretlere karşı önlem almakta yetersiz kalıyordu. Bölgede asayişin tam sağlanamamasında dolayı güçsüz ve savunmasız kalan yerli aşiretler bile silahlı aşiretlere tabi olmak zorunda kalıyorlardı. Çünkü bu yerleşik aşiretlerin bir kısmı devletin koyduğu zorunlu askerlik hizmetinden ve vergi vermekten kurtulmak için, göçebe hayatı tercih ediyordu⁴⁶.

Göçebe aşiretler, geçimlerini temin etmek için yerleşik aşiretlere ve bölgedeki diğer halka saldırmaktan çekinmiyorlardı. Bunlar aynı zamanda ticaret kervanlarına da ani baskınlar düzenliyor ve onları tehdit ediyorlardı. Bu tür davranışlar, bölgede istikrarsızlığa neden oluyor ve bölgede ticaret merkezi olan şehirlerin iktisadi faaliyetlerine büyük zararlar veriyordu.

Bu kaos ortamının tabi bir sonucu olarak da bölgede merkezi otoriteyi tanımayan bir anlayış ortaya çıkıyordu. Aynı zamanda kendilerini bir güç merkezi olarak gören bu aşiretler, diğer aşiretler

⁴⁴ BOA, YEE, 11/3.

⁴⁵ BOA, YEE, 11/3.

⁴⁶ Marufoğlu, *aynı eser*, s. 226.

üzerinde baskı kurup bölgede yapılacak imar faaliyetlerine de engel oluyorlardı.

Bölgede bulunan Osmanlı memurlarının gönderdiği yazılardan da anlaşılacağı üzere Irak'ta istikrar ve güven ortamını tesis etmek için aşiretlerin kontrol altına alınması zorunludur. Bölgedeki yöneticiler, kalıcı bir istikrar ortamının oluşturulması için askeri yönetimlerin yanından başka önlemlerin de devreye sokulmasını istemektedirler. Eğer etkili önlemler alınırsa daha önce asayiş sorunu nedeniyle topraklarını terk etmek zorunda kalan aşiretler tekrar yurtlarına dönecek ziraat ve tarımla uğraşmaya başlayacaklar bu gelişme ise bölgede inkişafın olmasına neden olacaktır.

Layihalardan anlaşılan başka bir husus ise göçebe hayatı sürdüren, ve bölgedeki yerleşil halka zarar veren aşiretleri belirli bir düzene sokmak için esnek davranılmasının önerilmesiydi. Bu öneriler arasında aşiretlere vergi muafiyetinin getirilmesi dikkat çekicidir.

Kaynakça

Başbakanlık Osmanlı Arşivi

BOA, YEE, 81/2.

BOA, YEE, 9/8.

BOA, YEE, 9/34.

BOA, YEE, 11/3.

Makale ve Kitaplar

Aktepe, Münir, "XIV. Ve XV. Asırlarda Rumeli'nin Türkler Tarafından İskanına Dair, Türkiyat Mecmuası, X, İstanbul 1953.

Barkan, Ömer Lütfi, Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Vakıf ve Temlikler" Vakıflar Dergisi, c.II. Ankara 1942.

Barkan, Ömer Lütfi, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Bir İskan ve Kolonizasyon Metodu Olarak Sürgünler, İstanbul Üniversitesi İktisat Fakültesi Mecmuası, s.IX, İstanbul 1950.

Çetinsaya, Gökhan, "Irak", İslam Ansiklopedisi, Diyanet Vakfı Yayını, İstanbul 1999, C.19.

Halaçoğlu, Yusuf, XVIII. Yüzyılda Osmanlı İmparatorluğu'nun İskan Siyaseti ve Aşiretlerin Yerleştirilmesi, Ankara 1988.

Kılıç, Selda "Nusret Paşa'nın Irak'ta İslahat Onerileri", XIV. Türk Tarih Kongresi Kongreye Sunulan Bildiriler Ankara 9-13 Eylül 2002, c. II, kısım I, Ankara 2006.

Oğuz, Mustafa, II Abdülhamid'e Sunulan Layihalar, Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, Ankara 2007.

Orhonlu, Cengiz, Osmanlı İmparatorluğu'nda Aşiretlerin İskanı, İstanbul 1987.

Özbilgen, Erol, Osmanlı'nın Balkanlardan Çekilişi ve Süleyman Hüsnü Paşa ve Dönemi, İstanbul 2006.

Sümer, Faruk, XVI. "Asırda Suriye ve Irakta Yaşayan Türk Aşiretlerine Umumi Bir Bakış", İktisat Fakültesi Mecmuası, İstanbul 1949-50.

Şahin, İlhan, "Osmanlı İmparatorluğu'nda Konar-Göçer Aşiretlerin Hukuki Nizamları", Türk Kültürü, XX, Mart 1982.

Türkay, Cevdet, Başbakanlık Arşivi Belgelerine Göre Osmanlı İmparatorluğu'nda Oymak Aşiret ve Cemaatler, İstanbul 1979.

Yalgın, Ali Rıza, Cenupta Türkmen Oymakları, Ankara 1933.

İbn Haldun'un Eğitim-Öğretim Görüşleri

Akif AKTO

Ankara Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü
akifakto@hotmail.com

Özet

İbn Haldun, insanın yetiştirilmesini eğitimin önemli bir amacı olarak görmektedir. İnsanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitimin amaçlarından sayılmaktadır. Ona göre, aynı şekilde eğitimin evrensel amaçlarından biri olan bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim, akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve insanın psikolojik ve zihinsel potansiyelinin geliştirilmesini hedeflemelidir. İbn Haldun'un temel eğitimdeki öğretim programı Kur'an öğretimi etrafında şekillenir. Bunun yanında ana dilin okunması, yazılması, şiir ve hesap gibi temel dersler idealist ve realist bir program da yer almaktadır. Eğitim-öğretim etkinliklerinde öğrencinin zihinsel gelişiminin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması gerektiğini söyler. Anlatma yöntemini eğitim-öğretimde etkili bir telkin aracı olarak görür. Haldun, bu yöntemin ezberciliğe yol açma sakıncasına da değinmesine rağmen, eğitim-öğretim sürecinde duyuşsal ürünlerin oluşmasında da etkili bir telkin aracı olarak görür. İbn Haldun, geleneğin ve geleneksel bilginin taşıyıcılığını ve aktarıcılığını yapmaktan öte, sorgulayan, eleştiren, çözüm üreten ve özgür fikirler ortaya koyan özgür bir zihin yapısına sahiptir.

Anahtar Kelimeler: Eğitim, öğretim, eğitim-öğretim yöntemleri, temel eğitim.

Abstract

Ibn Khaldun sees training of the individual as a significant objective of education. He cites enhancing the power of human reason and mind among educational goals. According to him, to reach knowledge and reality, which is also a universal goal of education, education should help develop mental abilities and aim to further individual's psychological and mental potential. Ibn Khaldun's training program in basic education is formed around teaching the Quran. He also advocates an idealist and realist program that includes reading and writing in native language as well as basic courses

such as poetry and arithmetic. He says that in education and instruction, mental development and individual differences of learners should be taken into consideration. He sees lecturing as an effective method of indoctrination. Although Khaldun points to the drawback of this method leading to rote memorization, he views it as an effective means of indoctrination in formation of affective behaviors as well. Ibn Khaldun has a free mental structure that questions, criticizes, creates solutions and comes up with unique ideas rather than one that acts as carrier and transmitter of the tradition and traditional knowledge.

Keywords: Education, instruction, educational-instructional methods, basic education.

Giriş

İbn Haldun'un eğitim ve öğretime yönelik görüşleri; Milli Eğitim Yayınlarından çıkan ve Zakir Kadiri UGAN'ın tercüme ettiği ile Dergah Yayınlarından çıkan ve Süleyman Uludağ'ın tercüme ettiği *Mukaddime* adlı eseri dikkate alınarak tespit edilmeye çalışılacaktır. Ayrıca İbn Haldun'un *Mukaddime* eseri hakkında yapılan çalışmaların değerlendirmelerine dayanarak görüşleri arasında eğitim-öğretimi etkileyen yönler üzerinde durulacak ve eğitim-öğretim yöntemleri açısından dikkat edilmesi gereken hususlara değinilecektir. Bu amaç doğrultusunda; İbn Haldun'un eğitim-öğretimi nasıl ele alır? İbn Haldun'a göre; eğitim-öğretime ne tür faktörler etki etmektedir? Eğitim-öğretim yöntemleri açısından dikkat edilmesi gereken hususlar nelerdir? Din eğitimi açısından da İbn Haldun'un yaklaşımları irdelenecektir. Bu yaklaşımlar çerçevesinde Din Eğitimine yönelik görüşleri nelerdir? Din Eğitimi ve Öğretiminde ne tür bölgesel farklılıklar ortaya konmaktadır? gibi soruların cevaplarının taşıdığı değer tartışılarak bir tür değerlendirmeye gidilecektir.

İbn Haldun'un Eğitim-Öğretim Görüşleri

İbn Haldun'un eğitim ile ilgili görüşleri ortaya konarak, eğitimi nasıl bir bilgi türü olarak gördüğünü ve insanın eğitim ihtiyacını ve eğitimin işlevlerini nasıl irdelediği üzerinde durulacaktır. Ayrıca eğitimde kalıtım ve çevrenin yeri, eğitimle diğer sosyal kurumlar arasındaki ilişkiler ve din eğitimi gibi konularla ilgili görüşlerine de yer verilecektir.

Eğitim kavramının bir bilim/bilimler alanının adı olduğu ve her şeyden önce eğitimin kendi kavram çerçevesini açıklığa kavuşturması gerektiği düşünülürse, eğitim kavramından anlaşılması gerekenin gündelik ve herkese göre değişen bir anlamın olmadığı açıktır. Ancak eğitim kavramının kapsama alanı çok geniş olarak ele

alınmaktadır.¹ Özellikle eğitimden söz edilince, olayı öğretimden soyutlamak meselenin anlamını zorlaştıracaktır. Bazen öğretimin değer alanı, tek başına anlaşılammakta ve bir izah getirilememektedir. Öğretimin değer alanının benimsenmesi, bu değerlerin, yeni kuşaklar tarafından huy ve karakter haline getirilmesi, kişiliklerinin onlarla yoğrulması gerektiği bir gerçek olarak kabul edilmektedir.² Eğitimin öğretim ile ilişkisi ele alındığında öğrenci için eğitim, "öğrenme"yi ifade eder. Ancak psikolojik kuramlar öğrenme kavramını daha çok kullandıkları için öğrenmeye, eğitim manasını yüklemektedirler.³

İbn Haldun ise eğitim ve öğretimi tarif etmek için uğraşmaz. O bu konuda adeta tarife ihtiyaç göstermeyen hususlar üzerinde konuşmaktadır. Çoğu zaman sadece öğretim hakkında konuşarak, sanatların öğretimini veya ilimlerin öğretimini veya dilin öğretimini anlatır. İnsan kazanımlarını bazen bilgi, öğretim ve ders dinleme tarzında yani düşünce yoluyla, bazen de taklit ve doğrudan telkin tarzında, yeni uygulamalar yoluyla alabilir. İbn Haldun eğitim ve öğretim konusuna çok daha kapsamlı bakmaktadır. Bu bakış açısı ilimleri ve erdemleri kapsadığı gibi, öğretim, telkin, uygulama ve çalıştırma gibi konuları ve onları edinme yollarını da içermektedir.⁴

İbn Haldun ilim ve sanat arasında ayırım yapar ve eğitimi bir ilim olmaktan ziyade bir sanat olarak değerlendirir.⁵ O bu görüşünü her ilmin kendine ait farklı terminolojiye (ıstılah) sahip olmasına dayandırır. İbn Haldun'a göre insan için eğitim zorunlu bir ihtiyaçtır. Çünkü insanda merak güdüsü vardır. İnsanın bilişsel ve duyuşsal gelişmesi için eğitim ve öğretime fonksiyonel bir görev yükleyen İbn Haldun, yiyecek ve gıdalar vücudu geliştirdiği gibi eğitim-öğretim de insan ruhunu ve aklını geliştirip olgunlaştırdığını⁶ söyler. Eğitim bunları gerçekleştirirken bireye yeni bilişsel perspektifler ve yeni tecrübeler kazandırarak ufuk genişliği de sağlar. Bilgi ve tecrübeler

¹ Cemal Tosun, *Din Eğitimi Bilimine Giriş*, Pegem A Yay., Ankara: Eylül 2001, s. 13.

² Hilmi Ziya Ülken, *Eğitim Felsefesi*, MEB Yay., İstanbul: 1967, s. 29.

³ Clifford Thomas Morgan, *A Brief Introduction to Psychology*, Second Edition, U.S.A., 1977, s. 79

⁴ Safi el-Husrî, *İbn Haldun Üzerine Araştırmalar*, Dergah Yay., İstanbul: 2001, s. 30

⁵ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Zakir Kadirî Ugan), MEB Yayınları, 4. Baskı, C. II, İstanbul, 1977, s. 443-452

⁶ İbn Haldun, *Sifâu's-Sâil li-Tehzibi'l-Mesail*, Hazırlayan, Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul: 1977, s. 104-105.

artıkça yeni gelen bir bilgi daha üst bir bilginin oluşmasına ve ortaya çıkmasına yol açar ve böylece öğrenilenlerin başka alanlara aktarılmasını kolaylaştırır.⁷

İbn Haldun'un eğitimde kalıtım ve çevreden hangisinin etkili olduğu konusunda bir sosyolog olarak kalıtımla getirilenlerden çok eğitim ve çevrenin *gücüne vurgu yaptığı görülür*.⁸ *Eğer bir kimsede kötülüklerin rengi iyice yerleşmiş, boyası koyulaşmış ve ondaki iyi huylar bozulmuşsa, ona ne nesebinin ne de soy kütüğünün hoş ve asil olması fayda vermez*.⁹ Ona göre insan, eğitim-öğretim ile iyiyi kötüden, çirkin ve bozuk olanlarından ayırır ve böylece başıboş gezen hayvanlardan farklı hale gelir.¹⁰ Ayrıca İbn Haldun eğitimde bölgesel farklılıkların da etkili olduğunu belirtmektedir. O'na göre, Batı Afrika halkı ve hadariler ile bedeviler arasındaki zekâ ve yaşantı farkı eğitim-öğretimin bir sonucudur. *Hadarîlerin iyi öğretim görmüş olmaları ve sahip oldukları sanatlar onların bedevilerden daha akıllı ve zeki olmalarını sağlamıştır*.¹¹

Günümüz modern eğitim-öğretiminde birtakım sorumluluklar vardır. Bu sorumluluklar ise belirlenen hedef davranışları öğrencilere kazandırmak, öğretim etkinliklerini düzenlemek ve öğrencilerde beklenen davranış değişikliğinin ne ölçüde gerçekleştiğini belirlemek için değerlendirmeler yapmak bakımından artmaktadır. Ayrıca eğitim-öğretimde nelerin nasıl öğretileceği, bir başka deyişle içerik, yöntem, araç ve gereçlerin nasıl düzenleneceği, öğretim hedeflerinin öğrencilerin seviyesinin uygunluğuna dikkat ederken istenmeyen sonuçların çıkmamasına da özen gösterilmelidir. Modern eğitim anlayışında öğrencilerle doğrudan ilgilenmek, devamlı etkinlik içinde bulunmak, değişik yöntem ve araç-gereçler kullanmak ve sadece bilgi aktarımı değil, aynı zamanda bilginin nasıl aktarılacağını da bilmek gerekmektedir.¹²

Toplumu aydınlatma ve geliştirme görevi ile ilgili olarak İbn Haldun'da "öğretmen", "bilgin (âlim)" ve "müderris" olmak üzere üç farklı kavramın kullanıldığı görülür. Bunlardan "öğretmen" temel öğretimdeki "müderris" ve "bilgin" in de eş anlamlı olarak kullanıldığı

⁷ İbn Haldun, *Mukaddime*, (Çev: Süleyman Uludag), 3.Baskı, Dergâh Yayınları, C.II, İstanbul: 2004, s. 779.

⁸ M, C. II, s. 700; M.U., C. I, s. 315.

⁹ M, C. II, s. 671

¹⁰ M, C. II, s. 769.

¹¹ el-Husrî, a. g. e., s. 189.

¹² Gerald Gutek, *Eğitime Felsefi ve İdeolojik Yaklaşımlar*, (Çev: Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara, 2001, s. 33, 55.

ve hem bilimsel çalışma yapan, hem de orta öğretim veya yüksek öğretim veya her iki öğretimi de karşılayan medresede veya camide eğitim-öğretim işini yürüttüğü anlaşılmaktadır.¹³

İbn Haldun, İslâm ilim ve felsefe dünyasında daha çok meşşâî gelenek içinde işlenip geliştirilen bir öğrenme şemasını kullanmıştır. Buna göre öğrenmeyi mümkün kılan araçlar, dış dünyayı tanıtan duyu organları ve bunlar aracılığıyla alınan izlenimleri değerlendiren iç duyulardır. Ona göre davranışların kalitesi, düşünme yeteneğinin gelişmişliği ile paralellik arz eder. Aklın bir fonksiyonu olan yapıcı (âmil) güç, diğer fonksiyonu olan bilici (âlim) gücün kontrolü altında olması halinde başarılı şekilde çalışır.¹⁴ Buradaki ilişki, zihin ve obje arasındaki ilişkidir. Bu ilişkide zihin veya suje, obje ile bir bütün halinde birbirine bağlanır, bu bağlantıda hüküm kendisi ile birleşen objeye uygun olursa, verilen hüküm doğru olur,¹⁵ yani zihnin bu bağlantıyı doğru bir şekilde kurması gerekir.

İbn Haldun, insanın temel ayırıcı özelliği olarak onun akıl veya fikir sahibi oluşuna vurgu yaparken aynı zamanda bu yeteneğin geliştirilmesini önemli bir amaç olarak görür. Ona göre beden ve ruhtan oluşan insan¹⁶ düşünebilme yeteneği (fikir) ile diğer canlılardan ayrılır ve üstün olur.¹⁷ O, idrak etmenin doğal aracı olarak fikriyatı kabul ettiği, insan nefsinin beşerî ilimlerin hazinesi olduğu ve bilginin insana Allah tarafından öğretildiğini söylerken sanki bilgi kaynağı olarak dış dünyayı değil de bireyin kendi zihnini önemsemektedir, bir başka deyişle sanki bilgi insan zihnine yerleştirilmiştir. İbn Haldun'un bu görüşünün idealistlere benzerliğinin yanı sıra aslında onun daha çok Aristo çizgisini izlediği ve Aristo'nun birçok fikrinin onun tarafından da dile getirildiği görülür. Örneğin, insanın beden ve ruhtan oluşan bir yapıya sahip olduğu ve insana düşünme gücü kazandıran zihin veya akıl sayesinde insanın hayvanlardan üstün olduğu düşüncesi bunlardan yalnızca ikisidir.¹⁸

Zihnin olayların oluş sebeplerini ve düzenini inceleyip, düşünmesi ve kavraması¹⁹ onun yaradılışı gereğidir.²⁰ İbn Haldun'a

¹³ Hacer Ev, *İbn Haldun'un Eğitim Görüşü*, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir: 2007, s. 30,

¹⁴ M, C. II, 767-768.

¹⁵ Bertrand Russel, *Felsefe Meseleleri*, (Çev., A. Adnan Adıvar), 2. Bsk., Remzi Kitabevi, İstanbul: 1943, s. 189, 192-195.

¹⁶ M, C. II, s. 954

¹⁷ M, C. I, s. 214

¹⁸ Gutek, a. g. e., s. 38.

¹⁹ M, C. I, s. 169;

göre, geleceğin en az hatalı bir sapma ile öngörülebilmesi geçmişin ve günün iyi bir kritiğe tabi tutulması ile mümkündür. Doğru bir zihinsel duruş kazanıldığında sebep sonuç ilişkileri anlamlı bir çerçevede kurulur, böylece anlam ile realite arasında uygunluk sorunu bulunmaz, geçmiş ve güne bakılarak da geleceği öngörmek mümkün olur.²¹ Bunun için İbn Haldun'un en güvenilir yol olarak gösterdiği yöntem bilimsel gözlem, inceleme ve araştırmadır. Ona göre basiretli ve eleştirel bir zihnin ölçütü, inceleme ve araştırmadır.²² Garip görülen, alışık olunmayan bir şey işitildiğinde, onun hemen inkâr edilmeden önce aslının araştırılması ve temelinin düşünülmesi gerekir, olaylar mümkün olabilirlik, imkân ile imkânsızlık açısından incelenmeli, aklen mümkün olup olamayacağı değerlendirilmeli,²³ fikir ve akıl işletilerek, derin düşünülerek davranılmalıdır.²⁴ Kendi kendisinin objesi olma bakımından eşsiz bir varlık olan insan özeleştirici denilen nefis muhasebesi yaparken kendisini gözden geçirir. Kavrama, analiz, sentez ve değerlendirme gibi bilişsel yetenekleri gerektiren bu süreç yalnızca insana özgü bir özelliktir.²⁵

Duyuşsal amaçlar duyarlılıktan başlayıp tutum ve dünya görüşü oluşturmaya kadar uzanan süreçteki değişimleri ifade eder. Bilgi, kavrama, uygulama, analiz, sentez ve değerlendirme ile ilgili yeteneklerin geliştirilmesi eğitimin bilişsel amacını oluştururken, duygular, tercihler, seçimler, inançlar, değerler, ahlâki kurallar, tutumlar, istek ve arzular, güdüler, yönelimler ve uygulamalar da eğitimin duyuşsal amacını oluşturur.²⁶ Bireyin bilme ve düşünme isteğinin, yeteneğinin geliştirilmesi eğitimin bilişsel amacı, sosyal ve üstün istek ve duygularının geliştirilmesi de eğitimin duyuşsal amacı ile ilgilidir.²⁷

İbn Haldun'a göre davranış fikir ile şekillendirilir. İbn Haldun bu görüşünü şöyle izah eder: "*Sanatların fikir olmadan var olmaları imkânsızdır, zira sanat fikrin semeresidir ve ona tabidir. Tutuma*

²⁰ M, C. II, s. 730,

²¹ M, C. I, s. 160; M.U., C. I, s. 8,

²² M, C. I, s. 183,

²³ M, C. I, s. 140; M.U., C. I, s. 459,

²⁴ M, U., C. I, s. 637.

²⁵ James C. Livingston, *Anatomy of the Sacred An Introduction to Religion*, Macmillan Publishing Company, New York, 1989, s. 8 -9'den alıntı; Hacer Ev, Basılmamış Doktora Tezi, s. 102.

²⁶ Hacer Ev, Basılmamış Doktora Tezi, s. 102

²⁷ Selahattin Parlador, *İslam'da Örgün Din Eğitimi*, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir: 1984, s. 95.

dönüştürülen ilim zorunludur, böyle bir ilim bilgi aşamasında kalan ilimden daha çok güvenilirdir, tutuma dönüştürülmeyen ilmin faydası azdır. Amaçlanan ise sadece öğrenilenin hayata geçirilmesidir."²⁸ Bu ifadelerden hareketle İbn Haldun'un *duyuşsallıkla beraber* bilişsel fonksiyonları da iç içe kullandığı söylenebilir.

İbn Haldun'un eğitim görüşünden tespit edilen duyuşsal amaçlar incelendiğinde bunların ahlâkî gelişim dönemlerini inceleyen Piaget'nin özerk dönemi²⁹ ve Kohlberg'in de geleneksel ve gelenek ötesi dönemlerinin özellikleri ile örtüştüğü görülür.³⁰ Buna göre duyuşsal yönden amaçlananın kısaca, içinde bulunduğu şartları dikkate alarak değerlendiren ve kendi otonom değerler sistemini kurup başkalarını da dikkate alan bir tutuma sahip olan birey yetiştirmek olduğu söylenebilir.³¹

İbn Haldun'a Göre Eğitim-Öğretimi Etkileyen Faktörler

İbn Haldun'da, eğitim ve öğretimi etkileyen faktörler iki kategoride ele alınabilir. Birincisi, örgün eğitim ve öğretimi etkileyen faktörlerdir. Bu faktörler, İbn Haldun'un genel eğitim-öğretim görüşleri ve yöntemleri içinde ele alınacaktır. İkincisi, örgün olmayan eğitim faktörleridir. Bu bölümde daha çok doğal ve fiziki çevrenin insanın doğası ve karakteri ile insan eğitimi üzerindeki etkisinin neler olduğu irdelenecektir.

1. Tabii Çevre'nin insan eğitimi üzerinde etkisi vardır. İbn Haldun, mağaralarda ve meşeliklerde geçirilen ve otlarla beslenen bir yaşam tarzının insanları vahşi bir yapıya dönüştürdüğünü ve diğer insanlarla iletişimden uzun süre kopardığını söyler. Çünkü böyle bir yaşam tarzı içinde olanların giyinme ve ahlakları hayvanların giyinme ve ahlakları derecesine yaklaşır ve o ölçüde insanlardan uzaklaşırlar. İbn Haldun, bu durumun din ve inanç konusunda da değişmediğini öne sürerek bu insanların Peygamberlik ve onun misyonunun ne olduğunu bilmediklerini dolayısıyla da bir şeraite sahip olmadıklarını belirtmektedir.³² İbn Haldun'a göre, havanın soğuk ve sıcaklığı da insan tabiatı ve ahlakı üzerine tesir eder. Sıcak memleketlerde yaşayan

²⁸ M, C. II, s. 824

²⁹ Münire Erden, & Yasemin Akman, *Gelişim ve Öğrenme*, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara: 2001, s. 115.

³⁰ Lawrens Kohlberg, "Moral Development and the Education of Adolescent", *Adolescent Behavior and Society*, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York, 1975, s. 165-166.

³¹ Ev, Basılmamış Doktora Tezi, s. 103.

³² M.U., C.I, s. 195.

insanların tabiatlarında genellikle hafiflik, kararsızlık, kaygısızlık, oyun ve eğlence düşkünlüğü görülür. Onlar her türlü musiki nağmeleriyle dans etmeye düşkünlüdürler. Bu durum, sevinç ve neşe adı verilen, latif olan buharın yayılması ve çoğalmasının bir sonucudur.³³

İbn Haldun'a göre, hamamlara giden insanların hali de böyledir. Hamama giden insanlar, hamamın havasını teneffüs ettiklerinde, havasının sıcaklığı bedenlerine nüfuz ve sirayet eder sonra kalpteki latif buharı harekete geçirerek bedeninin dışına çıkartır ve onların tabiat ve mizaçlarını rahatlatır.³⁴ Bundan dolayı sıcak iklimlerde yaşayanlar, çabuk sevinir ve çabuk neşelenir, bu sevinç ve neşenin tesiri ile karakter ve mizaçlarında hafiflik oluşur. Bu iklimin sakinleri bir yıllık hatta bir aylık yiyeceklerini bile temin etmezler, bütün yiyecek maddelerini pazarlardan satın alırlar. Oysaki soğuk iklimin insanları kaygılı ve gözlerini yere dikerek çaresiz gibi görünürler. Bunlar gelecek konusunda çok kaygılıdırlar ve bundan dolayı iki yıllık buğday ihtiyaçlarını önceden depolarında saklarlar. İhtiyaçlarının yeterliliğine bakmayarak malzemelerinin eksilmesinden korkar ve gündelik yiyeceklerini satın almak için erkenden pazara çıkarlar.³⁵

2. Sosyal Çevre (Siyasal Güç) Bir devletin geçireceği çeşitli evreler vardır ve halkın da ahlak ve tabiatı bu evrelere göre şekillenir. Yani devletin geçireceği evrelere göre halkta da sosyal değişme meydana gelir. İbn Haldun'a göre, insanlar çoğunlukla başkalarının hüküm ve idaresi altında yaşadıkları için hükümdarlar ve idareciler insanın yapısı/doğası üzerine tesir etmektedirler. Yönetici sınıfından olan hükümdarlar ve idareciler yumuşak kalpli ve adaletli olurlarsa, onların hüküm ve iradesi altında bulunanlar, zulüm ve baskılara, haksızlık ve hukuksuzluğa katlanmazlar. Hükümdarlar ve idareciler, halkı korkutarak ve sıkıştırarak, onların tabii olan doğalarına zarar vermediği için, halk onların yasakçı olmadığına inanarak doğalarında bulunan şecaat ve cesaretlerini kaybetmeden muhafaza ederler ve korkaklık, tembellik yoluna sapmazlar. Herhangi bir devlet ve hükümetin idaresinin gücü, baskı ve şiddete dayanır ise (şiddet, merhamet ve şefkate galebe çalar ise) halkının kuvvet ve şecaatleri kırılır. Zulüm ve şiddetle kırılan kalpler, cesaretlerini ve dirayetlerini kaybettiği için onlar kendilerini müdafaa edecek ve nefislerini koruyacak kuvvet ve gücü kendilerinde bulamazlar. İbn Haldun,

³³ M.U., C.I, s.203-204.

³⁴ M.U., C.I, s.203-205.

³⁵ M.U., C.I, s.203-205.

Halife Ömer'in komutanlarına kuvvet ve şecaati kaybettirecek davranışlarda bulunmayı yasak etmesini buna bir delil olarak göstermektedir.³⁶

Devlet erkânındaki israf, yolsuzluk, şehvet/arzuya düşkünlük ve özellikle de işinde ehil olmayanların yönetimde olması devlet düzenini bozar, iyi niyetli insanları uzaklaştırır. Bu aşamada devlette ihtiyarlık baş gösterir, tedavisi zor olan hastalıklara tutulur ve iç karışıklıklar çıkar. Halkın da iç dünyasında fırtınalar kopmaya başlar. Devlete ve işlevsel kurumlarına güvensizlik artar, halkta da zevk, şehvet ve süfli duygulara ilgi duyulur ve yolsuzluklar çoğalır. Halkın kişilik ve ahlaki yozlaşır, doğruluk ve dürüstlük kavramları işlevini yitirir ve toplumda ciddi bir belirsizlik baş gösterir.³⁷

İbn Haldun, yenilgiye uğrayan ve azınlıkta kalan toplumların, kendileri üzerinde kültür ve medeniyetleriyle baskın gelen toplumlara giyim, kuşam, mezhep, diyanet vs. gibi birçok alanda taklit ettiğini söyler. Çünkü nefis ve kalp daima kavimlerine galebe çalmış ve kavmine boyun eğdirmiş olanların olgunluk ve üstünlüklerine inanır. İbn Haldun'a göre bu durum, üstün gelenlerin kemal ve fazilet sahibi olmasından kaynaklandığı hissini azınlıkta kalan toplumların kalplerinde yerleştirir. Azınlıkta kalan toplumlar eylemlerin birçoğunda sadece teknik ve teknolojik açıdan değil aynı zamanda adet, gelenek, mezhep hatta din gibi konularda da hâkim kültür ve hâkim toplumlara benzemeye çalışır.³⁸

Ses ve ses grupları insan ruhu ve doğası üzerinde etki etmektedir. İbn Haldun'a göre, musiki nağmeleri ve kişiye hoş, güzel gelen sesler kalplerde sevinç ve mutluluk meydana getirir. İnsanların üşenerek yaptıkları işleri daha istekli yapmalarını sağlar. Kötü ve korkunç sesler de kalplerde korku oluşturur ve olumsuz tesir eder. Şiir ve türküler ise, kalpler üzerine ve davranışların şekillenmesine tesir eder. Özellikle savaşlarda şiir ve türkülerden çok istifade edilir. Örneğin şairler, savaşlarda safların önünde durarak şiirler okur ve askerlerin savaş motivasyonunu artırır.³⁹

İnsanın statüsü ve uğraştığı mesleği onun ahlaki yapısına ve kişiliği üzerinde etki etmektedir. İbn Haldun bu durumu şöyle anlatır: "Ticaretle uğraşanlar işlerinde dikkatli davranıp iş piyasasında rakiplerini yenmek zorundalar. Daima üstün gelmeyi düşünmek ve

³⁶ M.U., C.I, s. 316-317.

³⁷ M.U., C. I, s. 447.

³⁸ M.U., C.I, s. 374-375.

³⁹ M.U., C.II, s. 3-5.

onun için uğraşmak zamanla tacirin karakterine işler. Tüccarlar, başarılarını sürdürmek için rakipleriyle çekişmeye, aldatmaya, hileye ve tuzağa alışırlar. Bu da onları normal kişisel ve sosyal hayatlarında da üste çıkmak için benzer karakteri sergilemelerine sebep olur.”⁴⁰ Tabii doğal olarak sonuçlar tüm toplumun huzursuz olmasına meydan vermektedir.

3. Modern ve Seküler Yaşam Tarzı da insanlar üzerinde etki etmekte ve insanları lüks ve rahatlığa alıştırmaktadır. Aynı şekilde modern ve teknolojik hayat, insanların ihtiyaçlarını birden bine çıkarmakta ve insanlar için lüks bir yaşam tarzını öne sürmektedir. İbn Haldun’a göre, lüks bir yaşamın talep ve ihtiyaçları çoğaldığı için insanların kazanç ve gelirleri ihtiyaçlarını temin etmez. İnsanların arzuları ve talepleri çoğalır, gelir-gider dengesi bozulur ve gelirler giderleri karşılayamaz duruma geldiğinde ise bireysel ve ailevi hayat bozulur ve buna paralel olarak toplumun da düzeni bozulur ve sarsılır. Modern yaşamın sunduğu refah, bolluk ve imkânla insanlar şehvete dalar ve şehvet düşkünü olurlar. Bu durumda insanlar, zina gibi bazı ahlaki sapmalara kaymaktadır. Aile hayatı zarar gördüğünden nesiller karışır, insanların karakteri bozulur. Nesiller birbirine karıştığından insanlar doğan çocukların kime ait olduğunu bilemez. Çocuklara karşı ebeveynlerden gelen tabii şefkat ve esirgeme duyguları, çocukları terbiye etme ve sahip çıkma güdüsü altüst olur, bunun bir sonucu olarak da nesiller yıkıma ve yok olmaya doğru sürüklenmiş olur.⁴¹

İbn Haldun’un yukarıdaki yaklaşımları değerlendirildiğinde, O’na göre, mahiyetleri aynı olan insanlar, tecrübe sonucu edindikleri bilgilere ve buna bağlı olarak oluşturdukları adet ve alışkanlıklara bağlı olarak farklılaşırlar. Bedeviler, medeni insanların insani hakikat ve akıl itibarıyla kendilerinde üstün olduklarını zannederler. Oysaki insani hakikat açısından bedevilerle medeniler arasında hiçbir fark yoktur. Böyle bir düşüncenin sebebi medeni insanların, medeni yaşam biçiminden ötürü geliştirmiş oldukları adet ve alışkanlıklar, yani akıl ve tecrübe yoluyla edinmiş oldukları bilgileri pratiğe aktarmış olmalarıdır. Bundan ötürü bedeviler, medenilerin farklı yaşam biçimlerinin nedeninin onların üstün özelliklerden kaynaklandığına bağlamaktadırlar. Oysaki durum sadece bilgi birikimindeki farklılıklardan kaynaklanmaktadır.⁴²

⁴⁰ M.U., C.II, s. 364-365.

⁴¹ M, U., C.II, s. 303.

⁴² M, U. II. s. 1017.

İbn Haldun, Tanrı'nın insanları hem iyiliğe hem de kötülüğe meyilli olarak yarattığını ifade etmekte fakat insanlar Tanrı'nın kendilerine bildirdiği ahlak ilkelerine bağlı bir şekilde yaşamaz da adet ve alışkanlıklarıyla baş başa kalırlarsa iyilikten ziyade kötülüğe daha çok yöneceklerini belirtmektedir.⁴³ Ona göre, bununla birlikte insanlar düşünebilme kabiliyetleri ve fitratları itibariyle aslında iyiliğe daha yatkındırlar. Kötü duygular insanların hayvani tabiatlarında dominant özellikte iseler de onların insani tabiatları hayvani tabiatlarına fitrat itibariyle hâkim durumdadır.⁴⁴ Bunu sağlayan da şüphesiz düşünebilme kabiliyetidir. İnsanların, düşünen varlıklar olmalarından ötürü her türlü fiilleri de kast ve iradeye dayanır. Kast ve İrade, nihai anlamda mahiyeti bilinemeyen ve insanın düşünebilme kabiliyetinden kaynaklanan akla ait tasavvurlardan ibaret psikolojik bir oluşumdur. Sözü edilen bu oluşumun nihai anlamda bilinmemesinin sebebi ise onun Tanrı tarafından bu şekilde belirlenmiş olmasıdır.⁴⁵

Özetlenecek olursa İbn Haldun, tabiatı gereği temelde insanın iyi olduğu ve iyiliğe yatkın olduğu görüşündedir. Ancak O'na göre, insanın bu ilk tabiatı onun mutlaka o yönde yani iyilik yönünde gerçekleşeceği anlamına da gelmemektedir. Çünkü insanın asıl tabiatı yaratılıştan öte oluş sürecinde, hayat içerisinde gerçekleşen bir özellik taşımaktadır. Bu da insanın ne olacağına veya nasıl olacağına yaratılış özelliklerine bağlı olarak değil, çevre şartlarıyla, yetişme şartlarıyla ilişkili olduğunu ortaya koyar ve bunun da temelini insanın aldığı eğitimin oluşturacağını ifade eder.

İbn Haldun'un bilgi anlayışıyla ilgili olarak çıkarabileceğimiz bir diğer sonuç da şudur: İbn Haldun, bilgiyi ve dolayısıyla da eğitim ve öğretimi, insanların siyasal, sosyal, ekonomik veya benzeri bir durumun oluşturacağı gücü ellerinde tutup onu tek elden dağılmasına aracılık eden bir olgu olarak görmelerine karşı çıkmaktadır. Onun eğitimle ilgili olarak ortaya koymaya çalıştığı tek gaye, eğitim ve öğretimin, insanın daha doğrusu bireyin bütün yönleriyle mükemmelleşmesine vasıta olmasıdır. Bu anlamda İbn Haldun'un resmi, kitlesel ve ulusal eğitim anlayışlarından farklı olarak, birey merkezli eğitim anlayışını benimsediğini söyleyebiliriz.

İbn Haldun'a göre eğitim-öğretim faaliyetleri; meziyet ve kemal, lüks ve konfor türünden faaliyetlerdir. Böyle olmasının sebebi,

⁴³ M, U., C.I, s. 429.

⁴⁴ M, U., I. s. 458.

⁴⁵ M, U., C.II. s. 1073-1074.

'eğitim ve öğretimin insanların hayatlarını idame ettirebilmeleri ve bir arada yaşayabilmeleri açısından zorunlu olan ekonomi ve siyaset gibi tabii bir uğraş alanı özelliği taşımamasıdır.⁴⁶ Eğitim ve öğretim faaliyetlerinin bedevi umranda görülmemesi ve daha çok medeni umranda var olması da bu yüzdendir.⁴⁷ İbn Haldun'un burada kastettiği şey, hem bilginin insanlar arasında bir ayrıcalık oluşturması hem de kurumsal anlamda eğitim ve öğretim faaliyetlerinin medeni toplumların bir ayrıcalığı olmasındandır. Bu yaklaşım, İslam felsefesinin en önemli kaynaklarından biri olan Antik Yunan filozofu Eflatun'un "bilgelik erdemlilik" ve bilgelik için faaliyet yürütmek de belli ölçülerde zengin insanlara mahsustur, şeklindeki anlayışını andırmaktadır. Kuşkusuz bu yaklaşım, hem Eflatun'da hem de modern dünyada olduğu gibi, devlet tarafından yürütülen resmi, ulusal ve kitlesel eğitimden yalnızca zenginlerin istifade etmesi şeklinde cereyan eden durumu istemek biçiminde değerlendirilemez. Kast edilen şey, toplumun bir bütün olarak zenginlik aşamasında bulunduğu taktirde eğitim ve öğretim faaliyetlerinin de kurumsal olarak mevcut olacağıdır. İbn Haldun'un toplumsal her türlü faaliyette ekonomiye temel bir önem atfettiği dikkate alınır ise kurumsal anlamda eğitim ve öğretimi niçin medeni toplumlara hasrettiği daha kolay anlaşılacaktır.

İbn Haldun, medeni toplumlarda yürütülen eğitim ve öğretim faaliyetlerine bağlı olarak bilimlerini ikili bir tasnife tabi tutmaktadır. İbn Haldun, bilimlerini bölümlenmesi ile akli ön yargılardan kurtarmak istemekte ve bununla da geliştirmiş olduğu gerçekçilik temeline dayanan rasyonalizmine haklılık sağlamaktadır.⁴⁹ Ancak bilimlerini sınıflandırırken felsefeden ziyade Mantık ve Kelam'a yer vermektedir. Ayrıca O, kelam ile felsefeyi birbirinden ayırır. İbn Haldun, akli bilimlerini dolayısıyla felsefeyi kurtarmaya çalışmaz, mevcut akli bilimlerin savunuculuğunu da yapmaz. Onun amacı; akıl yolunun yani rasyonel düşüncenin ön yargısız bir şekilde geliştirilmesidir.⁵⁰ Ona göre ilimler, akli-felsefi ve nakli-dini olmak üzere iki gruba ayrılırlar. Akli ilimler insan tecrübesine bağlı olarak ortaya çıktıklarından evrensel mahiyettedirler ve herhangi bir topluma mahsus değildirler. Ancak, akli ilimlerin mevcudiyeti umranın medeniliğine bağlı

⁴⁶ M, U., C.II, s. 266.

⁴⁷ M, U., C.II, s. 941.

⁴⁸ Macit Gökberk, *Felsefe Tarihi*, İstanbul, Remzi Kitabevi Yay, 1980, s. 62.

⁴⁹ Niyazi Akyüz-İhsan Çapcıoğlu, *Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi*, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara: 2008, s. 160.

⁵⁰ A.g.e., s. 161.

olduğundan toplumların medeniliği ile akli ilimlerin çeşitliliği ve gelişmişliği arasında bir paralellik vardır. Nakli ilimlerse din kaynaklı olduklarından muhtelif toplumlara mahsusturlar ve evrensel bir özellik taşımazlar. Ayrıca, akli ilimler adından da anlaşılacağı üzere tamamen akıl kaynaklı iken, nakli ilimler akıl kaynaklı değil, din kaynaklıdır. Nakli ilimlerde aklın rolü, dine ait asli meselelerden tali meseleleri çıkarmaktır.⁵¹ İbn Haldun'un evrensel akli ilimler dediği mantık, metafizik, tabiat ilimleri, matematik, astronomi, musiki gibi ilimler; nakli ilimler dediği de fıkıh, tefsir, hadis, kelim, vb. gibi ilimlerdir.

İbn Haldun'a Göre Eğitim-Öğretim Yöntemleri ve Dikkat Edilecek Hususlar

İbn Haldun'a göre herhangi bir şeyin öğrenilmesi, o şeyin usulünden furuunu (ana konularından tali konularını) çıkarabilme ve bunu meleke haline getirmekle mümkün olur. Meleke kazanma, anlama ve ezberleme değil belli bir fiilin icra edilmesi ve tekrarlanmasıyla bireyde hâsıl olan sıfattır.⁵² İbn Haldun'un meleke kazanmak dediği şey, pasif obje konumunda öğrenci olmayı değil, aktif suje konumunda talebe olmayı karşılamaktadır. İbn Haldun meleke kazanmanın başlangıç noktasını matematik'e ait ilimlerde görmektedir. Ona göre, öğretime hesap ilmi ve matematik ilmi gibi ilimlerle başlamak gerekir. Çünkü matematikî bilgiler kesin delillere dayandığından talebede parlak bir zekânın oluşmasına vesile olduğu gibi onun düşüncelerine, doğru bir istikamet de kazandırır. Matematikte uzmanlaşmak, düşünmeyi ve düşünceyi de hatadan uzaklaştırır. Buna paralel olarak talebenin kişiliği de doğru temeller üzerine bina edilir.⁵³

İbn Haldun'a göre her ilmin kendine özgü bir terminolojisi olduğu gibi kendine özgü bir öğretim usulü de vardır. Araştırma, inceleme, soru-cevap, aktarım, münazara, münakaşa ve benzeri gibi yollarla çeşitli bilgi ve kanaatlere sahip olan talebeler, bu öğrenme sürecinde tabii olarak öğretmene ihtiyaç duyacaklardır. Çünkü hangi türden bilgi olursa olsun, en iyi beceri kazanma yolu, öğretmenin gözetiminde görülen eğitimidir. Öğretimde ilimlere ait terminolojinin ve yöntemlerin farklı oluşu öğretimde bir zorluk teşkil ettiğinden bu zorluğun giderilmesi için öğretmenlerin nezaret etmesi, öğrencilerin

⁵¹ M, U., C.II, s. 1020.

⁵² M, U., C.II, s. 1012.

⁵³ M, U., C.II, s. 1151-1156; İsmail Ekrem, "Bültenlerden Seçmeler-Endülüs'te Eğitim", http://www.medeniyet.org.tr/haber_detay.php?haber_id=103, (05.01.2008).

bu farklılıkları daha kolay kavramalarını sağlayacaktır.⁵⁴ Öğretim aşamalı/tedrici bir esasa dayanmalıdır. Talebelerin kapasiteleri ve kabiliyetleri göz önünde bulundurulmalı, öğretilen konular ana meselelerden başlanılarak kısa ve özlü bir şekilde verilmelidir. Tedrici usul takip edildiği takdirde beceri kazanmak da kolaylaşacaktır. Başlangıçta kazanılacak olan beceri her ne kadar zayıf olur ise de talebenin konuları anlamaya ve kavramaya hazır hale gelmesi bu yolla sağlanacaktır. İkinci basamakta konu biraz daha açılır, üçüncü basamakta ise ayrıntıya geçilir. Ayrıntının öğrenilmesi ile de talebenin becerisi daha pekişecektir.⁵⁵

Öğretime yeni başlayanlar ilk önce konuları ana hatlarıyla ve duygu yüklü örneklerle anlayabilirler. Çünkü talebelerdeki kabiliyetler tedrici olarak gelişir. Sonlarda verilmesi gereken konular başlangıçta verilirse konuyu kavrama zorlaşacağından zihni bıkkınlık oluşur. Bu yüzden de zorluğun bizzat o konunun kendisinden kaynaklandığı düşünülür ve o konuya karşı ilgisizlik ve tembellik başlar. Bu durum, öğretim usulünün sistematiksizliğinden kaynaklanmaktadır. Öğretmenin dikkat etmesi gereken nokta, talebeleri kabiliyetleri nispetinde sorumlu tutmaktır. Ayrıca, öğretimin süresini uzun tutmak veya konular arasında kopukluk oluşturmak ya da farklı konuları birlikte öğretmeye çalışmak da öğretimi güçleştiren bir başka sebeptir. Böylesi durumlar zihin karışıklığına neden olacağı için konuların öğrenilmesi de zorlaşacaktır. Hâlbuki talebelerin dikkatinin belli bir konu üzerinde yoğunlaştırılması öğretimde daha iyi sonuçlar doğuracaktır. Herhangi bir konunun öğretiminde aşırı derecede ayrıntıya girilmesi ne derece zararlı ise muhtevanın aşırı derecede kısaltılması ve konu çerçevesinin çok fazla daraltılması da o derece zararlıdır.⁵⁶

İbn Haldun'a göre talebelere verilecek olan bilgiler öyle bir yöntemle verilmelidir ki içtenlikle ve kendiliğinden benimseyebilsinler. Talebelere karşı sert davranmak onlara zarardan başka bir şey kazandırmaz. Çünkü şiddet ve ceza, bilhassa küçük çocuklarda kötü alışkanlıkların oluşmasına neden olur. Baskı ve korku her türlü kabiliyetin körelmesine ve müteşebbis ruhun ölmesine neden olur. Öğretimde asıl yapılması gereken şey, talebelere teenni ve

⁵⁴ M, U., C.II, s. 1302; Mahmut Tezcan, "İbn Haldun'un Eğitime İlişkin Görüşleri", s. 205-212, <http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/507/6179.pdf>; Fahri Güven, "İbn Haldun'un Eğitime Dair Mülâhazaları", <http://www.tumgazeteler.com/?a=1281221>

⁵⁵ M, U., C.II, s. 1283-1288; Tezcan, a.g.m., s. 205-212; Güven, a.g.m.,

⁵⁶ M, U., C.II, s.1283-1288; Tezcan, a.g.m., s. 205-212; Güven, a.g.m.,

hoşgörüyü muamele etmektedir.⁵⁷ İbn Haldun bu ifadeleriyle eğitimde motivasyonun ne kadar önemli olduğuna işaret etmektedir. Günümüzde de eğitimciler bu konu üzerinde hassasiyetle durmaktırlar.

İbn Haldun'un üzerinde durduğu bir diğer önemli nokta, eğitim ve öğretimin dilidir. Ona göre, hangi ilim alanında olursa olsun, eğitim ve öğretim için en uygun dil/lisan şüphesiz anadildir. İster akli ilimler söz konusu edilsin isterse nakli ilimler, hepsi soyut düşünceye dayalı olarak yürütülen faaliyetler olduklarından, bizatihi zor bir uğraş alanıdır. İlmî faaliyetlerin tabiatında var olan bu zorluğa bir de dil/lisan güçlüğü eklenirse eğitim ve öğretim son derece zorlaşacaktır. İşte bundan dolayıdır ki ilim ve fikir hayatının var olabilmesi için anadile bağlı kalınması gerekir.⁵⁸

İbn Haldun'un öne sürdüğü bu görüşler, günümüzde hala geçerliliğini muhafaza etmektedir. Eğitimin tedriciliği, motivasyonun önemi, öğretmen-öğrenci ilişkileri, anadilin zorunluluğu gibi, İbn Haldun tarafından tespit edilmiş olan ilkeler, farklı amaçlar için de olsa, modern dünyada da savunulan temel ilkelerdir.

İbn Haldun'un Din Eğitime Yönelik Görüşleri

İnsanın özellikle sosyal ve ahlâkî güdülerinin gelişmesinde din eğitiminin önemine de değinen İbn Haldun'a göre insan, yaratılışı gereği iyiliğe meyilli olduğu gibi kötüye de meyillidir; din insanın iyilik güdülerini harekete geçirerek bencil meyillerin zararlı etkilerini frenleyen bir üst kontrol mekanizması oluşturur. İbn Haldun din eğitiminin önemini ve etkinlik alanını vurgularken Arapların durumunu şöyle ifade etmektedir:

“Araplar vahşi bir millet idi, kanunları uygulama, halkı zarar ve ziyandan koruma, insanların birbirlerine karşı saldırılarını önleme konusuna önem vermezler idi, zorla ele geçirdikleri memleketler hızla harap olmaya yüz tutar idi. Böyle olmasına rağmen din, onların tabiatlarında bir inkılâp meydana getirip, tabiatlarını dinî bir boya ile boyatıp değişikliğe uğrattıktan sonra dinî renk, onlardaki olumsuz şeyleri siler ve kendilerinde dâhilî ve vicdanî bir müeyyide meydana getirir.”⁵⁹ Din eğitimi sonucu Arapların vahşi,

⁵⁷ M, U., C.II, s. 1300.

⁵⁸ M, U., C.II, s. 1311-1314.

⁵⁹ M, C. I, s. 364-367

çapulcu, kural tanımaz kişilikleri düzelmiş, kalpleri temizlenmiştir.''⁶⁰

Bugün de ahlaki alanın dinî alandan ayrı olduğu ile ilgili yaygın bir kabul söz konusu olsa da bu iki alanın birbirlerine zıt bir konumda ve birbirlerinin alternatifi olmadığı, amaçlarının birbiri ile örtüştüğü; dinin, ahlaki davranış için daha güçlü bir motivasyon, daha etkili bir yaptırım sistemi ve daha yüksek bir ahlaki ödev düşüncesi sağladığı kabul edilmektedir.⁶¹ İbn Haldun, günümüz psikanalistleri gibi erken yaştaki eğitim etkilerinin önemine de işaret eder, ona göre erken yaşlarda verilen eğitim daha etkili ve daha kalıcıdır ve sonraki dönemler için sağlam bir temel oluşturur. Başka bir ifade ile bu temel eğitim sonraki eğitimin nitelik ve nicelik bakımından da belirleyicisi olacaktır.⁶²

İlimlerin hangisinin/lerinin öğretilmesine öncelik verilmelidir? İbn Haldun aslında bu sorunun cevabını, kendisi bizzat amaç ve araç olan ilimler sınıflandırmasında vermiştir, buna göre naklî ilimler amaç, aklî ilimler de araçtır. Bazı Müslüman ülkelerin eğitim uygulamalarında da bu yöntemi görmek mümkündür. İslâm dünyasında Kur'an öğretimi temel eğitimin esas konusunu oluşturmuştur. İbn Haldun, bu konudaki görüşünü kendi döneminde İslâm ülkelerindeki ilköğretimle ilgili bilgiler verirken ortaya koymaktadır. Onun bildirdiğine göre Mağripliler (bugünkü Cezayir, Fas), çocuklara önce yalnız Kur'an okuturlar, Kur'an'ın yazılışı, şekli, yazısı, hafızların ve kıraat bilginlerinin bu konudaki anlaşmazlıklarını da öğretirler. Berber köylüleri de bunları örnek edinirler.⁶³ Mağriplilerin çocukların öğretiminde izledikleri yöntem, Kur'an öğretmek ve ders esnasında Kur'an hattının ve konularının ihtilaflarını belirlemektir. Onlar öğretimde, öğrenci Kur'an'da beceri kazanana kadar, hadis, fıkıh, şiir ve Arapçayı öğretim konusu yapmazlar. Mağrip milletleri olan Berber köylerinde ergenlik yaşına ulaşana kadar çocukların öğretiminde izlenen yöntem budur.⁶⁴

İbn Haldun'un belirttiğine göre, İfrikiyye (Tunus) halkı: Kur'an ile hadisi birbirine karıştırarak öğretir. İlimin kural ve kanunlarını ve daha başka konularını ve yazıyı da öğretirler fakat

⁶⁰ M, U., C. I, s. 379-387.

⁶¹ Eugene O Iheoma, *The Philosophy of Religious Education*, Fourth Dimension Publishers, Enugu, Nigeria, 1997, s. 46-48.

⁶² M, U., C. III, s. 154.

⁶³ M, C. II, s. 987; M, U., C. III, s. 155-156.

⁶⁴ M, C. II, s. 986.

Kur'an'a daha çok önem verirler⁶⁵. Doğu (Mısır ve doğusu) halkı, yazı hariç Kur'an ile beraber diğer ilimleri de öğretiyorlar.⁶⁶ Onlar, gençlik döneminde Kur'an'ın, ilmî eserlerin ve esaslarının öğretimine önem verir ve hat öğretimini bu öğretime karıştırmazlardı.⁶⁷ Endülüslülerin kıraat ve kitabet öğretiminde izledikleri yöntem, kıraat ve kitabeti ele almaktır. Aynı zamanda Kur'an'ı öğretimde esas almışlardır. Şiir rivayetini ve kompozisyonu da öğretirler. Arap dili bilgilerini de verirler, güzel yazı yazmaya alıştıırırlar ve her şeyden çok yazıya önem verirler. Ergenlik ve gençlik dönemine kadar bu yöntem ile eğitim sağlanır.⁶⁸

Görüldüğü gibi Endülüs dışındaki diğer Müslüman ülkelerde öncelik Kur'an öğretimine verilir, Endülüslüler de Kur'an'ı öğretimlerinin esası kabul etmişlerdir, ancak önceliği yalnızca Kur'an öğretimine vermemişlerdir. Temel oluşturduğu için Arap dili, yazı ve şiir gibi alanları da öğretim konusu yapmışlardır. Endülüslüler'e göre, Kur'an öğrenmek Müslüman olmalarının bir sembolü idi ve Müslüman'ın en temel ayırıcı özelliği Kur'an okumasını bilmeleri idi.⁶⁹ Erken yaşlarda Kur'an'ı öğrenmek, öğrenmeyi daha kalıcı kıldığı için temel dini eğitime önem verilmiştir. Bunun temel sebebini İbn Haldun şöyle ifade etmektedir: “*Çocuk vesayet altında bulunduğu sürece velilerin emrine itaat etmek ve hükme boyun eğmek durumundadır. Buluş çağına gelip velilerin boyunduruğundan kurtuldu mu, delikanlıktan dolayı tembelleşebilir.*”⁷⁰

İbn Haldun, alternatif bir eğitim yöntemini de dile getirmektedir. Bu eğitim yöntemi Kadı Ebu Bekir b. Arabî'nin önerdiği bir yöntemdir. Bu yönetime göre, eğitime ilk önce Arapça ve şiir öğretimi ile başlanmalıdır. Kadı Ebu Bekir b. Arabî'ye göre, dilin bozulmuş olması, şiirin Arap divanı olması, bu önceliği gerektirmektedir. Sonra hesaba geçilerek temel kurallar öğrenilene kadar alıştırmalar yapılır, bunlardan sonra Kur'an öğretimine geçilir, çünkü artık öğrenci Kur'an öğrenimi için gerekli donanıma sahiptir ve bu birikim öğrencinin Kur'an öğrenimini daha da kolaylaştırmaktadır.⁷¹ İbn Haldun'a göre, eğer öğrenci sürekli olarak eğitime devam edecek olsa ve ergenlik dönemine geldiğinde de

⁶⁵ M, U., C. III, s. 156-157.

⁶⁶ M, U., C. III, s. 156-157.

⁶⁷ M, C. II, s. 987.

⁶⁸ M, C. II, s. 987; M, U., C. III, s. 155-156.

⁶⁹ M, C. II, s. 986; M, U., C. III, s. 159.

⁷⁰ M, C. II, s. 988-989.

⁷¹ M, U., C. III, s. 158-159.

velilerine itaat edip eğitim-öğretimine ara vermese Kadı Ebu Bekir b. Arabî'nin önerdiği yöntemi uygulaması onun için daha yararlı olur.⁷²

Sonuç

İbn Haldun, insanın yetiştirilmesini eğitimin önemli bir amacı olarak görmektedir. İnsanın akıl ve zihin gücünün geliştirilmesi eğitimin amaçlarından saymaktadır. Ona göre, aynı şekilde eğitimin evrensel amaçlarından biri olan bilgi ve gerçekliğe ulaşabilmek için eğitim, akıl yetilerini geliştirmeye yardım etmeli ve insanın psikolojik ve zihinsel potansiyelinin geliştirilmesini hedeflemelidir. İbn Haldun'un, temel eğitim aşamasında eğitim-öğretimin içeriği konusunda ayırt edici özelliği, çocuk ve gençleri toplumun kültürü ile şekillendirmek olan geleneksel eğitim aşamasına sahip olmasıdır. İnsanı bir modele uydurma veya benzetme gerek antik çağın gerekse İslam dünyasındaki klasik anlayışın ürünüdür.

İbn Haldun'un, temel eğitimdeki öğretim programı Kur'an öğretimi etrafında şekillenir. Kur'an ve Kur'an ile ilgili ilimlerin yanında ana dilin okunması, yazılması, şiir ve hesap gibi temel dersler idealist ve realist bir program da yer almaktadır. O, önce zihnin gelişmesine imkan veren matematik, dil gibi derslerin okutulmasının daha sonra değerlerin öğretilmesinin daha yararlı olabileceğini de söylemektedir. Zihinsel gelişime imkan veren konular akli ilimler sınıflamasına dahil edilmektedir. Onun akli ilimler sınıflandırması içinde saydığı konular bir yüksekokul programında yer alması gereken konuları oluşturmaktadır.

İbn Haldun, eğitim-öğretim etkinliklerinde öğrencinin zihinsel gelişiminin ve bireysel farklılıkların dikkate alınması gerektiğini, bunun ihmal edilmesi durumunda öğrencide bıkkınlık ve öğrenmeye karşı isteksizlik doğabileceğini vurgulamaktadır. Teorik ile pratiğin ayrı şeyler olduğunu düşünen İbn Haldun, yaparak yaşayarak öğrenmenin daha etkili olduğunu dile getirir. İbn Haldun'un öğrenciye sert davranılmasını ve şiddet uygulanmasını iyi bir yöntem olarak kabul etmemesi, geleneksel eğitim anlayışının hâkim olduğu o dönem için modern bir yaklaşımdır.

Anlatma yöntemini eğitim-öğretimde etkili bir telkin aracı olarak gören İbn Haldun bu yöntem ile sağlam ve köklü melekelerin kazanıldığını ve bu yolla büyüklerden ve hocalardan herhangi bir şey öğrenildiğinde, öğrenilenleri araştırma ve bunların arasından sözü edilen anlamı yakalamak için uzun zahmetlere katlanmaya ihtiyaç

⁷² M, U., C. III, s.159.

duyulmadığını ileri sürer. Bu yöntemin çok vakit alma, ezberciliğe yol açma ve konuşma melekesinin gelişimini engelleme gibi sakıncalarına da değinmesene rağmen, o bu yöntemi eğitim-öğretim sürecinde duyuşsal ürünlerin oluşmasında da etkili bir telkin aracı olarak görür. Ona göre, bilgiler, huylar, tutumlar, benimsenen erdemler öğretim ve ders yolunun yanı sıra taklit ve doğrudan telkin yoluyla da alınır ve doğrudan temas ve telkin yoluyla melekeler çok daha sağlam ve köklü olmaktadır.

Kısaca ifade etmek gerekirse, geleneksel eğitim anlayışının hakim olduğu bir dönemde yaşayan İbn Haldun'un eğitim görüşü, dönemin eğitim anlayışından bazı yönlerden farklılık arzeder. Onun eğitim görüşü eğitimin bilişsel amaçları, öğretim programı ve öğretmen konusunda geleneksel anlayışı devam ettirirken, eğitimin duyuşsal amaçları, ilkeler, yöntem ve disiplin konusunda modern anlayışa yaklaşmaktadır. Bazen de her ikisini uzlaştırmaktadır. İbn Haldun'un insan anlayışının, bazı açılardan öğrenci merkezli modern eğitimdeki insan anlayışına benzediği söylenebilir. İnsanın yeteneklerini geliştirerek kendini gerçekleştirmesine engel olan baskıcı disiplin uygulamasının yanlışlığından yola çıkarak insanın Baskı altına alınmamış özgür insan modelini ortaya koyduğu söylenebilir. İbn Haldun'un kendisi de geleneğin ve geleneksel bilginin taşıyıcılığını ve aktarıcılığını yapmaktan öte, sorgulayan, eleştiren, çözüm üreten ve özgür fikirler ortaya koyan özgür bir zihin yapısına sahiptir.

Kaynakça

AKYÜZ, Niyazi-ÇAPÇIOĞLU, İhsan, Ana Başlıklarıyla Din Sosyolojisi, Gündüz Eğitim ve Yayıncılık, Ankara 2008.

BRUMBAUGH, R. S., LAWRENCE, N. M., Eğitime Dair Felsefeler-Batı Düşüncesinin Temelleri Üzerine, Çev: N. Tozlu (Teksir), Van: Temmuz 1991.

EKREM, İsmail, "Bültenlerden Seçmeler-Endülüs'te Eğitim", (05.01.2008),

http://www.medeniyet.org.tr/haber_detay.php?haber_id=103

EL-HUSRÎ, Satî, İbn Haldun Üzerine Araştırmalar, Dergah Yay., İstanbul 2001.

ERDEN, Münire & AKMAN, Yasemin, Gelişim ve Öğrenme, 10. Baskı, Arkadaş Yayınevi, Ankara 2001.

EV, Hacer, İbn Haldun'un Eğitim Görüşü, Dokuz Eylül Üniversitesi Sosyal Bilimler Enstitüsü, Basılmamış Doktora Tezi, İzmir 2007

GÖKBERK, Macit, Felsefe Tarihi, Remzi Kitabevi Yay, İstanbul 1980.

GUTEK, Gerald, Eğitime Felsefî ve İdeolojik Yaklaşımlar, (Çev: Nesrin Kale), Ütopya Yayınevi, Ankara 2001.

GÜVEN, Fahri, “İbn Haldun’un Eğitime Dair Mülâhazaları”, <http://www.tumgazeteler.com/?a=1281221>

IHEOMA, Eugene O, The Philosophy of Religious Education, Fourth Dimension Publishers, Enugu, Nigeria 1997.

İBN HALDUN, Sifâu’s-Sâil li-Tehzibi’l-Mesail, Hazırlayan: Süleyman Uludağ, Dergah Yayınları, İstanbul 1977.

_____, Mukaddime, (Çev. Süleyman Uludağ), Üçüncü Basım, Dergâh Yayınları, C. I, II, İstanbul 2004.

_____, Mukaddime, (Çev., Zakir Kadirî Ugan), MEB Yayınları, 4. Baskı, C. I, II, III, İstanbul 1977.

KASIM, Mahmud, “İmam Gazâli ve J.J. Rousseau Arasında Eğitim Bakımından Bir Karşılaştırma”, Kahire Üniversitesi’nde Verilen Bir Konferanstan (14 Nisan 1967), Çev: Selahattin Parla, İslami Araştırmalar, C. II, Ocak 1988, s. 195-219

KOHLBERG, Lawrens, “Moral Development and the Education of Adolescent”, Adolescent Behavior and Society, Second Edition, Editor, Rolf E. Muuss, Random House New York 1975, s. 165-166.

MORGAN, Clifford Thomas, A Brief Introduction to Psychology, Second Edition, U.S.A 1977.

PARLADIR, Selahattin, İslam’da Örgün Din Eğitimi, DEÜ Sosyal Bilimler Enstitüsü, (Basılmamış Doktora Tezi), İzmir 1984

RUSSEL, Bertrand, Felsefe Meseleleri, (Çev: A. Adnan Adıvar), ikinci Baskı, Remzi Kitabevi, İstanbul 1943.

TEZCAN, Mahmut, “İbn Haldun’un Eğitime İlişkin Görüşleri”, s.205-212,

<http://dergiler.ankara.edu.tr/dergiler/40/507/6179.pdf>

TOSUN, Cemal, Din Eğitimi Bilimine Giriş, PegemA Yay., Ankara Eylül: 2001

ÜLKEN, Hilmi Ziya, Eğitim Felsefesi, MEB Yay., İstanbul 1967. Yayınevi, Ankara 2001.

Okur Algılama Eleştirisi Çerçevesinde Elif Şafak'ın *Aşk* Adlı Romanının Değerlendirilmesi

Zekeriya BAŞKAL

Gaziosmanpaşa Üniversitesi, Fen-Edebiyat Fakültesi
Türk Dili ve Edebiyatı Bölümü
zekeriyabaskal@yahoo.com

Özet

Bu çalışmada Elif Şafak'ın *Aşk* adlı romanı okur algılama eleştirisi çerçevesinde değerlendirilmiştir. Eserin muhtemel okur kitleleri açısından ne anlama geleceği ve bu anlamın eserin yazılma sürecinde nasıl etkili olduğu eserden örneklerle anlatılmıştır. Buna göre yazar, muhtemel okur kitlelerinin oryantalist eğilimlerine popüler olmak adına hitap etmiştir. Yazar bu çabası sırasında anlattığı konunun mantıksal, dilsel ve kurgusal gerçeklerini de ciddi şekilde tahrir etmiştir.

Anahtar kelimeler: Elif Şafak, *Aşk*, Okur algılama eleştirisi, Oryantalizm

Abstract

In this study, the novel *Aşk* by Elif Şafak was analyzed by using reader response criticism. I discussed what this novel might mean for the possible readers of the novel and how these possible readers played a role in the writing process of the novel. I argued that the author addresses to the orientalist expectations of the readers in order to become popular. In the process, the author destroys the logical, linguistic and fictional realities of the topic she is dealing with.

Key words: Elif Şafak, *Aşk*, Reader response criticism, Orientalism

Elif Şafak günümüz Türk edebiyatının gündemde olan, ilk romanının yayımladığı 1997 yılından beri her geçen gün popülaritesi artan ve eserleri geniş bir kesim tarafından en azından satın alınan bir yazardır. 2009 yılında yayımlanan *Aşk* adlı romanının en kısa sürede

en çok satan Türk romanı olduğu iddia edilmektedir.¹ Bu yazıda Elif Şafak'ın *Aşk*² adlı romanı okur algılama eleştirisinin anahtar kavramlarından biri olan kastedilen okur ya da okur kitlesi (implied reader) kavramı ve oryantalist bakış açısı çerçevesinde değerlendirilecektir.³

Aşk adlı roman tasavvufi öğeleri günümüz insanının ilgi duyabileceği bir tarzda anlatması, tasavvufun kavramlarını ve hikâyelerini romanın farklı yerlerine serpiştirmesi, tasavvuf dünyasının bilinen isimlerini roman diliyle ve kurgunun şartları içinde vermesiyle dikkate değerdir. Ancak yazarın bunlardan daha fazla Batılıların ve Türklerin kafasındaki anlattığı konularla ilgili olumsuz imajları pekiştirmesi, romanın kurgusal dünyası içinde bile kendisiyle çelişen karakterler oluşturması ve aslında kurgunun imkânlarını kullanarak yeni bir şey söyleme adına, özellikle Batılıların önyargılarına hitap etmesi ve oryantalist bakış açısını bir yerli olarak benimsemesi yönüyle problemlidir.

İlk önce romanı kısaca özetleyelim ve kurgu içinde okurun algısını oluşturan öğeleri okur algılama eleştirisi çerçevesinde değerlendirelim. Roman iki ana çizgide ilerliyor. Birincisi; Amerika'da yaşayan, üst orta sınıfa ait, üç çocuğu, bir malikânesi, günlük kaygıları olan orta yaşlı bir kadınla aslen İskoçyalı, sonradan Sufi olan ve Aziz adını alan iki insanın hayatlarının kesişmesi. Birinci çizgi, Aziz'in Ella adlı Amerikalı kadının tekdüze hayatına önce romanıyla, sonra da bizzat girmesini anlatıyor. Ella bir editör yardımcısı olarak çalışmaya başlıyor ve bu işte ilk okuduğu roman Aziz'in romanı. Okur ve Ella bu roman aracılığıyla aynı zamanda 13. yüzyılda yaşamış Mevlana ve Şems'in kurgusal hayatlarını da öğrenmiş oluyor. Bu da romandaki ikinci çizgi. Aziz ve Ella arasında önce internette başlayan yakınlaşma hızla artıyor ve tıpkı Şems'in Mevlana'yı değiştirdiği gibi Aziz de Ella'yı değiştiriyor. Tıpkı Şems Mevlana'yı değiştirdikten, ona aşkı öğrettikten sonra kaybolduğu ya da öldüğü gibi Aziz de Ella'ya aşkı öğrettikten sonra ölüyor.

Edebi eserler bir okur kitlesi ya da okur kitleleri için yazılır. Bu kitle için okur algılama eleştirisi kastedilen okur kavramını geliştirmiştir. Bu kitle ister yazarın hayalinde canlandırdığı, eserini

¹ Bu konuda maalesef iddia kelimesini kullanmak zorundayız. Zira Orhan Pamuk'un *Yeni Hayat*'ından sonra edebi eserler de diğer tüketim ürünleri gibi bir pazarlama, reklam ve satış sürecine tabi tutulmaktadır.

² Elif Şafak, *Aşk*, Doğan Kitap, İstanbul 2009. Alıntılar bu baskıdandır.

³ Okur algılama eleştirisi için bkz: *The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism*, "Reader Response Theory and Criticism," The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994.

okumasını beklediği muhayyel bir kitle, isterse eser basıldıktan sonra okuyacak somut kitle olsun eser yazılırken mutlaka bir okur ya da okurlar fikri vardır.

Elif Şafak'ın romanını da eseri okuyacak muhtemel kitlelerden hareketle okur açısından değerlendirecek olursak ilginç sonuçlarla karşılaşabiliriz. Eserdeki ve yazarın röportajlarında verdiği bilgilerden eserin İngilizce yazıldığını, başka bir adla İngilizce'de yakında basılacağını öğreniyoruz. Demek ki eseri okuması muhtemel kitleler arasında İngilizce konuşan insanlar, örneğin Amerikalılar ve Avrupalılar var. Eser daha İngilizce yayımlanmadan önce Türkçe'de yayımlandığına göre Türkçe konuşan insanlar da eserin okur kitlesini oluşturuyor.

Bu eser önemli sayıda Amerikalı tarafından İslam ve Müslümanlarla ilgili var olan olumsuz önyargılarını pekiştirmektedir. İslam'ın en liberal, en hoşgörülü yorumu olan bilinen Sufizmin bile insanların hayatlarını alt üst ettiğini, akılla, mantıkla izah edilemeyecek rasyonel olmayan kararlar aldırıldığını, ilgiye, sevgiye, akşam yemeğine ihtiyacı olan çocukların annelerini, nereden çıktığı belli olmayan uzun saçlı bir adamın peşine takıp gizemli yerlere sürükleyen bir öğreti olduğunu ifade edecek, vurgulayacak ve sözde kültürün içinden gelen bir yazarın eseriyle de şüphe bırakmayacak tarzda kesinleştirecektir.

Eserde kurgusal açıdan okura istikrarlı gelmeyen olaylar ve kişiler var. Bunlardan üçü burada ele alınacaktır: Birincisi Şems karakteri, ikincisi Şems'in 21. yüzyıldaki modern izdüşümü olan Aziz'le Ella'nın ilişkisi, üçüncüsü de yukarıdaki iki düşüncüyü destekleyen bir öge olarak romanın dili.

Yazar röportajlarında eserin bir kurgu olduğunu, eserde anlatılan Şems ve Mevlana'nın da aslında onun kurgusu olduğunu söylüyor.⁴ Biz yazarın bu ifadesini kabul edip eserdeki kurgulanmış Şems karakterini ele alalım. Şems Tebrizli, doğduğu yere uzun zamandır uğramamış, olağanüstü yeteneklere sahip biri olarak çizilmiş. Bu yeteneklerini ilk kez 10 yaşında fark ediyor. Yazar Şems'in dilinden Şems'i bize şöyle anlatmış:

Çocukluğumdan beri öteki âleme ziyaretlerde bulunur, keşifler yapar, gaipten sesler işitirim. Rab ile konuşurum. O da bana karşılık verir. Anlatır, açıklar. Gün olur bir fısıltı kadar hafifler, arşın yedinci katına süzülürüm. (s.61)

⁴ Elif Şafak, <http://www.elifsafak.us/roportajlar.asp?islem=roportaj&id=248>
Erişim: 11.01.2010

Başkalarından farklı hareketlerinden dolayı kendisini uyarın babasına şöyle der Şems:

Babacım bilesin, bu oğlun kardeşlerinden farklı bir yumurtadan çıktı. Dilersen beni tavuklar tarafından büyütülen bir ördek yavrusu say. Emin ol şu ömrümü kümeste geçirmeyeceğim. Sizin içine girmeye korktuğunuz suda ben can buluyorum. Zira sizin aksinize ben yüzebiliyorum. Benim meskenim ummanlar. Benimleyseniz, siz de ummana dalın. Yok değilseniz, karışmayın ve kümesinizde kalın. (s.61) Bu bir mecaz olsa da söz ustası Şems babasına durumu anlatacak başka bir mecaz bulabilirdi.

Şems'in yaşlılarından farklı bir çocuk olarak çizilmesi yazarın daha sonra ona yükleyeceği roller için anlaşılır olsa da, babasına karşı takındığı tavrı anlamak mümkün değil. Bir insan, hele de "Rab ile konuşan," -ne kadar da Tevrat kokan bir ifade- bitkilerin, meyvelerin hakkını gözeten, fahişelerdeki parıltıyı görebilen bir insan nasıl olur da babasına açıkça "siz kümesinizde kalın" diyerek hakaret eder. Benzer bir hakareti Mevlana'ya evlatlık olarak verilen Kimya'nın örneğinde de görüyoruz. Yazar iki sayfa içinde Kimya'nın ailesi için üç kez "basit" ifadesini kullanıyor. Sayfa 215'te 12 yaşındaki Kimya anne babası için "Hakiki anam babam basit köylü insanlardı; gündeğumundan gün batımına kadar tarlada, bağda çalışıp, vaktinden evvel yaşlanan kimseler." Sayfa 216'da Kimya aynı kelimeyi ard arda ölen kardeşleri için yine bir anlamda ailesini aşağılamak maksadıyla kullanır: "Hepsi de peş peşe basit hastalıklardan can vermiş beş bebe. Sayfa 218'de aynı kelime babası tarafından yine aileyi anlatmak için kullanılmış: "...anası da ben de basit insanlarız."

Şems'i ilerleyen sayfalarda şöyle tanıyoruz: Geçmiş, anı ve geleceği biliyor. Kapıların arkasında saklananları, (s.85) insanların ne düşündüğünü, ne tür dönüşümler geçirdiğini (s. 147) ve kendisinin ne zaman öleceğini de kolayca bilebiliyor. Kaldığı bir handaki hancının karısının ve çocuğunun nasıl öldüğünü, hancının onlar hakkında ne düşündüğünü eksiksiz söylüyor. (s.253) Sırtı dönükken Alaaddin'in yaklaştığını, Mevlana'nın eksiklerinin neler olduğunu, sarhoşlardaki madeni yine hep fark eden, gören Şems. Bütün bunların nasıl olduğunu doğrusu yazar açıklamıyor. Çokça kullandığı tasavvuf dünyasında Şems'in yaptığı işin adı keramet mi, ikram mı metinde yok. Sadece bir yerde yazar Şems'e "nicedir gördüğüm kehanetlerin istikameti bu yönde" (s.63) dedirtiyor. Eğer bu yanlış bir tercüme değilse kehanet isminin ismi faili Şems'i kâhin yapar.

Şems karakterini okur için inanılmaz kılan bu teknik kavramlardan çok başka bir olay var. Şems Mevlana'nın evlatlığı Kimya ile evlenmeye karar veriyor. Kimya durumu Mevlana'ya açınca Mevlana da en azından Şems evinde kalır, evden ayrılmaz düşüncesiyle buna razı oluyor. Ancak daha ilk gece her nedense Şems Kimya ile gerdeğe girmeyi reddediyor. Sadece geçmişini değil, neredeyse her şeyi geleceği bile bilen Şems, kendini bildiğini iddia eden, bunu hikâyelerle başkasına anlatan Şems evliliğinin kendisi için olmadığını gerdeğe girmeden hemen önce hem de herhangi bir sebep olmaksızın aniden anlayıveriyor. Şems'i dinleyelim: "O an anladım ki onunla evlenerek büyük bir hata yapmıştım. Benim gibi bir adam ne demeye evlenirdi? Kocalık vazifesi için yaratmamıştı beni Yaradan. Bunu şimdi apaçık görüyordum. ...Evlilik hayatının benim gibi biri için kapandan farksız olduğunu anladım. Tuzağa düşmüştüm" (s.373)

Şems karakterinin yaptıklarını kurgu içinde de açıklamak mümkün değil. Şems'in yaptıkları okura inandırıcı gelmiyor. Soruyu tekrarlayalım: Her şeyi ama aklınıza gelen her şeyi nasıl olduğu yazarca açıklanmayan bir şekilde bilen Şems evliliğinin ona göre olmadığını neden bilemedi. İkinci soru da şu: Her şeye karşı son derece müşfik olan, hak kavramına son derece dikkat eden Şems, genç bir kızcağızın hayatını neden bu kadar hoyratça ve kolayca mahvediyor. Aylardır sözleriyle, hareketleriyle Kimya'yı kendine âşık eden Şems'e ne oldu ki evlendiği gün bu işin adamı olmadığı sonucuna varıyor? Bunun kurgusal altyapısı ya da okura vermesi beklenen mesaj eserde yok. Galiba tek açıklama, yazarın böyle yapmasında bir hikmet vardır demek.

Şems ve onun 21. yüzyıldaki modern izdüşümü olan Aziz'in en önemli çelişkilerinden biri aşağı yukarı her şeyden bir iz taşımalarına rağmen herhangi bir geleneğin içinden gelmemeleri.⁵ Bunu biraz açıklayalım: Şems eserde insan-ı kâmil derecesine çıkmış bir Sufi olarak çiziliyor. Her ne kadar yaptıklarını Allah'a değil kehanete bağlasa da eserin bütününden bu anlaşılıyor. Ancak her şeyi Allah'tan bilen Şems, Mevlana'yla buluşmadan önce günlerini nasıl geçirdiğini şöyle anlatıyor: "Takip eden günlerde dergâhtaki herkes mektubu konuşurken, ben vaktimi bahçede bir başıma, kardan bir battaniyeye bürünmüş olan Tabiat Anayı izleyerek geçirdim." (s.101) Tasavvufu bilen, bilmekle kalmayıp yaşayan ve bu mirası başkasına aktarmak için yanıp tutuşan Şems'in kâinatın Sufilerce bir kitap

⁵ Bu hiç bir geleneğin içinden gelmeme durumunu tartışan bir makale için bkz: Özen Yaylağül, "Elif Şafak'ın Aşk'ı Üzerine Göstergibilimsel Bir Çözümleme" Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Kış, 2010, s.624-648.

olduğunu, sadece Müslümanların değil aynı zamanda Hıristiyanların da tabiatı okunacak bir kitap olarak kabul ettiklerini bilmemesi garip değil mi?

Aziz aşağı yukarı her inancın her ritüeline inanıyor ve bunları uygulamaya çaba sarf ediyor. Aziz'in ve Şems'in hayatını ve inancını romanın genelinde gördüğümüz kes yapıştır (kolaj) tekniği oluşturuyor adeta. Elizabeth Taylor'un Müslüman olmayanların girmeyeceği Mekke ve Medine'ye girme macerasından Sufi dergâhlarına, Maya takviminden modern biyofizik seanslarına, el falından dilek ağaçlarına, 1991 yılında gösterime giren 6. His adlı Hollywood yapımından Batılıların Doğu deyince akıllarına gelen ve Sertap Erener'in Eurovizyon'a katıldığı İngilizce şarkıda ifadesini bulan oryantal ve tatmin edilmemiş genç kadın imgesine kadar pek çok şey var.

Bunlardan sadece ikisini burada alıntılalım. Aziz, Ella'yla tanıştıktan sonra onun sorunlarını da öğrenir. Ella son zamanlarda kızıyla sorunlar yaşamaktadır. Aziz ona bir e-posta yazar ve şöyle der:

Beklenmedik mesajın beni Guatemala'da, Momostenango adında ücra bir köyde yakaladı. Burası yeryüzünde hâlâ Maya takvimini kullanan sayılı yerleşim yerlerinden biri. Kaldığım pansiyonun karşısında bir dilek ağacı var. Dallarında akla gelebilecek her renkten ve desenden çaputun bağlı olduğu bu ağaca yerliler Kırık Kalpler Ağacı adını vermişler. Kalp yarası olanlar isimlerini bir kâğıda yazıp, bu ağacın dallarına asıyor, derman bulmak için dua ediyorlar. Umarım haddimi aşmıyorumdur ama mesajını okuduktan sonra dilek ağacının yanına gittim, kızınla aranızdaki anlaşmazlığı çözmeniz için dua ettim. (s.81)

Aziz, bu cevapta bahsetmiyor ama Ella'nın iç konuşmasından ve cevabından Aziz'in Ella için bu dilek ağacına bir kağıt astığını anlıyoruz. (s.82 ve 109) E-postanın devamında Aziz şöyle diyor: Maya takvimine göre bugün olağanüstü bir günmüş. Büyük değişimlerin, yepyeni, tazelenmiş bir bilincin müjdecisi. Güneş batıp gün sona ermeden bu mesajı yollayalım ki enerjisi kaybolmasın. (s.82) Dilek ağacından, Maya takviminden sonra bu enerji bahsini, hem de çok ilginç bir şekilde Azizle Ella'nın ilk buluşmalarında da görüyoruz. Ella ile Aziz Boston'da bir otelin lobisinde buluşup sohbet ediyorlar, ardından Aziz onu odasına davet ediyor. Odadaki sahneyi yazarın cümleleriyle izleyelim:

Aziz uzanıp Ella'nın saç topuzunu tutan iğneyi çekti sonra da onu usulca kanepeye doğru itti, böylece sırt üstü dümdüz uzanmasını sağladı. Ella aniden Aşk Şeriatını hatırladı. Ama bir şey söylemesine fırsat kalmadan Aziz elleriyle Ella'nın bedeninde gittikçe genişleyen daireler çizmeye başladı. Aşağıdan yukarıya, ayak bileklerinden yüreğine doğru genişleyen çemberler... Parmak uçları sıcacıktı. Dokunduğu yere tuhaf bir enerji yayıyordu. Parmakları mum gibi yanan adam...

Bu zaman zarfında Aziz'in gözleri kapalı, dudakları kıpır kıpırdı. Mırıldandığı kelimeler Ella'ya esrarengiz bir lisan gibi geldi ilk başta. Ama sonra anladı ki aslında Aziz dua etmekteydi. Ne dediğini anlamasa da kendisi için dua ettiğini kavradı. Bir anda Ella'nın avuçları, dirsekleri, omuzları ve dahi tüm bedeni yoğun bir enerji bulutuyla karıncalanmaya başladı. Sanki ılık bir havuzda suyun üstünde kıpırtısız duruyor, bedeninin ağırlığını taşııyordu. Sınırları kalkmıştı, ben nerede başlıyor, nerede sona eriyor kestiremiyordu. Bir ışık içinde yüzer gibiydi. Bu hayatında yaşadığı en ruhani andı. Ve tuhaf bir şekilde içinde cinsellik hem vardı hem yoktu. (s.369)

Yazarın bu imgelerin insanlara neyi çağrıştırdığını anlatan ve açıklayıcı bulduğum bir paragrafı var. Ella, Şems'i Tebrizi'yi düşünürken, - Aziz'in Şems'in zamanımızdaki izdüşümü olduğunu söylemiştik- aklına şunlar geliyor:

Aşk Şeriatı'na gitti aklı. Şems-i Tebrizi karakteri ilgisini çekmişti.

“Keşke etrafımda öyle biri olsaydı” diye mırıldandı kendi kendine, şakayla karışık. “hayatıma renk gelirdi, orası kesin!”

Aklına nedense deri pantolonlu, motosikletçi ceketli, uzun boylu, kara saçlı, kara bakışlı, gizemli bir adam geldi. Bir de bu adamın omuzlarına gelen saçları olsa, gidonundan rengârenk şeritler sarkan parlak kırmızı bir Harley Davidson kullansa, değme gitsin. Hayalindeki görüntüye gülümsemeden edemedi. Issız bir otobanda son sürat giden yakışıklı, seksi, gizemli bir Sufi motosikletçi! Şimdi yola çıkıp otostop yapsa,

böyle bir adam da onu terkisine atsa, ne müthiş şey olurdu ama? (s.59)

Bu satırlar, eserdeki hem Şems hem de Aziz tiplerini en iyi açıklayan satırlar. Yani gizemli, marjinal, ne yapacağı belli olmayan, yakışıklı ve seksi. Şems'in de, Aziz'in de roman boyunca yaptıkları bu tasvire uyuyor zaten. Romanın geri kalan kısmında bu cümlelerde ifade edilen Aziz tipinin desteklendiğini görüyor. Dolayısıyla bu cümlelerin sadece hayal olması sözkonusu değildir.

İkinci olarak ele almak istediğim konu eserde Aziz'le Ella'nın ilişkisi. Bu ilişki tesadüflerle, kendi içinde çelişkilerle ve Aziz'in ve Şems'in sürekli vurguladığı insanı olgunlaştıran, yazarın bir anlamda Sufilerin kırk kuralında tekrarladığı mesajlarla uyuşmayan yönlerle dolu. Ella ve Aziz'in ilişkisi, Ella'nın Aziz'in yazdığı romanı okumaya başlayıp etkilenmesiyle bir tesadüf eseri başlıyor. Ancak bu, kurgu içinde kabul edilebilir bir tesadüf. Romanı okumaya başlayan Ella, romanda kendi kurduğu cümleleri buluyor. Hem de aynıyla:

Ve işte o zaman tanıdık bir cümle buldu sayfada.

Zira her ne kadar bazıları aksini iddia etse de, aşk dediğin bugün var, yarın yok cici bir histen ibaret değildir.

Hayretten ağzı açık kaldı Ella'nın. İyi de, bu onun cümlesiydi. Daha birkaç dakika evvel mutfakta kızına söylediği cümlenin tıpatıp aynı hem de! (s.31)

Tesadüfün bu kadarı sadece masallarda olur. Ancak yazar bununla da yetinmiyor. Biraz önce kızını Boston'daki evlerinde romantik olmakla suçlayan Ella'ya Amsterdam'dan romanını yollayan Aziz adeta cevap verir hem de Ella'nın kullandığı ifadelerle:

Mevlana'nın bizlere hatırlattığı üzere, gün gelir, herkesi, ondan köşe bucak kaçanları bile, hatta "romantik" kelimesini bir suçlama gibi kullananları dahi kısıvrak yakalar aşk. (s.31)

Elbette Ella burada hitap edilenin kendisi olduğunu anlar:

Gözleri sayfaya mihlanmış, alt dudağı hafifçe sarkmış vaziyette, eğilmiş öylece kalakaldı Ella. Düpedüz kendisiydi burada bahsedilen. (s.31-32) Bunlar romanda geçen onlarca tesadüften sadece ikisi.

Aziz ile Ella'nın ilişkisinde okurun dikkatini çeken konulardan biri de tıpkı Şems'in Kimya'yı kolayca ve hoyratça terk ettiği gibi Ella'nın da çocuklarını kolayca ve hoyratça terk etmesidir. Ella, Aziz'le tanıştıktan sonra o ana kadar hiç hissetmediği duyguları

hissediyor, dünyaya farklı bir gözle bakıyor, gözleri ışıltıyor, sırlara sahip oluyor. Değişiyor ve dönüşüyor. Aziz, bir yandan Guatemala’da bir köydeki çocuklarla hemhal olacak, onların gözlerindeki yaşlarından daha yaşlı görünen bakışı okuyacak ve üzülecek; ama bu Aziz’in değiştirdiği, dönüştürdüğü ve kendine benzettiği Ella üç çocuğunu yüzüstü bırakıp tek bir kelime bile etmeden kaçıp gidecek. Ella bir ağustos günü kocası ve çocukları için bir sofraya hazırlayıp evi terk ediyor. Yazar Ella’nın evi terk edişini şu sözlerle anlatıyor: “Son bir defa baktı donattığı sofraya. Ve sonra sakince geceden hazırladığı iki bavulu kavradı. Ve Ella Rubinstein böylece evini terk etti.” (s.400)

Oryantalist bakış açısına göre Doğulular duygularıyla, Batılılar akıllarıyla hareket eder, Doğulular tesadüflere, olağanüstülüklerle, yani Amsterdam’dan yollanmış bir kitapta Boston’daki bir kadının sözlerine harfi harfine gönderme yapıldığı gibi tesadüf ve olağanüstülüklerle, Batılılar ise şartlara, toplumsal ve bireysel çabalara inanırlar; Batı insanlığın yetişkinlik devresidir, Doğu ise çocukluk. Ella Rubinstein’in yaptıkları ancak bu bakış açısı içinde bir yere oturtulabilir.⁶ Aksi takdirde onun davranışını ne aşk, ne geldiği sınıfın sıkıcılığı açıklayabilir.

Eserde daha önce başka yerlerde bahsedilen, tarih yanılıgısı (anakronizm) olarak değerlendirilebilecek elyazması (s.95) ya da 1200’lü yıllarda yaşayan Mevlana’ya 1800’lü yıllarda yaşayan Şemsettin Sami’nin *Kamusu’l Alam*’ını okutması gibi ifadeleri tartışmayacağım.⁷ Ancak yazarın Türkçe’de kullanılmayan söyleyiş biçimlerini rahatlıkla eserde kullanması dikkate değer. Bunlardan sadece birkaç örnek: Mevlana’nın oğlu Alaaddin Şems’ten nefret ediyor ve onunla tartışmak için bir gece arkadan ona yaklaşıyor. Bu durumu ifade ederken Alaaddin şöyle diyor: “Bir fare gibi sessizce arkadan yaklaştım.”(s.335) Türkçede bu iş kediyle ifade edilir. Yazarın neden fareyi seçtiği anlaşılmıyor. Yazar Mevlana için “ruhani liderlik vasfı gösteren bir insan” diyor. (s. 99) Ne demek ruhani lider? Şems’in olağanüstü özellikler gösteren biri olarak çizildiğini söylemiştik. Yazar Şems için önce “öteki âleme uzandım da geldim” dedirtiyor. (s.47) Aynı sayfada ve bu cümleden sonra gelen cümle şu:

⁶ Oryantalizm konusunda hâlâ en önemli başvuru kitabı Erward Said’in *Oryantalizm* adlı eseridir. Bkz. Edward Said, *Oryantalizm*, Pınar Yayınları, İstanbul 1980. Aynı yazarla yapılan röportajlarda da Batılıların Doğu algısı ayrıntılı bir şekilde anlatılmıştır: Gauri Viswanathan, *Power, Politics, and Culture Interviews with Edward W. Said*, Vintage Book, Newyork 2001.

⁷ Dücane Cündioğlu, “Akılın Kaleminden Kırk Kurallı Aşk,” Yeni Şafak, 30.08.2009; Dücane Cündioğlu, “New Age ve Müzik ve Dua,” Yeni Şafak, 31.08.2009.

“Ben böyle ara sıra öte âleme keşfe çıkarım” (s.49) Aynı ifadeyi yazar iki sayfa önce “Bu akşam gene yemekte öteki âleminin içine çekildim.” (s.49) Bu ifadeler ne demek istendiği bir tarafa hiçbir geleneğin içinde olmayan ya da tersinden söyleyelim her şeyden bir parça almaya çalışan Şems’i anlatıyor doğrusu.

Tasavvuf literatürünün büyük bir kısmı Osmanlı Türkçesiyle yazılmış. Bir yazarın bu konularda en azından başlangıç seviyesinde Osmanlı Türkçesini bilmesini beklemek haksızlık olmasa gerek. Yazar Osmanlı’da da kullanılan Mütenebbi ya da Divan-ı Mütenebbi ifadesini “Divanül Mutannabi” şeklinde ya da birazcık okuma yazma bilen insanların bile Anadolu’da okuduğu ve doğru telaffuz ettiği İhya-yı Ulumu’-d-Din adlı eseri İhya Ulum al Din (s.214) olarak Batılı hatta Batıda olmayan bir imla ile yazması bir tarafa, yazar son derece basit Osmanlı Türkçesindeki terkiplerde de yanlışlıklar yapıyor: “anlaşılan şehirlerden Konya’ya gidecek Mevlana Celaleddin Rumi nam-ı alimi bulacaktım” diyor Şems. (s.105) Bunların yanı sıra Türkçe’de kullanılmayan “gelebilmene çok sevindim” (s.366), “kariyer odaklı bir kız” (s.25), “dudaklarımdan tek bir ses çıkamadı” (s.47), “berd-i acuz denilen kocakarı soğuklarının pençesindeydi Konya” (s.284) gibi ifadelerin sayısı az değil.

Yazar Şems’i, Mevlana’yı ve her ikisinin 21. yüzyıldaki izdüşümlerini anlattığı bir romanda biyoenerjiden, Maya takviminden ve yukarıda saydığımız bir sürü ayrıntıdan neden bahsediyor? Herkes ve her şey olmaya çalışan ama kendi olamayan bir Aziz tipiyle neyi hedefliyor? Mevlana ve Şems neden toplumda çok az kişinin itibar ettiği uç tipler olarak çizilmiş? Dildeki sorunları sadece bir dil sorunu olarak ele almak doğru mu? Yoksa yazar bu konuları zaten bilemeyecek bir okur kitlesi için mi yazıyor eserini? Bütün bunlar elbette yazarın kastettiği okur kitlesiyle, yani kastedilen okurla bir bağ kurma, onunla aynı dili konuşma gayretiyle ve başkalarını çok da dikkate almama düşüncesiyle olabilir. Kastedilen okur kitlesi de çoğunlukla Batılı ya da Batılı olmasa bile yazarın romanında dile getirdiği konulara Batı kültürünün penceresinden bakan insanlardır.

Yazar bu insanlarla bir bağ kurmak adına, adeta romanı onlara yazdırmış. Bir sanatçı olarak okuruna yeni şeyler göstermek, insanı keşfettirmek, rahatsız etmek, kavramları ve olayları sorgulatmak, merak duygusunu tahrik etmek yerine, insanların kafasında zaten var olan önyargıları tekrar tekrar pekiştirme yoluna gitmiş. Son tahlilde Şems “kaynağını nereden aldığı belli olmayan olağanüstülüklerden dolayı kibre kapılmış, ne yapacağı belli olmayan bir adam, Aziz başkasının kötü bir çocukluk geçirmiş ve orta yaş bunalımı yaşayan karısını her anlama gelebilecek romantik ve muğlak sözlerle,

mistisizmin büyüğü ve Batılılarca macera duygusu veren havasıyla kandırıp çocukları öksüz bırakan bir adam konumunda.⁸ Romadaki diğer karakterlerin çoğu zaten tek boyutlu kartondan tipler. Baybars bir şeytan, Baba Zaman bir melek, Ella'nın kocası kötü, Ella bir evliya.

Şems'in ve etrafındaki Sufilerin anormal tipler olduğu, bu kültürün aslında Anadolu'da ya da bu coğrafyada yaygın bir kültür olmadığı adeta işlenmiş. Şems, Rumi ve bir iki marjinal tip bir yanda, asıl büyük kalabalık başka bir yanda. Oysa Rumi biraz da bu coğrafyanın, burada yaşayan insanların ürünüdür. Ona, onun temsil ettiği kültüre bu toprakların insanları sahip çıkmış, efendi konumuna koymuş ve Efendimiz demiştir. Marjinal değildir, toplumun dışında değildir, tekil değildir, istisna değildir. Romanda bu durum neredeyse yok. Alaaddin örneğinde olduğu gibi şahsi çıkarları ya da Baybars örneğinde olduğu gibi dar bakışları nedeniyle Mevlana'ya düşman olan insanların dışında talebe Hüsam'ı saymazsak Mevlana'ya destek olan, ona hürmet eden, tüm farklı davranışlarına rağmen onu bağrına basan insan da neredeyse yok.

Romanın başkahramanlarından Aziz'in İskoçyalı olarak tercih edilmesini nasıl anlamalıyız? Bu, yazarın romana Amerikalıların saygı duyduğu, hatta yüksek bir kültürü temsil ettiğini düşündükleri Avrupalı birini ekleyerek romanı İngilizce konuşan okurların gözünde daha da cazip hale getirme çabası mıdır? Yoksa bir Sufiyle başını alıp giden bir Amerikalı kadın tipinin hemen her Amerikalı'nın aklına o korkunç ve meşhur *Kızım Olmadan Asla* filmi getireceğinden korktuğu için mi yazar bir Avrupalı seçmiş?⁹ Romanda Ella İskoç aksanını son derece sevimli buluyor. Acaba aynı sempati Türk aksanı için de geçerli olur muydu? Yoksa yazar Ortadoğunun mistisizmi, coğrafyası, tarihi var, bunlar hatta ilginç de, ama bunlar sadece bir dekor olarak kalsın. İnsan sözkonusu olunca bu dekoru kullanan, bu tarihten haberdar olan Batılı bir adam olsun düşüncesinde mi? Eserde Konyalılar ve Konya seması tam bir dekor havasında anlatılmış. Romanda dekor var, oyunlar var, hikâyeler var ama Ahmet Hamdi Tanpınar'ın hâlâ geçerliliğini koruyan ifadesiyle insan yok. Ve

⁸ Aziz, Türk edebiyatında en çok *Nur Baba*'nın kahramanına benziyor. Yakup Kadri'nin romanları arasında Almanca'ya ilk olarak *Nur Baba*'nın çevrilmesi tesadüf olmasa gerek. Bkz: Otto Spies, *Almanya'da Nur Baba*, içinde Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Nur Baba*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul : 1996, s.243-248.

⁹ Betty Mahmoodi, *Kızım Olmadan Asla*, Çev.: Hale Kunter, Varlık, İstanbul 2000.

romancı insana inanmadığı ya da bunu gösteremediği için *Aşk* başarılı bir roman olamamış.

Roman başından sonuna tesadüflerle, olağanüstü olay ve kişilerle, aşk adına incelik adına bu kelimeleri temsil eden insanların yaptığı kabalıklarla, anlaşılması güç hatta imkânsız davranışlarla, cinayetle, toplumsal linçlerle, yobazlıkla dolu. Böyle bir romanın Batılıların aklındaki önyargıları pekiştireceği, onlara yerli bir yazardan otantik malzemeler sunacağı muhakkak. Yazar romanın bir yerinde roman kahramanlarından birine “hem edebiyatın gücü uzak diyarlar, farklı kültürler arasında köprüler kurmaktan gelmez mi? İnsanları birbirine bağlamaz mı edebiyat?” (s.28) dedirtiyor. Bu, başka romanlarda böyle olabilir ancak bu romanın bu işlevi yerine getirmede problemler yaşanacağı, romandaki birtakım öğelerin okurun kafasında kültürle ilgili soru işaretleri oluşturacağı, hatta oryantalist algıları destekleyeceği uzak bir ihtimal değildir.

Kaynaklar

CÜNDİOĞLU, Dücan: “**Aklın Kaleminden Kırk Kurallı Aşk,**” Yeni Şafak, 30.08.2009.

CÜNDİOĞLU, Dücan: “**New Age ve Müzik ve Dua,**” Yeni Şafak, 31.08.2009.

MAHMOODI, Betty: **Kızım Olmadan Asla,** Çev.: Hale Kunter, Varlık, İstanbul 2000.

SAID, W. Edward: **Oryantalizm,** Pınar Yayınları, İstanbul 1980.

ŞAFAK, Elif: **Aşk,** Doğan Kitap, İstanbul 2009.

ŞAFAK, Elif: “Elif Şafakla Röportaj,” www.aktifhaber.com, 8 Mart 2009 Erişim: 09.01.2010.

ŞAFAK, Elif: **Aşk,** Doğan Kitap, İstanbul 2009.

THE JOHNS HOPKINS UNIVERSITY: **The Johns Hopkins Guide to Literary Theory and Criticism,** “ReaderResponse Theory and Criticism,” The Johns Hopkins University Press, Baltimore 1994.

SPIES, Otto: **Almanya’da Nur Baba,** içinde Karaosmanoğlu, Yakup Kadri, *Nur Baba*, 3. Baskı, İletişim Yayınları, İstanbul : 1996.

VISWANATHAN, Gauri: **Power, Politics, and Culture Interviews with Edward W. Said,** Vintage Book, Newyork 2001.

YAYLAGÜL, Özen: “**Elif Şafak’ın Aşk’ı Üzerine Gösterebilimsel bir Çözümleme,**” Uluslararası Sosyal Araştırmalar Dergisi, Kış, 2010, s.624-648.

Yabancı Dilde Konuşma Korkusu

Doç. Dr. Ertuğrul İŞLER

Pamukkale Üniversitesi Fen-Edebiyat Fakültesi

Batı Dilleri ve Edebiyatları Bölümü

Fransız Dili ve Edebiyatı Anabilim Dalı

eisler@pau.edu.tr

Özet

İlköğretimden başlayarak yüksek öğrenime kadar –üniversitelerin birinci sınıfları da dahil- yabancı dil eğitiminin bir şekilde sürdürüldüğü ülkemizde bütün çabalara karşın yabancı dilin gerek yazılı gerek sözel bağlamda istenilen düzeyde öğretilmediğine ilişkin eleştiriler süregelmektedir. Herkes, çağımızda artık en az bir yabancı dili öğrenmenin sosyoekonomik açıdan çok önemli olduğunun farkındadır. Bunun için hiçbir fedakârlıktan kaçınmayarak bütün olanaklarını kullanmaktadır. Bu aşırı talep ister istemez yabancı dil eğitimi ve öğretiminde ekonomik bir sektörün oluşmasına da katkıda bulunur. Her şey bir yabancı dil öğrenmek içindir. Özellikle yabancı dilde konuşma isteği yazmanın da önüne geçerek hem öğrenen hem de öğretenler için tabuya dönüşerek sorunun çözümlenmesini güçleştirmektedir. Oysa, her insanın bir dili öğrenme yetisi olduğuna göre – herkes anadilini konuşup yazabildiğine göre- yabancı bir dili öğrenmemek – konuşmamak- için hiçbir neden yoktur. Bu çalışmamızda, sorunu (yabancı dilde konuşma korkusunu) aile, öğrenen, öğreten, ekonomik, kültürel, toplumsal, psikolojik ve yönetsel boyutlarıyla ele alarak izlenebilecek çözüm önerilerini ortaya koymaya çalıştık.

Anahtar kelimeler: Yabancı dil, Anadil, Konuşma, Korku, Yazma, Yeti, Bellek, Ezberleme, Kişilik, Anımsama

The Fear Of Speech In A Foreign Language

Abstract

In our country, in which the foreign language education is maintained somehow beginning from primary education to higher education

– including the first grades of the universities – there continues criticisms concerning the fact that the foreign language is not taught in the desired level both in the context of speaking and oral skills. Everyone is now aware that in our age socio-economically it is crucially important to know at least one foreign language. For this purpose, without escaping from any sacrifices all available sources are put into use. This excessive demand, necessarily, contributes to the formation of an economic sector in the second language education. Everything is for learning a foreign language. Especially, the will to speak a foreign language, surpassing writing skill, becomes a taboo both for the learners and teachers and makes the solution of the problem difficult. Whereas, if everyman has the ability to learn a language – for everyone can write and speak his mother language – there is no reason to be unable to learn-speak a foreign language. In this study, by evaluating methodological, psychological, social, cultural, economic, learner, teacher and familial dimensions of the problem (the fear to speak in a foreign language) we try to put forward solution offers that can be followed.

Keywords: Foreign Language, Mother Language, Speech, Fear, Writing, Competence, Memory, Memorization, Personality, Reminiscence

İnsanın sinir sistemine bağlı olarak sahip olduğu dil öğrenebilme yetisi dilin daha çok iletişimsel amaçlı kullanılarak geliştirilmesine de olanak verir. Burada en önemli görev belleğe düşer. Zaten, dil bir dizgeler ve göstergeler sistemi olarak insanın belleğinde kayıtlıdır. Bu açıdan bellek öğrenmede çok önemli bir yere sahiptir. Dilin iletişim aracı olarak kullanılması da bellek sayesinde gerçekleşir. Bellek yetisi sayesinde insan öğrendiklerini kayda geçirir (depolar) ve başkalarına aktarır. Anımsamak sözcüğü bunun en güzel örneğidir. Bellekte istem dışı kayıtlar yapılabileceği gibi zorlamalı kayıtlar da yapılabilir. Bazen belleğin yaptığı kayıtları silmek insanın elinde olmayabilir. Anımsamak istemediği bir şeyi anımsamak zorunda kalabilir. Ezberlemede ve yabancı dil öğreniminde ise istem dışı kayıt değil zorlamalı bir kayıt söz konusudur. Ezberleme ile yabancı dil öğrenimi arasında sıkı bir ilişki vardır. Zira “yabancı dil öğreniminde sürekli ezber yoluyla dilsel göstergeler belleğe kaydedilmeye çalışılır. Yaş ilerledikçe bu kayıt işi daha da zorlaşır.” (Doğan Günay, Dil ve İletişim, s.,34) Küçük yaşlarda bellek bilgileri daha iyi depolar. Herhangi bir yabancı dili küçük yaşlarda öğrenmek daha kolaydır. Bu açıdan öğrenme yaşının iyi seçilmesi, buna uygun yaklaşım ve yöntemlerin doğru belirlenmesi büyük önem taşır. Ülkemizde gerek devlet gerekse özel olarak aileler tarafından yabancı dil öğrenimi için büyük bir çaba harcanmasına ve kaynak ayrılmasına karşın yabancı dil öğrenimindeki zorluklar devam etmektedir. Yıllar içerisinde hiç de azımsanmayacak belli bir aşama kaydedildiği de bir

gerçektir. Ancak bu ilerleme tatmin edici düzeyde değildir. Özellikle aileler her fırsatta eleştiri ve şikâyetlerini dile getirmekten geri durmamaktadır. Burada hem devletimiz hem de aileler elinden gelen her şeyi yapmakta hiçbir fedakârlıktan kaçınmamaktadır. Bütün taraflar (öğrenciler, veliler, özel ve kamu kuruluşları, yöneticiler, işverenler...) yabancı bir dili öğrenmenin çok önemli olduğunu farkındadır. Herkes bir yabancı dili öğrenmek özellikle de konuşmak istemektedir. Ülkemizde kamuya ait eğitim kurumlarında ilköğretim dördüncü sınıftan, özel eğitim kurumlarında ise anaokulundan itibaren yabancı dil eğitimi verilmektedir. Yaş grubu olarak herhangi bir sorun gözükmemektedir. Oldukça sıkı ve yüklü bir dil öğrenimi programı yürütülmektedir. Akademik bilgi açısından genelde öğrenci gerekli bilgileri öğrenmekle birlikte öğrendiklerini, düşündüklerini, söylemek istediklerini yazılı ve sözlü olarak ifade etmekte ve aktarmada sıkıntı yaşamaktadır. En sık karşılaşılan sıkıntı ise konuşmayla ilgili olanıdır. Kuşkusuz bunun başlıca nedenlerinden birisi öğrenilen bilgilerin pratiğinin yeterince yapılamamış olmasıdır. Ezberleme yoluyla öğrenilen ve belleğe kaydedilen bilgilerin yeterince (sıklıkla) kullanılmaması anımsamayı zorlaştırır. Anımsamakta zorlanma konuşurken düşünme (neydi acaba ?) ve duraklamayı beraberinde getirir. Akıcı ve sürekliliği olan bir konuşmayı gerçekleştiremeyeceğini düşünen kişi (öğrenci ya da herhangi bir öğrenen) konuşmaktan çekinir hatta korkar. Bu kişi için konuşma bir tabuya dönüşür çoğu kez. Yabancı dilde konuşmayı ve o yabancı dili konuşanı gözünde büyütür. Bu bağlamda değerlendirildiğinde yabancı dilin akademik düzeyde çok iyi öğretilmesi ne öğrenen ne de çevre için çok fazla bir şey ifade etmez. Konuşma zorluğunu yalnızca öğrenenler değil öğretenler de yaşamaktadır. Soruna bütüncül bir çerçeveden bakmak yerinde olur. Sadece öğrenciler üzerinde yoğunlaşarak bu sorun çözülemez. Öğretenlerin de aynı çerçeve içinde ele alınması kaçınılmazdır. Öğreten de öğrenen de bu toplumun içinden gelmektedir. Kaldı ki öğrenciler/öğrenenler bilgilerini yazılı olarak doğru ifade etmekte de büyük sıkıntılar yaşamaktadır. Bu bağlamda anımsama dediğimiz eylemin gerçekleşmesi büyük önem kazanır.

Edinilen yeni bilgilerin anımsanması o kadar da kolay değildir. Bilgiler farklı bağlamlarda kullanılarak kalıcı hale getirilmeye çalışılır. Üstelik zorlama ile yapılan kayıtlar istem dışı yapılan kayıtlara göre daha çabuk unutulur. Yabancı dil öğrenmenin en büyük zorluğu da bundan kaynaklanır. “Dilin sözdizimi ve anlambilimi başkalarına düşüncelerini aktarırken –konuşurken- bile kişinin uyması gereken kurallar dizisini oluşturur. Kısaca dil,

bireylerin kararlarından bağımsızdır. Yüzyılların birikimi olan geleneklerin taşıyıcısıdır ve her insanın vazgeçilmez düşünce aracıdır. Bir düşünce aracı olarak, insan gerçekliğinin çok önemli bir alanıdır. Dilin ve yapıların bilimden çok önce var olduğu bir gerçektir. (Jean Piaget, Yapısalcılık, Çev: Ayşe Şirin Okyavuz Yener, s. 72)

Öğrenilmekte olan yabancı dile ait göstergeler, belleğe kayıt sırasında bireylerin kararlarından bağımsız olarak uyulması gereken bir kurallar dizisi oluşturduğu için öğrenme süreçlerini (olumlu ya da olumsuz yönde) doğrudan etkiler. Dil öğreniminde belleğe yapılan kayıtların kalıcı olması büyük ölçüde bireyin performansına –öğrenme çabasının sürekliliğine- bağlıdır. Dış etkenler yanında, sürekliliği olan bireysel ilgi ve çabayı zorunlu kılar. Sıklık ve yoğunluk arttıkça bellek bağlantıları da o ölçüde birbirini izler, çağrışımlar güçlenir, bilgiyi anımsama oranı artar. Bu izleme kuralı aynı zamanda yabancı dil öğretim yönteminin (toplam fiziksel tepki) doğmasına da katkıda bulunur. Bu bağlamda, yabancı dil öğreniminde belleğin çok önemli bir yere sahip olduğunu söylemek gerekir.

Bir yabancı dili öğrenme sürecinde konuşma edimi ile yazma edimi arasındaki ayrımı yapmak durumundayız. Yazma süreci konuşma sürecinin bir tekrarı değildir. Vygotsky bu durumu “yazılı konuşmanın, sözlü konuşmadan hem yapısı hem de işleyiş tarzı bakımından farklı olan bir dilsel işlev olduğunu öne sürer”. (L.S., Vygotsky, Düşünce ve Dil, (Çev: Semih Koray), s., 139) Yazı yazma aynı zamanda çocuğun bilerek çözümleyici bir eylemde bulunmasını zorunlu kılar. Oysa çocuğun konuşurken çıkardığı sesler çoğu zaman bildiğinden değildir. Yazı yazarken ise dilbilgisini ve imla kurallarını anadilinde kendiliğinden öğrense bile çözümleyici bir yaklaşımla yeniden ele almak zorunda kalır. Adeta konuştuğu dilin ses yapısını yeniden üretmek durumundadır. Ayrıca yazı yazma bir çeşit karşısında muhatabı olmayan, imgesel bir kişiye ya da özel olarak bir kimseye yönelik olmayan bir konuşmadır. Yazı yazmayı öğretmek konuşmayı öğretmekten daha zordur. Konuşmayı öğrenmiş olan çocuk başlarda yazı yazmaya pek gereksinim duymadığı için yazı yazmayı da yararsız bir öğrenme edimi olarak görür. Yazı yazma kendiliğinden değil zorlamayla gerçekleşen öğrenme sürecidir. Yabancı dilde konuşmayı öğrenmek ayrıca bir de yabancı dilde yazmayı öğrenmek, öğrenen için işi daha da zorlaştırır gibi görünür. Gerek yabancı dilde konuşma edimi gerek yazma edimini kazanmak için çocuğun bu konulara en açık durumda olduğu dönemi seçmek gerekir. Bazı eğitimciler bu dönemi “duyarlı dönem” olarak adlandırırlar. (L.S., Vygotsky, Düşünce ve Dil, s., 147) Oysa, çocuk ana dilinin aksine yabancı dilde konuşmayı öğrenirken baştan itibaren dilbilgisi

biçimlerinin bilincindedir. Kipleri, eril ve dişil ayrımını yapabilirler. Kendi dilinde ise isimlerin ve fiillerin çekimlerini (konuşurken) doğru yapmasına karşın kullandığı ismin cinsini, halini ya da fiilin kipini söyleyemez. Bu durum sesbilim açısından da geçerlidir.

Kendi anadilinde hata yapmadan heceleyebilen çocuk telaffuz ettiği seslerin bilincinde değildir. Bir sözcüğün hangi harflerden oluştuğunu kendi dilinde seslere ayırmada zorluk çekerken yabancı dilde bunu kolaylıkla yapar. Yabancı dilde yazma ve konuşma süreci birlikte gelişir, yazılı dil konuşma dilinin gerisinde kalmaz. Bu açıdan yabancı bir dili öğrenmeyi başarmak, dilde belli bir olgunluk düzeyine erişmiş olmakla yakından ilintilidir. Öğrenci kendi dilinde daha önce edinmiş olduğu anlamlar sistemini yeni öğrenmekte olduğu dile aktarabilir. Ya da bunun tam tersini de yapabilir. Bu da doğrudur. Ülkemizde çoğu kez bunun tersi geçerlidir. Özellikle yabancı dilde eğitim yapan veya yüklü bir yabancı dil müfredatı olan programlarda öğrencilerin çoğu öğrendikleri yabancı dilden hareketle kendi anadillerindeki bazı kural ve yapıların ne olduğunu (dilbilgisi kurallarını, kelime türlerini, cümle yapılarını...) öğrenmektedir. Bu durum bize aslında anadilimizi de (Türkçemizi de) iyi öğrenmediğimizi göstermektedir. Oysa uzmanların çoğu kişinin bir yabancı dili öğrenmeye başlamadan önce kendi anadiline hâkim olması gerektiğini vurgularlar. Anadil ve yabancı dil arasındaki etkileşim ile bilimsel ve kendiliğinden kavramlar arasındaki etkileşim arasında bir benzerlik söz konusudur. “Çünkü her iki süreç de gelişmekte olan sözlü düşüncenin kapsamına girer.” (L.S., Vygotsky, Düşünce ve Dil, s., 154) Bu iki gelişme süreci benzer olmakla birlikte ayrı yollar izler. Sonuçta yabancı dilde konuşmayı ve yazmayı öğrenme süreci bilinç düzeyinde –bilimsel düzeyde- gerçekleştirilir. Anadilde konuşma edimi ise kendiliğinden kazanılan –bilinç düzeyinde gerçekleşmeyen- bir öğrenme sürecidir. Buna karşılık anadilde yazı yazmayı öğrenmek tıpkı yabancı dilde konuşmayı ve yazmayı öğrenmek gibi kendiliğinden çok bilinç düzeyinde- bilimsel düzeyde- gerçekleşir. Bütün bu ayrımlar yabancı dil öğretiminde öğrenci açısından öğrenme zamanının keşfedilmesinin ne kadar önemli olduğunu da ortaya koyar. Vygotsky birçok konuda anlaşmasına karşın, gelişme ve öğretimin aynı süreçler mi yoksa apayrı ve karşılaştırılmaz süreçler mi olduğu konusunda Piaget ile çelişir. Vygotsky gelişme ve öğrenim arasında kaçınılmaz bir etkileşim olduğunu savunur. Piaget’in dediği gibi apayrı iki süreç olarak değerlendirilemeyeceğini anlatmaya çalışır. İster Piaget’de ister Vygotsky’de olsun ortak olan bir nokta vardır ki o da yabancı dilde

konuşmayı öğrenme sürecinin zorunlu ve bilinç düzeyinde gerçekleşiyor olmasıdır.

Yabancı dilde konuşma her şeyden önce öğrenmeyle ilişkili bir süreçtir. Bu süreçte birçok önemli etken vardır. Çünkü yabancı dil öğrenimi tek yönlü bir olay değildir. Çoklu zeka kavramına uygun bir öğrenme süreci yaşanır. Birçok özellik bir arada bulunur. Kişilik, aile yapısı, çevre ve bellek bu özelliklerin en önemli olanlarıdır. Öğrencilerin yetiştiği aile ortamı en temel etken olarak karşımıza çıkar. Aile öğrencinin yabancı dil öğrenmedeki başarısını doğrudan etkileme gücüne sahiptir. Burada ailenin ait olduğu ekonomik, kültürel ve toplumsal sınıfın iyi değerlendirilmesi kaçınılmazdır. Özellikle ekonomik boyut başarıyı çok etkiler. Ekonomik boyut yanında, öğrencinin yetişme tarzı, ruhsal yapısı, kişilik gelişimi de öğrenme sürecini olumlu ve olumsuz yönde etkileyen diğer özellikler olarak ortaya çıkar. Öğrencinin içe kapanık, çevre ve insanlarla sağlıklı iletişim kuramaması, çevreye uyum sağlamakta zorlanan, yaşadığı topluma yabancı bir kişilik ve ruh yapısına sahip olması öğrenmeyi özellikle de konuşmayı olumsuz etkiler. Bu tip insanlar içe kapanık oldukları ve konuşmaktan hoşlanmadıkları için bırakın bir yabancı dilde konuşmayı kendi anadillerinde bile konuşmakta zorlanırlar. Kuralları, sözcükleri cins ayrımını yapmayı ve doğru yazmayı öğrense bile bunları sözlü olarak aktarmada sıkıntı yaşarlar. Konuşmaktan hoşlanmadığı için konuşma pratiğini kazanması zorlaşır. Bu tip öğrenciler çoğu kez konuşurken hata yapmaktan, hata yaparsa karşısındakinin bu hatayı yüzüne söylemesinden çekinir. Hata yapmamak için, dilbilgisi kurallarına göre –belki buna yazı yazma kurallarına göre demek daha doğru olur- konuşmaya çabalar. Kuralları eksik ya da yanlış kullanma kaygısı konuşma cesaretini kırar. Kafasında tasarladığı sözcükleri ve cümleyi sözlü olarak aktarmaktan vazgeçer. Bu çekingenlik ve sıkıntının yetiştiği ailenin yapısı ve kendi kişilik özelliğiyle yakından ilişkisi vardır. Ya çok kuralcı yetişmiştir ya da kişiliği bastırılmış olduğundan kendisini ve sorunlarını ifade etme (konuşma) özgürlüğünden yoksun bırakılmıştır. İçe kapanıklık ve eziklik öğrenmeyi (burada öğrenme daha çok konuşmayı ifade eder.) hem zorlaştırır hem de geciktirir. Bu tip kişilik yapısına sahip olanlar görüş ve düşüncelerini yazılı olarak çok güzel ifade edebilmelerine karşın konuşma konusunda büyük sıkıntı yaşarlar. Yazılı sınavlarda ve anlatımlarda çoğu kez öğreticiyi şaşırtırlar. Grup çalışmalarında sessiz kalmayı yeğlerler, öğreticinin sorularına sözlü olarak yanıt vermekten ve tahtaya kalkmaktan çekinirler. Oysa, bu öğrencilerin bilgi açısından hiçbir eksiği bulunmamaktadır. Herhangi bir öğrenme güclüğü söz konusu değildir. Bu açıdan yeterli ekonomik

olanaklar –gerekli materyal ve ortam- sağlansa bile toplumsal çevre, yetiştirme tarzı ve kişilik yapısı yabancı dili konuşma başarısını olumsuz yönde etkileyebilir. Ne salt ekonomik olanaklar ne salt kişilik gelişimi ne salt aile yapısı ne de salt yetiştirme ve yetiştirme tarzı tek başlarına yabancı dilde konuşmayı yüzde yüz etkileyen etmenler değildir.

Hepsini bir bütünün parçaları; özellikle de bir yabancı dil öğrenme edimi olarak konuşmayı olumlu ya da olumsuz yönde etkileyen aralarında son derece karmaşık bir ilişkiler ağının bulunduğu etkenler yumağı olarak değerlendirmek yerinde olur. Aile ve öğrencinin kişiliği arasındaki ilişkilerin ve ekonomik koşulların ortaya koyduğu cinsel, psikolojik, toplumsal ve kültürel gereksinimlerinin karşılanıp karşılanmadığını, karşılanıyorsa hangi oranda karşılandığını, topluma uyumlarının ve katılımlarının hangi oranda gerçekleştiğini de buna bağlı olarak çözümlenmelidir. Ülkemizde, yabancı dil öğreniminde aile, buna bağlı olarak kişilik gelişimi, aile ve kişi arasındaki ilişkiler sosyo-ekonomik koşulların önüne geçebilmektedir. Oldukça farklı bir çok aile türünün bulunduğu ülkemizde (çekirdek aile, birleşik çekirdek aile, ataerkil aile, geniş aile, modern aile gibi) bu farklılık ve çeşitliliğin yabancı dil öğrenme süreçlerini de aynı düzlemde doğrudan etkilediği söylenebilir. Aile türlerindeki farklılık ve çeşitlilik yabancı dil öğreniminde ortak ve belli bir standart oluşturmayı/yakalamayı zorlaştırır. Ülkemizde ailenin yapısını şekillenmesinde bir çok koşul ve etmenin rolü söz konusudur. Bazı aileler dört kişiden (anne, baba ve iki çocuk) oluşurken, bazı aileler kalabalıktır, büyükleriyle birlikte yaşarlar, bazı aileler ekonomik açıdan güçlüdür ancak kalabalık değildirler, bazı aileler yoksuldur, kalabalık değildir, bazı aileler hem yoksul hem kalabalıktır, bazı aileler hem zengin hem geleneklerine çok bağlıdır, bazı aileler hem zengin hem kalabalıktır...Her aile türüne göre farklı öğrenme yönteminin izlenmesini zorunlu kılan böyle bir yaklaşımın makro düzeyde uygulanabilirliği hem ekonomik hem de yetişmiş insan gücü açısından şimdilik olanaksız gibi görünür. Bu yüzden de yabancı dil öğreniminde karşılaşılan sorunlar oldukça farklı boyutlarda ortaya çıkmaktadır. Sorunların çokluğu ve çoğulluğu yabancı dil öğreniminde farklı yöntem tartışmalarını da beraberinde getirmektedir.

Bu çeşitlilik ve farklılıklar farklı yaklaşım ve görüşlerin ortaya çıkmasına neden olmakta, yabancı dil öğreticilerinin ortak bir noktada buluşmalarını ve ortak bir çözüm üretmelerini zorlandırmaktadır. Her kafadan bir ses çıkmakta, uzmanlık alanı olan olmayan bir şeyler söylemekte, önerilerde bulunmaktadır. Herkes kendi bildiğinin en doğrusu olduğuna inanmakta ve onu uygulamak istemektedir. Bütün

bu kafa karışıklığına karşın son yıllarda yabancı dil öğreniminde materyal, kaynak, fiziki koşullar açısından büyük ilerlemeler sağlanmış, teknoloji ve bilişim alanındaki gelişmelerden yararlanılarak çağdaş ve bilimsel bir yabancı dil öğretim yaklaşımı geç de olsa benimsenmeye başlanmıştır. Başarı henüz arzu edilen düzeyde olmasa da, gelecek yirmi yıl içinde karmaşa ve belirsizliğin büyük oranda ortadan kalkarak belli ve tutarlı bir öğretim metodunun yabancı dil öğretiminde egemen olacağını düşünmek ve bu konuda umutlu olmak gerekir. Kuşkusuz bu iyimser bir öngörüdür. Ancak, gelecekte iyimser ve umutlu olmak için bir çok neden var. Bilişim ve iletişim teknolojisindeki baş döndürücü gelişmeler küçük hale gelen dünyayı daha da küçültecek gibi görünmektedir. Bu durum yabancı dil öğrenimindeki yanlış ve doğruların daha şeffaf ortamda, daha nesnel bir şekilde değerlendirilmesine olanak sağlayarak ortak bir paydada buluşmayı kolaylaştıracaktır. Bunu söylerken ailenin, toplumsal yapının ve kişilik gelişiminin bu şeffaflık ortamından ve nesnellikten olumlu yönde etkilenecek daha özgür, özgüveni olan, kendisini ve düşündüklerini çekinmeden ifade edebilen bireyler yetişeceği öngörüsünde bulunmanın aşırı bir iyimserlik olmadığını altını çizmek gerekir.

Ancak bütün bu gelişmelere ve iyileşmelere karşın, ülkemizdeki yabancı dil öğreniminde gözden kaçan ayrıntıları, günlük yaşamda karşılaşılan sıradan sorunları ortaya koymak gerekir. Bu sorunlarla baş edebilmek için biraz cesaret, özgüven ve pratik yapmak yeterlidir. Yabancı dilde konuşmayı öğrenirken anadildeki sözdizimi ve kurallardan olabildiğince uzak durmak ve bunları kullanmamak, hangi yabancı dilde konuşmak istiyorsanız o yabancı dilde (İngilizce, Fransızca, Almanca gibi) düşünmek ve o dilin sözdizimi kalıplarını kullanmaya alışmak öğrenen açısından daha yararlıdır. Zira anadilde düşünerek yabancı dilde konuşmak zorlaşır.

Yabancı dil öğrenmeyi bir görev ve zorunluluk olarak kabul etmek de öğrenmeyi güçleştirir. Öncelikle herhangi bir yabancı dili öğrenmeye bizzat kişinin kendisinin karar vermesi ve yabancı dil öğreniminden keyif alması gerekir. Burada yabancı dil öğrencilerine en az öğrenciler kadar büyük görev düşer. Aksi halde, yabancı dil öğrenimi size ağır bir yük gibi görünür, çekilmez olur. Gönüllü olmak öğrenmeyi kolaylaştırır. Kişi sözcüklerden, yeni sözcükler öğrenmekten keyif alır, heyecanlanır. Öğrenme merakını ve heyecanını canlı tutmak çok önemlidir. Yabancı dil öğrenimi sabır ister. Zaten keyif alıyorsanız ve öğrenmeye gönüllüyseniz bu sabır sizde olur. Bir metni okurken anlama kaygısından uzaklaşarak inatla okuma ve dinleme eylemlerini sürdürmek gerekir. Yabancı dil

öğrenirken ilgi duyulan alanlarla ilgili belge, film, dergi, gazete ve kitapları okumak öğrenme etkinliğini fazlalaştırır. O zaman yabancı dildeki herhangi bir sözlü ya da yazılı metni anlamak kolaylaşır.

Sıkça sözlük karıştırmak, bilinmeyen, tereddüt edilen veya merak edilen sözcüklerin anlamlarını bularak, sözlü ya da yazılı cümleler kurmayı denemek öğrenilmekte olan yabancı dille yakınlık kurmaya katkıda bulunur. Yabancı dilde konuşurken, karşınızdakilerin sizin yanlışınızı aramasından korkmaktan, yanlış arayarak konuşanı korkutmaktan uzak durarak konuşmanın sürdürülmesini sağlamak böylece kişinin kendine güven duymasına yardımcı olunmalıdır. Deyim yerindeyse, yabancı dil öğrenenlerin biraz girişimci ve sosyal yönü güçlü olması gerekir. Sürekli olarak, öğrenmek istenilen yabancı dilde kitap, dergi ve gazeteler okumak, film, tiyatro ve televizyon seyretmek ve fırsat buldukça konuşmak etkilidir. Bu eylemleri ara vermeden sürekli olarak belli bir sürede (her gün 1-2 saat) yapmak gerekir. Yabancı dilde öğrenme ve konuşma zorluklarını aşmak için mutlaka yönetsel boyutta bazı saptamalarda bulunmak ve buna uygun bir öğrenme stratejisi geliştirmek hem öğreticinin hem de öğrenenin belirsizlikten kurtularak belli bir öğrenme sürecini takip etmesini inanılmaz derecede kolaylaştırır. Yabancı dil öğreniminde sıkça karşılaşılan bilisel düzeyde kullanılabilir belli başlı güncel yöntemler mevcuttur. (Bkz., Tilda Navaro Saydı *Stratégies Pour Un Apprentissage Facilité et Autogéré D'une Langue Etrangère*, ss., 33-60) Bu yöntemler belli bir deneyim ve bilgi birikiminin sonucu ortaya çıkmıştır. Bu açıdan çok önemlidirler.

a) Tekrarlama

Bir dilin pratiğini yapmak aslında daha önce öğrenilenleri tekrar etmektir. Yabancı dil öğrenmek isteyenler sıklıkla bu yöntemle başvururlar. Anlamakta güçlük çektiklerinde, iyice öğrenmek (akılda tutmak ya da ezberlemek) için tekrar yaparlar. Bazen sesleri, bazen sözcükleri, bazen kuralları, bazen de telaffuz etme biçimlerini tekrar etme gereksinimi duyarlar. (Tilda Navaro Saydı, *Stratégies Pour un apprentissage facilité et autogéré d'une langue étrangère*, s., 33)

b) Kaynakların Kullanımı

Kaynakların kullanımı genellikle okulda öğretilen yabancı dil derslerinde kullanılan bilisel bir stratejidir. Yabancı dil öğrenmeye yeni başlayanlar için, sık sık sözlüklere bakmak, farklı sözlük ve alıştırma kaynaklarını karıştırmak bir gerekliliktir. Kaynakları etkin bir şekilde kullanmak için, kaynakların geçerliliğinin ve var olup olmadığının bilinmesi gerekir. Kaynakları elde etmek yanında bu

kaynakların nasıl kullanılacağını bilmek de öğrenmeyi kolaylaştıran ayrı bir beceri işidir. Öğrenmeyi ve öğrendiklerini en iyi şekilde kullanmayı öğretecek kaynakların seçiminde titiz ve seçici davranılmalıdır.

c) Sınıflandırma ya da gruplandırma

Öğrenciler öğrenmekte oldukları yabancı dildeki bazı öğeleri ve kelime türlerini (deyimler, sıfatlar, isimler, fiiller gibi) aşamalı olarak sınıflandırabilir. Böylece bunların hem anlamlarını hem de dilbilgisel kullanımlarını daha iyi akılda tutmak ve ezberleme olanağına sahip olurlar. Sınıflandırma ve gruplandırma özellikle tematik düzlemde yapılmaya elverişlidir. Her hangi bir konu ya da sözcükten hareketle bunlarla ilgili türetme yapılır. (Yiyecekler, aile, giysi, okul ve benzerleri) Burada çağrışım çok önemlidir. Sözcük bilgisi gelişir.

d) Not tutma

Bir yabancı dil dersini dinlerken öğrenenler yeni sözcükleri, kavramları ve kendilerine öğretilen yeni ifadeleri not ederler. Not edilen bu bilgiler, birçok incelemeden sonra, iletişimsel olması için günlük yaşamda ya da eğitimle ilgili metinlerde kullanılır. Öğrenciler aldıkları notların iletişimsel bir değer kazanması için aynı zamanda başka stratejiler de geliştirmek durumunda kalırlar. Ezberleyebilmek (akılda tutabilmek) için yeni olan her şeyi sınıflamak, yeniden gruplandırmak ve bir araya getirmek gerekir.

e) Tümdengelim ve Tümevarım

Yabancı dili öğrenenlerin sıkça başvurdukları bir yöntemdir. Öğrenmeyi ilerletmek ve kolaylaştırmak için benzer durumlarda uygulanabilecek kuralları ve benzerlikleri keşfetmeyi sağlayacak varsayımları öne çıkaran ortak bir işlevi olan tümdengelim ve tümevarım yöntemlerine başvurulur. Bu üretimsel bir işlemdir. Zira burada, öğrenenler daha çok bir dilin işlevselliğini çözümlerler.

f) Yerini Alma

Bir yabancı dili öğrenenler, özellikle de başlangıç seviyesinde olup ileri seviyelerde iletişim konusunda kesin bir sözlük bilgisi hazinesinden yoksun olabilirler. Bu çok sık karşılaşılan bir sorundur. Öğrenenler eş anlamlı, zıt anlamlı ya da yakın anlamlı sözcüklerden hareketle düşünsel bir jimnastik yapmaya olanak veren sözcük türetme yolunu seçerek bilmedikleri kelimenin yerini doldurmak isteyebilir. Bu türetme işini bir çeşit oyun gibi algılayarak da yapabilir. Böylece

öğrenci/öğrenen bilmediği kelimenin yerine başka bir kelime koyarak –bu bazen anlam açısından en yakını veya zıt anlamlısı olabilir- bilgisini ve düşündüklerini aktarabilir. Bu yolla bir kelimeye takılı kalmayarak konuşmasını sürdürebilir.

g) Hazırlık

Hazırlık bir iş ya da karmaşık bir değişim adına yapılan üretilimdir. Uzun süreli bir çalışmayla yapılan dönüştürme edimidir. Bilimsel düzlemde, dönüştürmek, anlamak ve dile getirme sonucunu iyileştirmek için yapılan çalışmaları ve çabaları gösterir.

h) Özetlemek

Özetleme alıştırmaları sık sık yapıldığı zaman bir yabancı dili öğrenmekte olanlara sözlü ve yazılı düzlemde, daha önce okuduğu, duyduğu, gözlemediği ve ezberlediği dilsel ve iletişimsel öğelerden hareketle doğru bir iletişim edimini ortaya koyan yeni metinler oluşturmasına yardımcı olur. Bir çeşit kısa yorumlama (özümleme) kabiliyeti kazandırır öğrenciye.

i) Çeviri

Yabancı dil öğrenimi sırasında, öğrencilerin yazılı ya da sözlü olarak karşılaştıkları metinleri anlamak için başvurdukları bir yoldur. Karşısına çıkan yazılı ya da sözlü metni önce kafasında anadilinde düşünerek çeviri yapar. Bilmediği birkaç sözcükle karşılaşırsa bile, metnin bütününden hareketle yoruma dayalı bir çeviri yaparak metni anladığından emin olmak ister. Bu iki yönlü bir öğrenim tarzıdır. Anadilden yabancı dile (Thème) ve yabancı dilden anadile (Version) çeviri şeklinde gerçekleşir. Çeviri yöntemi sayesinde öğrenci, öğrenmekte olduğu yabancı dilin cümle yapısı, sözcük dağılımı ve anlamsal yapısıyla yakınlaşma olanağı bulur.

j) Bilgi Transferi

Genellikle okul ve özel ortamlarda gerçekleştirilen yabancı dil derslerindeki bilgi transferini kapsar. Özel bir teknik ya da öğrenme stratejisinin kullanımından kaynaklanan gözlemlenebilir kolaylaştırıcı etkiye sahiptir. Öğrenci hem kendi anadili hem de öğrenmekte olduğu yabancı dile ait bazı kavram, kural, yemek, giyim gibi özel konuları karşılıklı bilgi transferi yoluyla öğrenir. Daha önce öğrendiklerini yenilerini öğrenmek için kullanır.

k) Sonuç çıkarmak

Yabancı dilde, hem sözlü hem de yazılı anlama aracıdır. Farklı konularda okuma ve dinleme etkinliklerini kapsar. Bir eylem planı ortaya koyarak bir metni anlamayı amaçlar. Bir sınavı geçmek için ders notlarını okumak ya da revize etmek, bir adresi bulmak için söyleneni dinlemek, bir olay hakkında neler olup bittiğini anlamak için bir tanığı dinlemek, bir ödev yapmadan önce başvuru kaynağını kontrol etmek gibi etkinlikler bu yöntem içinde değerlendirilir.

Bütün bu yöntemler kendi başlarına bağımsız değildirler. Böyle bir durumda başarılı olmaları da zordur. Genellikle bu yaklaşım ve yöntemler birbiriyle ilişki içinde bazen de iç içedir. Öğrenenler bu yöntemlerin hepsine az ya da çok bir şekilde başvururlar. Yukarıda sözü edilen yöntemleri yabancı dili hem yazılış hem de sözlü düzlemde öğrenmeyi ve kullanmayı sağlayan öğrenim araçları olarak değerlendirmek yanlış olmaz. Ancak hepsinde ortak bir noktanın geçmesi dikkat çekicidir. O da bellektir. Belleğin varlığı, belleği etkin bir şekilde kullanmayı sağlayacak ortamların yaratılması, kişilik özelliklerinin irdelenmesi, kişilik gelişiminde başta aile olmak üzere diğer etmenlerin öğrenme sürecinde titizlikle değerlendirilmesi büyük önem kazanır. Kavram ve kavramak sözcüklerini de bu bağlamda değerlendirmek gerekir. “Aslında kavram düşünce içeriğidir, ama kendi biçimi içerisinde hiçbir şey onun tasarımını belirtmez. Ancak kipleme seviyesinde devreye girer. Kiplemenin varlığı dil alış-verişinde karşılıklı etkileşimin özelliklerini ortaya koyma olanağını sağlar.” (L-D. Boileau, Psikanaliz ve Dilbilim, s.,108)

Sonuç

Ülkemizde yabancı dil eğitimi ve öğretiminde kullanılan yöntem, araç ve gereçlerle öğreticiler açısından bazı eksiklik ve yetersizliklerin bulunduğu bir gerçektir. Ancak bu eksiklik ve yetersizlikler tek başına yabancı dili öğrenme sürecinde belirleyici değildir. Üstelik, günümüzde ülkemizin, bu yönde gelişmiş ülkelerden fazla eksikliği de bulunmamaktadır. Bu nedenle, yabancı dili öğrenme güçlüğünün buna bağlı olarak da yabancı dilde konuşma korkusunun bunun dışında başka etmenlerle de yakından ilgili olduğunun gözden kaçırılmaması gerekir. Burada karşımıza en temel sorunlardan birisi olarak aile, toplum ve bunlara bağlı olarak gelişen kişilik yapısı çıkar. Kişilik gelişiminde belirleyici bir role sahip olan aile ve toplumsal yapıyla çevresel etkenlerin öğrenme sürecini doğrudan etkilediği dikkate alındığında ülkemizde yabancı dili öğrenme güçlüğünün özellikle de konuşma korkusunun temelinde öğreticilerin, öğretim yöntemlerinin ve kullanılan araçların yetersizliğinden çok, aileden

başlayarak toplumsal yapının her safhasında (okulda, işyerinde...) karşılaşılan ve süregelen bastırılmış kişilik yapısına bağlı olarak ortaya çıkan özgüven eksikliğinin bulunduğu söylenebilir. Bastırılmış kişilik yapısına sahip insanların sosyal yönü de zayıf olur. Büyüklerinin yanında istediği şeyi istediği zamanda özgürce anlatamamaya zorunda bırakılan, içe kapanık olarak yetişen bireyin iletişim zorluğu –konuşma zorluğu- çekmesi doğaldır. Bu tip kişilik yapısına sahip olanlar sürekli olarak yanlış yapma kaygısıyla kendi ana dillerinde bile karşısındakiyle iletişim kurmakta zorlanırlar. Yabancı dilde konuşma güçlüğüne de büyük ölçüde bu korkuya bağlı olduğu söylenebilir.

Kaynaklar

- BOILEAU, L-D., **Psikanaliz ve Dilbilim**, (Çev., Mehmet Baştürk), Deki yayınları, 2007
- GÜNAY, D. **Dil ve İletişim**, Multilingual, 2004
- MAURY L. **Piaget ve Çocuk**, (Çev., Nurten Sarıca), Deki yayınları, 2008
- PIAGET, J. **La naissance de l'intelligence chez l'enfant**, Delachaux et Niestlé 1977
- PIAGET, J. **Le langage et la pensée chez l'enfant**, Delachaux et Niestlé 1976
- PIAGET, J. **Yapısalcılık**, (Çev: Ayşe Şirin Okyavuz Yener), Doruk Yayınları, 1999
- SAYDI, T. N., **Stratégies Pour un apprentissage facilité et autogéré d'une langue étrangère**, Bileşim Yayınevi, 2007
- SAUSSURE, F. de, **Cours de linguistique générale**, Payet, 1992
- VYGOTSKY, L.S., **Düşünce ve Dil**, (Çev., Semih Koray), Kaynak Yayınları, 1985

II. Abdülhamid dönemi osmanlı-macar dostluk ilişkileri

Yrd. Doç. Dr. Bayram NAZIR
Gümüşhane Üniversitesi
bayramnazir@gmail.com

Özet

Osmanlı Devleti ile Macaristan arasındaki ilişkilerin tarihi oldukça eskidir. İki ülke arasında ilişkiler 18 ve 19 yüzyıllarda dostane bir şekilde gelişti. Osmanlı Devleti kendisine sığınan Macar Krallarını dostane bir şekilde karşıladı ve onları en iyi şekilde muhafaza etti. 19. Yüzyılın sonlarına doğru II. Abdülhamid döneminde iki ülke arasındaki dostluk ve işbirliği daha da gelişti. 1877-78 Osmanlı-Rus Savaşında Macaristan'da Osmanlılar lehinde gösteriler yapıldı.

. 1878 yılında Macaristan'a giden Osmanlı heyeti büyük ilgi gördü. Gitti her şehir ve kasabada olağanüstü bir şekilde karşılandı. Daha sonraki yıllarda Macar şehirlerinden olan Debrecen halkı Sultan II. Abdülhamid'e sunulmak üzere bir taç yaptılar. Yapılan tacın üzerinde Osmanlı hilali bulunuyordu. 1880 yılında Macaristan'da meydana gelen sel baskınında zarar görenlere Osmanlı Devleti yardım elini uzattı. Özellikle Szeged halkı için İstanbul'dan para gönderildi. Abdülhamid, Kanuni Sultan Süleyman'ın Budin'i fethi sırasında ganimet olarak alıp İstanbul'a getirdiği 34 adet ilmi ve tarihi eseri Macaristan'a iade etmiştir.

Anahtar kelimeler: Peşte, Şeyh Süleyman Efendi, II. Abdülhamid, Debrecen, Mehmed Tevfik

Ottoman And Hungarian Amity In The Period Of The Second Abdülhamid

Abstract

History of amity between Ottoman empire and Hungarian is very old. Relations between two countries developed in a friendly way in the 18th and 19th centuries. Ottoman empire always welcomed and protected

Hungarian kings who took refuge in its country. Towards end of the 19 century, collaboration between countries in the period of the second Abdülhamit developed more. There were a serie of demonstrations in favour of Ottoman empire in 1877-78 Ottoman- Russian war. Committee, who went to Hungary, drew great interest in 1878. Wherever they visited, they were welcomed extraordinarily. In later years, Peoples of Debrecen, one of Hungarian cities, made a crown in which was carved Ottoman crescent to present to II. Abdülhamid. In 1880 Ottoman empire gave a helping hand to the people damaged in flood in Hungary. Money was particularly sent People of Szegeed from Istanbul. Abdülhamid gave back 34 scientific and historical pieces which were brought by Soliman I The Magnificent as booty in the seizure of Budin

Key Words: Peste, Seyh Suleyman Efendi, Abdülhamid II, Debrecen, Mehmed Tefvik

Osmanlı Devleti ile Macaristan arasında sıkı dostluk ilişkilerinin kurulduğu tarihi bir gerçektir. Osmanlı Devleti, kendisine sığınan Macar Kralı Thököly Imre (1657-1705), Rakoczy Frenc (1676-1735)¹ ve Lajos Kossuth'u (1802-1894)² misafir etmiş ve adı geçen kral ve halkına üstün misafirperverlik örneği göstermiştir. İki ülke arasındaki dostluk ve güvene dayalı ilişkiler, II. Abdülhamid (1877-1909) döneminde de derinleşerek devam etmiştir.

1870 yıllara doğru Avrupa'da giderek artan Türkoloji çalışmalarına Macarlar da katılmış, bunlardan ünlü gezgin ve Şarkiyatçı Vambery Armin (1832-193) Sultan II. Abdülhamid tarafından kabul edilmiştir³. 1876 yılında Osmanlı Devleti Sırlara karşı Aleksinaç zaferini kazanınca, bu komşularıyla toprak sorunu olan Macarlar, çoğu üniversite gençlerinden oluşan bir dostluk

¹ Her iki Kralın Osmanlı Devleti'ne sığınmasıyla ilgili olarak bkz. Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu, (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (İstanbul 1976).

² Kossuth'un Osmanlı Devleti'ne ilticasıyla ilgili olarak bkz. Bayram Nazır, *Osmanlı'ya Sığınanlar Macar ve Leh Mülteciler*, İstanbul 2007. Joseph Hutter, Von Orsova bis Kiutahia, Braunschweig 1851

Vahot Imrefi, Die Ungarischen Flüchtlinge in der Türkei, Leipzig 1851
Kemal, Karpas, "Kossuth in Turkey: The Impact of Hungarian Refugees in the Ottoman Empire 1849-1851" Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII. Sempozyumu Bildirileri, (Ankara, 1994)
Philipp Korn, Kossuth und die Ungarn in der Türkei, Hamburg und New York 1851

³ Enver Ziya Karal, *Osmanlı Tarihi*, c.VIII, Ankara 1983, s.545.

heyetini İstanbul'a göndererek Serdar Abdülkerim Paşa'ya değerli bir kılıç armağan etmişlerdi⁴.

Abdülkerim Paşa'nın Sırlara karşı kazandığı başarılar Macar kamuoyunda sevinçle karşılanmıştı. Nitekim 12 Kasım 1876 tarihli Macar Gazetesi "*Vasarnapi Uysag*" Osmanlı-Sırp savaşında başarı gösteren Türk ordusunu ve yetenekli komutanlarını övücü yazılar yayınlanmıştı. Bu yazılardan birinde Serdar Abdülkerim Paşa hakkında şöyle denmekteydi: "*Daha önce Harbiye Vekili olan, Türk Ordusunun Başkomutanı Abdülkerim Paşa az bulunan mert asker, öğrenimi, yeteneği, soylu karakteri onu Türk ordusunun diğer personeli arasında yüksek bir yere çıkarmaktadır. Askeri yeteneğini, özellikle strateji yeteneğinin kanıtları sadece bu savaşta değil Kırım Savaşı ve 1856 yılında Ömer Paşa'ya yardım için Karadağ'a gittiği zaman da göstermiştir. Yaşlı olmasına rağmen her türlü sıkıntıyı askerleriyle paylaşıyor, çadırda kalıyor, subaylarıyla yemek yiyor ve onlarla birlikte büyük sıkıntılara katlanıyordu.*"⁵

Diğer taraftan Sırbistan'dan kaçan bazı Macarlar, Osmanlı Devleti'ne karşı isyan eden Sırlara karşı savaşmak istediklerini Babıali'ye iletmişler ve bu konuda kendilerine kolaylık gösterilmesi ricasında bulunmuşlardı⁶. Yine 1875 Hersek isyanı karşısında Osmanlı Devleti'nin kazandığı başarı Budapeşte'de büyük sevinçle karşılanmış ve başkentte gösteriler düzenlenmişti⁷. 1877-78 Osmanlı Rus harbinde yaralanan Türk askerleri lehinde Macar talebeleri Budapeşte'de bir gösteri düzenlemişler ve Osmanlı Devleti'ne duydukları saygı ve sevginin bir ifadesi olarak Türk konsolosluğu önünde bir fener alayı tertip etmişlerdi⁸. Aynı şekilde 93 Harbi'nin başlaması üzerine Macar Üniversite öğrencileri Peşte'deki Türk sefaretini ziyaret etmişler Peşte'de ve Viyana'da Osmanlı Devleti lehine miting tertip etmek istediklerini bildirmişlerdir⁹.

Osmanlı Devleti adına düzenlenen gösteriler zamanla bütün Macaristan'a yayıldı. Bu gösteriler arasında en anlamlı olanlardan bir de Macar Yazar ve Sanatçılar Derneği'nin düzenlediği konser idi.

⁴ Cemil Öztürk, "113 Yıl Önceki Bir Türk Heyeti'nin Macaristan Gezisi", *Tarih ve Toplum*, Kasım 1990, c.14, sayı, 83, s.52.

⁵ BOA, HR. TO., Dosya No: 331; Gömlek no: 7; Yücel Namal, *Türk-Macar İlişkileri*, s. 71, İstanbul 2009.

⁶ BOA, HR. SYS., Dosya No:213, Gömlek No: 5.

⁷ BOA, HR. SYS., Dosya No; 160, Gömlek No: 11.

⁸ BOA, HR. SYS., Dosya No; 176, Gömlek No: 3.

⁹ BOA, HR. SYS., Dosya No; 176, Gömlek No: 4.

Türk ordusundaki yaralı askerler adına düzenlenen konser, seçkin bir topluluğun katılımıyla Hungaria Hotel’de 6 Kasım 1876’da yapıldı¹⁰.

İki ülke arasındaki dostluk ilişkilerine en güzel örneklerden bir de 1878 yılında yaşandı. Nitekim bu yılda bir Türk heyeti Macaristan’ı ziyarete gitmiş ve bu heyete Macaristan’da büyük ilgi gösterilmişti.

Türk heyetinde şu isimler bulunuyordu: 1-Heyetin Başkanı Şeyh Süleyman Efendi, İstanbul’da Özbekler Şeyhi dergâhı postnişini ve Buhara Emiri’nin kapı kethüdası idi. Meclis-i Muhacirin-i Çerakis ve Meclis-i Meşayih azalarındandı. Farsça ve Türkçe edebiyata vakıf, alim ve fazıl bir kişi idi. 2-Hoca Mehmed Efendi, Padişah iradesiyle beş yıl boyunca, kütüphanelerin tanzimiyle görevlendirilmişti. 3-Abdülbaki Efendi, Mısırlı Sami Paşa olarak da bilinir ve eski Maarif Nazırı idi. 4-Hüsnü Bey, Meclis-i Mebusan azasındandı. 5-Mehmed Muhlis Efendi, Mekteb-i Sultanı Dahiliye Müdürü idi. Tıbbiyeyi bitirip doktor olmuş ve ülkesinin değişik yerlerinde doktorluk yapmış ve bu görevlerden dolayı madalya almaya hak kazanmıştı. Macaristan’dan İstanbul’a gelen Macar heyetinin de mihmandarlığını yapmıştı. 6-Ahmed Fazıl Efendi, Mekteb-i rüştiye ve askeriyede Arapça, Mekteb-i Sultani’de hukuk hocalığı yapmıştı. 7-Raif Bey 8-Mehmed Şemseddin Bey 9- Hasan Efendi 10- Ragib Murat Bey, kendisi Macaristan gezisi sırasında yaptığı Fransızca konuşmalarla tanındı. 11-Mehmed Nuri Reşat Bey, gezinin tertip edildiği yıl 20 yaşındadır ve Fransızca konuşmalarıyla biliniyordu. 12-Ali Rıza Bey 13-Mehmed Ali Cevat Bey 14-Esad Bey, Berlin sefaretini ikinci ataşeliği yapmıştı. 15-Mehmet Tevfik, önce Muhbir’de havadisler yazmağa ve gazetenin tashihiyle ilgilenmeye başladı. Bir ara Bursa valisinin isteği üzerine Bursa’da *Hüdavendigâr* adında bir yerel gazete çıkardı. Daha sonra *Asr* adında politik bir gazete çıkardı. Bir süre sonra Basiret gazetesinde yazmaya başladı ve çeşitli memuriyetlerde bulundu¹¹.

Türk heyetinin yola çıkışı Macaristan’a telgrafla bildirildi. İstedikleri gibi bir karşılama yapmaktan korkan Macarlar, Avusturya’nın heyetin gidişini engelleme için girişimde bulduklarını öğrendiler. Osmanlı hükümeti, Avusturya’ya ziyaretin resmi olmadığını, üyelerin kendi iradesiyle yola çıktığını, yeni Türk anayasasının kişisel özgürlükleri güvence altına aldığını, hükümetinde buna uymak zorunda olduğunu dolayısıyla dostluk heyetinin geri çağrılmayacağını bildirdi. Osmanlı hükümetinin devreye girmesiyle

¹⁰ Namal, *Aynı eser*, s.81.

¹¹ Öztürk, *aynı makale*, s. 53. Ebubekir Sofuoğlu, “Abdülmecid ve Macar Mülteciler”, *Tarih ve Toplum*, Kasım 2001, c.36. sayı 215, s. 41-42.

sorun çözüldü. Bundan sonra Macarlar, 40 kişilik bir heyet oluşturup para sorunları çözdüler. Türk heyetini karşılamak ve konuk etmek için ne gerekiyorsa sağladılar¹².

Osmanlı Heyeti, 19 Nisan 1877 Cuma günü İstanbul'dan gemiyle hareket etmiş ve ertesi günün sabahı Varna'ya ulaşmıştı. Varna'dan hareket eden heyet, akşam on civarında Ruscuk'a varmış ve istasyonda Serdar-ı Sabık Abdülkerim Paşa, Ahmed Eyüp Paşa, Tuna eski valisi Sadık Paşa tarafından karşılanmıştı. Ruscuk'tan sonra Yergöğü'ne ulaşmışlar ve oradan da halkın kendilerini izlemek için kale burçlarına kadar çıktığı Vidin'e hareket etmişlerdi¹³.

Peşte Şehbenderi'nin İstanbul'a gönderdiği raporda Türk heyetinin Macaristan'da nasıl büyük bir ilgi ve alaka ile karşılandığı tafsilatlı bir şekilde anlatılır. Şehbender'in yazdıklarına göre, Türk heyeti Orsova'dan Peşte'ye kadar bütün şehir ve kasabalarda olağanüstü bir hürmet ve saygı ile karşılandı. Osmanlı heyetini taşıyan tren Peşte'ye yaklaştığında şehrin bütün ahalisi izdiham içerisinde heyetin şehre girişini izledi. Macaristan'da hiçbir hükümdara böylesine saygı ve sevgi gösterilmemiştir¹⁴. Şehbender'in bu son ifadesindeki bilgiyi abartılı olabileceği düşüncesiyle ihtiyatla karşılamak gerekir. Fakat, Türk heyetine gösterilen sevgi ve heyecanı belirtmek için Şehbender'in böylesi ifadeleri seçmesi, heyetin Macaristan'ı ziyaretinin bu ülkede meydana getirdiği olumlu tesirleri anlamamız bakımından önemlidir.

Türk heyeti onuruna, Bazyaş, Temeşvar, Szeged ve Kiskun'da ziyafetler tertip edildi¹⁵. Heyet, Turna ve Orsova üzerinden Osmanlı heyetinin Macaristan'a gelişinden hiç hoşlanmayan Slavlarında bulunduğu Bazyaş'a gelmişlerdi. Bazyaş ahalisinin yarısı Macar, yarısı Slav idi. Halkın “*sizi trenle değil, başımızla götüreceğiz*” diyerek karşıladıkları Osmanlı heyeti, Bazyaş'tan sonra “*vatanımıza hoş geldiniz kardeşlerimiz*” haykırışıyla karşılandıkları Temeşvar'a ulaştılar. Temeşvar'da “*Türkler gelmeyecek*” diyerek propaganda yapılmışsa da bu girişim etkili olmamış ve heyeti büyük bir kalabalık karşılamıştı. Halk o kadar yoğun bir ilgi göstermiştir ki heyetin çay içtikleri konağın camları kalabalıktan kırılacak hale gelmişti¹⁶.

Heyet, nüfusu yetmiş bin olan Szeged'e girdiğinde şehir halkı, misafirleri için müzikli bir gösteri hazırladı. Aynı zamanda

¹² Öztürk, *aynı makale*, s. 52.

¹³ Öztürk, *aynı makale*, s. 52; Sofuoğlu, *aynı makale*, s. 42.

¹⁴ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

¹⁵ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

¹⁶ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775; Sofuoğlu, *aynı makale*, s. 42.

sokaklarda meşaleler yakıldı. Heyeti karşılamak için kırk bin kişi toplandı. Toplanan kalabalık, heyetin tren istasyonundan ikamet edecekleri otele kadar bindikleri arabaların atlarını sökerek kendileri çektiler. Heyette bulunan Şeyh Süleyman Efendi'ye halk büyük ilgi gösterdi. Şehbender'in yazdıklarına göre kadın erkek bir çok kişi Süleyman Efendi'nin elini öpmek için onun etrafında toplandı¹⁷. Szeged'de kilise, mektep ve kütüphaneler gezildi. Hınca hınç dolu kilisede Hoca Mehmed Efendi bir konuşma yaptı¹⁸.

Peşte Şehbenderi raporunda Türk heyetinin karşılanması hakkında ilginç bilgiler verir. Onun verdiği bilgilere göre, 1876 yılından önce özel konağını İmparator Fransuva Jozef'e bile tahsis etmeyen Baron Dukaric, Türklerin kendi misafiri olduklarını söyleyerek onlara konağında özel bir ziyafet verdi¹⁹. Şehbender'in verdiği bilgiye göre Türklere gösterilen bu sıcak karşılamının Osmanlı Devleti'nin daha birkaç sene önce Macar mültecilerine gösterdiği misafirperverlikle yakın ilgisi vardır. Osmanlı Sultanı, Macarları düşmanlarına karşı korumuş ve onları himayesi altına almıştı. Şimdi, Macarların Osmanlı Devleti'nde gördükleri yakın ilgi ve alakanın bir nişanesi olarak Osmanlı heyetine ilgide kusur göstermeme gayreti içerisinde oldukları anlaşılmaktadır²⁰.

Türk heyeti, Temeşvar, Szeged ve Kiskun ziyaretlerinden sonra Peşte'ye hareket etti. Misafirleri taşıyan tren Peşte'de son durağa vardığında, buradan heyetin kalacağı Hungarya Oteli'ne kadar caddelerde tahminen yüz bin kişi toplanmıştı. Misafirlerini karşılamak için sadece halk sokaklarda değildi. Aynı zamanda hükümet üyeleri, milletvekilleri ve gazete muhabirleri de Türk heyetini karşılayanlar arasında idiler. Türk heyetine halkın gösterdiği ilk tepki yüksek sesle “çok yaşa, çok yaşa”²¹ tezahüratı oldu. Bu arada istasyonda Türkçe ve Macarca hazırlanan iki nutuk okudunu. İstasyondan Hungarya Oteli'ne kadar heyetin geçeceği caddeler ve cadde üzerinde bulunan binalar çiçeklerle süslendi. Türk heyetini kalacakları otele kadar takip eden bu büyük kalabalık, misafirlerine otelde de büyük ilgi gösterdiler. Hatta, Türk heyeti kaldığı otelin balkonuna çıkarak buradan halkı tekrar selamladı. Şehbender'in yazdıklarına göre, bütün bu gösterilere hiçbir polis ve hükümet üyesi müdahale etmedi²².

¹⁷ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

¹⁸ Sofuoğlu, *aynı makale*, s. 42.

¹⁹ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

²⁰ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

²¹ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

²² BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

Türk heyeti, Peşte'de kaldığı her gün, Macarlar tarafından ziyafetlere davet edildi. Aynı zamanda, misafirlerin onuruna balo, konferans ve eğlenceler tertip edildi. Bu arada heyette yer alan talebeler, bazı okul ve müzeleri ziyaret ettiler ve bu ziyaretler sırasında görevliler tarafından büyük ilgi ve alaka ile karşılandılar. Türk heyetine sadece Peşte'te yaşayan halk değil, aynı zamanda ülkenin diğer illerinde yaşayanlar da Peşte'ye telgraf çekerek misafirlerine olan sevgilerini iletiler²³.

Bu arada, Şeyh Süleyman Efendi'ye Szeged'de olduğu gibi Peşte'de de büyük bir ilgi gösterildi. Süleyman Efendi'ye Macar halkı kadar, Macaristan'da yaşayan diğer milletler de sevgi gösterisinde bulundular²⁴. Özellikle kadınlar ellerini öpüyor, o da annelerinin yanında yada kucağında tuttuğu çocukları alıp havaya kaldırıyor ve seviyordu. Bu saygın Özbek Şeyhi, önce Doğu ülkelerinde gezerek İslam ulusları arasında dayanışma ve birlik sağlamaya çalıştı. Arapça ve Farsça bilirdi. Hatırı sayılır miktarda şiirde bilen Şeyh, aşağıdaki dizeleri Macaristan gezisi sırasında söylemişti²⁵.

Cümle bir bir gelüben el öptü

Türk deyip alkışla kıyamet koptu

Heyetin ziyaret ettiği yerler arasında körler okulu da vardı. Körler okulunu ziyaret, Osmanlı heyetini derinden etkilemişti. Körler, normal gören insanlar gibi ilim ve sanat tahsil ediyor ve bu sayede mutlu bir hayat sürüyorlardı. Heyette yer alan Mehmed Tevfik'in verdiği bilgiye göre Peşte'deki üç katlı âmâ mektebinde katlardan öğrencilerin inip çıkabilmesi için merdiven korkulukları yapılmış, okuyup yazabilmeleri için de kabartmalı harfler öğretilip ezberletiliyordu. Kabartma yazılılarıyla öğrenciler yazının yanı sıra haritayı da öğreniyorlardı. Mehmed Tevfik körler okulunda gördüklerini şu şekilde anlatır:

“Kabartmalı haritalar getirdiler. Avusturya memâlikinin haritası idi. Trieste'yi Viyana'yı sual ettik. Eliyle arayıp bularak gösterdi. Yazı yazdırmak murat eyledik. Derhal kalemi eline alıp teneke kalıp vasıtasıyla Osmanlılar çok yaşasın ibaresini Fransızca haruf ve Türkçe yazdı. Mektebin bir dairesine gittik. Orada mızıkâ talimi olunurdu, mükemmel bir ahenk ettiler. Sonra âmâ kızların kanaviçe işlediklerini gördük ve sanayi dairesine gidip erkek ve kızların her nevi sanayi gözlüleri gibi tahsil ettiklerini ve ma'lumatını seyrettik. Oradan mekteb-i jimnastik meydanına gittik. Şâkirdan olan

²³ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

²⁴ BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.

²⁵ Öztürk, aynı makale, s.53.

bir kaçını getirdiler, gözlüler jimnastik fenninde ne türlü icra-yı hüner ettillerse gözsüzler dahi aynı yaptıklarından parmaklarımız ağzımızda kaldı. Yemek vakti geldiğinde yemeğe geçildi. Öğrencilerden biri dokunaklı bir yemek duası yapınca heyette kendisini tutamayıp ağlayanlar olmuştu. Göz nurundan mahrum olanların eğitimi ancak bu kadar güzel olur. Mektepten öyle bir teessürle çıktım ki o akşam tiyatrodan bile, o gözsüzlerin halini der-hatır ettikçe telezzüz edemedim²⁶.”

Heyetin dönüş hazırlıklarının başladığı 6 Mayıs'ta Peşte Belediyesi bir ziyafet verdi. Ziyafete Vambery de katılmış ve bir de konuşma yapmıştı. Mehmed Tefvik'in anlattıklarına göre yemek yenilip ve kahve içildikten sonra otelin Tuna boyuna bakan caddesine geçildi. Macarlar halkı heyeti uğurlaman için caddeleri doldurdular. Bir süre sonra heyetin balkona çıkması istendi. Heyet balkona çıkınca caddede büyük gösteriler yapıldı. İki bin kadar piyade ve süvari askeri ellerinde meşalelerle gelip, caddeye iki sıra halinde dizildiler. Ortaya bir kürsü konuldu ve Macar ileri gelenleri burada etkili konuşmalar yaptı. Şeyh Süleyman Efendi de konuşmasında Osmanlı-Macar dostluğunun gelişmesi ve devamını diledi ve sonunda dua ederek konuşmasını bitirdi. Heyetten bulunan Fazıl Efendi, yaptığı konuşmada Macaristan'da geçirdikleri günleri şu anlamlı sözlerle ifade etti²⁷:

“Macar Kardeşlerim, gözlerimiz acı yaşlarla dolu, sizlerle vedalaşırken yüreğimiz sıkışıyor. Aranıza yetişkin erkekler olarak geldik. Şimdi ağlayan çocuklar gibi ayrılıyoruz sizlerden. Ne yaptınız bizlere? Sizin dostluğunu bu kadar mı muazzam, bu kadar mı sarsıcı? Böyle bir değişikliği ancak bir kardeş yüreği, bir kardeş yüreğine yaratabilir. Zalim kadere bakın, kardeşleri birbirinin kucağına atıyor ve kısacık bir kucaklaşmadan sonra gene onları birbirinden koparıyor. Kucaklaşırken kalplerimizi burada bırakıyoruz, ruhumuz burada kalıyor. Bizleri unutmayın, bizler sizleri nasıl sevdiyse sizler de bizi öylesine sevin sevgili kardeşlerim. Bizler sizleri asla unutmayacağız. Sevgili kardeşlerimiz Allah sizlerden razı olsun. Allah'a emanet olun”

Konuşmalar bitince havai fişek gösterileri yapıldı. Kalabalığın fazlalığından dolayı arabalar caddede ilerleyemeyince ancak arka sokaklardan otele ulaşılabilirdi. O geceyi Viyana ve Peşte gazete sahipleri Macar haklıya uykusuz geçirdiler. Ertesi gün de aynı şekilde büyük bir kalabalık toplantı ve bu kalabalık arasından, heyeti taşıyan

²⁶ Sofuoğlu, *aynı makale*, s.45.

²⁷ Namal, *aynı eser*, s. 100.

arabalar zorlukla tren istasyonuna ulaşabildi²⁸. Heyet, Kanije’de bir gece kaldıktan sonra İtalya üzerinden İstanbul’a geri döndü.

İki ülke arasındaki dostluk ilişkilerine örnek olacak başka bir davranış Macar şehirlerinden Debrecen halkı göstermiştir. Debrecen halkı, Osmanlı Devleti’nin kendilerine gösterdiği misafirperverlikten dolayı Osmanlı Sultanı II. Abdülhamid’e bir taç yaptılar. Debrecen halkının yaptığı taç, bir sandık içerisine konarak Peşte’de bulunan Osmanlı Şehbenderine gönderildi. Tacın üzerinde Osmanlı hilali bulunuyordu. Hilalin üzerine ise “*Şevketlü Sultan Abdülhamid Han Hazretlerine ve asâkir-i şeci’a-i Osmaniyeye*”²⁹ ifadesi yazıldı. Tacı Peşte şehbenderine takdim eden Kont Emil, Osmanlı Devleti’nin sadece 1849’da kendilerine gösterdiği misafirperverliğe değil, aynı zamanda daha önceki tarihlerde Rakoczy Frence ve diğer Macar mültecilerini korumasının bir teşekkürü olarak böylesi bir girişimde bulduklarını ifade etti. Debrecen halkının bu kadirşinaslığı Osmanlı Sultanı’nı hoşnut etti. Nitekim buna karşılık Sultan da, Debrecen halkına teşekkürlerini bildiren bir ferman gönderdi³⁰.

İki ülke arasındaki dostluk ilişkileri en üst düzeye çıktığını gösteren bir başka olay da 1880 yılında yaşandı. Bu yılda Macaristan’da suların taşması ülkede önemli zararlar meydana getirmişti. Szeged halkı yaşanan su baskınlarından büyük ölçüde zarar görmüştü. Hatta, Szeged halkı, Peşte’deki Konsolosluklara müracaat ederek, uğradıkları zararın telafisi için yardım talebinde bulundular³¹.

Osmanlı Devleti’nin Peşte Şehbenderi, durumu İstanbul’a yazarak Szeged halkına yardım yapılmasını istedi. İstanbul’da yapılan değerlendirme Szeged şehrinin Peşte’den sonra Macaristan’ın en önemli şehri olduğu ve bu yüzden meydana gelen su baskınlarına kayıtsız kalmamayacağı yönünde oldu. Başlangıçta zarara uğrayan halk için 500 Florin gönderilmesi kararlaştırıldı. Fakat, daha sonra yapılan araştırmada Szeged halkının sel felaketinde uğradıkları zararların tahmin edilenden daha fazla olduğu anlaşıldı. Bu yüzden yapılacak yardımın miktarı da artırıldı³².

Osmanlı Devleti ile Macaristan arasında kurulan dostane ilişkiler bir çok alanda genişleyerek devam etti. Bu dostluk ilişkilerinin en güzel örneklerinden de biri de II. Abdülhamid’in daha

²⁸ Sofuoğlu, *aynı makale*, s.45.

²⁹ BOA, YPRK.M., Dosya no:1; Gömlek no: 17.

³⁰ BOA, YPRK.M., Dosya no:1; Gömlek no: 17.

³¹ BOA., Y.A.Res. Dosya no:2, Sıra no: 50.

³² BOA., Y.A.Res. Dosya no:2, Sıra no: 50.

önce Kanuni Sultan Süleyman'ın Budin'i fethi sırasında ganimet olarak alıp İstanbul'a getirdiği 34 adet ilmi ve tarihi eseri Macaristan'a iade etmesi olmuştur³³. Sultan'ın emriyle kitaplar Macaristan'a gönderildikten sonra, Osmanlı Devleti'nin Peşte şebhenderi vasıtasıyla Peşte Darülfünunu'na teslim edildi. Macaristan'a gönderilen kitapların isimleri şunlardı:

1. Vitruvius et Candidus.
2. Paule de Venire sur Aristote et Aegivius Romanus
3. Traité sur le mouvement
4. Suetone, Vies des Empereures. Les miniatures
5. Grammaire Latine
6. Plutarque, vie d'Aristide et de Latou en latin
7. Mitologie
8. Albertus magnus de mineralibus
9. Aelius Spartavus, Aemiluis Probus
10. Grammaire
11. Terence, Comédies
12. Simon Sanuensis Clavis
13. Testus Pompejus
14. Cicero
15. Plinius Secundus, Panégyriques
16. Traité de Chirurgie
17. Caeser de bello galledus et hispanico
18. Collection des écuimaus des Empereurs Romains
19. Clementius itinéraire de St Pierre
20. Simon Samuensis, Synonymes
21. Speculum humanea , Solutions
22. Etheophraste, histoire de Plautes
23. Fertulliaius Cuotra Mauvais
24. Baeitas
25. Siluis Helius
26. Eusebius Préparation Evangélique
27. Bible,Manuscrit du 13 eme siecle tres ruinée par le teules
28. Livre Religieux
29. Quintus Curtius, Alexander Magnus
30. Dante, Comédia Liria,manuscrit contemporain de Dante
32. Eusebius, Chronique traduit par Seious
33. Historiographes
34. Livre de navigation en Haleius³⁴.

³³ BOA., HR. SYS., Dosya No: 176, sıra no: 11, tarih: 1877.4.28.

³⁴ BOA., HR. SYS., Dosya No: 176, sıra no: 11, tarih: 1877.4.28.

XIX. yüzyılın sonlarında Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasındaki ilişkilerin gerginleşmesi Macaristan'daki gençler arasında heyecan yaratmıştır. Nitekim Osmanlı Devleti ile Yunanistan arasında 1897 yılında savaş çıkması ihtimali üzerine bir çok Macar gönüllü olarak Osmanlı Devleti saflarında yer almak istediklerini İstanbul'a bildirmişler ve bu konuda kendilerine kolaylık gösterilmesi talebinde bulunmuşlardır³⁵.

Yine Avusturya'nın Bosna-Hersek'i 1878'de işgal ve 1908'de ilhak etmesine Macaristan çok sert tepki göstermiştir. İlhak sonrası yapılan protesto gösterileri sırasında Macarlar, Avusturya bayrağını parçaladılar. Macar meclisinde bazı milletvekilleri Avusturya aleyhinde Osmanlı lehinde konuşmalar yaptılar. Macarlar protestolarında daha da ileri giderek bir "*Nümayiş Cemiyeti*" kurdular³⁶.

Sonuç olarak 18 ve 19 yüzyıllarda var olan Türk Macar dostluğu II. Abdülhamid'in saltanatı yıllarında da devam etti. 1877-78 Osmanlı-Rus savaşında Macaristan'da Osmanlı Devleti lehinde gösteriler tertip edildi. Özellikle II. Abdülhamid zamanında Osmanlı heyetinin Macaristan'ı ziyaret etmesinin tesis ettiği dostluk iki ülke arasındaki ilişkilerde derin tesirler bıraktı. İki ülke arasındaki bu dostluk, Rusya ve onun güdümünde olan Slav halkını rahatsız ederken Osmanlı ve Macar halkı tarafından memnuniyetle karşılanmıştır.

Kaynakça

- Başbakanlık Osmanlı Arşivi
 BOA, İra. Har., Dosya no: 275, belge no: 16775.
 BOA, YPRK.M., Dosya no:1; Gömlek no: 17.
 BOA. HR. SYS., Dosya No: 176, sıra no: 11.
 BOA., Y.A.Res. Dosya no:2, Sıra no: 50.
 BOA., Y.PRK. ASK., Dosya no: 5, Gömlek no: 35.
 BOA, HR. SYS., Dosya No:213, Gömlek No: 5.
 BOA, HR. SYS., Dosya No; 160, Gömlek No: 11.
 BOA, HR. SYS., Dosya No; 176, Gömlek No: 3.
 BOA, HR. SYS., Dosya No; 176, Gömlek No: 4.
 BOA, HR. TO., Dosya No: 331; Gömlek no: 7.

Makale ve Kitaplar

- Hutter, Joseph, Von Orsova bis Kiutahia, Braunschweig 1851.

³⁵ BOA., Y.PRK. ASK., Dosya no: 5, Gömlek no: 35.

³⁶ Namal, *aynı eser*, s. 105-106.

Imrefi, Vahot, Die Ungarischen Flüchtlinge in der Türkei, Leipzig 1851.

Korn, Philipp, Kossuth und die Ungarn in der Türkei, Hamburg und New York 1851.

Nazır, Bayram, Osmanlı'ya Sığınanlar Macar ve Leh Mülteciler, İstanbul 2007.

Namal, Yücel, Türk-Macar İlişkileri, s. 71, İstanbul 2009.

Karal, Enver Ziya, Osmanlı Tarihi, c.VIII, Ankara 1983.

Karpat, Kemal H., "Kossuth in Turkey: The Impact of Hungarian Refugees in the Ottoman Empire 1849-1851" Osmanlı Öncesi ve Osmanlı Araştırmaları Uluslararası Komitesi VII.

Sempozyumu Bildirileri, (Ankara, 1994)

Öztürk, Cemil, "113 Yıl Önceki Bir Türk Heyeti'nin Macaristan Gezisi", Tarih ve Toplum, Kasım 1990, c.14, sayı, 83.

Sofuoğlu, Ebubekir, "Abdülmeccid ve Macar Mülteciler", Tarih ve Toplum, Kasım 2001, c.36. sayı 215.

Türk-Macar Kültür Münasebetleri Işığı Altında II. Rakoczi Ferenc ve Macar Mültecileri Sempozyumu, (31 Mayıs-3 Haziran 1976), İstanbul Üniversitesi Edebiyat Fakültesi, (İstanbul 1976)

Kur’ân’da Dostluk Ahlâkı

Şaban KARASAKAL

Yüzüncü Yıl Üniversitesi, İlahiyat Fakültesi
Tefsir Anabilim Dalı
skarasakal@yyu.edu.tr.

*“Âsâyiş-i du kîtu tefsîr-i inde harfest
Bâ dostân telettuf, bâ düşmânân müdârâ”¹*

Hâfız

Özet

İslâm dini, insanlar arasındaki münasebetlerin gelişmesine ve iyiliklerin yaygınlaşmasına büyük önem verir. Kur’ân’da sık sık, direkt veya dolaylı olarak dost anlamına gelen kelimeler kullanılmaktadır. Sağlıklı bir toplum yapısı oluşturmak ve beşeri ilişkileri en mükemmel şekilde düzenlemek isteyen yüce dinimiz, mü’minleri bu konularda da eğitime tâbi tutmuştur. İslâm’ın emir ve yasakları, dostluğun temel parametreleridir; dostluk bunlar üzerine gelişir. Mü’minin özelliklerine ilaveten, dostluk için güven, sevgi, fedakarlık ve benzeri bazı özellikler de mevcuttur. Bu çalışma Kur’ân’da ve Sünnette dostluk ahlâkını ve dostun özelliklerini göstermeyi amaçlamaktadır.

Anahtar kelimeler: Kurân, dostluk, güven, fedakarlık, velî, refik

Confidence Morality In The Qur’ân

Abstract

Religion of Islam attaches a great importance widespreing of goodnesses and improving of good relations among humang beings. Qur’an often uses words means friendship directly and indirectly. Islam which want to arrange humane relations in a perfect way and to form a construction of sound community, educated believings in subject of friendship. Commands and prohibition of Islam in Qur’an and hadiths are basic parameters of friendship; and friendship advances on them. In addition of believers’s

1 *“Dünya ve âhiretin huzuru, şu iki harfin tefsirindedir: Dostlarla iyi geçinmek, düşmanlara da zaman zaman müdârâ etmek.”* Müdârâ: Dost gibi görünme; Yüze gülme; Başkalarının fikirlerine uyarçasına hareket etmek; Sulh ve salâh üzere bulunmak. Ferit, Devellioğlu, **Osmanlıca-Türkçe Lügat**, Aydın Yay., Ankara 1993, s. 707.

characteristics, there are also some qualities such as confidence, love, self-sacrifice etc. for friendship. This article aims at showing confidence morality and its characteristics in Qur'an and Sunnah.

Key words: Qur'an, friendship, confidence, self-sacrifice, walî, rafîq.

Giriş

İslâm dininin yeryüzünde sağlamaya çalıştığı temel esaslardan biri, insanların birbirlerine karşı sevgi ve saygı duymalarıdır. Bunun için gerekli olan hususları dinimiz teşvik etmiş; bunların zıddı olan ve insanların birbirlerinden nefret etmesine, uzaklaşmasına sebep olabilecek hususları da yasaklamıştır.

Toplum hayatı, insanların sadece aynı ortamda ve birlikte yaşamaları demek değildir. Onları bir araya getiren, bu birlikteliğe anlam kazandıran ortak öğelere ihtiyaç vardır. Çünkü toplumu meydana getiren fertler sadece maddeden ibaret olmadıkları gibi, birbirleriyle olan bağları da sadece maddî değildir. İnsanları bir arada tutan hususlar, sevgi, saygı, dostluk gibi duygusal bağlardır.²

İslâm dini, insanlar arasındaki münasebetlerin gelişmesine ve iyiliklerin yaygınlaşmasına büyük önem verir. İnsanlar arasındaki samimiyet ve sevgiye dayalı bağlılık hali, Kur'ân-ı Kerim'de: "*Mümin erkekler ve mümin kadınlar birbirlerinin dostudurlar.*"³ şeklinde tanımlanmıştır. Çünkü, dostluğun gereği iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmak ve dostların yardımında olmaktır. Dost olmak, birbirini sevmede, kardeş olmada ve aralarındaki muamelede, kalplerin ve gönüllerin birliğini ifade eder.

Bilindiği gibi Kur'ân'ın anlaşılabilmesi, öncelikle onun sunulduğu ve kabı niteliğindeki dilini anlamakla mümkündür. Kur'ân dili ve bu dilin ifade aracı olan harfler, kelimeler, cümleler ve onda geçen anahtar kavramlar, onun zahirî yanını oluşturduğundan, ancak bu yanını tanıdıktan sonra özüne inmek mümkün olabilir. Kur'ân'da sık sık **velî**, **halîl**, **sadîk**, **bitâne** gibi direkt veya dolaylı olarak dost anlamına gelen kelimeler kullanılmaktadır. Biz bu çalışmamızda Kur'ân-ı Kerim'in anlam örgüsü içinde önemli bir unsur olan "dostluk" kavramının ifade ettiği anlamları ve aynı anlamı ifade eden müteradif kelime kalıplarını ele alarak Kur'ân-ı Kerim ve sünnete göre dostluk hukukunu incelemek istiyoruz.

2 M. Zeki, Duman, "*Âdâbı Muâşeret*" **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006, I/36

3 Tevbe, 9/71.

Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i Şerif'lerde Dost/Dostluk Kavramları

Bir duyguyu, herkesin çoğunlukla, kendi hissedışı ve sezişi derecesinde tarif ve tahlil edeceği bilinen bir gerçektir. Ama her sübjektif davranış ve tavırda, objektifliğin etkisinin olduğu da gözden uzak tutulmamalıdır. Her şeyden önce insan sosyal bir varlık olduğu için, onun davranış ve tavırlarında, obje olarak kabul edilen toplumun büyük rolü vardır.⁴ Bu açıdan dost/dostluk ve müteradif kavramların tariflerinde bu durum dikkate alınmalıdır. Bu sebeple biz de, bir duygu olarak incelediğimiz ve tezahürleri ile tanımaya çalıştığımız dostluk kavramını ifade de kullanılan kelime ve terimlerden öncelikle bahsedeceğiz.

Dost, "bir insanı gönülden seven, onun iyiliğini isteyen, iyi ve kötü gününde yanında olan, ona yardım eden, sevilen, güvenilen, yakın arkadaşı, gönüldaşı, iyi görüşülen (kimse), düşman karşıtı, iyi geçinen, aralarında iyi ilişki bulunan kimse"ye denirken, 'sevginin ilerlemiş şekli'ne *dostluk* denilir.⁵ Ahabap ve yaren kelimeleri de aynı anlamda kullanılmaktadır.⁶ Ayrıca dost, "seven, yardım eden, koruyan, birinin işini üzerine alan, idare eden"⁷ 'yakın, hısımlık' gibi anlamlara gelmektedir.

Farsça'da "seven, sevgili, yâr" anlamındaki dost kelimesinden gelen dostluk, İslâmî literatürde sadâkat, uhuvvet, meveddet, sohbet gibi değişik kelimelerle ifade edilmiş; ayrıca velî ve refik kelimeleri de başka anlamların yanında "dost" manasında⁸ da kullanılmıştır. Dostluk, hür insanlar arasında ruh birliğidir çünkü, ancak onlar birbirlerini anlayacaklar ve birleşeceklerdir.⁹

4 Raşit, Küçük, **Sevgi Medeniyeti**, Rehber Yay., Ankara 1991, s. 25.

5 Heyet, **Türkçe Sözlük**, TDKY., Ankara 1988, s. 399-400.

6 İsmail, Karagöz, **Âyet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk**, DİBY., Ankara 2006, s. 209.

7 İbn Manzûr, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrrem, **Lisânü'l-Arab**, Thk. Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988, "velî" mad. Isfehânî, Ebi'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağib, **el-Müfredât fî Garîbi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Mârifet, Beyrut tsz. s. 533-534; Zebîdî, Muhammed Murtaşâ Hüseyinî, **Tâcü'l-Arûs**, Kuveyt 1422/2001, XL/242; İbn Kesîr, İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Kahire 1421/2000. VIII/244; Elmalılı Muhammed Hamdi, Yazır, **Hak Dîni Kuran Dili**, Eser Neşriyat, ysz. tsz. VIII/5335.

8 Ebu'l-Bekâ, Eyyüb b. Musa el-Hüseyin el-Kefevî, **Külliyât (Mu'cemü fi'l-Mustalahâtî ve'l-Furuku'l-Lügaviyye)**, Müessesetü'r-Risâle, Beyrut 1993/1413, s. 917; Mustafa, Çağrı, **"Dostluk" DİA**, İstanbul 1994, IX/511.

9 Hilmi Ziya, Ülken, **Aşk Ahlâkı**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999, s. 68.

Kur'ân-ı Kerîm ve Hadis-i şeriflerde yer alan emir ve yasakların insan unsurunu hedef aldığını düşünürsek, iyi insan, iyi toplum meydana getirme prensiplerini, dostluk kavramı içinde düşünmek durumunda kalırız. Kur'ân-ı Kerîm, Allah'ın sevdiği ve Allah(cc) tarafından sevilen fertten ve toplumdaki bahsederken, onların vasıflarını farklı yerlerde ayrı ayrı zikretmekte ve bu vasıfları müşahhas esaslara bağlamaktadır.¹⁰

Dostluk hukuku noktasında, dinî ve ahlâkî inanç ve anlayışların, sosyal ilişkiler üzerindeki etkileri bilinmektedir.¹¹ Mesela, "Dininize uyanlardan başkasına inanmayın"¹² mealindeki âyetle dinin, Allah-insan ilişkisi yanında, sosyal ilişkilerin de temel ölçüsü olduğu ortaya konmaktadır.

"Sizin *dostunuz Allah, O'nun elçisi ve iman edenlerdir*"¹³ mealindeki âyette mü'minlerin dostlarının kimler olduğu bildirildiği gibi; dinî ve ahlâkî anlayışların, beşerî ilişkiler üzerindeki etkileri dolayısıyla kâfirlerin, zalimlerin, Yahudi ve Hıristiyan'ların sadece birbirlerinin dostları olabilecekleri bildirilir. "Ey İman Edenler! Şayet inkârı imana tercih ederlerse, babalarınızı ve kardeşlerinizi dahi *dost edinmeyin. Sizden kimler onları dost edinirse, işte onlar kendilerine yazık etmiş olurlar.*"¹⁴ ifadeleriyle toplum hayatındaki dostlukların tesisinde kan bağı yerine inanç birliğinin esas alınması ve böylece güvene dayalı bir dostluk/birliktelik oluşturulması istenmektedir.

Kur'ân'a ve hadislere göre mü'minlerin dost edinebileceği ve edinemeyeceği kimseler vardır. Mü'minlerin dostları Kur'ân-ı Kerîm'de; Allah (cc)¹⁵, Allah'ın emir ve yasaklarına karşı gelmeyen¹⁶, insanlar için dua eden melekler¹⁷, peygamberler ve mü'minler¹⁸ olarak sayılırken; dost ve sırdaş edinilmeyecek kimseler olarak da, kâfirler¹⁹, münafıklar²⁰, Yahudi-Hıristiyanlar²¹, mü'minlerin düşmanları²² ve

10 Mesela bkz. Mâide, 5/54.

11 Mustafa, Çağrıcı, "Dostluk", **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşam** Ansiklopedisi, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006, I/419.

12 Âl-i İmrân, 3/73.

13 Mâide, 5/55.

14 Tevbe, 9/23.

15 Bakara, 2/107, 257; Âl-i İmrân, 3/150; Nisâ, 4/45; Enfâl, 8/40; Tevbe, 9/116; Ankebût, 29/22; Şûrâ, 42/9, 28; Câsiye, 45/19; Muhammed, 47/11.

16 Tahrîm, 66/6.

17 Şûrâ, 42/5; İnsanların dostları olarak zikredilen meleklerle ilgili olarak ayrıca bkz. Âl-i İmrân, 3/124; Enfâl, 8/9; Ra'd, 13/22; Nahl, 16/32.

18 Mâide, 5/55, 56; Enfâl, 8/72; Tevbe, 9/71; Zuhuruf, 43/67.

19 Al-i İmrân, 3/28, 118.; Nisâ, 4/144.

20 Nisâ, 4/89, 138-139.

şeytanlar²³ olarak sıralanmıştır. Ayrıca kimlerin dost edinilmeyeceğinin sayıldığı âyetlerde, kâfirlerin, zâlimlerin Yahûdî ve Hıristiyanların ancak birbirlerinin ve şeytanın dostları olabilecekleri de bildirilmiştir.²⁴ Ayrıca bazı âyetlerde Müslümanların putperest akrabalarıyla ilişkileri çerçevesinde, kardeşlerden de söz edilmekte ve Müslümanların bunları dost kabul etmemeleri gerektiği bildirilmektedir.²⁵

İslam ahlâkında genel anlamda bilinen ‘uhuvvet’ kavramının yanında, ‘*sadâkat*’, ‘*velî*’, ‘*halîl*’, ‘*nasîr*’, ‘*sadîk*’, ‘*vekîl*’, ‘*refîk*’ gibi daha başka kavramlarla da din kardeşliği ve dostluk konusu üzerinde durulmuştur. Konunun bu noktasında, dostluk hukuku ile alakalı terimlere, kısa mahiyetleri ile temas edeceğiz.

1- Velî

Velî; ‘v-l-y’ kökü itibariyle, “birbirine yaklaşmak, birinin işini üzerine almak, idare etmek, birine iyilik etmek, yardım etmek ve bakmak” anlamlarına gelirken; kavram olarak; “dost, seven, yardım eden, koruyan, birinin işini üzerine alan, idare eden”²⁶ gibi anlamlara gelmektedir.

Kur’ân-ı Kerîm’de bu anlamda en çok geçen kelimedir. Tekil ve çoğul olarak (ç.evliya) yer aldığı seksen yedi âyetin kırk altısında Allah’ın insanlara dostluğu²⁷, iki âyette insanların Allah’a dostlukları²⁸, on âyette insanlarla şeytan arasındaki dostluk²⁹, diğerlerinde ise iyi veya kötüler arasındaki dostluklar³⁰ için kullanılmıştır.

Allah’ın inananların dostu olduğunu bildiren âyetlerin çoğunda *velî* kelimesinden sonra, *nasîr*, *şefî*, *vâkî*, *hamîd*, *mürşîd* gibi sıfatlara veya benzer manalar ihtiva eden ifadelere yer verilerek, dostun dostu için bir yardımcı, koruyucu, kurtarıcı, yüceltici, iyiliğe yöneltici olması, bu şekilde dostluğun sevgiye dayanması ve pratik ahlâkî

21 Mâide, 5/51, 57.

22 Mücâdele, 58/22; Mümtehine, 60/1; Allah, peygamber ve mü’minlerin düşmanları ve özellikleri hakkında ayrıca bkz. Bakara, 2/105, 109, 254; Âl-i İmrân, 3/28, 69, 118; Nisâ, 4/8; Mâide, 5/51; En’am, 6/70; Enfâl, 8/73; Tevbe, 9/23, 67; Hûd, 11/113; Câsiye, 45/19

23 Âl-i İmrân, 3/175; Nisâ, 4/38,76,119; En’âm, 6/121.

24 Âl-i İmrân, 3/38; Nisâ, 4/144; Mâide, 5/51, 58

25 Tevbe, 9/23-24; Mücâdele, 58/22.

26 İbn Manzur, a.g.e., “vly” mad. Isfehâni, a.g.e., s. 533-534; Zebîdî, a.g.e., 40/242; Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 917.

27 Meselâ bkz. Bakara, 2/257; Nisâ, 4/45, 75, 119, 123, 173.

28 Yûnus, 10/62; Cum’a, 62/6.

29 Meselâ bkz. Nisâ, 4/76; A’râf, 7/27, 30.

30 Meselâ bkz. Nisâ, 4/139, 144; Enfâl, 8/72.

sonuçlar doğurması gerektiğine işaret edilmiştir.³¹ Müminlerin kardeş olduğunu³², vaktiyle onlar birbirine düşman iken Allah'ın gönüllerini kaynaştırmasıyla dost ve kardeş olduklarını³³ bildiren âyetler de geniş kapsamlı dostluğun önemini anlatmaktadır.

'*Vâlî*' ve '*Mevlâ*' kelimeleri de, 'velî' kelimesi ile aynı anlamda kullanılırken,³⁴ dost anlamında '*velî*' kavramı Kur'ân'da, hem Allah için hem de kul için kullanılmaktadır. Kur'ân'da on iki âyette³⁵ Allah'ı nitelemekte olan '*Mevlâ*' kavramı, sadece Allah için kullanılmıştır.³⁶ Mü'min için 'Allah'ın velîsi' denilirken, 'Allah'ın mevlâsı' denilemez. Çünkü *Mevlâ* kelimesinde, sahip olma, malik olma, işlerini yönetme ve koruma anlamı vardır.³⁷ Kur'ân-ı Kerîm'de, "*Allah mü'minlerin velîsidir*"³⁸, "*Allah iman edenlerin mevlâsıdır*"³⁹ buyrulmaktadır.

Allah'ın kuluna dost olması, kulun kendisi ile Allah'a kavuşacağı hususi bir ihsan çeşididir. Allah'ın kendisine dost olmak isteyen kuluna, bu dostluğun yollarını ve vesilelerini kolaylaştırması; kendisini hakıyla bilip tanımak isteyene de yardımcı olması, O'nun kuluna olan dostluğunun ve sevgisinin göstergesidir. Kulların dostluğu açısından düşünüldüğünde de velî, dost ve yardımcı olmanın gereği, iyiliği emretmek, kötülükten sakındırmaktır. Bu aynı zamanda mü'min olmanın da gereğidir. Dost olmak, birbirini sevmeye,

³¹ Mesela bkz., Bakara, 2/257; Âl-i İmrân, 3/68; Mâide, 5/56

³² Hucurât, 49/10.

³³ Âl-i İmrân, 3/103.

³⁴ Isfehâni, a.g.e., s. 533; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 870.

³⁵ Bakara, 2/286; Âl-i İmrân, 3/150; En'âm, 6/62; Enfâl, 8/40; Tevbe, 9/51; Yûnus, 10/30; Hac, 22/78; Muhammed, 47/11; Tahrim, 66/2, 4.

³⁶ Zebîdî, a.g.e., XL/253; Suat, Yıldırım, **Kur'ân'da Ulûhiyyet**, Kayıhan Yay., İstanbul 1987, s. 190; Ahmed Sâim, Kılavuz, "*Veli*" **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed., İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006, IV/2137. "*Mevlâ*": "Köle, azad edilmiş köle, amcaoğlu, komşu" gibi anlamlara gelir. Ancak Kur'ân-ı Kerîm'de Allah'ın mevlâ olarak geçtiği yerlerde "yardımcı koruyucu, şefaatçi" anlamına geldiği bildirilmektedir. Bkz., Isfehâni, a.g.e., s. 533-534.

³⁷ İbn Manzur, a.g.e., "vly" md; Hâzin, Ali b. Muhammed **Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl**, Kahire, 1381, I/401

³⁸ Âl-i İmrân, 3/68. Aynı kökten gelen "tevellî" kelimesi dost edinmek anlamına geldiği gibi, lafzen ve takdiren "an" harf-i cerri ile kullanıldığı zaman yüz çevirmek anlamına gelir (İbn Manzur, a.g.e., "vly" md; Isfehâni, a.g.e., s. 534) Mesela dost edinmek anlamı için bkz. Mâide, 5/56; yüz çevirmek anlamı için bkz. Âl-i İmrân, 3/32.

³⁹ Muhammed, 47/11.

birbirine muamelede ve birbirine kardeş olmada kalplerin ve gönüllerin birliğini ifade eder.⁴⁰

Allah, sâlih kullarını dost edinir. Her kim, insanların kızması pahasına Allah'ı dost edinmekle onu razı ederse Allah o kimseyi insanların nazarında yüceltir. Kim de Allah'ın gazabına rağmen insanları razı ederse, artık onu Allah'ın azabından hiçbir şekilde kurtarmak mümkün olamaz.⁴¹

Kur'ân sık sık Allah(cc)'ın velî edinilmesini emrederek, Allah'tan başkasını velî edinenlerin durumu, "*Allah'tan başkasını dayanak edinenlerin durumu, örümceğin durumuna benzer: Örümcek, (ağını) kendine bir yuva yapar, halbuki yuvaların en çürüğü, şüphesiz örümceğin yuvasıdır*"⁴² meâlindeki âyette olduğu gibi kınanmıştır.

Mü'minlerle kafirlerin yan yana, içice yaşadığı bir dünyada dostluk da bir şahsiyet çizgisidir. İşte Kur'ân, bu konuda da mü'mine rehberlik ederek, mahiyet olarak, mü'minler için Allah'tan başka dost ve yardımcı olmadığı,⁴³ Allah'ın iman edenlerin dostu olduğu ve mü'minleri zulmetten nûra çıkaracağı,⁴⁴ dost ve yardımcı olarak Allah'ın kâfi olduğu,⁴⁵ Allah'ı bırakıp da şeytanı dost edinenlerin apaçık hüsranda oldukları,⁴⁶ Allah'tan, Peygamber'den ve mü'minlerden başkasının sırdaş edinilemeyeceği,⁴⁷ mü'minlerin, kendileri dışında kâfirleri, Yahudi ve Hristiyanları dost edinmemeleri gerektiği,⁴⁸ daha önce kitap verilenlerden ve kâfirlerden dini eğlence ve oyun yerine koyanları dost edinmeme,⁴⁹ din hususunda mü'minlerle savaşanları ve mü'minleri yurtlarından çıkaranları ve çıkarılmasına yardım edenlerin dost edinilmemesini,⁵⁰ inkarı imana tercih eden, Allah'a ve Peygambere düşmanlık eden kişiler babalar, oğullar ve kardeşler bile olsa onların dost edinilmeyeceği, sevgi beslenemeyeceği,⁵¹ zalimlerin ne bir dostu ne de şefaataçsisinin

40 Küçük, a.g.e. s. 91.

41 Tirmîzî, Muhammed b. İsa, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, Zühd, 64.

42 Ankebût, 29/41.

43 Bakara, 2/107; Tevbe, 9/74; 'Ankebût, 29/22; Şûrâ, 42/31.

44 Âl-i İmrân, 3/68.

45 Nisâ, 4/45.

46 Nisâ, 4/119.

47 Tevbe, 9/16.

48 Âl-i İmrân, 3/38; Nisâ, 4/144; Mâide, 5/51, 58.

49 Mâide, 5/57.

50 Mümtehine, 60/8-9.

51 Tevbe, 9/23; Mucâdele, 58/22,

olmadığı,⁵² Allah'ın dostları olan kişilere korku olmadığı, onların mahzun da olmayacakları⁵³ bildirilmektedir.

Bu âyet-i kerîmelerin yanında, Hz Peygamber'den bize rivâyet edilen pek çok hadiste, Allah'a dost, yakın ve sevgili olan kişilerden bahsedilmiştir. Mesela: *“İnsanlardan kim olduğu bilinmeyen, kabilelerinin gariplerinden ve aralarında sıhrî bir yakınlıkta bulunmayan bir topluluk gelir. Onlar Allah için birbirlerini severler ve Allah yolunda saf olurlar. Allah, kıyamet gününde kendilerine nurdan bir minber hazırlar ve onları bu minber üzerine oturtur. Bütün insanlar korktukları halde onlar korkmazlar. Onlar, Allah'ın dostlarıdır; onlar için korku yoktur ve mahzun da olmayacaklarıdır.”*⁵⁴

*“Kim, insanların kızması pahasına Allah'ı **dost** edinmekle O'nu râzı ederse Allah o kimseyi insanların nazarında yüceltir. Kim de Allah'ın gazabına rağmen insanları râzı ederse, artık onu Allah'ın azabından hiçbir şekilde kurtarmak mümkün olmaz.”*⁵⁵

*“Allah bir kulunu sevdiğinde, onun gören gözü, işiten kulağı, tutan eli, yürüyen ayağı olur. Bu kul Allah'tan bir şey dilese dileği kabul edilir. Allah'a sığındığında da Allah onu korur. Allah, **velîsine** düşman olan kimselere harb ilân eder.”*⁵⁶

*“Allah Teâlâ, kıyâmet gününde şöyle diyecek; ‘Benim celâlim adına birbirlerini sevenler nerede? Gölgeyden başka hiçbir gölgenin bulunmadığı şu günde onları gölgede gölgelendireyim.’”*⁵⁷ hadisi şerifleri bunlardan bir kaçıdır.⁵⁸

2- Halîl

Dost manasında en fazla kullanılan kavramlardan bir tanesi de ‘halîl’dir. ‘Halîl’ kelimesi, “samimi ve gönülden olan dost, sevgisini mahbubunda birleştiren ve bu sevgisi, kalbinin her yanına nüfûz eden, samimi dost” demektir. ‘Hille/Hülle(t)’ kelimesi de samimi ve gönülden dostluk kurmak, arkadaşlık etmek anlamında kullanılır ve

52 Mü'minûn, 40/18.

53 Yûnus, 10/62.

54 Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, V/343; Başka rivayetler için bkz. Buhârî, Muhammed b. İsmail, **Sahîh**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, Rikâk, 38; İbn Mâce, Muhammed b. Yezid, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, Fiten, 16.

55 Tirmizî, Zühhd 64.

56 Buhârî, Rekaik 38; İbn Mâce, Fiten 16.

57 Müslim, Birr 37.

58 Hz. Peygamber'den bu konu ile ilgili rivayet edilen hadisler, bütün hadis kitaplarında, özellikle “zühhd” ve “rekâik” bölümlerinde yer almaktadır.

sevgide vahdet ifade eden kelime, ortaklık kabul etmeyen bir sevmenin kalbin derinliklerine nüfuz ederek kökleşen engin dostluğun⁵⁹ ifadesidir.

Kelime 'veli' lafzına kıyasla Kur'ân-ı Kerim'de daha az zikredilmektedir. Dost veya dostluk anlamında Kur'ân'da *Halil*, *hulle*, *ehillâ* gibi değişik şekillerde Kur'ân'da⁶⁰ ve hadislerde⁶¹ tekil ve çoğul olarak geçmektedir. Dünyada insanlar, iman edip salih ameller işleyebilirlerse Allah Teâlâ'nın dostluğunu kazanır. Kur'ân'da bu konuda, nimetlere şükreden, salih, muhsin⁶² insanlara önder⁶³ vefâkâr⁶⁴ ve dost (halil)⁶⁵ olarak nitelediği Hz. İbrahim'in⁶⁶ ve Hz Peygamber'in bizim için örnek olduğu⁶⁷ bildirilmiştir.

Dostluğun mertebesinde sevenle sevilen arasında üçüncü bir şahıs yoktur. Bu da kul ile Allah arasında olması gereken zirve halin adıdır. Bir hadislerinde Hz Peygamber (s.a.v), kendisini kastederek, "*Arkadaşınız Allah'ın dostudur*"⁶⁸ demiştir.

Dostluk/sadâkat kuvvetlendiği zaman kardeşlik hali olan ihve(t) şeklini alır. Eğer kardeşlik, ziyadeleşirse bu durumda 'dostluk' anlamına gelen hülle(t) halini alır. Bu nedenle, her *halil* aynı zamanda bir *habîb*/sevgili'dir; ancak her *habîb* bir *halil* değildir.⁶⁹

Allah Teâlâ'nın Hz. İbrahim'i dost (halil) edindiğini⁷⁰, âhirette

59 İbn Manzur, a.g.e., "H-l-l" md; Asım Efendi, **Kamus Tercümesi**, III/1279; Zebidî, a.g.e., "hll" mad. Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 398, 433; Komisyon, **Mücemu'l-Vasit**, Çağrı Yay., İstanbul 1406/1986, s. 253; Kurtubî, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1952, II/266; Hâzin, a.g.e., I/390; Karagöz, İsmail, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİBY., Ankara 2005, s. 227; Mehmet Yaşar, Soyalan, **Elmalı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler**, Ağaç Yay., İstanbul 2003, s. 135.

60 Halil, hulle, ehillâ kelimelerinin tekil ve çoğul olarak geçtiği âyetler için bkz. Bakara, 2/254; Nisâ, 4/125; İbrâhîm, 14/31; İsrâ, 17/73; Furkan, 25/28; Zuhruf, 43/67.

61 Mesela bkz. Buhârî, Enbiyâ, 9,14; Rikâk, 51; Tevhîd, 24; Müslim b. Haccac, **Sahîh**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, İmân, 322; Ebû Dâvûd, Süleyman b. Eş'as, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992, Edeb, 16.

62 Sâffât, 37/111.

63 Meryem, 19/41.

64 Necm, 53/37.

65 Nisâ, 4/125.

66 Meryem, 19/41.

67 Ahzab, 33/21.

68 Tirmizî, Menâkıb, 15, 17; İbn Mâce, Mukaddime, 11.

69 İsmail Hakkı, Bursevî, **Furûku Hakkî**, Dersâadet 1310, s. 157.

70 Nisâ, 4/125.

zalimlerden birinin, "Keşke falanı dost (**halîl**) edinmeseydim"⁷¹ şeklindeki pişmanlığını anlatan âyetlere göre hülle kelimesi, ilgili diğer terimlerden daha dar kapsamlı, fakat daha içten ve güçlü bir dostluğu ifade etmektedir. "Kişi **dostunun** dini üzerinedir. Kimi **dost** edindiğinize iyi bakın"⁷² "Allah, İbrahim'i **dost** edindiği gibi beni de **dost (halîl)** edindi",⁷³ "Eğer ben yer halkından bir kişiyi **dost** edinmek isteseydim, Ebû Bekir'i edinirdim. Fakat sizin sahibiniz/arkadaşınız, Allah'ın **halilidir.**"⁷⁴ ve "Ben (Allah'tan başka) her **dostun** dostluğundan ayrılıyorum"⁷⁵ hadislerinde de kelime, samimi dost anlamında kullanılmıştır.

Kur'ân-ı Kerîm'deki: "O gün **dostlar** bile birbirine düşman kesilecektir; sadece Allah'tan korkanlar böyle olmayacaktır."⁷⁶ âyeti ve "İman etmiş kullarıma söyle: Alış-veriş ve **dostluğun** olmadığı o gün gelmezden evvel, dosdoğru namaz kılsınlar ve kendilerine rızık olarak verdiklerimizden gizli ve açık infak etsinler"⁷⁷ âyet-i kerîmeleri birbirlerini dünya menfaatleri için seven, şahsî çıkarları için dostluk kuran kimselerin kıyamet gününde birbirine düşman olacağını belirtmektedir. Zira onları birbirine bağlayan şahsî çıkarlar ve nefsanî hazlar son bulmuştur. Parasıyla veya nüfuzuyla insanları kendi etrafında toplayan kimselerin, arkalarından gidilecek insanlar olmadığı artık anlaşılmıştır. İşte o zaman suçlamalar başlayacak, kötü kimseler uydukları liderlerini "Bizi baştan çıkararak, doğru yoldan uzaklaştıran budur"⁷⁸ diye suçlayacaklar; fakat başının telâşına düşmüş o liderler bu nevi suçlamaları kabul etmeyip kendilerini savunacaklardır.⁷⁹ Nitekim Firavunun sarayında onunla beraber yaşayan sihirbazlar, iman edince, kendilerine yapılan bütün tehditlere rağmen inançlarından dönmediler. O ana kadar dostluk gibi gözükken birliktelikleri en büyük düşmanlığa dönüşmüştü.⁸⁰ Çünkü menfaate dayalı birlikteliklerin/dostlukların ömrü menfaat kadardı. Menfaat ortadan kalkınca o dostluklar belki de en büyük düşmanlıklara dönüşebilmektedir.

71 Furkân, 25/28.

72 Ebû Dâvud, Edeb, 19.

73 Müslim, Mesâcid, 82.

74 İbn Mâce, Mukaddime, 11; Ahmed b. Hanbel, Müsned, 1/377, 389

75 Tirmizî, Menâkıb, 14.

76 Zuhurf, 43/67.

77 İbrahim, 14/31 Benzer bir âyet için bkz. Bakara, 2/254.

78 Bkz., A'râf, 7/38; Ahzâb, 33/ 67.

79 Mesela bu anlamda şeytanın savunması için bkz. İbrahim, 14/22.

80 Mesela bkz. A'râf, 7/125-126.

Buna karşılık, dostluklarında takvayı esas alan, birbirini sadece Allah rızâsı için seven kimseler ise, "*Muttakiler hariç olmak üzere, o gün, dostların kimi kimine (hep) düşmandır.*"⁸¹ âyetinde ifade edildiği gibi dünyada olduğu şekilde, âhirette de birbirlerine dost ve destek olacaklardır. İlâhî nimetler içinde yüzerken dostlarını hatırlayacaklar, onları arayıp soracaklar ve dostlarının da kendileri gibi bahtiyar olması için Cenâb-ı Hakk'a niyazda bulunacaklardır.

İnsan kendisine sırdaş ve yakın arkadaşı edineceği kişilere elbette dikkat etmelidir. Çünkü, Hz. Peygamber: "*İnsan, dostunun yaşayış tarzından etkilenir. O halde her biriniz dost edineceği kişiye dikkat etsin!*"⁸² buyurmuştur. Çünkü, "*Onların yanlarına bazı arkadaşlar kattık; sonra bunlar, önlerinde bulunanı da arkalarında olanı da onlara şirin gösterdi*"⁸³ âyetinde inkârcılara sapkınlıklarını arttıran kötü dostların musallat edildiği de bildirilmiştir. Bu arkadaşların, insanın ya dışında veya içinde olabileceği, dışındakilerin "inkar davetçileri ve öncüleri" olan insanlar; içindekilerin ise kişiye vesvese veren, onu günah ve kötülöklere, haksızlıklara kıskırtan şeytanlar olduğunu ifade edilir.⁸⁴

'*Halîl*' insanın en yakın dostu, hemen her fırsatta beraber olduğu kişi demek olduğuna göre, böylesine uzun ve samimi görüşmelerden karşılıklı etkilenmemek düşünülemez. Hadis bu etkilenmenin neticesine dikkat çekmekte ve "*Kişi, dostunun gidişâtı ve dini üzeredir*" tespitini yapmaktadır. Zaten gerçek dostluk, ancak dinî uyumluluk ile gerçekleşir. Ya da en azından dostluklar neticede dostları aynı dinî duygu ve yaşayışı paylaşmaya götürür.

Gazâlî, "*Eğer kendime candan bir dost edinecek olsaydım Ebû Bekir'i tercih ederdim; fakat arkadaşınız Allah'ın dostluğunu tercih etmiştir*"⁸⁵ mealindeki hadise dayanarak *halîl* kelimesinin, başka bütün dostları aşacak ölçüde, gönlü kaplayan en büyük, en seçkin dostu ifade ettiğini belirtmiştir. Bu anlamı dolayısıyla Hz. Peygamber'in Allah ile olan dostluğunu bu kelime ile Ebû Bekir ve Ali(ra) gibi önde gelen sahâbîlere karşı olan dostluğunu da uhuvvet vb. deyimlerle açıkladığını hatırlatmıştır.⁸⁶ Bununla birlikte hadislerde müslümanlar arasındaki dostluk için de *hülle* kelimesinin kullanıldığı

81 Zuhruf, 43/67.

82 Ebû Dâvûd, Edeb 16; Tirmizî, Zühd 45.

83 Fussilet, 41/25

84 İbn 'Aşûr, Muhammed Tâhir, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, tsz., XXIV/274.

85 İbn Mâce, Mukaddime, 11; Tirmizî, Menâkıb, 14

86 Gazâlî, Ebû Hâmid Muhammed, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, çev. Ahmet Serdaroğlu, Çağrı Yay. İstanbul 1406/1985, II/193-194.

görülmektedir.⁸⁷ Ayrıca aşıptan bazıları Hz. Peygamberi kastederek "halîlî" (dostum) ifadesini kullanmışlardır.⁸⁸

3- Hamîm

Dostlukla ilişkili olarak, yakın, hısım, dost gibi anlamlara⁸⁹ gelen ve Kur'ân'da da aynı anlamda kullanılan 'hamîm' kelimesi, 'dost' anlamında üç âyette⁹⁰ geçmektedir. 'Sadîk' ve 'Halîl' lafızlarında olduğu gibi, 'hamîm' kelimesindeki sıcaklık, kalbin derinliklerine işlemektedir. Bu sıcaklık sebebiyle olsa gerek, kelime aynı zamanda 'kaynar su' anlamında⁹¹ onbeş âyette⁹² kullanılmaktadır.

"Zalimlerin hiçbir **dostu**, isteğine uyulacak hiçbir şefaatçisi olmayacaktır"⁹³ mealindeki âyette şefî kelimesi ile beraber geçtiği gibi, diğer âyetlerde de aynı anlamdaki velî⁹⁴, sadîk⁹⁵ kelimeleri ile beraber geçmektedir.

Kelime Kur'ân'da isim veya sıfat olarak geçtiği yerlerde⁹⁶, kelimenin menfî manada kullanılması, anlamındaki bu sıcaklığı ilikleri donduran bir soğukluğa dönüştürmektedir. İnsan, dostunun sıcak ilgisi, bakışları ve kendisine cesaret ve kuvvet veren varlığıyla sevinirken; bir anda, telaş, korku, endişe ve dehşetle yalnız ve yardımcısız ve kendi başına kalakalmasını da muhtevasında barındırmaktadır.⁹⁷ Çünkü, "*Onların yanlarına bazı arkadaşlar kattık; sonra bunlar, önlerinde bulunamı da arkalarında olanı da onlara şirin gösterdi*"⁹⁸ ve "*İyilikle kötülük bir olmaz. Sen (kötülüğü) en güzel olan davranışla sav; o zaman bir de göreceksin ki seninle aranızda düşmanlık bulunan kimse kesinlikle sıcak bir dost oluvermiş!*"⁹⁹

87 Buhârî, Salât, 80, Menâkıbü'l-Enşâr, 45.

88 Buhârî, Teheccüd, 33; Zekât, 4; Savm, 60.

89 İbn Manzur, A.g.e., "h-m-m" md. Komisyon, **Mu'cemü'l-Vecîz**, Mısır 1415/1994, s. 173; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 360; İbn Kesîr, a.g.e., VIII/244; Yazır, a.g.e., VIII/5335

90 Ğâfir, 40/18; Hâkka, 69/35; Meâric, 70/10.

91 İbn Manzur, a.g.e., "h-m-m" md; Isfehâni, a.g.e., s. 130; Yazır, a.g.e., VIII/5335.

92 Bkz., En'âm, 6/70; Yûnus, 10/4; Hacc, 22/19; Sâd, 38/57; Vâkıa, 56/45.

93 Mü'min, 40/18.

94 Bkz., Fussilet, 41/34.

95 Şu'arâ, 26/101.

96 Şu'arâ, 26/101; Fussilet, 41/34.

97 Hidayet, Aydar, **Kur'ân'a Göre Dostluk ve Arkadaşlık**, Yayınlanmamış. YL. Tezi, İstanbul 1986, s. 20.

98 Fussilet, 41/25.

99 Fussilet, 41/35.

âyetlerinde, inkârcılara sapkınlıklarını arttıran kötü dostların musallat edildiği de bildirilmiştir.

İkinci âyette, düşmanlığın dostluğa dönüşmesi için, kötülüğün en güzel davranışla uzaklaştırılması istenmektedir. Tefsirlerde bu husus, birisi kötülük yaptığında onu affetmek bir iyiliktir; ama bundan daha iyi olanı, onun yaptığı kötülüğe iyilikle karşılık vermektir. Eğer bu tavır gösterilebilirse, amansız düşman bile sıcak bir dost haline gelir¹⁰⁰ şeklinde dile getirilir.¹⁰¹ Ayrıca buradaki iyilikten kastın Hz. Peygamber'in müşriklere karşı göstermesi gereken tavır; kötülükten kastın da, onların yaptığı kötülükler olduğu ifade edilir ve Hz. Peygamber'e "sana yakışan davranış iyilik, onlara yakışan da kötülüktür. İyilikle kötülük bir olmaz; yani eğer sen iyilik yaparsan dünyada saygınlığı, âhirette de sevabı hak edersin; onlar da (kötülükleri nedeniyle) bunun tersini hak ederler. Şu halde onların kötülüklerine yönelmeleri senin iyiliği sürdürmene engel olmamalıdır. Onların barbarca ve câhilce hareketlerini bütün tutumların en güzeliyle savmaya bak; eğer onların kötü huylarına karşı sabrını ısrarla sürdürür, terbiyesizliklerine öfkeyle, verdikleri zararlara eza ve cefa ile karşılık vermezsen, bir gün gelir onlar da kendi kötü huylarından dolayı utanır, o çirkin davranışlarını da artık terk ederler"¹⁰² denilmektedir.

Bu âyetle, kötülüğe iyilikle karşılık vermenin, düşmanlıkları sıcak dostluklara çevireceği kesin bir dille ifade edilmiş olmaktadır. Bu tavır, ahlâk psikolojisi, toplumsal barış ve dostluk hukuku açısından son derece önemlidir. Kötülüğe kötülükle karşılık vermek, insanlar arasında dostluk ve kaynaşmaya engeldir ve toplumsal ilişkileri zedeleyen bir tutumdur. Nitekim hem dostlar arasında hem de toplum içerisinde, kötülüğe iyilikle karşılık vermenin, bütün ahlâk güzelliklerini ve hilim çeşitlerini kapsadığı belirtilmektedir. Bu hususta Abdullah b. Abbas'ın: "Mümin kişi bu erdemli işleri yaparsa, Allah onu şeytanın etkilerinden korur, düşmanının dahi ona saygı duymasını sağlar"¹⁰³ sözü nakledilmektedir.

100 Zemahşerî, Cârullah Mahmud b. Ömer, **el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzîl ve Uyûni'l-Ekâvîl fi Vücûhi't-Te'vîl**, ysz, 1966/1385, III/392.

101 Kötülüğe iyilikle karşılık verme, bireysel hakların ihlâliyle ilgili olup kamu haklarını kapsamadığına dair bkz., Buhârî, Menâkıb, 32; Hudûd, 10, 12; Müslim, Hudûd, 8, 9; Fezâil, 77

102 Râzî, Fahrüddin, **Tefsîr-i Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb**, Daru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981, XXVII/126-127.

103 İbn Atıyye, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib, **el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk., Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Lübnan 1993, V/16.

4- Sadîk

Sadâka/sadîk kelimeleri, dostluk ve arkadaşlık anlamında kullanılan kelimelerden olup, sıdk kökünden alınma bir kavramdır.¹⁰⁴ Çok doğru sözlü olan, ameli sözünü doğrulayan anlamında¹⁰⁵ iki âyette geçer.¹⁰⁶

Bu konuda ‘sadîk’ ve ‘halîl’ kelimeleri arasındaki farkı ve kullanım şeklini ifade etmek üzere: “*Sadâka*/الصدّاقَة, sevgi üzerinde kalplerin ittifak etmesidir denilmektedir. Bu sebeple, falanca Allah’ın sevgilisi/*innehû habîbuhu* ve onun dostu/*innehû halîlühû* dendiği halde, Allah, müminin dostudur/*innellâhe sadîku’l-mû’min* denilemez.¹⁰⁷ Sadîk lafzının, mânâ yönüyle dostlukla yakın ilişkisi, izaha gerek duymayacak kadar açıktır.

Kur’ân’da bu kelime, “*Sıcak bir dost*”¹⁰⁸ şeklinde insanın içini rahatlatan, huzur ve sükûnet verici bir tarzda kullanılmıştır. Her hal ve hareketinde doğruluğu kendilerine şiar edinen, kişinin önemseydiğini önemseyen ve bu ölçüden şaşmayanlar, en samimi dostlarıdır. Bu yüzden ‘sadîk’a dostların hası denilmiştir.¹⁰⁹

“*Şimdi bizim ne şefaatçilerimiz var ne de samimi bir dostumuz.*”¹¹⁰ âyetinde geçtiği gibi, sadece iki âyette dost anlamına gelmektedir. “*...Arkadaşınızın evinden yiyip içmenizde bir sakınca yoktur...*”¹¹¹ âyetinde dostlar, anne baba, erkek ve kız kardeşler, amca, dayı, hala ve teyze ile aynı değerde kabul edilip, bunların evlerinde yemekte bir güçlüğün olmadığı bildirilmiştir. ‘*Sadîk*’ lafzıyla ifade edilen dostu Kur’ân bu âyette, evine izinsiz olarak girilebilecek, ekmeğinden rahatlıkla yenilebilecek kimseler grubunda zikretmektedir. Böylece bu vasıftaki dostu, en yakın akrabalar arasında zikretmektedir.

5- Bitâne

Kelimenin kök manası, “bir örtünün bir elbisenin iç yüzü, astarı”¹¹² gibi anlamlara gelmektedir. Kelime istiâre yoluyla insanın

104 Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 544; Hüseyin Yusuf Musa-Abdulfettah es-Sa’îdi, **el-İfsâh fî fıkhi’l-Luğa**, Mektebu’l-İlami’l-İslâmî, Beyrut 1404, I/129.

105 İsfehânî, a.g.e., s.278.

106 Yûsuf, 12/46; Meryem, 19/41, 56.

107 Askerî, Ebû Hilal, **el-Furûk fi’l-Luğa**, Dâru’l-Âfâki’l-Cedîde, Beyrut 1991/1411, s. 115.

108 Şu’arâ, 26/101

109 İbn Manzur, a.g.e., XII/62-63; Neseî, Abdullah b. Ahmed, **Medâriku’t-Tenzîl ve Hakâiku’t-Te’vîl**, Kahraman Yay. İstanbul 1984, IV/481.

110 Şu’arâ, 26/100-101.

111 Bkz. Nûr, 24/61.

112 İsfehânî, a.g.e., s. 51; İbn Manzur, a.g.e., “btn” mad.

sırlarını bilen sırdaş manasında kullanılmıştır. Bu anlama uygun olarak, bir insanın başkalarının bilmediği özel işlerine, sırlarına vakıf olan dostuna ‘bitâne’¹¹³ denilmiştir.

Kur’ân-ı Kerîm’de sadece “*Ey iman edenler! Sizden olmayanları bitâne/sırdaş edinmeyin*”¹¹⁴ âyetinde geçmektedir. Birçok âyette, müminlerin birbirlerinin dostu ve kardeşi olduklarını¹¹⁵, bunların dışındakilerin müslümanların önemli sırlarını öğrenecek derecede dostları olamayacakları¹¹⁶ ifade edilmiştir.

İslâm’dan önce Medine’de Araplarla Yahudiler arasında dostluk anlaşmaları vardı. Müminler İslâm’dan sonra da Yahudilerle bu dostluğu devam ettirmek istediler. Fakat onlar dost gibi davransalar da her fırsatta müminlerin aleyhine çaba harcıyorlardı. Bu sebeple Allah kâfirlerle münafıklara karşı müminleri uyararak onlardan sırlarını söyleyecek kadar samimi dostlar edinmemelerini, onlara karşı ihtiyatlı davranmalarını, gerçekte düşman oldukları halde dost görünenlere sırlarını açmamalarını emretti.¹¹⁷

Kur’ân’da, “*Onları hidayete erdirmek sana ait değildir. Fakat Allah, dilediğini hidayete erdirir*”¹¹⁸ âyeti ile ilgili yapılan tefsirlerde, “*Ensar topluluğunun Kureyza ve Nâdir oğulları ile akraba olduklarını; İslam’a girmelerini umarak onlardan zekat almaktan şiddetle kaçındıklarını*” dile getirmektedir.¹¹⁹ Ayrıca “*Ey iman edenler! Mü’minleri bırakıp da kafirleri dost edinmeyin*”¹²⁰ âyetindeki yasak hakkında da tefsirlerde şu bilgilere yer verilmektedir. Bu yasağın sebebi, Medine’deki Ensar ile Nadir ve Kurayza oğulları arasında dünürlük, dostluk ve süt-kardeşliği bağlarının var olmasıydı. Bu âyetin vahy edilmesinden sonra bu ilişkiler kopunca onlar, “*Yâ Resûlallah*

113 İbn Manzur, a.g.e., “btn” mad.; İsfehânî, a.g.e., s. 51; Taberî, Muhammed b. Cerîr, **Câmi’u’l- Beyân ‘An Te’vîli Âyi’l-Kur’ân**, Dâru’l-Fikr, Beyrut 1408/1988, VII/138; İbn Kesîr, a.g.e., I/164; Yazır, a.g.e., II/1162; Kurtubî, a.g.e., III/178

114 Âl-i İmrân, 3/118

115 Hucurât 49/10.

116 Nisâ 4/144; Mâide 5/51.

117 Şevkânî, Muhammed b. Ali, **Fethu’l-Kadîr**, Beyrut 1412/1991, I/418.

118 Bakara, 2/272

119 Suyûtî, Celâleddîn, **ed-Dürrü’l-Mensûr fi’t-Tefsîri bi’l-Me’sûr**, Kahire 1424/2003, I/357 (كان أناس من الأنصار لهم أنساب وقرابي من قريظة والنضير وكانوا يتقون) / Ensar, Nadiroğulları ve Kureyza oğulları ile yakın akraba idiler ve onların Müslüman olmalarını umarak onlardan sadaka alınmasından sakınıyorlardı.)

120 Nisâ, 4/144.

kimi dost edineceğiz? dediklerinde Allah Resûlü: “Muhâcirîni” diye cevap vermiştir.¹²¹

Bu âyette geçen, ‘sizin dışınızdakileri’ ifadesinin bazı müfessirler tarafından, sözleri ve davranışlarıyla İslam'a ve Müslümanlara karşı düşmanlıklarını belli eden kişilerin kastedildiğini, bazıları tarafından da bütün gayrimüslimleri kapsadığı¹²² görüşüne karşılık; bazıları da bu görüşün, müminlerin kendilerine ve inançlarına düşmanlık beslemeyen inançsızlara iyilik yapmaya ve adil olmaya açıkça izin veren âyet¹²³ ile çeliştiğini ifade etmektedir.¹²⁴

6- Velîce

‘v-l-c’ kökünden gelen ve kişinin ehlienden olmayan güvendiği insan, sırdaş kişi¹²⁵ anlamına gelen kavram, Kur’ân-ı Kerîm’de sadece bir yerde¹²⁶ geçmektedir.

Allah Teâlâ “*Ey iman edenler! Sizden olmayanları sırdaş/bitâne edinmeyin*”¹²⁷ meâlindeki âyetle mü’minler için, sosyal münasebetlerde takip etmeleri gereken stratejiyi özetlerken; “*Yoksa Allah sizden cihad edenleri ve Allah’tan, Peygamber’inden ve müminlerden başkasını sırdaş/velîce edinmeyenleri ortaya çıkarmadan, kendi halinize bırakılacağınızı mı sandınız? Allah yapıp ettiklerinizden haberdardır.*”¹²⁸ meâlindeki âyette de onları bu stratejiye uyma noktasında ikaz etmektedir.

Âyette Müminlerin insanî ölçüler içinde büyük bir özveri olarak nitelenebilecek böyle bir çabayı, bu imtihan sürecinin tabii bir uzantısı ve bir görev olarak telakki etmeleri, her an böyle bir çağrıya

121 Hâzin, a.g.e., I/511; (والسبب في هذا النهي ان الأنصار بالمدينة كان لهم من يهود بني (النضير وقريظة حلف ومودة ورضاع فقالوا يا رسول الله من نتولى فقال المهاجرين

122 Taberî, a.g.e., VII/138; İbn Kesîr, a.g.e., I/164

123 Bkz. “Allâh sizi, din hakkında sizinle savaşmayan ve sizi yurtlarınızdan çıkarmayan kimselere iyilik etmekten, onlara adâletli davranmaktan men etmez. Çünkü Allâh, adâlet yapanları sever. Allâh sizi, ancak sizinle din hakkında savaşan, sizi yurtlarınızdan çıkararak ve çıkarılmanıza yardım eden kimselerle dost olmaktan men eder. Kim onlarla dost olursa, işte zâlimler onlardır.” Mümtehmne, 60/8-9.

124 Muhammed, Esed, **Kur’ân Mesajı Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul 1999, I/112. Mü’minlerin kimleri sırdaş edinmemeleri gerektiğine ilişkin görüşler hakkında geniş bilgi için bkz. Râzî, a.g.e., VIII/214-216.

125 İbn Manzur, a.g.e., “vlc” md; İsfehânî, a.g.e., s. 532.

126 Tevbe, 9/16.

127 Âl-i İmrân, 3/118.

128 Tevbe, 9/16.

karşılık verebilmek için kendilerini ruhen hazırlamaları gerektiği bildirilmektedir.¹²⁹

7- Karîn

Kur'ân'da dost anlamında geçen bir başka kelime de **karîn** (çoğulu kurenâ) kelimesidir. *“Bir şeyi bir şeye yanaştırıp bitiştirmek, iki şey veya iki şahıs arasını birleştirmek, beraber olmak, dostluk yapmak, mukayese etmek”, “cesaret ve kuvvette, yaşta bilgide ve benzeri hususlarda denklik ve benzerlik”* anlamındaki ‘k-r-n’ kökünden gelen ‘karîn’ kelimesi, dost, arkadaş, eş, koca, yaşıt anlamlarına gelir.¹³⁰

Kur'ân-ı Kerîm'de sekiz âyette geçen kelime¹³¹, dost ve arkadaş anlamında kullanılmış, insan ve cin şeytanlarının dostluk ve arkadaşlığından söz konusu edilmiştir. Bunlar, insanlara kötülükleri güzel gösterirler, onları küfür ve isyana teşvik ederler. Konu ile ilgili mesela: *“Bir kimsenin arkadaşı şeytan olursa o ne kötü bir arkadaştır!”*¹³² *“Onların yanlarına bazı arkadaşlar(kurenâ) kattık; sonra bunlar, önlerinde bulunanı da arkalarında olanı da onlara süslü gösterdi”*¹³³ buyrulmakta ve inkârcılara, sapkınlıklarını arttıran kötü dostların musallat edileceği bildirilmektedir.

Bu kötü dostlar, içinde yaşadıkları dünya işlerini, onun bayağı zevklerini çekici gösterdiler; dostlarını tamamen dünyaya bağlayarak günah ve isyanlara boğulmalarını sağladılar; keza âhiretle ilgili olarak da onları aldattılar; yeniden dirilme, âhiret sorgusu, cennet, cehennem gibi geleceğe dair inanç konularını inkâr ettirdiler.¹³⁴ Âyet, sosyal çevrenin, arkadaşlık ve dostluk ilişkilerinin, inanç ve ahlâk telakkilerinin oluşması ve gelişmesi üzerindeki tesirine de dikkat çekmektedir.¹³⁵

Kötü *dost/karîn*; arkadaşımı, dostunu şirke, küfre, isyana ve günah işlemeye teşvik eder. Buna uyan kimse bu kötü arkadaş ile

129 Taberi, a.g.e., VI/37; Yazır, a.g.e., II/1162; Komisyon, **Kur'ân Yolu**, DİBY. Ankara 2008, III/20.

130 İbn Manzûr, a.g.e., “k-r-n” maddesi. İsfehânî, a.g.e., s. 401; Komisyon, **el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm**, Dârü'l-Meşriq, Beyrut 1986, s. 625; Kurtubî, a.g.e., V/194.

131 Nisâ, 4/38; Sâffât, 37/51; Fussilet, 41/25; Zuhruf, 43/36, 38; Kâf, 50/23, 27.

132 Nisâ, 4/38.

133 Fussilet, 41/25.

134 İbn ‘Aşûr, a.g.e., XXIV/275; Şevkânî, a.g.e., IV/588.

135 Komisyon, **Kur'ân Yolu**, IV/606.

birlikte cehenneme atılır.¹³⁶ Kişi ile bu dostu arasında tartışma olur. Cehenneme atılmasının sebebini, bu arkadaşından bilir ve suçu onun üzerine atmak ister: “Dostu/arkadaşı (Allah’a ortak koşan, hayra engel olan, haddi aşan ve şüpheli olan kimse için) ‘Rabbimiz! Onu ben azdırmadım, fakat o kendisi sapıklık içinde idi’ der. Allah şöyle buyurur: “Huzurumda tartışmayın, sizi daha önce uyarıyordum”¹³⁷

Kur’ân-ı Kerîm’deki kullanılışlarına bakıldığında zaman, ‘karîn’, lafzı ‘velî’ lafzı kadar samimiyet ve içten bağlılık ifade etmez. Gerek ‘karîn’, gerekse müteradifleri olan, ‘sâhib’, ‘refîk’, ve ‘aşîr’ kelimelerinin geçtiği âyetlerin bazısına baktığımız zaman, ciddi bir dostluğu, her şeyin paylaşıldığı bir beraberliği, akrabadan da öte bir yakınlığı anlatan ifadelerle rastlanmaz.¹³⁸

Meselâ bunlardan birisi olan: “İçlerinden biri şöyle der: “Benim bir arkadaşım vardı; Derdi ki: Sen de onaylıyor musun gerçekten? Biz, ölüp de toprak ve kemik yığını haline gelmişken mutlaka hesaba çekilecektik öyle mi?”¹³⁹ mealindeki âyette arkadaşlar arasında hiç de samimi bir bağlılık ve candan bir sevgi yoktur. Aralarında inanç farklılığının varlığı da söz konusudur.¹⁴⁰

Bununla beraber, “Nitekim inkârcılar iki kişiden biri olarak onu yurdundan çıkardıklarında Allah ona yardım etmişti: Hani onlar mağaradaydılar; arkadaşına “Tasalanma, Allah bizimle beraberdir” diyordu.”¹⁴¹ mealindeki âyette, candan bir bağlılık ifade edilmektedir. Allah Resûlü’nün ‘üzülme’ diye tesellî ettiği Hz. Ebûbekir(ra)’ın üzüntüsünün sebebi, önemli bir dostluk hukuku/karakteri olarak, Efendimiz (sav)’e bir zarar gelmesi endişesinden kaynaklanmaktadır.¹⁴²

8- Muhabbe(t)

Dilimizde daha çok ‘muhabbet’ şeklinde, fakat ‘mehabbet’ olarak da kullanıldığı bilinen kelime, çeşitli anlamlara gelmektedir. Dostluğun samîmî ve katıksız olanına ‘muhabbe’ denir.¹⁴³ Muhabbet kelimesinin, ‘hubb’, ‘hubb’, ‘habîb’, ‘mahbûb’, ‘el-mehabb’ ve ‘el-

136 Zuhruf, 43/36-39.

137 Kâf, 50/25-28.

138 Aydar, a.g.e., s. 22.

139 Sâffât, 37/51-53.

140 Taberî, a.g.e., XXV/28-29; İbn Kesîr, a.g.e., V/12.

141 Tevbe, 9/40.

142 M. Âsım, Köksal, **H. Muhammed (as) ve İslâmîyet (İslâm Tarihi)**, Şamil Yay., İstanbul 1981, s. 408-409.

143 Ebu’l-Bekâ, a.g.e., s. 76, 478; Kuşeyrî, Ebu’l-Kasım, **Risâle**, Beyrut, 1993/1413, s. 319.

muhabbet’ gibi neredeyse hepsi de dilimizde kullanılan ve dostluğun, muhabbetin ve sevginin çeşitli hallerini ifade eden müştakları da¹⁴⁴ bulunmaktadır.

Muhabbet iradî bir eylemdir ve tersi buğzdur.¹⁴⁵ Bu sebeple kişi, “Ben falanca adamı (öyle) bir sevgi ile sevdim(ki)!” dediğinde, kişinin kalbinin o kişiye şiddetli bir şekilde olan meyli kastedilmiş olur.¹⁴⁶

Muhabbet kelimesi ile alakalı olarak şiddetli yağmurların yağmasıyla yükselen suların üstündeki kabarcıklara ‘*el-habâb*’ ismi verildiği ve **muhabbe**(h)nin bu kelimedenden alındığını söyleyenlere göre, sevgiliye kavuşma ve onun güzelliğini görme heyecan ve susuzluğu içinde bulunan kimsenin kalbinin coşması manasını taşımaktadır.¹⁴⁷

Medine şehrinin isimleri arasında zikredilen ‘*el-muhabbe(t)*’ kelimesi için, kendisine sevgi gösterilmiş, kendisi sevilen”, ‘*el-mahabbet/sevgi* (yeri), yakın dostluk (mekanı)’,¹⁴⁸ gibi nitelermelerde bulunulmuştur.

Yüce Allah, Hz. Musa'nın çocukluk döneminde onu nasıl da koruduğuna dair, kendisine olan ihsan ve lütfunu anlatırken, bebeklik dönemine vurgu yaparak "*sana katımdan bir sevgi vermişim*"¹⁴⁹ demiştir. Taberî bu ifadeyi izah ederken, âyette geçen *أَلْقَيْتُ عَلَيْكَ مَحَبَّةً مِّنِّي* ifadesinde, muhabbetle rahmetin birbirinin yerine kullanılabileceğini, ikisinin de aynı anlama geldiğini söyler.¹⁵⁰ Ayrıca âyetteki muhabbet hakkında, seni kullarıma sevdirdim; Hz Musa'yı gören herkes onu severdi denildiği gibi, Asiye'nin Hz Musa'nın yüzünde bir halâvet/tatlılık gördüğü ve O'nu sevdiği de ifade edilmektedir.¹⁵¹

144 İbn Manzûr, a.g.e., “H-b-b” md; Ebu'l-Bekâ, a.g.e., s. 398, 560; İbn Kayyim el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir, **Medâricu's-Sâlikîn**, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut ts. III/6. vd.

145 Askerî, a.g.e., s. 115.

146 Hüseyin-Sa'îdi, **el-İfsâh** I/129.

147 İbn Manzur, a.g.e., “H-b-b” md; krş. Küçük, a.g.e., s. 17.

148 Lebâbîdi, Ahmed b. Mustafa ed-Dımeşkî, **Letâifu'l-Lügâ**, Beyrut 1878, s. 68. Bilindiği gibi Hz. Peygamber (s.a.v.) de Mekke şehrinden Medine'ye hicret ettiği zaman ilk dönemde hava değişimin de etkisiyle olacak alışmakta bir takım sıkıntılar yaşadığı nakledilmektedir. Bu nedenle kendileri sürekli “Ey Allah'ım! Mekke'yi bize sevdirdiğin gibi ondan daha fazla olarak Medine'ye de bize sevdirdi...” diye dua ederdi. Bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V. 309, VI. 221, 239, Fîruzâbâdî, Necmüddin Muhammed b. Ya'kûb, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut 1991, I/91.

149 Tâ-Hâ, 20/39.

150 Taberî, a.g.e., VIII/412.

151 Suyûtî, a.g.e., X/186-187.

“*Din kardeşini seven kişi, ona sevdiğini bildirsin!*”¹⁵² hadisinde Allah için birini seven kişinin, ona sevdiğini bildirmesi tavsiye edilmekte ve sevginin bu şekilde bildirilmesinin, iki kişi arasında muhabbet ve dostluk bağlarının gelişip kuvvetlenmesine yol açacağı ifade edilmektedir. Çünkü sırf Allah rızâsı için bir din kardeşi tarafından sevilmiş olmak, her insanda memnûniyet ve sevgi uyandırır. Sevilmekten hoşlanmayan normal bir insan düşünmek mümkün değildir. O halde böyle karşılıksız bir sevgi ve muhabbet ortamının oluşması, dostlar açısından ve toplum açısından son derece önemlidir ve huzur vesilesidir.

9- Refik

‘r-f-k’ kökünden gelen “*yolu bir, azığı bir, menzili bir olanlar*”¹⁵³ için kullanılan refik kelimesi, “*faydası dokunmak, yardım etmek, lütufla muamele etmek, yumuşak davranmak, dost ve arkadaş olmak*” anlamlarına¹⁵⁴ gelmektedir. Bu haliyle sadece “*Kim Allah’a ve Peygamber’e itaat ederse işte onlar, Allah’ın kendilerine lütuflarda bulunduğu peygamberler, siddiklar, şehidler ve sâlih kişilerle beraberdirler; bunlar ne güzel arkadaşlardır!*”¹⁵⁵ meâlindeki âyette geçmektedir.

Âyette geçen dört sınıf, letâfet ve zerâfetin zirvesinde bulunan insanlardır. Âyette geçen ‘refik’ kelimesi, ‘*arkadaşlığına güvenilen kişi*’ anlamına gelmektedir.¹⁵⁶ Dolayısıyla böyle bir incelik gösterebilenler, bunlara arkadaş olabilir. Âyetin nüzul sebebinde de böyle bir durum söz konusudur.¹⁵⁷

Bazı hadislerde Resûlullah(sav), Hz. Osman ve Hz. Ali(ra) gibi sahâbîlere karşı dostluğunu ‘refik’ kelimesiyle de ifade etmiştir. Resûl-i Ekrem, irtihali sırasındaki sözleri içinde geçen “*er-refiku'l-a'lâ*” (yüce dost) diyerek, Allah’a gitmekte olduğunu ifade etmiş ve son sözü “*Allah’ım, yüce dost!*” olmuştur.¹⁵⁸ Şayet refik kelimesi tekil olarak değerlendirilir ve ‘er-Refik’in Allah Teâlâ’nın güzel isimlerinden olduğu da dikkate alınırsa, Hz. Peygamber’in, yüce

152 Ebû Dâvûd, Edeb 113; Tirmizî, Zühd 54

153 İbn Manzûr, a.g.e., “r-f-k” md.

154 Firuzâbâdî, a.g.e., “r-f-k” md. Karagöz, a.g.e., 216.

155 Nisâ, 4/69.

156 Bkz. Taberî, a.g.e., VIII/534-535; Kurtubî, a.g.e., V/272; Şevkânî, a.g.e., I/545, 546.

157 Bkz., Râzî, a.g.e., XX/170; İbn Kesîr, a.g.e., II/310-312; Suyûtî, a.g.e., IV/528-529.

158 Buhârî, Fezâ’ilü’s-sahâbe, 5; Meğâzî, 83, 84; Rikâk, 42; Müslim, Fezâ’ilü’s-sahâbe, 87.

mevlâya kavuşmak istediği anlaşılır. Bu takdirde mana '*Beni Yüce Dost'a kavuştur*' demek olur.

Refik kelimesi hem tekil hem çoğul olarak kullanılmakta, böylece hem dost, arkadaş, hem de dostlar anlamına gelmektedir. Kelimeyi çoğul anlamında alırsak Resûl-i Ekrem Efendimiz, bu duasıyla kendisinden önceki peygamberler, siddîklar, şehidler ve salihlere katılmasını istemiş olur. Nitekim bu sayılan kimseler hakkında Allah Teâlâ "*Onlar ne güzel refiktirler*"¹⁵⁹ buyurmuştur. Bu takdirde mana 'beni güzel dostlara ilet' demek olur. Yine bir peygamber olan Hz. Yûsuf(as) da "*beni sâlihlerle ilhak et!*"¹⁶⁰ diye dua etmiştir.

Dostluk konusuna tersinden bakıldığı zaman gizli dost edinmek anlamında Kur'ân-ı Kerîm'de 'haden' kelimesi de 'ahdân'("Haden"in çoğuludur ve gizli dost tutmak demektir) şeklinde iki yerde¹⁶¹ geçmektedir. Bu iki âyette Müslümanların kimlerle evlenebilecekleri sayılırken, bu arada da, gayri meşrû ilişkilerde bulunmamak ve metres(*gizli dost*) tutmamak şartıyla mehirlerini vererek Ehl-i kitap'tan hür ve iffetli kadınlarla evlenebilirler denilmekte, kadınların gizli dost edinilmesi yasaklanmaktadır.¹⁶²

Dost anlamını ifade eden bu kelimelerden başka, Kur'ân-ı Kerîm'de yardımcı, koruyucu, aracı, kurtarıcı, gibi anlamlara gelen '*nasîr*',¹⁶³ '*vekil*', '*hafîz*',¹⁶⁴ '*şefî*',¹⁶⁵ '*vâk*',¹⁶⁶ '*aşîr*',¹⁶⁷ ve '*habîb*',¹⁶⁸ kelimeleri de zikredilebilir. Bundan başka '*el-vüdd*'¹⁶⁹ '*es-safîy*'¹⁷⁰ kelimeleri de, seçkin ve samîmi dostu, dostlukta saflığı ve içtenliği ifade etmektedir.

Kur'ân-ı Kerîm ve hadislerde geçen kelimeleri böylece verdikten sonra, kısaca **dostluğun önemi** hakkında birkaç hususu vurgulamak istiyoruz.

159 Nisâ, 4/69

160 Yusuf, 12/101.

161 Nisâ, 4/25; Mâide, 5/5

162 Geniş bilgi için bkz. Bakara 2/221; Nisâ, 4/25; Mâide, 5/5; Nûr 24/3; Mümtehine 60/10; Râzî, a.g.e., XI/146 vd., XXIII, 150; bilgi için bkz. İbn Kesîr, a.g.e., III/38; Yazır, a.g.e., III, 1579

163 Hac, 22/78.

164 Şûrâ, 42/6.

165 En'âm, 6/51; Ğâfir, 40/18

166 Râ'd, 13/34, 37; Ğâfir, 40/21.

167 Hac, 22/31.

168 Mâide, 5/18.

169 Bkz. İbn Manzur, a.g.e., "vdd" md; Fîruzâbâdî, a.g.e., I/455.

170 Hüseyin-es-Sâidî, a.g.e., I/129.

Dostluk konusu üzerinde, tarih boyunca bir takım çalışmalar yapılmıştır. Geleneksel İslâm ahlâk literatüründe dostluk konusu, ilgili âyet ve hadislerin ışığı altında din kardeşliğinin gerektirdiği haklar ve sorumluluklar açısından ele alınmış; insanlar arasında kurulması gereken kardeşlik ve dostluk ilişkilerinin önemine, bu çerçevedeki hak ve sorumluluklara, muâşeret kaidelerine geniş yer verilmiştir.¹⁷¹ Çünkü bu dostluk, yüzeysel bir dostluk olmayıp, sorumluluk, ahde vefa, kendisi için istediğini kardeşi için de istemek gibi derin anlamlara sahiptir. İslam kültüründe ‘velâyet’ kelimesi ile dostluk, tek kelimedede özetlenmiştir. Dostluk, velâyetin izahıdır. Bunun manası dostluğun getirdiği bütün maddî ve manevî sorumluluk, birliktelik, yardım ve kardeşliktir.¹⁷²

Ahlâk ilmi ile uğraşan bütün ilim adamlarının birleştikleri nokta, insanlara bazı gerçekler üzerinde yaptıkları tahlillere dayanarak, bütün zamanlar için geçerli bir ahlâk düsturu oluşturmaktır.¹⁷³

Dünya hayatında her insanın, kendisiyle samimi olacağı, duygularını paylaşacağı, seveceği ve sevileceği görüş birliğinde bulunacağı dostlara ihtiyacı vardır. Çocukluk dostlukları, alışkanlıklara, ortak uğraşlara, özellikle oyunlara dayanan basit arkadaşlıklardır. 10-11 yaşlarından itibaren dostlukların sıkılaştığı ve daha seçici olduğu görülür. Yetişkinlerde dostluklar daha derinden ve tutkulu olur. Dost başka bir benliktir, çoğu zaman idealize edilmiş ve kişiye güven verici bir duyguyu oluşturan benliktir.¹⁷⁴

Kur’ân-ı Kerîm’de dostluk üzerinde çok durulmuş, dost edinilecek ve edinilmeyecek insanların vasıfları ile insanlar arası ilişkilerde üzerinde durulması gereken hususlardan değişik şekillerde bahsedilmiştir. Ayrıca dostluğun devamı için, dostlara daima iyi davranmanın, hoşgörülü ve sabırlı olmanın gerekli olduğu, kötülüğe karşı bile iyilik yapılması¹⁷⁵ tavsiye edilmiştir. Bundan başka, dostlar anne, baba, erkek ve kız kardeşler, amca, dayı, hala ve teyze ile aynı

171 Dostluk hakkında yapılan çalışmalarla ilgili geniş bilgi için bkz. Çağrııcı, “Dostluk”, IX/511-512.

172 Kur’ân-ı Kerîm’de velâyet kavramı ile ilgili geniş bilgi için bkz., Sürmeli, Mehmet, “Kur’ân-ı Kerîm’de Velâyet Kavramı” Tasavvuf Dergisi, Ankara 2002, s. 303-337.

173 Ahlâk kurallarıyla ilgili araştırmalar hakkında geniş bilgi için bkz.: Ülken, **Aşk Ahlâkı**, s. 26-34.

174 Rivier-Reymond, Berthe, **Le Developpement Sociale de l’enfant et de l’adolescent, (Ergenlikte Dostluk ve Aşk)** çev., Bekir Onur, Brüksel 1965, s. 201-218.

175 Fussilet, 41/34.

değerde kabul edilip, bunların evlerinde yemek yemekte bir güçlüğü olmadığını bildirilmiştir.¹⁷⁶

Müşrikler, Hz. Muhammed (s.a.s.) ile her zaman ve devirde uygulanan bir yöntem olan, cazip dünyevi tekliflerle dostluk kurmak istemişlerdi de: "*Onlar seni sana vahyettiğimizden çevirip başkasını uydurmayı ve bize atfetmeyi istediler ki, o zaman seni dost edineceklerdi. Biz seni sağlamlaştırmamış olsaydık, sen belki onlara biraz meyledecektin.*"¹⁷⁷ ifadeleriyle Allah O'nu, müşriklerin bu olumsuz yönlendirme niyetinden korumuştur.

Hz. Peygamber, akrabası bile olsalar sâlih olmayan mü'minlerin kendilerinin dostu olmadığını açıklaması ve "*Benim dostum ancak Allah ile mü'minlerin salihleridir*"¹⁷⁸ buyurması, dostluklar ve dost edinilecek insanlar hakkında bir ölçü getirmiştir. Allah Rasûlü, kendisinin gerçek dost ve sevdiklerinin takvâ ehli insanlar olduğunu ifade etmiştir.¹⁷⁹

Dost, insanı, helâke de kurtuluşa da götürebilir. Nice insanlar, dostları yüzünden perişan olup, dünya ve ahiretleri yıkılmışken, niceleri de, yine dostları sayesinde iyiliğe, güzelliğe, hayırlara ulaşmışlardır. Bu sebeple insan dostlarını iyi seçmelidir.¹⁸⁰ Ankebut Sûresindeki Allah'ın dışında başka dost edinenlerin kendine ev edinen örümceğe benzetilmesi, bu uyarıya uymayanların sonu, halk arasında '*karadul/ankebut*' denen dişi örümcekle erkek örümcek arasındaki ilişkiye benzer. Karadul kendisine sevgi ve dostlukta teslim olanları kullanıp mahvetmede çok tipik bir varlıktır. Bu örümcek, kendisiyle çiftleşecek kadar, yakınlık duyan erkek örümceği, çiftleşme sonrası derhal öldürür. İşte bir tür '*karadul/ankebut*'a benzeyen Allah dışı dostlar, sonunda kendilerine teslim olanları böylece mahvederler.¹⁸¹

Mâverdî dostluk ve sevgiyi, ferdî ve sosyal hayatın düzen içinde sürdürülmesinin başlıca şartlarından olan ülfetin sebepleri arasında göstererek Hz. Peygamber'in ülfeti sağlamak için sahâbiler arasında kardeşlik bağı (muâhât) kurduğunu hatırlatır. Dostluk ya zorunlu etkenlere bağlı olarak kendiliğinden veya gayeli ve iradî olarak kurulur. Bunların ilki ikincisinden daha güçlüdür. Zira ikincisi bağlı olduğu gayenin elde edilmesiyle sona erebileceği halde,¹⁸²

176 Nur, 24/61.

177 İsrâ, 17/73-74.

178 Müslim, İmân, 215.

179 Ebû Dâvûd, Fiten, 1; Ahmed b. Hanbel, Müsned, V/235.

180 Dost çeşitleri hakkında bkz. Karagöz, a.g.e., s. 219.

181 Yaşar Nuri, Öztürk, **Kur'ân'daki İslâm**, İstanbul 1994, s. 333.

182 Bu dostluk çeşidine en güzel örneklerden birisi; Firavun ile onun sarayında yaşayan sihirbazlar arasındaki dostluk çeşididir.

birincisi zorunlu ve hatta tabî sebeplere dayandığı için sürekli. Bu dostluk genellikle ruhî yapıları, karakterleri uyuşan kimseler arasında gerçekleşir; birbiriyle uyuşan iki kişi arasındaki münasebetler gittikçe gelişerek iyi niyet, sevgi, güven, dayanışma gibi ahlâkî ve sosyal âmillerin tesiriyle, en sonunda kişinin kendi benini dostunun beninden ayrı görmeyeceği "aşk" derecesine ulaşabilir.¹⁸³

Şems-i Tebrîzî ve Mevlânâ misalinden hareketle, dostluğun önemini, dostun dostu üzerinde ne gibi etkisinin olduğunu Sezai Karakoç'un ifadeleriyle söyleyecek olursak: "*Şems-i Tebrîzî'nin gelişi, Mevlânâ'nın kendine gelişi, kendi kendini buluşudur. Gönlünün ilk silahını denediği nişan tahtasıdır. Bir yankıdır Şems-i Tebrîzî. Şems-i Tebrîzî ile konuşmak, Mevlânâ için monologdur. Aynıyle Şems-i Tebrîzî için de Mevlânâ öyledir. İkiz ruhlardır onlar. Büyük yolculukta kader arkadaşı, kader yoldaşlardır. Mevlânâ ve Şems-i Tebrîzî'nin varlıkları, aynı ruhun iki yüz ve bir elmanın, bir olmanın iki yarısı gibidirler.*"¹⁸⁴

"Değil mi ki, sen bensin, ben de benim; birbirimizle bunca savaşmamız da niye? Aslında hepimiz aynı mâdeniz. Aklimız başımızda. Dünyâda nice diller var; ama hepsi de anlam bakımından bir"¹⁸⁵ diyerek hemen her söz ve davranışında bütün insanlığı birlik, kardeşlik ve dostluğa çağıran Mevlânâ, konuyla ilgili çarpıcı bir hikâye de zikreder:

"Adamın biri, dört kişiye bir miktar para verdi ve "Bunu alın! Kendinize bir şeyler satın alıp karnınızı doyurun!" dedi. Adamlar parayı aldılar. İçlerinden biri Acem (İranlı) idi: "Ben bununla engur alacağım" dedi. Diğeri Arap'tı: "Hâyır!" dedi, "Ben, 'ineb isterim" dedi. Üçüncüsü Türk'tü: "Ben onlardan hiç birini istemem, ben üzüm isterim" dedi. Dördüncü kişi Rum'du: "Bırakın bu saçmalıkları!" "Ben, istafil isterim." diye bağırdı. Derken, önce seslerini yükselttiler, sonra bağırıp çağırmaya başladılar, en sonunda da kavgaya tutuştular. Kıyasıya vuruşuyorlardı. Halbuki hepsi de (kendi dillerinde) aynı şeyi istiyorlardı. Nihâyet, hepsinin dilini bilen akıllı bir adam, bu kavgayı görüp geldi, onları durdurdu. Her birini tek tek dinledikten sonra, ellerinden tutup bir manavın önüne götürdü. Her

183 Mâverdî, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn**, Mısır 1318, s. 163-164.

184 Sezai, Karakoç, **Mevlânâ**, İstanbul 1999, s. 39.

185 Muammer Yılmaz, "*Mevlânâ'da İnsan Sevgisi*", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, Haz.: Vedat Genç, İstanbul 1994, s. 319.

*birine ayrı ayrı sordu: "Sen bunu mu istiyorsun?" Hepsi de ayrı ayrı "Evet!" dediler. Böylece kavga sona ermiş oldu."*¹⁸⁶

Bu hikayede Hz. Mevlânâ'nın mesajı gâyet açıktır: Birbirimizden farklı dilleri konuşuyor olabiliriz, farklı gelenek ve göreneklere sâhip olabiliriz; fakat üç aşağı beş yukarı bütün insanların istekleri, ihtiyaçları birbirine benzerdir. Bunlar ayrımcılık unsurları değil, zenginlik sağlayan birleştirici unsurlar olarak değerlendirilmelidir. Bunun için de *akıllı* olup birlik, kardeşlik ve dostluk içinde yaşamak lâzımdır. *İnsanlık* mertebesine ancak o zaman ulaşılabilir.

Mevlânâ, ilk *dostluk* adımını atanın, dâimâ kârlı çıkacağını: "*Sen dost ol da sayısız dost gör! Fakat dost olmazsan; dostsuz, yardımsız kala kalırsın.*"¹⁸⁷ sözüyle vecîz bir şekilde ifade eder.

Hilmi Ziya Ülken de dostlukların kolay elde edilemeyeceğini ifade adına: "Küçük sevgilerle *dostluk* elde edilmez, minnet kazanılır. Minnet kazanan öğrenmekten, öğrenme ihtiyacından asla kurtulmamıştır. Bu yüzden *dostluk*, okyanusun incileri gibi, en büyük emellerle en az elde edilen bir cevherdir. Ona ulaşmak için yolun kahrına katlanmak, ona ulaştıktan sonra mânâ ve değerini bilmek ve ona dayanarak ahlâkî mertebeleri kurmak gerekir. *Dostluk*, sonsuz tecrübeler geçidinde, sürekli imtihan sırasında elde edilir"¹⁸⁸ demektedir.

Dostluk Hukukunda Dikkat Edilecek Hususlar

İnsanoğlu yalnız başına hayatını sürdürme gücüne sahip değildir, mutlaka diğer hemcinslerine ihtiyacı vardır. Bu sebeple dinimiz, toplum hayatında başıbozukluğu, disiplinsizliği, kargaşayı, fitne ve anarşiyi asla kabul etmez. İnsanlar, mutlak surette birbiri ile münasebette bulunup, beraber yaşamak zorunda olduğu için, beraber yaşamanın bir âdâbı, bir usûlü, bir ahlâkı olacaktır. Acaba bu beraber yaşayan insanlar, bu beraberlik için hangi esaslara riâyet edecektir?

Sağlıklı bir toplum yapısı oluşturmak ve beşeri ilişkileri en mükemmel şekilde düzenlemek isteyen yüce dinimiz, mü'minleri bu konularda da eğitime tâbi tutmuştur. Toplum içindeki davranışlarda ve insanlar arası ilişkilerde saygıdeğer, mutlu ve refah içerisine yaşayabilmek için, toplumun sahip olduğu kanunlara ve muâşeret

186 Mevlânâ, Celâleddin Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyin el-Belhî er-Rûmî, **Mesnevî**, çev. Veled İzbudak, MEB.Yay., İstanbul 1990, II/283.

187 Mevlânâ, a.g.e., VI/42.

188 Ülken, a.g.e., s.48, 50, 53, 199-200.

esaslarına uymak, her insan için şart olduğu gibi¹⁸⁹ İslâm'ın âdâb-ı muâşeret kaidelerine riâyet etmek müslümanlar için ayrı bir öneme sahiptir.

Hız Peygamber: "*Mü'min; insanları kötöleyen, lânetleyen, kötü söz ve çirkin davranış sergileyen kimse değildir.*"¹⁹⁰ buyurmuştur. Her nerede kişiler arası münâsebet varsa, orada mutlaka ahlâkî fiil vardır.¹⁹¹ Hadiste görüldüğü gibi kâmil bir mü'min veya iyi bir dost olmak için, kötü ahlâk ve çirkin huylardan uzak durmak, iyi ahlâk ve güzel huylarla süslenmek gerekir. İnsanları kötölemek, lânetlemek, çirkin söz ve davranışlar sergilemek bir mü'mine/dosta yakışmaz. Bunlar imanın kâmil olmadığına delil teşkil eder. İnsan, sözü ve davranışlarıyla başkalarına/dostlarına eziyet vermekten sakınmalı, insanların kalbini fethetmeye ve dostluklarını kazanmaya özen göstermelidir.

Dost, dostluk denilince akla gelen ilk ve en önemli özellik herhalde *îsâr/fedâkarlıktır*. İsâr karşılığında Batı dillerinde altruizm¹⁹², Türkçe'de diğerkâmlık, özgecilik terimleri kullanılmaktadır.¹⁹³ Başkaları için özveride bulunma anlamında ahlâk terimi olan îsâr, sözlükte "*bir şeyi veya bir kimseyi diğerine üstün tutma, tercih etme*" manasına gelir. Ahlâk terimi olarak "*bir kimsenin, kendisi ihtiyaç içinde bulunsa bile sahip olduğu imkânları başkalarının ihtiyacını karşılamak üzere kullanması, başkasının yararı için fedakârlıkta bulunması*"¹⁹⁴ demektir.

İsâr kavramı Kur'ân-ı Kerim'de dört âyette¹⁹⁵ sözlük manasında, bir âyette de¹⁹⁶ terim anlamında kullanılmıştır. Kelime aynı manada hadislerde de geçmektedir.¹⁹⁷ İsârın terim anlamına esas olarak gösterilen âyette, bütün mal varlıklarını Mekke'de bırakarak

189 M. Zeki, Duman, "*Asr-ı Saâdette Âdâb-ı Muâşeret*", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslam**, Ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul 2006, IV/195

190 Tirmizî, Birr 48. Ayrıca bkz. Ahmed b Hanbel, **Müsned**, I/405, 416

191 Ülken, a.g.e., s. 32

192 Heyet, **Redhouse Sözlüğü-İngilizce-Türkçe-**, Redhouse Yay. İstanbul 1994, s. 23.

193 Ethem, Cebecioğlu, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara 1997, s. 400.

194 İbn Manzûr, a.g.e., "e-s-r" md.; Zebîdî, a.g.e., "e-s-r" md. Mustafa, Çağrıncı, "*İsâr*", **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006, II/960.

195 Yûsuf, 12/91; Tâ-Hâ, 20/72; Nâziât, 79/38; A'lâ, 87/16.

196 Haşr, 59/9

197 İsâr'la ilgili hadisler için bkz., Buhârî, Menâkıbü'l-ensâr 10, Tefsîru sûre (59), 6, Büyû' 31, Libâs 18, Edeb 39, Et'ime 11; Müslim, Eşribe 172, 178;

Medine'ye göç etmek zorunda kalan Hz. Peygamber'i ve diğer muhacirleri şefkatle kucaklayıp mal varlıklarını onlarla paylaşmaktan çekinmeyen Medineli müslümanlar (ensar) övgüyle anılmakta, âyette onların şahsında müslüman toplumun bazı temel manevî ve ahlâkî özelliklerine temas edilmektedir.¹⁹⁸

Kavram genellikle malî fedakârlıklar için kullanılmakla birlikte bazı kaynaklarda "can ile îsâr"dan, yani kişinin sevdiği bir kimse/dostu için kendi rahatını, huzurunu, hatta hayatını feda etmeyi göze almasından da söz edilmekte ve bunun malla îsârdan daha faziletli olduğu belirtilmektedir. Çünkü en yüksek derecede sevgi, seven kişinin gerektiğinde sevdiği için canını feda etmeyi göze almasını sağlar. Uhud Gazvesi'nde İslâm ordusunun geçici olarak bozguna uğradığı sırada bazı müminlerin Hz. Peygamber'in hayatını korumak için kendi hayatlarını ortaya koymaları da can ile îsâr için örnek gösterilir. Bu arada Ebû Talha adlı sahâbînin kendini Resûlullah'a siper etmesi ve onu korurken yaralanması¹⁹⁹ özverinin en güzel örneklerinden biri olarak anılır.²⁰⁰

Hakîki fedakarlıkta, akli, menfaati, her şeyi dosttan yana kullanmak gerekmektedir. Bu anlamda Mevlânâ: "*Aklı dostun aşkıyla kurban et. Zaten 'akıllılar' dost ne yanda ise o yandadır*"²⁰¹ diyerek fedakarlığın, tercihin dosttan yana kullanılmasını gerektiğini ifade etmektedir.

Dostların ilişkilerinde dikkat edeceği hususlardan birisi de, dostun öncelenmesi ve her dem hatırlanmasıdır. Böyle olunursa ancak, dostluğa doyulamaz. Buna âriflik denilir ki, gerçek âriflik zordur ve güçtür. Asıl bereketli anlar, dost ile beraberlik anlarıdır.²⁰² Hakîkî dost kimdir sorusunun cevabını Şems-i Tebrîzî farklı tonlarda cevaplamaktadır:

"Hakîkî dost, dostunun çirkinliklerine, hoşça gitmeyen hallerine tahammül etmeli, hatasından incinmemelidir. Dosttan yüz çevirmemelidir, dosta itiraz etmemelidir. Nitekim rahmeti bol olan

198 Taberî, a.g.e., XXVIII/43-44; Zemahşerî, a.g.e., IV/82; Râzî, a.g.e., XXIX/288; İbn Kesîr, a.g.e., III/474; Şevkânî, a.g.e., V/232-233.

199 Bkz., Buhârî, Cihâd, 80, Menâkıbü'l-Ensâr, 18

200 İsâr hakkında geniş bilgi için bkz. Mustafa, Çağrıcı, "*İsâr*" DİA, İstanbul 2002 XXII/490-491; Zülfiyar, Durmuş, "*Sosyal Dayanışmanın Sağlanması Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsar*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, Samsun 2003, Sayı: 1, s. 17-27.

201 Mevlânâ, a.g.e., IV/179; Gölpınarlı, Abdülbâki, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul 1989, IV/206 vd.

202 Bkz. Şems-i Tebrîzî, **Mâkâlât (Konuşmalar)I**, çev. M.Nuri Gençosman, İstanbul 1974, s. 115.

Allah Teâlâ kullarının ayıplarından, günahlarından, noksanlarından dolayı onlardan yüz çevirmez. Tam bir inâyet ve şefkatle, onlara rızkını verir. İşte garazsız, ivazsız dostluk budur...

Bir kağıt düşün ki bir yüzü sana, öteki yüzü de sevgiliye dönüktür. Yahut her yüzü bir başkasına çevrilmiştir. Kağıdın sana dönük olan yüzünü okuyabilirsin, ama asıl dosta ve sevgili tarafına dönük olan yönünü okumak gerek...

Akıllı ve insanoğlu olan odur ki, hep kendi mektubunu okumasın; arada dostun mektubunu da okusun...

Eğer iki dost, birbirinin yanında yahut karşı karşıya oturmuş konuşuyorlarsa o muhabbetin tadı ile, onları uzaktan seyretmenin tadı bir olur mu? Ama o uzaklık, eğer sende gönül sefası var da engel olmuyorsa, onun zevkine göre yakınlık zevki nerede kalır? Bir kimse ki, uzaktan huzurda olursa, yakında nasıl olur?...

Bu şarta bağlı "Eğer"den bahsetmek dosta çok zor gelir. Eğer, meğer, keşke, zannedersem gibi sözler hep böyledir."²⁰³

Ebû Hüreyre (ra) den rivâyet edildiğine göre, kişi **dostundan** etkilenir. O halde her biriniz kimi dost edineceğine dikkat etsin²⁰⁴ mealindeki hadisi, dostluğun ancak ahlâkî, psikolojik vb. yönlerden uyuşabilenler arasında kurulabileceği şeklindeki felsefî görüşün özlü bir ifadesidir. İnsanların farklı tabiat ve karakterde yaratılmış olmasının bu uyuşma ve kaynaşmadaki rolünü belirten "*Ruhlar bir araya getirilmiş gruplar gibidir; tanışıp uyuşanlar birleşir, uyuşmayanlar ayrılır*"²⁰⁵ hadisi, dostluk konusunu inceleyen hemen bütün ahlâkçılarının dikkatini çekmiştir.²⁰⁶ Hadis bu etkilenmenin neticesine dikkat çekmekte ve "*Kişi, dostunun gidişâtı ve dini üzeredir*" tespitini yapmaktadır. Zaten gerçek dostluk, ancak dinî uyumluluk ile gerçekleşir. Ya da en azından dostluklar neticede dostları aynı duygu ve yaşayışı paylaşmaya götürür.

Umûmî mânâsıyla dostluk, şahıslar arasındaki müspet veya menfî berâberlik ve müşterekliklerden kaynaklanır. Hakîkî dostluk ise, yüksek şahsiyetlerin samimî ruhlarında barınır. Dostluğun zirve seviyede yaşanması da, her hâdise karşısında iki kişinin aynı duygulara sâhip olması, âdetâ iki bedende bir yürek hâline gelmesiyle mümkündür. Onun için büyük mükâfâtlar ve dostluklar, dâimâ büyük mukâvemet, sabır, sebat ve tahammüllerin ardından gelir. Özetle,

203 Mehmed, Önder, **Mevlânâ**, Ajans Türk Kültür Yay., Yrs., Tsz., s. 45; Şems-i Tebrîzî, a.g.e., s. 185, 191, 231, 348.

204 Ebû Dâvûd, Edeb 16; Tirmizî, Zühd 45.

205 Buhârî, Enbiyâ, 3; Müslim, Birr, 159.

206 Çağrı, "Dostluk", IX/511.

samîmî dostlukların oluşması için, dostlar tarafından bir takım hususlara riâyet edilmesi gerekmektedir.

İnsanlar arası ilişkiler ve dostluk hukuku noktasında İmam-ı Gazali, insanların birbirleriyle hukuku çok ama, bunlar birkaç noktada özetlenebilir²⁰⁷ diyerek ilişkiler noktasında dikkat edilmesi gereken hususları maddeler halinde sıralamaktadır.

İnsan kendisi için istediğini, dostu için de istemelidir.²⁰⁸ Dostlara tevazu ile davranmalı, kibir düşüncede dahi olmamalıdır.²⁰⁹ Dostlara güler yüz ve tatlı sözle davranılmalı²¹⁰ aralarını ıslah etmeli,²¹¹ birisinin dostlar hakkındaki lüzumsuz sözlerini dinlememelidir.²¹² İnsan dostlarıyla üç günden fazla alakayı kesmemeli,²¹³ ihsan sahibi olmalıdır.²¹⁴ Dostlarla karşılaşılınca selam verilmeli²¹⁵ onlara yardım edip, ihtiyaçlarını gidermeye çalışmalıdır.²¹⁶ Hasta olan dostları ziyaret etmek, cenazelerini teşyî etmek, kabirlerini ziyaret etmek, onlara dua etmek²¹⁷ de dostlara karşı görevlerdendir.

207 Gazalî, Ebû Hâmid Muhammed, **Kitâbü'l-Erbe'in fî Usûli'd-Dîn**, Kahire tsz.,s. 74-80.

208 Bkz., Müslim, İmâre 46. Nesâî, Bey'at 25; İbni Mâce, Fiten 9 Ülken, a.g.e., s. 56, 68, 69.

209 Bkz., A'râf, 7/199; Hicr, 15/88; Şu'arâ, 26/215; Ebû Dâvûd, Libâs 25. Ayrıca bkz. Ahmed b. Hanbel, **Müsned**, V/379. Ülken, a.g.e., s. 57, 64, 80 95. Süheyl Ünver, "*Mevlânâ'nın Sözleri ve Hallerinden Alınacak Dersler*", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, Haz. Vedat Genç, İstanbul 1994, s. 294. 302

210 Bkz., Müslim, Birr 144. Ayrıca bkz. Tirmizî, Et'ime 30, Birr 45; Ebû Dâvûd, Libâs 24.

211 Bkz., Hucurât 49/9 Müslim, Birr 34-36. Ebû Dâvûd, Edeb 47. Yazır, a.g.e., I/59.

212 Bkz., Müslim, Birr 30.

213 Bkz., Buhârî, Edeb 57, 58; Müslim, Birr 23, 24, 30-32. Ebû Dâvûd, Edeb 47; Tirmizî, Birr 24; İbni Mâce, Duâ 5.

214 Bkz., Nahl, 16/90. Neml, 27/35. Bkz., İbn Kesîr, a.g.e., II/671

215 Bkz., Nisâ, 4/86. İbrâhîm, 14/23 Âhzâb, 33/44. Nûr, 24/61 Buhârî, Mezâlim 5; Müslim, İmân, 93-94 Libâs 3. Tirmizî, Edeb 45; Nesâî, Cenâiz 53, Mâlik, Muvatta', Selâm 6, Suyûtî, a.g.e., VI/173

216 Bkz., Enfâl, 8/73. Buhârî, Büyû, 1. Müslim, Birr, 28-32. Muhammed, Hamidullah, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993, I/181, 182. Descartes, Ahlâk Üzerine Mektuplar'dan naklen, **Ülken**, a.g.e., s. 82.

217 Bkz., Buhârî, Rikak 1, 3 İmân 35; Cenâiz 2, 59, Mezâlim 5, Nikâh 71, Eşribe 28; Müslim, Libâs 3 Birr 40-43 Cenâiz 52, 53,56. Tirmizî, Birr 64 Zühd 1, 25 Cenâiz 2 45; İbni Mâce, Cenâiz 2 34, 79, Zühd 15 Nesâî, Cenâiz 53 79. Mevlânâ, a.g.e., I/113; II/169, 203; III/322; VI/208.

Sayılan bu hususlar, kişinin toplum içindeki davranışlarına yön vermesi, dostlar ve insanlar arasındaki davranışlarında kendisini sevdirecek bir olgunluğa ulaşması açısından dikkat çekicidir. Çünkü insan sevmekten çok sevilmeyi arzu eder.²¹⁸

Görüldüğü gibi dostların birbirine saygı ve bağlılıkta kusur etmemesi dostluğun gereklerindedir. Mevlânâ, dostlarına o derece saygı, sevgi ve bağlılık gösterirdi ki, onların köpeklerine bile söz söylemez, el sürdürtmezdi. Arkadaşları ile Çelebi Hüsameddin'i ziyarete giderken mahallenin ortasında karşılına çıkan köpeği, yanındaki arkadaşları incitmek isteyince: *"Bu Çelebi'nin mahallesinin köpeğidir, buna dokunmak doğru değildir"* demiştir.²¹⁹

Hak olsun, bâtil olsun bütün amellerin temelinde sevgi vardır. Dostluğun temelinde de elbette sevgi vardır. İnsanın nefsinden kaynaklanan veya dostlarının telkini ile yaptığı, dînin prensiplerine aykırı olan arzu, istek ve davranışlar, insan hayatını olumsuz anlamda etkiler ve sonucu da hüsrarla neticelenir. Bütün bunlar dostun ve dostlukların insanı nasıl yönlendirdiğinin ve amellerine ne ölçüde tesir ettiğinin delilini teşkil eder. İnsanın dünya ve ahiret hayatına böylesine olumsuz anlamda etkili olan kimselerle dostluk kurulmayacağı ortadadır.²²⁰

Sonuç

Zaman ve mekan farklılığını aşarak, Kur'ân ve sünnetin bütün emir, yasak ve tavsiyelerinde fert ve toplum hayatının iç içe oluşu, Kur'ân'ın ilâhîliği ve mucizeliğinden başka bir şeyle izah edilemez. Kur'ân ve Sünnetin aktif hayatı ilgilendiren konularında yapılabilecek olan çalışmalar, bütün insanlığın yararına olacaktır. Bu çerçevede Kur'ân-ı Kerîm ve sünnetteki dostluk hukuku ve bu çerçevedeki kavramların genel karakteri, çevresiyle birlikte ferdi, toplumu ve toplumun her kesimini içine alan bir özelliğe sahiptir.

Dostluk, insanlar için çok önemlidir. İnsanoğluna birçok noktada 'seçme' hakkı veren Allah Teâlâ dost seçiminde de hiçbir zorlama yapmamıştır. Bu sebeple Kur'ân'da mü'minlerin kimleri dost edinip edinmeyeceği bildirildiği gibi, dostlar arasındaki münasebetlerin nasıl olacağı, dostların nelere dikkat edeceği de farklı

218 Erich, Fromm, **Sevme Sanatı**, çev., Yurdanur Salman, İstanbul 1981, s. 11.

219 Ahmed, Eflâkî, **Âriflerin Menkıbeleri**, MEB. Yay., İstanbul 1989, I/370; Feridun b. Ahmed-i Sipehsâlâr, **Risâle (Mevlânâ ve Etrafındakiler)** çev., Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977, s. 91.

220 Küçük, a.g.e., s. 56

şekillerde bildirilmiştir. Gizli düşmanlar olduğu gibi, gizli dostlar da vardır. Gizli dostlar, kendini anlatmayı dalkavukluk sayarlar. Gizli düşmanlardan sakınmak gerektiği gibi gizli dostları da aramayı ihmal etmemelidir.

Dostlukta candan ve içten davranmak, hasbî olmak gerekmektedir. Kendisine halîl denilen Hz. İbrahim, bu konuda bize örnektir. Nitekim, Kur'an, onu bize anlatırken, kendisinin, kıyamet günü, Allah'ın huzuruna kalbi selimle gelenler dışında, mal ve evladın dahi bir fayda vermeyeceğine göndermede bulunması, çok anlamlıdır. (Şu'arâ, 26/86-88) Dostluğun, etkilenmeyi ve bu etkilenmenin sonuçta yaşayış biçimi ve din edinmeyi bile kapsadığı sosyal bir gerçek olunca, alınacak tedbir bir ölçüde kendiliğinden ortaya çıkmaktadır. Duygusal bağlar ileride fikrî etkileşime yol açabileceği için dost seçiminde ve dostluk konusunda da Kur'ân ve Hz Peygamber bizden dikkatli olmamızı istemiştir. Bu durum hadislerde özetle *"herkes, dost edineceği kişiye dikkat etsin!"* şeklinde belirlenmiş bulunmaktadır. Çünkü insan, inançlarının ve dostlarının etkisi altında yaşar. İnsanı, en çok dostları etkiler. Sonuçta inançları bile dostlarının etkisi altında şekillenir. Öyleyse dost edinilecek kişiyi, başlangıçta inanç ölçüleri içinde ince bir tetkikten geçirmek gerekir. İnsanın kimlerle birlikte olduğu, aynı zamanda nasıl bir yaşayışı tercih ettiğinin göstergesidir.

Dost seçimi, insanın en ciddi tercihlerinden biridir. Bu yüzden gerek Kur'ân-ı Kerim'de gerekse Hz. Peygamber'in hadislerinde konuya yeterince ışık tutulmuştur. Dostların ve dostlukların sadece dünyada değil âhirette de insanın mutluluğuna veya mutsuzluğuna sebep olduğu *"O gün zâlim olan kimse ellerini ısıracak, ah keşke ben de peygamberle beraber bir yol tutsaydım. Vay bana!. Keşke falanı dost edinmeseydim. Bana Kur'an gelmişken, gerçekten beni ondan o saptırdı. Şeytan insanı yapayalnız, yardımcısız bırakır"* diyecektir" (Furkan, 25/27-29) âyetinde duyurulmuştur.

Kaynakça

Kur'ân-ı Kerîm.

Ahmed b. HANBEL, **Müsned**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

ASKERÎ, Ebû Hilal, **el-Furûk fi'l-Luğa**, Dâru'l-Âfâki'l-Cedîde, Beyrut 1991/1411.

AYDAR, Hidayet, **Kur'ân'a Göre Dostluk ve Arkadaşlık**, Yayınlanmamış YL. Tezi, İstanbul 1986.

BUHÂRÎ, Muhammed b. İsmail, **Sahîh**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

BURSEVÎ, İsmail Hakkı, **Furûku Hakkî**, Dersâdet 1310.

CEBECİOĞLU, Ethem, **Tasavvuf Terimleri ve Deyimleri Sözlüğü**, Rehber Yay., Ankara 1997.

CERRAHOĞLU, İsmail, **Tefsir Usûlü**, TDVY., Ankara 1985.

ÇAĞRICI, Mustafa, "*Dostluk*" DİA, İstanbul 1994.

_____, "*Dostluk*", **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006.

_____, "*İsâr*" DİA, İstanbul 2002

_____, "*İsâr*", **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006.

DEVELLİOĞLU, Ferit, **Osmanlıca-Türkçe Lügat**, Aydın Yay., Ankara 1993.

DUMAN, M. Zeki, "*Âdâbı Muâşeret*" **İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed. İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006.

_____, "*Asr-ı Saâdette Âdâb-ı Muâşeret*", **Bütün Yönleriyle Asr-ı Saâdette İslam**, Ed. Vecdi Akyüz, Beyan Yay., İstanbul 2006.

DURMUŞ, Zülfikar, "*Sosyal Dayanışmanın Sağlanmasında Kur'an'ın Öngördüğü İdeal Model: İsar*", Dinbilimleri Akademik Araştırma Dergisi III, Samsun 2003.

EBÛ DÂVÛD, Süleyman b. Eş'as, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

EFLÂKÎ, Ahmed, **Âriflerin Menkıbeleri**, MEB. Yay., İstanbul 1989.

ESED, Muhammed, **Kur'an Mesajı Meal-Tefsir**, çev. Cahit Koytak, Ahmet Ertürk, İşaret Yay. İstanbul 1999.

FERİDUN b. Ahmed-i SİPEHSÂLAR, **Risâle (Mevlânâ ve Etrafindakiler)** çev., Tahsin Yazıcı, Tercüman 1001 Temel Eser, İstanbul 1977.

FÎRUZÂBÂDÎ, Necmüddin Muhammed b. Ya'kûb, **el-Kâmûsu'l-Muhît**, Beyrut 1991.

FROMM, Erich, **Sevme Sanatı**, çev., Yurdanur Salman, İstanbul 1981.

GAZALÎ, Ebû Hâmid Muhammed, **Kitâbü'l-Erbe'in fi Usûli'd-Dîn**, Kahire tsz.

_____, **İhyâu Ulûmi'd-Dîn**, Çev. Ahmet Serdaroğlu, Çağrı Yay. İstanbul 1406/1985.

GÖLPINARLI, Abdülbâki, **Mesnevî ve Şerhi**, İstanbul 1989.

HAMİDULLAH, Muhammed, **İslam Peygamberi**, çev. Salih Tuğ, İrfan Yay., İstanbul 1993.

HÂZİN, Ali b. Muhammed **Lübâbü't-Te'vîl fi Meâni't-Tenzîl**, Kahire,1381,

Heyet, **Redhouse Sözlüğü-İngilizce-Türkçe-**, Redhouse Yay. İstanbul 1994.

Heyet, **Türkçe Sözlük**, TDKY., Ankara 1988.

HÜSEYİN Yusuf Musa-ABDULFETTAH Sa'idi, **el-İfsâh fi fıkhi'l-Luğa**, Mektebu'l-İ'lami'l-İslâmî, Beyrut 1404.

ISFEHÂNÎ, Ebi'l-Kâsım Hüseyin b. Muhammed Rağıb, **el-Müfredât fi Garîbi'l-Kur'ân**, Thk. Muhammed Seyyid Keylânî, Dârü'l-Mârifê, Beyrut tsz.

İBN 'AŞÛR, Muhammed Tâhir, **et-Tahrîr ve't-Tenvîr**, Tunus, tsz.,

İBN ATIYYE, Ebû Muhammed Abdulhak b. Ğâlib, **el-Muharreru'l-Vecîz fi Tefsîri'l-Kitâbi'l-Azîz**, thk., Abdüsselam Abdüşşâfi Muhammed, Lübnan 1993.

İBN KAYYIM el-Cevziyye, Muhammed b. Ebî Bekir, **Medâricu's-Sâlikîn**, el-Mektebetu'l-İlmiyye, Beyrut tsz.

İBN KESÎR, İsmail b. Ömer, **Tefsîru'l-Kur'âni'l-Azîm**, Kahire 1421/2000.

İBN MÂCE, Muhammed b. Yezid, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

İBN MANZUR, Cemaluddin Muhammed b. Mükerrerem, **Lisânü'l-Arab**, Thk. Ali Şîrî, Beyrut 1408/1988.

KARA, Ömer, **Kur'ân Lügatçiliği ve Tefsir'de Yakınanlamlılık ve Nüans (Râğıb el-İsfehâni Örneği)**, Ahenk Yay., Van 2007.

KARAGÖZ, İsmail, **Âyet ve Hadislerin Işığında Sevgi ve Dostluk**, DİBY., Ankara 2006.

_____, **Dini Kavramlar Sözlüğü**, DİBY., Ankara 2005.

KARAKOÇ, Sezai, **Mevlânâ**, İstanbul 1999.

KILAVUZ, Ahmed Sâim, **"Velî" İslam'da İnanç İbadet ve Günlük Yaşayış Ansiklopedisi**, Ed., İbrahim Kâfi Dönmez, MÜİFVY. İstanbul 2006.

Komisyon, **Kur'ân Yolu**, DİBY. Ankara 2008.

Komisyon, **el-Müncid fi'l-Lügati ve'l-A'lâm**, Dârü'l-Meşrık, Beyrut 1986.

Komisyon, **Mu'cemü'l-Vecîz**, Mısır 1415/1994.

Komisyon, **Mücemu'l-Vasit**, Çağrı Yay., İstanbul 1406/1986.

KÖKSAL, M. Âsım, **Hz. Muhammed (as) ve İslâmiyet (İslâm Tarihi)**, Şamil Yay., İstanbul 1981.

KURTUBÎ, Muhammed b. Ahmed, **el-Câmi' li Ahkâmi'l-Kur'ân**, Beyrut 1952.

KUŞEYRÎ, Ebu'l-Kasım, **Risâle**, Beyrut, 1993/1413.

KÜÇÜK, Raşit, **Sevgi Medeniyeti**, Rehber Yay., Ankara 1991.

LEBÂBİDÎ, Ahmed b. Mustafa ed-Dımeşkî, **Letâifu'l-Lügâ**, Beyrut 1878.

MÂVERDÎ, Ebu'l-Hasan Ali b. Muhammed, **Edebü'd-Dünyâ ve'd-Dîn**, Mısır 1318

MEVLÂNÂ, Celâleddin Muhammed b. Muhammed b. El-Hüseyin el-Belhî er-Rûmî, **Mesnevî**, çev. Veled İzbudak, MEB.Yay., İstanbul 1990.

MÜSLİM b. Haccac, **Sahîh**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

NESEFÎ, Abdullah b. Ahmed, **Medâriku't-Tenzil ve Hakâiku't-Te'vîl**, Kahraman Yay. İstanbul 1984.

ÖNDER, Mehmed, **Mevlânâ**, Ajans Türk Kültür Yay., Yrs., Tsz.

ÖZTÜRK, Yaşar Nuri, **Kur'ân'daki İslâm**, İstanbul 1994.

RÂZÎ, Fahrudin, **Tefsîr-i Kebîr ve Mefâtihu'l-Gayb**, Daru'l-Fikr, Beyrut 1401/1981.

RIVIER-REYMOND, Berthe, **Le Developpement Sociale de l'enfant et de l'adolescent, (Ergenlikte Dostluk ve Aşk)** çev., Bekir Onur, Brüksel 1965.

SOYALAN, Mehmet Yaşar, **Elmalılı Tefsirinde Kur'ânî Terimler ve Deyimler**, Ağaç Yay., İstanbul 2003.

SUYÛTÎ, Celâleddîn Abdurrahmân, **ed-Dürrü'l-Mensûr fî't-Tefsîri bi'l-Me'sûr**, Kahire 1424/2003.

_____, **el-İtkân fî Ulûmi'l-Kur'ân**, Dâru İbn Kesîr, Beyrut 1414/1993.

SÛRMELİ, Mehmet, "*Kur'ân-ı Kerîm'de Velâyet Kavramı*" Tasavvuf Dergisi, Ankara 2002.

Şems-i TEBRİZÎ, **Mâkâlât (Konuşmalar)I**, çev. M.Nuri Gençosman, İstanbul 1974.

ŞEVKÂNÎ, Muhammed b. Ali **Fethu'l-Kadîr**, Beyrut 1412/1991.

TABERÎ, Muhammed b. Cerîr, **Câmi'u'l-Beyân 'An Te'vîli Âyi'l-Kur'ân**, Dâru'l-Fikr, Beyrut 1408/1988.

TİRMİZÎ, Muhammedb. İsa, **Sünen**, Çağrı Yay. İstanbul 1413/1992.

ÜNVER, Süheyl, "*Mevlânâ'nın Sözleri ve Hallerinden Alınacak Dersler*", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, Haz. Vedat Genç, İstanbul 1994.

ÜLKEN, Hilmi Ziya, **Aşk Ahlâkı**, Yapı Kredi Yay., İstanbul 1999.

YAZIR, Elmalılı Muhammed Hamdi, **Hak Dîni Kuran Dili**, Eser Neşriyat, ysz. tsz.

YILDIRIM, Suat, **Kur'ân'da Ulûhiyyet**, Kayıhan Yay., İstanbul 1987.

YILMAZ, Muammer, "*Mevlânâ'da İnsan Sevgisi*", Mevlânâ İle İlgili Yazılardan Seçmeler, Haz.: Vedat Genç, İstanbul 1994.

ZEBÎDÎ, Muhammed Murtaşâ Hüseyinî, **Tâcü'l-Arûs**, Kuveyt 1422/2001.

ZEMAŞERÎ, Cârullah Mahmud b. Ömer, **el-Keşşaf an Hakâiki't-Tenzil ve Uyûni'l-Ekâvil fi Vücûhi't-Te'vil**, ysz, 1966/1385.

ZERKEŞÎ, Bedreddin Muhammed b. Abdullah, **el-Burhân fi 'Ulûmi'l-Kur'ân** (nşr. Muhammed Ebi'l-Fazl, Beyrut 1391/1972.

İman İslam İlişkisi Ve İdeal Mümin

Dr. Arş.Gör. Vecihi SÖNMEZ

Yüzüncü Yıl Üniversitesi İlahiyat Fakültesi

Kelam Anabilimdalı

sonmezvecihi@yahoo.com

Özet

Gerçekten, kâmil ve halis bir İslami yaşam, beşer hayatının bütün yönlerini ihata eden, sağlam bir tevhid inancı olmadıkça mümkün değildir. İnsan hayatının ferdi ve ictimai yönlerini kapsayan insanın kendisinin ve elinde bulunan her şeyin öncelikle Allah'ın mülkü olduğu ve gerçek sahibinin Allah olduğunu tasdik eden bir tevhid inancını ikrar etmelidir. Sahip olduğu her şeyin ve bütün âlemin yegane sahibinin Allah olduğuna, yüce yaratıcının tek ma'bud olduğuna, emir ve yasaklamanın sadece Allah'a ait olduğuna, Allah'a itaatten yüz çevirmenin, hidayetine ihtiyaç duymamanın veyahut Allah'a zatında, sıfatlarında ve tasarrufunda ortak koşmanın hangi şekil ve renkte zuhur ederse etsin dalalet ve küfür olduğuna bütün kalbiyle inanmalıdır. İman esasları kökleşip kemale erdikten sonra yeryüzündeki gerçek yerine oturursa İslami ahlakın ikinci merdiveni olan İslam binasını o temellere oturtmak mümkündür. İslam imanının amel şeklinde zuhurundan başka bir şey değildir. İmanın İslam ile alakası tohumun ağaç ile olan alakasına benzer. Ağaçta yetişen her şey, tohumda bulunan özelliklere bağlıdır. Toprağa tohum atmadan bir bitkinin yetişip dallanması veya verimli bir toprağa atılan tohumun bitmemesi insanın aklından bile geçmez. İşte iman ile İslam arasındaki ilişki budur. İmanın bulunduğu yerde insanın fiili hayatında o imanın görünümü olan ahlak, muamele, insanlarla olan diğer ilişkilerin fiili olarak zuhuru kesindir. Eğer herhangi bir hususta gayri İslami bir şey zuhur ederse o noktada ferdin imanı ya yoktur veya çok zayıftır. Eğer hayatı tamamen gayri İslami bir şekilde sürüyorsa bilmemiz gerekir ki o kalb imandan sıyrılmıştır. Yahut iman, semeresini veremeyecek kadar kuraktır, verimsizdir.

Anahtar kelimeler: İman, İslam Amel, Kalp, İkrar, Tasdik

The relation between belief and ideal faithful

Abstract

In fact, the perfect and absolute Islamic lifestyle is not possible unless the utterance of the belief of tawhid which encloses all the aspects of the

humans life dos not take place man should utter the belief that encloses individual and communal aspects of his life, and that he himself, what we owns all, belongs to Allah-the real owner of all. He is the true owner of all the universe, the sole God, the commander, prohibiter and the provider of the right path. Man should believe with all the heart that it means depravity and curse not to obey Allah, feel no need to be provided with the right path, or to ascribe Him sharers in His essence, attributes, possessions and rights no matter how does it take place. If the above mentioned essentials of the man supersede in the right place on earth just after being established and mature can it be possible to settle Islam building-the second ledder of the Islamic ethic-on the established bases. Islam is nothing but the practice of iman. The relation between iman and Islam is like that of the seed and the tree. What blossoms in the three is due to the features of the seed. Without planting seeds it is impossible to have a sapling having branches, or to think that it is in vain to plant seeds in a fertile land and expect having saplings, that's the relation between iman and Islam. Iman has reflection on the persons behaviors toward others in the active life of him. One, observing the person in his behaviors, can derive whether his iman is established. If, at any point a person commits something un-islamic that means he either has no or little iman at the related point. If he has a fully un-islamic lifestyle, then he either has a heart totally deprived of iman or his iman is too weak and unfertile to bear fruit.

Key words: Iman, Islam, Action, Belief, Heart

Giriş

İslâm inancının temelini ‘La ilâhe İllallah’ kelime-i tevhidi teşkil eder. ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ anlamına gelen bu tevhid (bir tek Allah) ilkesi, her müslümanın hayatının en temel gayesidir. Bu anahtar terimle İslâm kapısından içeri girilir. Dolayısıyla iman-islam ilişkisi de bu temel prensip çerçevesinde ele alınmalıdır. İslâm’düşüncesinde iman-islam arasındaki ilişki çok köklü esaslara dayanır. Bu sebeple, bir müslümanın ‘ahlâki değerler’ açısından diğer inanç ve düşüncelerdeki insanlardan farklı bir yapıda olmasının gerekliliği her şeyden önce müslüman olmayı tercih eden bir kişinin ‘iman etme’ gibi bir zorunluluğunun bulunmasıyla alakalıdır. Bu iman, İslâm’ın temel esaslarını her türlü şüpheden uzak bir şekilde kabul etmek demektir. Allah (c.c.) inancı, namaz, oruç, zekât, hac, ahiret gününe iman vs. birçok esaslar bu inanç içerisinde yer alır. Bu temel inanç esaslarıyla birlikte İslâm’ın, müslüman kişiden yapmasını istediği başka emir ve yasaklar da vardır: adaletli olmak, emanete hıyanet etmemek, yalan söylememek, hırsızlık yapmamak gibi çok sayıda emir ve yasaklar v.s. toplum düzenini yakından ilgilendiren bu esaslara uymak da müslüman ferdin görevleri arasındadır. Cenâb-ı

Allah, müslümanın özelliklerini belirtirken şöyle buyurmaktadır: “Yüzlerinizi doğu ve batı tarafına çevirmeniz iyilik değildir. Asıl iyilik, o (kimsenin iyiliği) dir ki, Allah’a, ahiret gününe, meleklerle, kitab’a ve peygamberlere inandı; sevdiği malını yakınlarla, yetimlere, yoksullara, dilencilere, yolda kalmışlara ve boyunduruk altında bulunan (köle ve esir) lere verdi; namazı kıldı, zekâtı verdi. Antlaşma yaptıkları antlaşmaları yerine getirenler; sıkıntı, hastalık ve savaş zamanlarında sabredenler, işte doğru olanlar onlardır.(Allah’ın azâbından) korunanlar da onlardır.” (Bakara2/177) Bu âyet-i kerimede iman ile İslam iç içe anlatılmıştır. İslâm’ın esaslarına iman etmenin zorunluluğu ile birlikte malın, yakınlarına, yoksullara, dilencilere, köle ve tutsaklara verilmesinin bir iyilik olarak değerlendirilmesi, İslâm’ın ahlâki esaslara ne kadar önem verdiğini göstermektedir

1- İman’ın Lügat Ve İstilah Anlamı

(Amene) امن fiilinden mastar olan iman, bir kişiyi söylediğinden dolayı doğrulamak ve onun söylediğini kabullenmek demektir. امن fiilinin hemzesi geçişli yapılırsa tasdik eden kişi manasında kullanılır. İman kelimesi ikrar ve itiraf manasını içine alması itibari ile (ba) ب cer harfiyle geçişli yapılıdır. Dilcilere göre “bir kimse şefaata ve kabir azabına iman ediyor” demek bunları tasdik ediyor demektir.¹ Genellikle müslüman ulema imanın biraz farklı temel iki tanımının geçerliliğini kabul eder. Birincisi dilbilimciler tarafından belirlendiği şekliyle kelimenin günlük kullanımındaki sözlük anlamıdır. İkincisi gelenek tarafından tasvip edilen ve hukukî olarak kayıt altına alınan, ancak günlük dildeki sözlük anlamıyla bağlantısız olan ıstilahî anlamıdır. İlk anlamına göre, (Amene-yu’minu) fiili (s-d-k) anlamına gelmektedir, böylece iman, tasdik etmek, başkasının söylediğini gerçek olarak tasdik etmek ya da başkasının söylediğini veya teklifini kabul etmek, söylediğinin doğru olduğuna kanaat getirmektir. 2 Ebu Kasım el-Kuşeyri’nin üzerinde durduğu ikinci anlama göre ise iman, Allah’a itaat etme amelîyesidir. Bu tanım sık sık Hıristiyan çağrışımları anımsatırken, diğer taraftan karşılaştırılmalı dinî

1 İbnu'l-Mânzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mukerrem, “*Lisânu'l-'Arab*”, T'alik, Ali Şîri, Beyrût 1413/1992, XIII, 21; Ebû'l-Hasan el-Eş'ari, “*Kitabü'l-Luma*” thk. R. McCarthy: “*in the Theology of al-Ash'ari*”, Beyrut 1953, s. 575; Et-Taftazânî, Sa'düddîn: “*Şerhü'l-Mekâsûd*”, Beyrut 1410/1989, V , 175.

2 Ebû'l-Kasım el-Kuşeyri, “*Letâifü'l-işârât*”, (thk., Busyûni), Kahire 1968, XI , 173; II, 73.

çalışmalardaki kullanımını açısından tamamıyla muğlâktır ve özenle kullanılan müslüman kavramını tamamen ortadan kaldırmaktadır.³

Bazı yorumsal bağlamlarda “ يؤمن-امن ” (emin ve güvenilir olmak) kökünden türeyen ifâ'1 babından geçişli fiil olan “ يؤمن-امن ” fiili kullanılmaktadır: “İman emniyeti sağlayan şeydir. Kısaca İman, peygamberin (sav) Allah katından getirdiğini söylediği şeylerin tamamını kalp ile tasdik ve dil ile ikrar etmektir. Bu bağlamda İman, sözlükte “mutlak tasdik” anlamına gelmektedir. Din dilinde ise, “Allah'ın birliğine ve Hz. Muhammed'in (sav) Allah'ın insanlara gönderdiği elçisi, resulü ve kulu olduğuna ve getirmiş olduğu haberlerin tamamının hak ve hakikat olduğuna kalben kesin olarak inanmaktır.” İncancı lisanen ikrar etmek İslam hükümlerinin uygulanması için şarttır. Kalben inanan iman etmiş sayılır. Ancak dil ile ikrar müslüman olduğunu itiraf etmek ve insanların ona müslüman muamelesi yapmaları için gereklidir. Dili ile itiraf ettiği halde kalben inanmayanın imanı yoktur; ancak yine müslüman muamelesine tabi tutulur ve ona dini hükümler uygulanır. Kamil iman İmam-ı Şafinin tarifi ile “kalben inanmak, dil ile ikrar etmek ve azalar ile amel etmektir.” Amel imanın bir bölümü ve bir cüz'ü değildir; ancak imanı kuvvetlendiren ve Allah'a teslim olduğunun delilidir. Amel imana güç ve kuvvet verir.

İslâm üleması, "iman yalnız kalben tasdik midir, yoksa ikrarla beraber kalbî tasdik midir?" suali çerçevesinde farklı görüşler ileri sürmüşlerdir. İbn-i Abidin: "Hanefilerin ekserisine göre; tasdikle beraber ikrardır. Muhakkıklara göre ise yalnız tasdiktir. İkrar ise; dünya ahkâmının icrası için şarttır."⁴ hükmünü zikreder. İmam-ı Azam Ebû Hanife (r.a)'ye göre; gerçek iman kalbî tasdikten ibarettir.⁵ Zira dil ile ikrar ettikleri halde, kalben tasdik etmeyen münafıklar, kâfir hükmündedirler.

Nitekim Kur'ân-ı Kerim'de şöyle buyurulmuştur: *"İnsanlardan öyle kimseler vardır ki, kendileri iman etmiş olmadıkları halde 'Allah'a ve âhiret gününe inandık' derler. Halbuki onlar inanıcı (insanlar) değildirler."* (Bakara: 2/8) *"Ey Peygamber!... Kalbleriyle inanmadıkları halde ağızlarıyla "inandık" diyenlerle, (münafıklarla), yahudilerden o küfr içinde (alabildiğine) koşuşanlar seni mahzun etmesin"* (Maide: 5/41) Dikkat edilirse bu ayet-i kerimelerde dilleriyle

3 El-Kuşeyri, *a.g.e.*, I, 318.

4 İbn-i Abidin, *"Reddül Muhtar Ala' Dürri'l Muhtar"*, İstanbul 1983, IX, 5.

5 İmam-ı Azam Ebû Hanife, *"el-Alim ve'l Müteallim"*, Kahire 1368, Z. Kevseri Neşri, s. 57.

inandıklarını iddia eden, fakat kalben tasdik etmeyen kimselerin hali izah edilmiştir.⁶

Resûl-i Ekrem (sav)'in; "*İnsanlar lâ ilâhe illallah deyinceye kadar (onlarla) cihada memur oldum. Şimdi her kim "Allah'dan başka ilâh yoktur" (lâ ilâhe illallah) derse; canını ve malını benden korumuş olur. Ancak hakkı ile olursa (yani kalben tasdik ederse) ne âla!.. Aksi durumda da (sadece dille söyler, kalben inanmazsa) hesabı Allahû Teâla (cc)'ya kalmıştır.*"⁷ buyurduğu bilinmektedir.

Bu hadisten de anlaşıldığı gibi imanın aslî rüknü kalben tasdiktir. Dünya ahkâmının icrası açısından zarurî olan rüknü ise; dil ile ikrar etmektir. Eğer bir kimse; kalben tasdik eder, fakat bunu dili ile ikrar etmezse, hali insanlarca meçhul kalır. Tabîî dil ile ikrar için herhangi bir ehliyet ârzası (dilsiz olma veya ikrah (zorlanma) altında bulunma gibi) sözkonusu olmamalıdır.⁸

Bir kısım Eş'arîler tasdik ve ikrarın yanında taati de iman için gerekli görmüş ve onu, konuşmayı şifahî olarak ifade eden iç amelîyenin temeli olarak kabul etmişlerdir. Dolayısıyla onlara göre "tasdik" iç durumu en iyi şekilde göstermektedir, yani başkasının söylediğini zihnen tasdik ya da onaydır.⁹ Eş'arî ve daha sonraki önde gelen takipçilerinin büyük çoğunluğu imanın "taat"a denk olduğunu, temelsiz olduğundan hareketle tamamıyla imanın eksilip artmasını reddetmektedir.¹⁰ Dini kabul göstermesi açısından "tasdik"ın,

6 İmam-ı Maturidi, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud es-Semerkandi, "*Kitabû't-Tevhid*", Kahire 1970, s. 373-374.

7 Müslim, Ebu'l-Huseyn Müslim bin Haccac el-Kuşeyri, *Sahih*, İstanbul 1981, I, 51-52, Had. No: 32.

8 Yusuf Kerimoğlu, "*Kelimeler ve Kavramlar*" İnkılap Yayınları, s. 205-206.

9 Bkz. Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî Abdülmelik b. Abdullah, "*el-Irşâd ilâ kavâ'id-i'l-edille*", (thk.M. Mûsâ, A. Abdülhamit), Kahire 1369/1950, s. 114; Ebû Bekir Ahmed b. Huseyn el-Beyhaki, "*el-I'tikâd ve'l-hidâye*", (thk K. Y. El-Hût), Beyrut 1403/1983, s. 115; Ebûl-Kasım el-Ensârî, *el-Gunye, fî usûli'd-dîn*, MS III Ahmet, no 1916; Ebû'l-Kasım el- Kuşeyrî, "*el-Fusûl fi'l-usûl*", (thk., R. Frank), *MIDEO*, 16 (1984), fasıl 64 vd. ; *Letâif*, V, 161; Abdü'l-Kahir Tahir b. Muhammed el-Bağdâdî, "*Usûlü'd-dîn*", İstanbul 1346/1928, s. 249; el-Eş'arî, Ebu'l-Hasan Ali b. İsmail b. Abdillâh b. Ebi Musa, "*er-Risâle fî'l-imân*", (thk., W. Spitta in "*Zur Geschichte abû'l-Hasanal-Aş'arî*"), Leipzig 1876, s. 138-140.

10 Bkz. el-Eş'arî, "*el-Luma*", s. 180; "*İman*", s. 39, 140; Ebû Bekir Ibn Fûrek, "*Mücerredü makâlati'l-Eş'arî*", thk. D.Gimaret, Beyrut 1953/1987, s. 149-157; Ebû Bekir el-Bâkîllânî, "*el-Insâf fîmâ yecibu i'tikâduhû*", Kahire 1382/1963, s. 155-156; Kadi Ebu Bekir Muhammed b. Tayyîb el-Bâkîllânî, "*Kitabu't-Temhid*", Beyrut 1957, s. 80; Ebû'l-Kasım el-Kuşeyrî, "*eş-Şikâye*", Subkî'nin *Tabqâtü's-şafiyeye el-kubrâ*'sında bulunmaktadır, III, Kahire 1348/1965, 419, el-Bağdadi, "*Usûlü'd-dîn*", s. 247 -248; Ebû'l-Me'âlî el-Cüveynî, "*el-'Akîdetü'n-Nizâmîyye*", thk. Muhammed el-Kevserî, Kahire 1367/1948, s.62; krş. Mâturîdî, "*Te'vilât*", I, Kahire 1391/1971, vr.39.

Allah'ın ve Peygamberin doğru söylediğini, tüm peygamberlere vahyedilenin doğru olduğunu ifade eden bir ikrar veya şifahî beyan değil de, tam ve doğru içsel bir ameliyeyi gösterdiği kabul edilmektedir. Tasdik, her hangi bir şekilde itaatsiz olmayı (isyantı) veya fıskı dışarıda bırakmaktır.¹¹ Bazıları “tasdik” kelimesinin anlamının mecazen itaat ameliyesini de içine alabilecek şekilde genişletilebileceğini kabul etmektedirler.¹² Ancak Eş'arî'nin bunu kabul etmediği söylenmektedir. Bununla birlikte o, kavramın Allah sevgisi, ve ihtiramı gibi hususları da ihtiva edecek şekilde genişletilebileceğininde imkan dahilinde olduğudur. “İman temelde te'kidin takip ettiği bir tasdiktir; Allah'ın inayeti her ikisi için gereklidir: ayrıca zihni bir ameliyedir, bağlılığı sürdürmek ve Allah'ın emrine riayet etmek maksadıyla güç harcamadır. Müminler inandıkları şeyi tasdik edenlerdir ve bundan başka amellerinde güvenilir kimselerdir. Burada, bir yandan “ey iman edenler ve salih amel işleyenler” anlamındaki genel Kur'anî ifadeye işaret etmektedir.¹³ İbn Fûrek tarafından bildirilen formülde Eş'arî tasdik ile bilmeyi bir araya toplamıştır: “İman etmek zihnî bir tasdiktir, o da iman ettiği kimsenin doğruluğuna inanan kimsenin inancıdır.” Nitekim Bağdadî de şöyle demektedir: ¹⁴ “Eş'arî'ye göre, iman etmek, Allah'ı ve Onun elçisini haber verdikleri hususlarda tasdik etmektir, bu tasdik de yalnızca bilmeye geçerli olur; onun düşüncesinde inanmamak inkar etmektir.”¹⁵ “Allah'ı bilmek iman, O'ndan gafil olmak küfürdür” “bir kimsenin yüce Allah'ın bir ve O'nun gibi bir varlığın olmadığını bilmesi, O'nun birliğini iddia etmesi ve [O'nun vahyettiği şeyleri] tasdik etmesi kişinin mükellef olduğu ilk şeydir.¹⁶

Bakillanî, tasdik kavramının birinci anlamının “Allah'ın varlığını tasdik etmek ve kabul etmek”, ikincisinin de “Allah'ın şeriatını kabul edip O'nun mükellef tuttuğu yükümlülüklerini yerine getirmek” ve Allah'ın emirlerine boyun eğmek manasına geldiğini söyleyerek ikisini birbirinden ayırmıştır.¹⁷

11 Bkz. Ebû Bekir el-Beyhakî: “*el-İ'tikâd ve'l-hidâyeh*”, s. 115; “*el-Fusûl*”, fasıl, 66 vd.

12 Bkz., el-Bakillani, “*el-İnsâf*”, s.56; el- Cüveyni: “*el-İrşâd*”, s.397-398; “*en-Nizamiyye*”, s.90; İbn Fûrek: “*Mücerred*”, s.150-152.

13 Es-Sa'lebî: “*el-Mecâlis*”, Kahire 1969, s. 222.

14 İbn Fûrek, “*Mücerred*”, s. 152 ; el-Bakillani, “*et-Temhid*”, s. 580; “*el-İnsâf*”, s. 55; el- Bağdadî, “*Usûlü'd-dîn*”, s. 248.

15 İbn Fûrek, *a.g.e.*, s. 152, ; el-Bakillani, “*et-Temhid*”, s. 580; “*el-İnsâf*”, s. 55.

16 Krş, “*en-Nizamiyye*”, s.90-91.

17 El-Bakillani, *a.g.e.*, s 22.

Böylece biz Bâkılânî'nin "iman Allah'ı tasdik etmektir, yani bilmektir; tasdik kalpte olmaktadır"¹⁸ dediği zaman kastettiğinden anladığımız budur. Onun "bilme" ile kastettiği şey basit bir bilişim değil, Allah'ın varlığının hakikatini gerçek olarak mevzusunu dikkate alan onaylamadır. Eş'arî'nin "Allah'ı bilme imandır, Allah'la ilgili cehalet de imansızlıktır"¹⁹ şeklindeki formülünü de aynı üslup içinde anlıyoruz. Gayba gelince, her ne şekilde olursa olsun kişi zorunlu bir tanımla onu bilemez. Kişinin istidlal, bazı fikir çeşitleri ve istişhad vasıtasıyla elde ettiği dinî hususlara imanı gaybîdir. Allah subhanehu Teala gayptır, mesela Hak Teala'nın bildirdiklerinden haşr, neşir, sevab, meab (dönülecek yer), hesap ve azab da gayptır.²⁰ Bu sebeple Eş'arî teologların kahir ekseriyeti müminin doğru olarak temellendirilmiş şeyi tasdik etmesi için muhakemenin hukukî bir zorunluluk olduğunu savunmaktadırlar.²⁰

Sonuç olarak; İslam alimleri imanın şer'i manası üzerinde ihtilafa düşmüşlerdir. Her âlim kendi düşünüş ve kanaatine veya bağlı bulunduğu mezhebe göre bu mefhumu izaha çalışmıştır. İmanın şer'i manasına dair ileri sürülen görüşleri şöyle özetleyebiliriz.

1-İman kalbin tasdiki demektir. Eşari ve maturidilerin muhakkik âlimleri bu görüştedirler. Çünkü Kuranı Kerimde "sen bize inanıcı değilsin" ayeti bizi tasdik edici değilsin manasındadır. Bu tarife göre şer'i olsun olmasın kalbin tasdik ettiği her şey iman mefhumunun içerisine girmektedir.²¹

2-İman kalbin marifeti olup, tasdik olmaksızın Allah'ı ve Hz peygamberin haber verdiği şeyleri kalben bilmek demektir. Cehmiye, Mürcie ve rafizilerin bir kısmı bu görüştedirler.²²

3-İman yalnızca dilin ikrarıdır. Bu tarife göre kişinin kalbi ile tasdik etmemesi ve üzerine vacip olan hükümleri yerine getirmemesi imanına hiçbir zarar vermez. Mürcie ve Kerramiye bu görüştedir.²³

4-"İman kalbin tasdiki ile beraber lisanın ikrarıdır." İmam Ebu Hanife, el-Pezdevi ve es-Serrahi bu görüştedir.²⁴

18 El-Bakillani, *a.g.e.*, s. 580; İn Füreki, *a.g.e.*, s. 150.

19 İbn Füreki, *a.g.e.*, s. 16.

20 Bkz., Ebû'l-Hasan el-Eş'arî, "*Risâle ilâ Ehli's-seğr fî babi'l-ebvâb*", *İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, IX (1928), s. 101; el-Cüveynî, "*el-İrşâd*", s. 397-398; "*eş-Şâmi*" I, s. 19-20.

21 El-Curcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakif*, tsh. Muhammed Bedruddin el-Halebî, Matbaatu's-Saâde, 1907, III., 245.

22 El-Bağdâdî, "*el-Fark beyne'l-firak*", Beyrût, 1411/1990, s. 351.

23 El-Eş'arî, "*Makalatu'l-İslamiyyin*", thk. Muhammed Muhyiddin Abdulhamid, Beyrut, 1990/1411, I, 268

5-‘İman kalb ile tasdik dil ile ikrar ve rükünleri işlemektir. Bu tarife göre amelin İmandan bir parça olduğu ortaya çıkmaktadır. imam Şafii imam, Malik imam, Ahmed el kelanisi ve Hariciler ile mutezililer bu görüştedirler.²⁵ İşte bu tarif, iman amel münasebetinin kaçınılmazlığını ve amelin imandan bir cüz olduğunu ve bu bağlamda imanın artması ve eksilmesine delil teşkil ettiğini ortaya koyar. ²⁶

2- İslam’ın Lugat Ve Istılah Anlamı

İslâm Sözlükte "kurtuluşa ermek, boyun eğmek, teslim olmak; teslim etmek, barış yapmak" anlamlarındaki silm (slm) سلم kökünden türemiş olup, İslamın etimolojisini yapan ilk âlimlerden kelimeyi "boyun eğmek (inkıyat) ve itaat etmek" şeklinde açıklamıştır. Sonraki kaynaklarda genellikle bu açıklamalar tekrar edilmiş, "sulh ve selamet gayesiyle boyun eğmek, tabi ve teslim olmak" manaları öne çıkarılmıştır.²⁷

Terim olarak, "yüce Allah'a itaat etmek, Hz Peygamber'in din adına bildirmiş olduğu şeylerin hepsini kalp ile tasdik edip dil ile söyleyerek, inandıklarını yaşamak, sözleri ve davranışları ile kabul edip benimsediğini göstermek" demektir²⁸ Kur'ân-ı Kerim'de iman ile İslâm, bazen aynı bazen farklı anlamda kullanılmıştırman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa bu durumda İslâm kelimesi, İslâm'ın gerekleri olan hükümlerin dinden olduğuna inanmak, İslâm'ı bir din olarak benimsemek ve ona boyun eğmek manasına gelir, İslâm çok geniş bir kavramdır ve teslimiyet demektir Teslimiyet ise üç türlü olur Ya kalben olur ki, bu kesin inanç demektir Ya dille olur ki, bu da ikrardır Ya da organlarla olur ki, bunlar da amellerdir İşte İslâm'ın üç şekli olan kalbin teslimiyetine ve bağlılığına iman denilir Şu âyette iman ile İslâm aynı anlamda kullanılmaktadır: "Ancak âyetlerimize inanıp da teslim olanlara duyurabilirsin" (en-Neml 27/81)

Eğer iman ile İslâm aynı anlamda kullanılırsa, o zaman her mümin müslimdir, her müslim de mümindir İman ile İslâm'ın farklı kavramlar olarak ele alınması durumunda her mümin, müslim olmakta, fakat her müslim, mümin sayılmamaktadır. Çünkü bu anlamda İslam, kalbin bağlanması ve teslimiyeti değil de, dilin ve

24 Es-Sabuni, Nureddin Ahmed b. Muhammed b. Ebibekir, *“el-Bidaye fî usûli'd-dîn”*, (nşr. trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, Diyanet İşleri Başkanlığı Yayınları, I, 866

25 El Eşari, *“Makalat”*, I, 268

26 El-Eş'ari, *“el-İbâne an Usûli'd-Diyâne”*, Dar İbn Zeydun, Beyrut, trs, s. 10.

27 Mustafa Sinanoğlu, *‘İslâm - Son ilâhî din’*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi, Cilt 23, 1

28 Bkz., Mustafa Sinanoğlu, a.y.

organların teslimiyeti, belli amellerin işlenmesi demektir. Bu durumda İslam daha genel bir kavram, iman daha özel bir kavram olmaktadır. Mesela münafık, diliyle müslüman olduğunu söyler, buyrukları yerine getiriyormuş izlenimi verir, fakat kalbiyle inanmaz. Münafık gerçekte inanmadığı halde, dünyada müslümanmış gibi gözükebilir. Şu ayet-i kerîmede iman ile İslam ayrı kavramlar olarak geçmektedir: "Bedeviler inandık dediler. De ki: Siz iman etmediniz, ama boyun eğdik deyin. Henüz iman kalplerinize yerleşmedi..." (el-Hucurat49/14).

3- İman'ın Geçerli Olma Şartları

İmanın geçerli olabilmesi ve sahibini âhirette ebedî kurtuluşa erdirebilmesi için şu şartları taşıması gerekir: 29

1. İmanın dünyada hür iradeye dayalı bir tercih olması, baskı, tehdit veya dünya hayatından ümit kesme (ye's) durumunda gerçekleşmemiş bulunması gerekir. Daha önce mümin olmayan bir kimsenin, hayattan ümidini kestiği son nefesinde uğrayacağı azabı farkedip "iman ettim" demesi halinde, onun bu imanı geçerli olmaz. Bir âyette "Artık o çetin azabımızı gördükleri zaman 'Allah'a inandık ve O'na ortak koştığımız şeyleri inkâr ettik' derler. Fakat azabımızı gördükleri zaman imanları kendilerine bir fayda vermeyecektir. Allah'ın kulları hakkında süregelen kanunu budur. İşte kâfirler burada hüsrana uğramışlardır" (el-Mü'min 40/84-85) buyurulmuştur.

2. Mümin, iman esaslarından birini inkâr anlamına gelen tutum ve davranışlardan kaçınmalıdır. Meselâ Allah Teâlâ'yı ve bütün peygamberleri tasdik edip de Hz. Muhammed'in peygamberliğine inanmayan yahut farz veya haram olduğu kesin olarak bilinen bir hükmü, meselâ namazın farz, şarap içmenin haram olduğunu kendi hür iradesiyle inkâr eden, yahut alaya alan, puta, haça vb. şeylere tapan bir kimseye mümin denilemez.

3. Mümin Allah'ın rahmetinden ne ümitsiz ne de emin olmalıdır. Korku ile ümit arasında bulunmalıdır. Müminin "Nasıl olsa imanım var, o halde muhakkak cennete giderim" düşüncesiyle kendinden emin olması veya "Çok günah işledim, ben muhakkak cehennemliğim" diye Allah'ın rahmetinden ümit kesmesi imanını kaybetmesine sebep olabilir. Bu konuda Kur'an'da şöyle buyrulur: "Doğrusu kâfirlerden başkası Allah'ın rahmetinden ümit kesmez"(Yûsuf 12/87),"Fakat büyük zararı göze alanlar topluluğundan başkası Allah'ın azabından(azabının olmayacağından) emin olmaz"(el-A'râf 7/99).

29 İmam-ı Azam, Ebû Hanife, "el-Alim ve'l Müteallim", Kahire 1368, Z. Kevseri Neşri, s. 57.

4- İman'ın Mertebeleri

İslâm âlimleri, imânî önce iki mertebeye ayırmışlardır:

1-Tahkiki İman: Tahkik sözlükte Arapça (h-k-k-) حَقَّق kökünden türemiş olup, bir şeyi sorgulama, bir şeyin doğru olup olmadığına araştırmak ve o hususta hakikate ulaşmak için çalışıp didinmek anlamında kullanılmaktadır.³⁰ Din dilinde ise; İmana ait bütün mes'eleleri delilleriyle, tafsilâtli ve teferruatlı bir surette bilmek, tasdik etmek, tereddütsüz inanmaktır. Yani kısaca delillere, bilgiye, araştırma ve kavramaya dayalı imana tahkikî iman denir. Aslolan her müslümanın tahkikî imana sahip olması, neye, niçin ve nasıl inandığının bilincini taşımasıdır. Ancak böyle bir îman şüphe ve vesveseler karşısında sarsılıp yıkılmaktan kendini koruyabilir.³¹

Eş'arîlere göre Allah'a ve Peygamber'in ilahî misyonuna iman, ilk ve öncelikli rasyonel bir kavrayıştır; Diğer bir deyişle "imanın hakikati, tahmin kaynaklı tereddütten kurtulmaktır, zanların kapsayıcılığından uzaklaşmaktır. Kelâmda mütehasıs olanlardan bir çoğu dâhil olmak üzere saygıdeğer dinî ulemâ, bilirlere ve üstatlarından öğrendikleri şeyleri öğretirler. Ancak onlar önceden görmedikleri zorluklarla karşılaştıklarında, öğretilen şeyin ötesine gidebilmek şeklindeki bir metotla öğrendikleri şeye hâkim değillerdir. İnanırdıcı bir şekilde ispatlanmış olmakla birlikte onların inançları "zanların çarpışma arenasındadır. Onlar tüm öncüllerin geçerliliğini ispatlayamazlar, dolayısıyla yeni ve ustalıkla hazırlanmış mukabil görüşlerle karşılaştıklarında, tüm şüphelerin ötesini bildiğinden değil de yalnızca inançları kendilerine en makul görüldüğünde ve bu şartlar altında en olası kesinlikte olduğunda kendilerini koruyabilirler. Onların istedikleri imani kesinlik derecesine Allah'ın kullarına lutfu olan kalplerinde sıkıca yer eden tevhid inancı sayesinde ulaşabilirler. Dolayısıyla onların itikattaki inançlarının sağlamlığı şüpheden emin olmaları ve kalplerinde herhangi bir endişe bulunmamasıdır.³²

Allah'ın birliği(tevhid) ve nübüvvet şeklindeki temel iki ana mesele şahadetin unsurlarını ifade eder ve birbirinden bağımsız muhtelif konuları kapsar. Tahkik ehli ise kişinin inancı bilgiye dönüşüncüye kadar buna ulaşamayacağı kanaatindedir. Tahkik sayesinde ancak insan arifler arasında sayılabilir ve tamamıyla

30 Rağib Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî, "Müfredatu Elfazi'l-Kur'an", thk. Safvan Adnan Davûdî, Daru'l-Kalem, Dimeşk 1992, ilg. Md.

31 El-Küşeyri, "eş-Şikâye", s. 419; İbn Füreke, "Mücerred", s. 152.

32 İbn Füreke, a.g.e., s. 152-153.

başkasının inancına boyun eğen mukallitlerden ayrılır. Allah'ın tamamıyla aşkın bir şekilde var olması, dünyanın varlığı daha ziyade Allah'ın sebepsiz fiiline bağlı olması, Hz. Muhammed'in insanların inanmak ve yapmakla mükellef tutuldukları şeyleri bildirmek için Allah tarafından gönderilmesi gibi temel esaslar, toplum tarafından kişinin yapması beklenen ve zaten var olan teklif veya taleplerdir. Hakiki ve sağlam temelli tasdik hükmün anlaşılmasını gerekli kıldığından onların belirsiz olarak kavranması ve pasif kazanımı makul tasdiki oluşturmaz.³³ Bilgi prensipte istenilen şeydir. Bu konuda aslında doğru olarak bildiği şeyle bağlantılı olarak bir kimse inancını değiştirmez, ancak bildiğini(inandığını) ya da inandığını (bildiğini) düşünmesi sadece durumun muhtemel ve mümkün olmasıdır. Bundan dolayı nihaî olarak imanlarının sağlamlığını ispat edenler, bu suretle “hakikî manada bilgi” sahibi olduklarını göstermektedir. Onların imanının yok olması, bu vasıta ile bilgi sahibi olmadıklarını ortaya koyar. İnsanın aslen sahip olmadığı hali hazırdaki durumdan insanın kazancı, hakikî inancıyla ilgili sübjektif kesinliktir, daha büyük bilişsel berraklık ve farklılık değildir, ancak bu kesinliğin derecesi onun yaptığı herhangi bir şeyin neticesi olmadığı gibi, yaptığı şey vasıtasıyla kazanılmış bir teminat da değildir.³⁴ İbn Fûrek “amaçlanan fiilden önce niyet bulunduğu” tahkike gitmeye niyet etmenin ilk mükellefiyet olduğu kanaatindedir.³⁵ ve bu Cüveynî'ninde görüşüdür. O da nazarda ilk adımın atılmasından bahsetmektedir.³⁶

Böylece eğer kişi niyet eder ve tahkike başlarsa (prensip olarak tahkik, amacına uygun şekilde tatbik edilirse tasdik gelmesi kaçınılmazdır) mü'min itaatkâr olduğu sürece cennete gideceği düşünülür. Herkesin tahkikten (nazar) sorumlu olduğuna inananlar, bu seviyedeki nazarı yeterli bulmaktadırlar. Ancak bu iddianın bu şekilde ortaya konulmasının nazarı bireysel sorumluluk olarak düşünenlerden hiçbir farkı yoktur. İlmin inançtan ayrı olduğunu ve nazarın tamamlanmasından sonra zarurî olarak oluştuğunu ileri süren Cüveynî usulüne uygun ve ikna edici gerekli tetkiki gerçekleştirenleri, “insanların büyük çoğunluğundan (avam)” ayırt etmektedir. temel veya başlangıç derecesindeki tetkik, entelektüel olarak yetersiz temele dayanmakla birlikte, Asgari de olsa rasyonel temele dayanmayan inanç, bilişsel açıdan potansiyel tüm şüphe ve tereddüdü bertaraf edecek yeterli sağlamlıktadır. Cüveynî insanların Allah'ı bilmekle

33 El- Kuşeyri, “*Letâi*”, I, s. 160.

34 Bkz.,el-Kuşeyri, *a.g.e.*, II, s. 328.

35 El-Cüveynî, “*el-İrşâd*”, s. 3.

36 El-Cüveynî, *a.g.e.*, s. 3.

emredildikleri ve insanların tasdik etmek zorunda oldukları temel dinî gerçeklerin bilgisinin (ilim, marifet) yalnızca teorik (spekülatif) tetkik vasıtasıyla elde edildiğini önemle vurgulamaktadır.³⁷ Bu konuyla ilgili *eş-Şâmil*'deki açıklama şöyledir:

“İnsanın ahiret hayatında mükafata nail olması ona ihсан edilmiş olmasından değil, aksine kendi gayretleri neticesinde elde ettiklerindedir.³⁸ Bu nedenle mukallid de olsa, akli başındaki herkese Allah, kendisinin doğru bilgisini tahkik etmek için gayret sarfetmesini gerekli kılmıştır. “son sözü ‘Allah’tan başka ilah yoktur’ olan kimse cennete girecektir.” Bu durumda dünyada gerçek ilim (marifet) sahipleri oldukça azdır, geri kalanlar sadece inananlardır. Öyleyse inanç ilmî açıdan gerçekleşmezse, onun kontrol ve korunması (zabt) mümkün olmaz ve o kimse elde edilen inancın istenilen sınırdaki sağlamlığa ulaştımı yoksa daha aşağı bir derecede mi olduğundan emin olmaz. O zanların çarpışma arenasındadır ve mukabil görüşlerin çekişmesine maruzdur. Nitekim böyle olunca, buna göre onların “Allah dilerse mü’minim” demeleri güzel olur. Neredeyse o, yakın zevkinin tamamen yok olduğu bir duruma maruz kaldığını bilmektedir. “İmanın hakikati, tahmin kaynaklı tereddütten kurtulmaktır, zanların kapsayıcılığından uzaklaşmaktır. Her ne kadar nisbî zahirîliği veya onun kavramsal ifadesinin derinliği olsa da, prensipte, bir miktar rasyonel kavrayış ve ispat, onun temeli ve devamlı istikrarının her ikisi gereklidir. Bu anlamda uygun temelli imana tam bir yakînle inanılır ve böylece ilmin meydana geldiği kabul edilir.”³⁹

Tahkikî İmanın da pek çok mertebesi vardır. Bu mertebeleri İslâm âlimleri başlıca üç kısma ayırmışlardır:

1 – İlme’l-yakîn mertebesi: İmânî mes’eleleri ilmen, tam teferruat ve tafsilâtıyla, delilleriyle bilmek ve inanmaktır.

2 – Ayne’l-yakîn mertebesi: İmanî mes’eleleri gözle görmüş, doğruluklarını bizzat müşahede etmiş gibi bilmek ve inanmaktır. Gözle görmekle ilmen bilmek, insana kanaat vermesi bakımından çok farklıdır. İnsan bir şey’i tereddütsüz, kesin olarak bilebilir, ama bir de gözleriyle görünce kanâatı kat kat artar. Amerika’nın varlığını ilmen bilmekle, bizzat görmek gibi; İşte İmanın ayne’l-yakîn mertebesi de, İman esaslarına gözle görmüş kat’iyetinde inanma hâlidir.

3 – Hakka’l-yakîn mertebesi: İmanî mes’eleleri görmekten ayrı, bizzat yaşayarak, içine girerek kabûl ve idrâk etmek demektir. İmanın bu üç mertebesini izah bakımından şöyle bir misal verilmektedir: Bir

37 El-Cüveyni, “*eş-Şâmil*”, s. 92.

38 El-Cüveyni, *a.g.e.*, s. 90.

39 El-Cüveyni, *a.g.e.*, s. 90.

yerden duman yükseldiğini uzaktan görmeye insan bilir ki, o yerde ateş yanmaktadır. Dumanı görmek suretiyle ateşin varlığını bilmek, ilme'l-yakîn inanmaktır. Sonra, duman çıkan yere gidip ateşi gözümüzle gördüğümüzü farzetsek, bu da ateşin varlığına ayne'l-yakîn inanmaktır. Bir de ateşin bizzat yakınına gidip sıcaklığını hissetmek, elimizi aleve doğru tutup yakıcılığını duymak suretiyle ateşin varlığını bilmek vardır ki, buna da hakka'l-yakîn inanma denilir.⁴⁰

2- Taklidî îman: İslam kültür literatürünün önemli kavramlarından birisi olan Taklîd, Arapça (k-l-d-) كَلَّمَ kökünden türeme olup “kılıç kuşanmak, suyu havuzda toplamak, bir şeyi başka bir şeyin üzerine bükme; hayvanın boynuna takılan yular” gibi anlamlara gelmektedir. 41 Terim anlamı ise; Başkasına ait söz veya davranışlarını, delilsiz ve tahlil etmeden doğru kabul etmek ve uymaktır.⁴²Bu bağlamda Taklîd, insan hürriyetini ve bağımsız davranmasını elinden alan ve insanı başkasına bağımlı kılan zincir anlamına gelmektedir. Çünkü mukallid/Taklîd eden, sürekli başkasına uyan ve onun peşinden sürüklenen kişi demektir ki, İslam, herkese özgü bir akıl ve düşünme yeteneğini vererek bağımsız olarak olayları analiz etmesini istemekte; başkalarını körü-körüne taklîd etmesini reddetmektedir. Delillere dayalı olmaksızın sadece çevrenin telkini ile meydana gelen ve âdeta kişinin İslâm toplumunda doğup büyümüş olmasının tabii sonucu olarak gözüken imana taklîdî iman denir. Ehl-i sünnet bilginlerinin çoğuna göre bu tür iman geçerli olmakla beraber, kişi imanını aklî ve dinî delillerle güçlendirmedikten dolayı sorumludur.⁴³

Kısaca taklidi iman, Anne, babadan, hocadan, muhitten duyduğu ve öğrendiği şekilde, mes'ele üzerinde hiçbir akıl yürütmeden îman esaslarına bağlanmak demektir. Taklîdî îman, inanç esaslarına, şuuru ve teferruatına vâkıf olarak bir inanma olmadığı için, bilhâssa bu zamanda bâzı şübhe ve vesveselere mâruz kalabilir ve sarsılıp yıkılma tehlikesi geçirebilir: İman etmede kişinin cüzi iradesi söz

40 İmam-ı Azam Ebû Hanife, “*el-Alim ve'l Mûteallim*”, s. 57.

41 İbn Manzur, “*Lisânü'l-arab*”, “k-l-d” mad, XII, 172-3; Rağîb, el-İsfahânî, “*Müfredatu Elfazi'l-Kur'an*”, ilg. Md.

42 El-Curcânî, es-Seyyid Şerîf, “*et-Ta'rifât*”, Beyrut,1990, 'taklîd'. Md.; Hanefî Özcan, “*Epistemolojik Açından İman*”, İstanbul 1992 , Marmara Üniversitesi İlahiyat Fakültesi yay.

43 İmam-ı Azam Ebû Hanife, a.g.e., s. 58; es-Sabunî, “*el-Bidaye*”, s. 89; en-Nesefî, Ebû'l-Muin Meymun b. Muhammed, “*Tabsiretü'l-edille fi usulî'd-Din*”, nşr., Celaude Selame, Dimeşk 1990, I, 28

konusudur İmân, mâhiyet itibariyle, Allah'ın insanlara en büyük lütuf ve ihsanıdır. Allah onu dilediği kullarına nasib eder. Ne var ki bu nasiplenmede, kulun hiçbir rolünün olmadığı da söylenemez. Bil'akis, insan önce kendi tercih ve iradesini kullanarak, îman ve hidâyete istekli olacaktır. Bu talep ve istek üzerine Cenâb-ı Hak da ona îman ve hidâyet nasip edecektir. Bu sebeble İslâm büyükleri îmanı, “Cenâbı Hakk'ın, istediği kulunun kalbine, o kulun cüz'î irade ve ihtiyarını sarfetmesinden sonra koymuş olduğu bir nûrdur” diye tarif etmişlerdir. Bu bağlamda taklide dayanan tasdik in ise, zan ve şüpheden oluşan bilişsel pozisyonda olduğu düşünülür; o aslında belirsiz ve kararsızdır.⁴⁴

Zira yüce Allah, Kurân-ı Kerîm'de taklîdi şöyle yermektedir: “Onlara (müşriklere), ‘Allah'ın indirdiğine uyun’ denildiğinde, ‘Hayır, biz (yalnız) atalarımızdan gördüğümüz (inanç ve eylemler) e uyarız’ dediler. Ya ataları akıllarını hiç kullanmamış ve hidâyetten nasip almamış iseler?” (Bakara, 2/170) Bu âyetin hitap ettiği müşrikler, iki sebepten dolayı hidâyet ve ebedî saadetten mahrum kalıp Allah'ın sonsuz cezasına müstahak oldular: Taklîd; onlar, atalarından ne gördülerse ona uydular ve ondan vazgeçmek istemediler. Oysa ataları, elleriyle, kaya ve ağaçlardan yaptıkları putlara tapıyorlardı. Taklîdten kurtulup biraz düşünseydiler; biraz tahlil ve analiz yapsaydılar; atalarının yaptıklarının doğru olup-olmadığını gözden geçirseydiler, o taş-ağaç parçalarının onlara hiçbir fayda sağlamadıklarını anlayacak ve o sapıklıktan kurtulacaklardı. Taklîdçiliğe dayanan atalarından kalma düzeni korumakta, belli kesimlerin çıkarları vardı. O düzenin yıkılmasıyla çıkarları elden gidecekti. Nitekim İslam'ın hâkim olmasıyla sömürü düzenleri son buldu. Müşrikler, çıkar ve sömürülerini devam ettirme uğruna, atalarının dinine sarılmayı taklîd kisvesine büründürüyorlardı. Aksi halde, o taş/ağaç parçalarından bir faydanın gelmeyeceğini gayet iyi biliyorlardı.

Kuran, tefekkür, tahlil, analiz ve araştırmaya büyük önem vermekte ve sık sık bunlara vurgu yapmaktadır. Körü-körüne başkasını taklîdi reddetmekte ve mukallidleri şiddetle kınamakta ve yargılamaktadır:

‘Hahamlarını, rahiblerini, bir de Meryem oğlu Mesih'i, Allah'la beraber rableri olarak gördüler; oysa tek Tanrı'dan başkasına kulluk etmekle emrolunmuş değillerdi; (o tek Tanrı ki,) O'ndan başka tanrı yoktur.’ (Tevbe, 9/31)

44 El-Cüveyni, a.g.e., s. 90.

Onlar, rahiplerini taklîd ederek doğru yoldan sapmış, Allah ve peygamberlerinin yolunu terk ediyorlardı. Bu da onları dalalete götürüyordu. Taklîdî iman, inkârcı ve sapık kimselerin ileri süreceği itirazlarla sarsıntıya uğrayabilir. Bunun için imanı, dinî ve akli delillerle güçlendirmek gerekir. Çünkü deliller, ileri sürülecek şüphe ve itirazlara karşı imanı korur. Çoğu zaman taklid terimi birbirinden farklı imalarla kullanılmaktadır, değişik ekollerin polemiklerinin karışıklığı arasında sıkça diyalektik ya da retorik amaçlar uğruna istismar edilmektedir. Aslında taklid ve dini tasdik meselesi temelde mümin ne olduğuyla ilgilidir; kulun imanının sıhhati için gerekli olan şartlar, onun mümin olarak tanımlanmasını yahut tam anlamıyla “gerçek mümin” denilmesini sağlayan şeylerin neler olduğuyla alakalıdır.⁴⁵

Taklidin değişik seviyelerde olduğuyla ilgili genel bir onay söz konusudur, ancak onun herhangi bir seviyesi, hem dinî anlayış sürecine engel olmakta, hem de inancın katiyetini tehlikeye düşürmektedir, çünkü kişi başkasının söylediğini pasifçe kabulde öyle bir dereceye ulaşır ki artık kendi kavrama ve basiretinden tamamen uzaklaşır. Bu nedenle tahkiki imana erişemeyen bir kimse taklitte kaldığı sürece şeytanın kötü vesveselerinden ve yoldan çıkaran tahriklerinden uzaklaşamaz.⁴⁶

Taklidi inanışa sahip olanlar, gerçek bilgi gerektiren “istidlalin temel unsurları”nı kavrama ve ona nisbî şekilde sahip olmada, hiçbiri kesin bilgi sahibi olmadıklarından, dinî tasdiklerinin temellendirilmeleri açısından sıradan insanlar kabul edilmektedir. Dolayısıyla tamamıyla ebeveyninin inancını ve sosyal çevreyi kabul eden oldukça saf insanlardan oluşmaktadır. Bu bağlamda hakikatın sırlarına ulaşamamaktadır.⁴⁷

Temel kazanımı üstadlarının öğretisinin peşinden gitmek olan birçok taklid seviyesi vardır, bazen söz konusu ulema kendilerine has gerçek dinî ve entelektüel kavrayışları olmaksızın en ince detayına kadar üstatlarını takip ederler.⁴⁸ Mukallid konumunda bulunan kimsenin imanının durumu ve sıhhati konusunda ulema birbirinden farklı görüşler ortaya koymuşlardır. Genel olarak kelâm kitapları, Mutezile ve Eş’arî’nin mukallidin imanını kabul etmediği yönündeki görüşleri ortaya koyduktan sonra konuyla ilgili açıklamalarda bulunmuşlardır. Mesela Ebû Hanife, Süfyan-ı Sevrî, Malik, Evzâi, Şafii Ahmed b. Hanbel’in içinde bulunduğu bir grup mukallid

45 El-Kuşeyri, “*Letaif*”, s. 22.

46 El-Kuşeyri, *a.g.e.*, s. 22.

47 El-Cüveyni, “*eş-Şâmil*”, s. 92.

48 El-Kuşeyri, “*Letaif*”, s. 22.

mümindir onlar hakkında İslâm'ın hükmü gerekli ve geçerlidir, ancak istidlal ve nazarı terk etmelerinden dolayı günahkar olduklarını ifade etmişlerdir.⁴⁹ İbn Hazm (v. 456/1064) taklidi körü körüne Allah'ın uyulmasını yasak ettiği kimseye uymak olarak tanımlamıştır. Dolayısıyla Allah'ın ve Resûl'ünün emirlerini taklid eden kimse mukallid değil de bizzat Allah'ın istediği yolda giden gerçek mümindir. Bu şekildeki hareketi de gerçek iman ve tasdik olarak isimlendirmiştir.⁵⁰

El-Eş'ari'den nakledilen ve “bir kimse inandığı şeyler hakkında istidlale gitmedikçe mümin değildir” anlamındaki meşhur görüş, farklı bakış açıları çerçevesinde değerlendirilmiştir. Mesela en-Nesefî'ye (v. 508/1115) göre el-Eş'arî burada bilmenin kalben olması ihtimali üzerinde durmuş olmalıdır. Yoksa o, mukallidin bildiği hususları diliyle söylemesi, hasmıyla bilgi mücadelesine girmesi, ortaya çıkan müphemlikleri def etmesi, şüpheyi bertaraf etmesini kastedmiş olmamalıdır. En-Nesefî el-Eş'arî'nin bu konudaki görüşünü, insanlar dinlerini bozacak bir şüpheyi karşılaştıklarında söz konusu şüpheyi dil ile olmasa da kalben def edecek derecede inancını temellendirmesi gerektirdiği şeklinde anlamaktadır. Mutezile de bir kimsenin “her bir meseleyi, aklının yardımıyla, mukabil şüpheyi ber-taraf edebilecek şekilde bilmedikçe mümin sayılmaz” kanaatini ortaya koymaktadır.⁵¹ Sabunî (v. 580/1184) ise mukallid meselesinin bir dağ başında doğup yaşayan ve kainatın yaratılışı ile onun Yaratıcısı hakkında asla düşünmediği halde bundan haberdar edilmesi üzerine tasdik eden kimseyle alakalı bir husus olduğu kanaatindedir.⁵² Çünkü ona göre müslüman beldelerde yaşayan ve Allah'ın eserlerini müşahede edip yüceliğini kabul eden kimsenin mukallid olması mümkün değildir. Aslında meselenin ana noktası, imanda nazar ve istidlalin durumunun ne olmasından hareketle gündeme gelmektedir. Mütেকellimlerin çoğuna göre nazar ve istidlal, imanın kemalının şartları arasındayken el-Eş'arî'ye göre imanın sıhhatindedir. Ebû Hanife, el-Eş'arî ve Mutezile ise imanda delillendirmenin gereği üzerinde durmuşlardır. Bu meselede farklı fikir ileri süren Mutezile'nin ya muhalif fırka olduğundan hata ettiği dile getirilmiş, ya da her şeyi akılla izah etme yolundaki metotlarının onları bu sonuca ulaştırdığı üzerinde durulmuştur. El-Eş'arî'nin bu konudaki görüşüne gelince, ondan böyle

49 En-Nesefî, “*Tebziratü'l-edille*”, I, 28; es-Sabunî: “*el-Bidaye*”, s. 89.

50 Geniş bilgi için bkz. İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed b. Said el-Endelüsi, “*el-Fasl fi'l-milel ve'l-ehvai ve'n-nihal*”, I-V, Mısır 1899, Matbaatü'l-edebiyye, 68.

51 Es-Sabunî, a.g.e., s. 89; Hanifi Özcan, “*Epistemolojik Açından İman*”, s. 20.

52 Es-Sabunî, a.g.e., s. 89-90.

bir rivayet alınmadığını bildirenler yanında⁵³ onun bu konudaki görüşünün Allah'ı bilmenin zaruretine yönelik olduğunu söyleyenler de vardır. Bundan dolayı marifet-iman bahsi göz önünde bulundurulurken konuya bakıldığında ikisinin farklı şeyler olduğu açıktır. Dolayısıyla El-Gazzâlî mukallidin imanı konusunda imamı Ebu'l-Hasen el-Eş'arî'den nakledilen görüşten farklı konumdadır. Ona göre önemli olan, Allah'ın kullarını mutlak imanla mükellef tutmasıdır. Yoksa onlardan iman edecekleri şeyin mahiyeti üzerine düşünmeyi, isbat delillerini bulmayı ve tahkikine girişmeyi kısacası istidlale gitmeyi istememiştir. Mesela arabın avamı, bedevisi, göçebesi bu anlamdaki imanla mükellef tutulsaydı, onların iman etme süreçleri oldukça uzun olabilir, ya da hiç iman etmezlerdi. Bundan dolayı el-Gazzâlî iman esaslarını bütün delilleriyle bilen bir alimin iman derecesinin kör bir mukallidden üstün olduğunu ifade etmekle birlikte iman sahibi olmak bakımından bir alim nasıl mümin ise, mukallid de mümindir diyerek iman açısından Allah nezdinde aralarında fark bulunmadığına işaret etmektedir.⁵⁴ Nitekim insanın iman eden konumuna gelmesi, yani süje olarak Objeye karşılıklı ilişkiye girmesi, dolayısıyla süje konumuna gelmesi belli bir süreci gerektirmektedir.

Bunun için insanın belli bir zihni olgunluğa ulaşması gerekmektedir. Bundan başka süje toplumsal ve tekâmüle müsait bir varlık olduğundan imanın da süjeyle birlikte bir tekâmül süreci yaşaması mümkündür. Bu açıdan her yaşta imanın gücü ve inanç önermelerinden etkilenme de farklı olmaktadır.⁵⁵

5- İman-İslam İlişkisi

İman ile İslam kavramları birbirlerine sıkıca bağlıdır. Bu bağ sebebiyledir ki mutezile ekolü amelî imanın bir rüknü olarak kabul ederler. İslam'ın imanın aynı olduğunu, imanın İslam, islamında iman manasına geldiğini ileri sürmüşlerdir. Mutezileye göre mümin ile Müslim kelimeleri birbirinin aynı olup tazim ve övgüye layık kimse için şeriatın verdiği isimdir. Öyle ise din ve İslam aynı şeydir.⁵⁶ Mutezilenin ileri sürmüş olduğu iman ile islam'ın aynı olduğu fikri

53 Aliyyü'l-kârî, "Minehu'r-ravdi'l-ezher fi şerhi'l-fikhi'l-ekber", Beyrut 1998, Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyyeti, s. 403-408; Mâtürîdî, "Kitabü't-tevhîd", s. 495-496.

54 El-Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, "İlcamü'l-avam an ilmi'l-Kelâm", (nşr. Muhammed Mutasım Billah Bağdadî), Beyrut 1985, Darü'l-kitabi'l-Arabî, s. 128.

55 Hanifi Özcan, "Epistemolojik Açıdan İman", s. 20.

56 El-Kâdî Abdulcebbar, b.Ahmed Ebu'l-Huseyn, "Şerhu'l-Usüli'l-Hâmse", Abideyn 1409/1988, s. 706.

Ebu Talib el Mekki,⁵⁷ İbn Hazm,⁵⁸ ve Hanefi-Maturidi,⁵⁹ kalamcılar tarafından da ileri sürülmüştür. İmam el-Maturidi de bu konuda 'her ne kadar kitap ve sünnete iman ile İslam birbirinden ayrı olarak zikredilmişse de hakikatte iman ile İslam aynı manada kullanılır. Zira bütün mezhepler imandan çıkanın İslam çizgisinden çıkmış olacağı hususunda ittifak etmişlerdir.'⁶⁰der.

Ez-Zebedi iman ile islamın bazen eş anlamlı bazende farklı manalarda kullanıldığını söyleyerek⁶¹ İman ile islamın müteradif kavramlar olduğunu savunanların fikirlerini şu şekilde açıklığa kavuşturur."İslam teslimiyet demektir. Teslimiyet ya kalben olur ki, bu katı inanç demektir. Yahut lisanla olur ki bu da ikrardır. Yahut da organlarla olur bunlarda ibadetlerdir. Bu üç şeklin en faziletlisi kalple olanıdır ki, oda iman diye isimlendirilir. İmanın İslam manasına yorumlanmasına gelince bunun islamın kalbin teslimiyeti olarak kabul edilmesinden kaynaklandığını, amel ve ikrarın ise kalp de gizli olan teslimiyetin neticesi ve semeresi olduğunu belirtmiştir.⁶²

İmam el-Eşari'nin izinde yürüyen Eşari kalamcıları onun bu konuda görüşünü metotlu bir şekilde geliştirmiş ve çeşitli delillerle desteklemişlerdir. Bu ekolün el-Eşari den sonraki büyük temsilci el-Bakillani her imanın İslam olduğunu fakat her islamın iman olmadığını söylemiştir. Ona göre imanın manası tasdik; İslamın manası boyun eğmektir. Tasdik eden kişinin boyun eğenden başka biri olması imkânsızdır. Buna mükabil boyun eğenin tasdik etmeyen biri de olması mümkündür. Bu her nebinin salih olması, fakat her salih'in nebi olmayışı gibidir.⁶³ Bazen ağaç denince ağacın kendisi kastedildiği gibi meyveside kast olunur. Bunun gibi İslam denince imanın kast olunduğuda görülmüştür.⁶⁴ İmam el-Eşari ye göre iman ile İslam farklı şeylerdir. Ona göre İslam, imandan daha geniş olup imanı kuşatmaktadır. Yine o İslam diye nitelenen her şeyin iman olmadığını kanaatindedir.⁶⁵

57 Ez-Zebedî, Muhammed Murteza el-Huseynî, "*şerhu-l ihya*", Tahran 1407/1988, II., 238.

58 İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, "*Kitabbu'l-Fasli fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*", Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975, ikinci baskı. III, 225.

59 El-Mâtürîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammed b. Mahmud, "*Kitâbu't-Tevhîd*", thk., Fethullâh Huleyf, Beyrût, 1390/1970, s. 398.

60 El-Maturidi, *a.g.e.*, s. 399.

61 Ez-Zebedi, *a.g.e.*, II, 235.

62 Ez-Zebedi, *a.g.e.*, II, 235.

63 Bakilani, "*et-temhid*", s. 347.

64 Ez-Zebedi, *a.g.e.*, II, 239.

65 El Eş'ari, "*el-ibane*", s. 10.

İman ve İslam kavramlarının eş anlamlı olduğunu savunan ve bu açıdan Mürcie gibi bazı ekollerin görüşlerine karşı çıkan İmam Buhari'nin, İslam'ın İman'la ayrı olduğunu savunanların en önemli delillerinden birini teşkil eden Hucurat suresinin 14.ayetini ele alarak yorumlayışı son derece dikkat çekicidir. Yüce Allah bu ayette şöyle buyurmaktadır: "*Bazı bedeviler 'biz İman ettik' dediler. Onlara de ki, 'siz aslında İman etmiş değilsiniz, ama, teslim olduk (esle'mna.) deyiniz' ...*" İmam Buhari, bu ayeti bab başlığı olarak kullanırken, ayette geçen 'eslemna' ibaresini "öldürülme korkusu nedeniyle İslam görünme" şeklinde yorumlayarak İman-İslam ayırımına karşı çıkmaktadır.⁶⁶ Selef âlimlerinin çoğu İslam iman kavramlarını aynı kategoride değerlendirmiş buna delil olarak amellerin imanın bir parçası olduğuna dair rivayetleri delil olarak kabul etmişlerdir. Burada' söz konusu olan amele iman adının verilmesinden daha çok, amelin imanı kemale erdirici ve tamamlayıcı rolüdür. Çünkü selef âlimleri kalbinde imanı bulunan ve imanını diliyle söyleyen ve kibleye yönelen her şahsı İslam dairesi içinde görmüş işlediği bir günahtan dolayı kişiden mümin vasfını çıkarıp atmamış fakat günahkâr saymıştır. Görüldüğü gibi imanı sadece dilin ikrarı olarak açıklayanlar kişinin ahiretteki durumu hakkında fikir belirtmediklerinden eksik kanata sahip olmuşlardır. Bunlara karşılık ameli imanın cüzü kabul edenler günahın büyüğünü işleyeni kâfir saymışlardır. Ayrıca hanefi'lerden bazıları özürsüz ikrarı terk edenlerin ahirette de kâfir olacağını ileri sürmüşlerdir.

Kanaatimizce bu konuda isabet eden bir kısım Eşariler ile, Hanefi Maturidi ekolüne mensub kelamcılar olmuştur. Çünkü onlar imanı kalbin tasdiki olarak ele almışlar kişinin ahiretteki durumunun kalbinde taşıdığı imana bağlı olduğunu ikrarın ise dünyada mümin sayılmasına sebep olacağını söylemişlerdir. İslam, kişinin özünü Allah'a teslim etmesi, yalnız O'na kulluk edip O'nun buyruklarına boyun eğmesi demektir. Kur'an'da İslam, kişinin kendisini Allah'a teslim etmesi ve O'na gönülden itâat etmesi anlamında kullanıldığı gibi gönülden değil, sadece itâat anlamında da kullanılmıştır. Yukarıda işaret edilen "*Rabbi ona İslam ol, dedi, âlemlerin Rabbi'ne teslim oldum*" ayetinde İslam, birinci anlamdadır. "*Fakat biz İslam olduk deyin. Henüz kalplerinize iman girmedir*" ayetinde ise ikinci anlamdadır. Bu ayette bedevi Arapların "İslam olduk" demeleri, onların ihlas ve imanlarına delil sayılmamıştır. Burada Arapların sadece sözle itaat ettikleri, gönülden itaat etmedikleri ortaya konuyor.

66 El-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammedb. İsmailb. İbrahim b. El-Muğire, "*el-Camiu's-Sahih*" nşr., Ş. Kurt, İstanbul 1981, "*Babu'l-İman*", I, 15.

İman, gönül işidir. İslam ise imanın gönülden tasdik yanının uygulamasıdır. İslam, buyrukların uygulaması olduğu için görülür. İman, gönül işi olduğu için görülmez. İslam, imanın görüntüsüdür. Görünen amel, sağlam imana dayanmasa da, bu husus, kesin bilinmedikçe o ameli yapan kimseye "müslüman değil" denilemez.

6- İman-Amel İlişkisi

Kur'an-ı Kerim'de: "*Kim Allah'a iman eder ve salih ameller (ve hareketler) de bulunursa (Allah) onu altlarından ırmaklar akan cennetlere koyar*" (Et-Talak, 64/11) buyurulmaktadır. Burada Allahû Teâla (cc) imanı amelden ayırmış ve insana amelden ayrı olarak mü'min demiştir. Ayrıca Ayeti Kerime'de "Salih amel işleyen" cümlesi, "İman eden" cümlesine atfedilmiştir. Arapça gramerinde; ancak ayrı manada olan şeyler birbirine atfedilir. Binaenaleyh ayette geçen imandan maksad, kalb ile tasdiktir. Bundan başka amelin imana dâhil olduğu kabul edildiği takdirde, amelle ilgili hükümlerde olduğu gibi, iman esaslarında da neshin caiz olması gerekirdi. Oysa imanla ilgili konularda böyle bir şeyin sözkonusu edilmesi imkânsızdır. Bu da gösteriyor ki, iman ile amel ayrı ayrı şeylerdir. Ancak herhangi bir amelin makbul olabilmesi için iman şarttır. Nitekim Kur'an-ı Kerim'de: "*Kim bir mü'min olarak iyi ve güzel amellerde bulunursa o ne artırılmasından, ne eksiltimesinden endişe etmez*" (Taha,20/112) buyurulmuştur. Bu Ayet-i Kerime'de, amelin makbul olabilmesi için iman şart olduğu belirtilmiştir. Meşrutun (yani amelin) şartta (yani imanda) olamayacağı aşikardır. O halde iman ve amel ayrı ayrı şeylerdir.

İman kalb ile tasdik olduğu için; hakikati ve mahiyeti fazlalık veya noksanlık kabul etmez. İmam Ömer Nesefi: "Amel ve taatler esas itibarıyla (günbegün, anbean) artış gösterir. Halbuki iman ne artar, ne de eksilir" hükmünü zikreder.⁶⁷ Şurası da unutulmamalıdır ki; Allahû Teâla (cc)'ya kulluk ve salih amel hususunda ihlaslı olan kimselerin imanı kuvvetli, bu hususlarda laubalilik gösteren kimsenin imanı zayıf olur. Meselâ; mü'minlerden herhangi bir kimsenin imanı Resûl-i Ekrem (sav)'in veya Hz. Ebu Bekir (ra)'in imanı kadar tahkik ve yakın değildir.⁶⁸

İmam Maturidi: "Günah işleyenler günahları sebebiyle imandan çıkmazlar. Çünkü haber-i mütevatirle sabit olan husus, büyük günahların bağışlanma ihtimalinin bulunduğuudur. Büyüğü bağışlanınca, küçüğünün bağışlanma ihtimali daha evladır" hükmünü

67 En-Nesefi, "*Tabsiretü'l-edille fi usulî'd-Din*", I, 99.

68 El-Âmidî, Ali b. Muhammed, "*Ebkâru'l-Efkâr*", Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim Paşa Kitaplığı, No: 807, vr., 262; et-Taftazani, a.g.e., V, 143.

zikrediyor. Aliyyü'l Kari: "Ne kadar büyük olursa olsun, helal olduğuna inanmadıkça hiçbir müslümanı, işlediği herhangi bir günah sebebiyle tekfir etmeyiz" demektedir. Bütün bunlar, iman ile amelin ayrı ayrı şeyler olduğunu göstermektedir.⁶⁹

Eşari ekolüne mensub bir grub ise "zina eden zina ettiği anda o mümin olduğu halde zina etmez"⁷⁰ hadisini zina yapan kişi yaptığı işi helal görerek yaparsa mümin olarak zina yapmamış olur diye tevil etmenin gerekli olduğunu tevil yapılmayacak olursa günah işleyen herkesin imandan çıkmış olacağını bunun ise islamla bağdaşmadığını söylemişlerdir.⁷¹

el-Amidi ise, mutezile ve haricilerin delil olarak kullandıkları yukarıdaki hadis hakkında şunları ilave eder. Bu hadisteki mümin kelimesi, imandan değil, emn kelimesinden alınmıştır. Bu durumda hadisdeki mana "zina eden kişi Allah'ın azabından emin değildir".Şeklindedir.⁷²

İmanın taatları işlemek anlamında olduğunu iddia edenler "Eğer iman taatların tamamı demek olmasaydı peygamberin imanı ile avamdan herhangi bir şahsın imanı eşit olur. Aralarında bir fark kalmazdı derler. Halbuki tasdik edilen şeyler açısından nebi ile avamdan birinin imanı arasında fark yoktur. Ayrıca iman taatları işlemek demek olsaydı sayı bakımından fazla olanın imanı, Hz peygamberin imanından daha büyük olması gerekirdi. Bu ise imkansız olan bir durumdur.⁷³

Mutezile ve hariciler tarafından delil olarak kullanılan ve Hz Ali'ye nisbet edilen bir hadiste Hz peygamberin imanı" Kalbin marifeti dilin ikrarı ve rükünleri işlemektir".Ibn Macenin es-sünenini neşre hazırlayan Muhammed Fuad Abdulbaki bu hadisin ravilerinden Ebu's saltın zayıf bir ravi olduğunu kaydetmiş.⁷⁴ Bu nedenle amelin imandan bir cüz olmadığını belirtmiştir.

Ebu Hanife de, "bir müslümanı, helal saymaması şartıyla, büyük günahlardan birini işlemesi ile kâfir sayamayız. Bu durumdaki bir kimseden îman ismini kaldıramayız, ona gerçek anlamda mü'min deriz. Bir mü'minin kâfir olmamakla beraber günahkâr olması caizdir. Günahlar mimine zarar vermez demeyiz. Keza günah işleyen kimse Cehennem'e girmez de demeyiz. Dünyadan mü'min olarak ayrılan

69 El-Maturidi, a.g.e., s.399

70 El-Buhari, "edep", 29.

71 El-Buhari, "edep", 29; Müslim, "iman", 28.

72 El-Amidi, a.g.e., vr., 264.

73 Et-Taftazani, a.g.e., V, 196.

74 Ez-Zehebi, "Mizanul-itidal" ,IV, 540

kimse, fasık da olsa Cehennem'de ebedî kalacaktır, demeyiz. Mürcie'nin dediği gibi, iyiliklerimiz makbul, kötülüklerimiz de affedilmiştir, demeyiz. Fakat kim bütün şartlarına uygun, müfsit ayıplardan uzak amel işler ve onu küfür ve dinden dönme gibi şeylerle boşa çıkarmaz ve dünyadan mü'min olarak ayrılırsa şüphesiz Allah onun amelini zayi etmez, bilakis kabul eder ve ondan dolayı sevap verir, deriz. Allah'a ortak koşmak ve küfür dışında, büyük ve küçük günah işleyen, fakat tevbe etmeden mü'min olarak ölen kimsenin durumu Allah'ın dilemesine bağlıdır. dilerse cehennemde ona azap eder dilerse affeder ve onu hiçbir azaba uğratmaz.”⁷⁵ Der. Kişi namaz kılıp oruç tuttuğundan dolayı Allah'a ve Rasulullah'a inanmış değildir, aksine Allah'a ve Rasulullah'a iman ettiği için namaz kılıp oruç tutar ve dinin diğer ilahi buyruklarını yerine getirir.

Kaderiyye Mezhebi: Müslümanlardan hiçbiri büyük günahtan ötürü azab edilemez.

Mürcie Taifesi: Küfürden başka günahların Allah'ın dilemesine bırakmadan affedileceğini, bunlardan dolayı bir müminin azab edilmeyeceğini söylüyorlar.

Mutezile: Büyük günahtan dolayı Allah'ın azab etmesini adalet icabı diyerek Allah'a vacip kılıyorlar, Allah'ın dilemesine yer bırakmıyorlar.

Hariciler: Büyük yahut küçük günahları işleyenleri imandan çıkarıyorlar. ⁷⁶

Sonuç olarak; İman kalb ile tasdik dil ile ikrar ve rükünleri işlemektir. Diyen ve amelin İmandan bir parça olduğunu iddia eden, imam Şafii, imam Malik, imam Ahmed, el kelanisi ve Harici ile mutezililer⁷⁷ dışında; Ehl-i Sünnet'in Hanefi müctehid imamları Çoğu Eşari ve Maturidi ekolu mensupları imanın amelden bir cüz olmadığı hususunda müttefiktir. İmam-ı Azam Ebû Hanife (r.a) el-Vasiye isimli eserinde: "Sonra amel imandan, iman da amelden başkadır. Çünkü çoğu zaman mü'minden amel yapma mükellefiyeti kalkabilir. `Amel kalktığı zaman, iman da kalkar' denilmesi, caiz değildir. Zira hayız halindeki bir kadından; o hal içerisinde iken, namaz kalkar. Böyle bir kadın için iman da kendisinden kalkar, diyemeyiz. Ya da kendisine imanı da terketmesi emredilir, denilemez. Yine `fakire zekat yoktur' denilir. Fakat fakire iman gerekli değildir, denilemez. Eğer iman

⁷⁵ Aliyyü'l Kari, “*Fıkh-ı Ekber*”, s. 216.

⁷⁶ El-Kâdî Abdulcebbar, “*Şerhu'l-Usûli'l-Hâmse*”, s.706; Aliyyü'l Kari, *a.g.e.*, s. 76 ; Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler ve Kavramlar*, s. 206; Hanifi Özcan, “*Epistemolojik Açıdan İman*”, s. 20.

⁷⁷ El-Eş'ari, “*makalat*”, I., 268

amelden bir parça (cüz) olsaydı, amelin düştüğü hallerde, imanın da düşmesi gerekirdi. Hâlbuki durum böyle değildir"⁷⁸

Bir müslüman, dinin hükümlerini inkâr etmedikçe ve kalbinde iman bulunduğu sürece ibadet yapmasa bile dinden çıkmaz, kâfir olmaz, yine müslümandır. Ancak, Allah'ın emri olan ibadet görevlerini yerine getirmedeği için günâh işlemiş ve cezayı hak etmiş olur. İbadetler, imanını olgunlaşmasını ve güçlenmesini sağlar. Ahirette cezadan kurtulmamıza ve cennet nimetlerine kavuşmamıza vesile olur. Sade bir imanla yetinip ibadetleri terketmek imanını zayıflamasına ve iman nurunun sönmesine sebep olur. Ehl-i Sünnet'e göre amel, imandan bir cüz değildir. Bu prensip genel bir hükmün ifadesidir. Yani bunu şöyle de ifade edebiliriz: Hiçbir ameli olmayanın da imanı olabilir. Tabii ki böyle bir kimsenin imanının olması için, bütün ibadetlerin farziyyetine inanması ve haramları da haram olarak kabul etmesi gerekir. Fakat amelsiz bir kulluk düşünülemediği gibi, bu hal, imanın en alt sınırını teşkil eder. Evet, günah işlemek insanı imansız kılmaz. Hatta büyük günahlar çukuruna düşen biri bile iman sahibi olabilir. Ancak şu unutulmamalıdır ki, amel, iman için koruyucu bir kalkandır. Amelsiz imanı muhafaza etmek çok zordur.⁷⁹ Kur'ân'a baktığımızda hep "iman edenler ve salih amel işleyenler" şeklinde, iman ile amelin beraberce zikredildiğini görürüz. Böylece imanın olduğu yerde salih amelin de muhakkak olması gerektiği vurgulanıyor ve amelin, imanın olmazsa olmaz bir şartıymış gibi telakki edilmesinin gerekliliği ifade ediliyor. İbadet ve salih amel (iyi ve güzel işler), sahibinin imanını olgunlaştırır. Allah Teâlâ'nın vadettiği ve Resulullah (s.a.s)'ın müjdelediği ebedî nimetleri ve rıza-i ilâhîyi kazandırır. O halde, kalbde bulunan iman nurunu parlatmak ve kuvvetlendirerek onu kemale erdirmek için Allah'a ibadet etmek, iyi ve salih ameller yapmak gerekir. Çünkü eseri dış hayatta ve toplumda görülmeyen bir iman, meyve vermeyen bir ağaç gibidir. Dinin de, dinin temeli olan imanın da bir hedefi ve bir gayesi vardır. Bu hedef, güzel ahlâk, insanlara faydalı olmak ve Allah'ın rızasını kazanmaktır. Allah Teâlâ'nın rızası ise, yalnız -bir kalp ve vicdan işi olan- iman ile değil; o imanın meyvesi olan ibadetle, salih amellerle ve güzel ahlâk sahibi olmakla, yani inanılan şeylerin icabını bilfiil yapmakla elde edilir.⁸⁰

78 Aliyyü'l Kari, a.g.e.,78 ;Yusuf Kerimoğlu, a.g.e.,s.206.

79 Ez-Zehabi: "Mizanul-itidal", IV, s.540.

80 Hanifi Özcan, "Epistemolojik Açıdan İman", s.20.

7-İslama Göre İdeal Müminin Vasıfları

İslami bakış açısıyla ideal mümin en büyük özelliği, kalbinin Allah korkusu ve Allah'a kulluk şuuruyla nurlanmış olmasıdır. Kıyamet gününde Rabbinin huzurunda duracağını çok iyi bilmesi ve kavramış olmasıdır. Ve kesinkes bu dünya hayatının imtihandan başka bir şey olmadığını ve Allah'ın kendisini belli bir zaman için dünyaya gönderdiğini çok iyi idrak etmesi ve daimi olan geleceğinin tek bir şeye inhisar ettiğini bilmesidir. O da dünyada imtihan için elinde bulunan kuvvet ve kabiliyetini nasıl istihdam edecektir? Rabbanî iradeye uygun olarak malik olduğu mal ve malzemeyi nasıl tasarruf edecek? Hayatının değişik noktalardan alakalı olduğu kimselerle muamelesi nasıl olacaktır? Bu duyguların kendisinde uyandığı her fert kalbini uyandırmış, dini duygusu parıldamış ve arınmış demektir. Allah sevgisine uygun olmayan her şeyi kalbinden silip atmış ve kendisini hesaba çekebilmiş demektir. Nefsini hesaba çekip kendinde zuhur edecek rağbet ve meyillerin neler olduğunu, vaktini nasıl geçirdiğini gücünü ve kuvvetini nasıl kullandığını düşünür. Açıkça günah ve münker olan şeylerin yanı sıra şüpheli şeylerden uzaklaşmaya başlar. Nefsindeki görev duygusu bütün emir ve vacibleri severek ve isteyerek yerine getirmesi icab eder. Allah korkusu onda büyük etki eder ve Allah'ın koyduğu hududa tecavüz eden nefsi hakkında korku duyunca sarsıntılar geçirir. Hukukullah ve kul haklarını muhafaza, artık adet haline gelir. Ve kalbi hakka ve doğruluğa muhalif olan her şeyi işlemekten korku duyar. Bu keyfiyet insan hayatında belli bir şekilde ortaya çıkmaz veya sınırlı bir iş çerçevesinde görünmez. Aksine kişinin düşünce yapısına hâkim olur. Hayatının bütün yönlerinde ortaya çıkar. Onun etkisi gereğince hanif bir siyret ve nezih bir ahlak ile yetişir. Değişik şekillerinin hepsinde belli bir tarzda sadece saflık . ve temizlik bulunan bir nezih ahlak içinde yetişir.⁸¹

Bugün modern dünyanın içinde bulunduğu ahlâki çöküntünün temelinde inançsızlık vardır. Maalesef bugün biz Müslümanlar her türlü değerlerin ortadan kaldırılıp yerine anlamsız bir hayat tarzının yerleştirilmek istendiği fitne ve fesadın hakim olduğu bir dünyada yaşamaktayız. Bu bağlamda İman, sadece sözden ibaret değildir. İman, yaşam tarzımızı Kur'an'a göre düzenleyen bir unsurdur. İman sayesinde hayatı algılayış, eşyaya bakış açılarımız anlam kazanır ve müslümanlar böylelikle inançsız , insanlardan farklı olarak hayat ve

81 Yusuf Kerimoğlu, "Kelimeler ve Kavramlar", s. 206.

eşyayı tasavvur ederler ve bu sayede İslamın öngördüğü ideal mümin vasfını taşırlar. Bu bağlamda İslam bütün şumulüyle o ferdin fikirlerinde, duygularında, arzularında, şahsi zevkinde, vakitlerini taksimde, gücünü kullanmada yaşama programı ve mücadelesinde, kazancında, harcamasında ve hayatının diğer bütün yönlerinde yavaş yavaş tecelli eder. Kişinin Allah'a ve peygamberine olan gönül bağıyla İslam'da eriyip yok olmasıdır. Kökleşmiş bir sevgi, sadık bir vefa, kıymetli varlıkları feda etmektir. imanın temel düşüncesi Allah'tan korkmaktır. Bu korku kişiyi Allah'ın gazabından korunmaya teşvik eder. İslamdaki temel düşünce ise kişinin taşıdığı Allah sevgisidir. Bu sevgi kişiyi onun rızasını istemeye teşvik eder. "Ey imanla müşerref olan kullarım yeniden Allah'a ve Rasülüne benim vahyim doğrultusunda tam iman ediniz." (Nisa:4/136)

Bunun gibi toplumsal hayatın düzeni bakımından son derece önemli olan; çalışmak, doğruluk, emanete riayet, emaneti ehline vermek, hırsızlık, adam öldürmek, gıybet, hased (çekememezlik), yalan şahitlik vb. konularda bir çok ayet-i kerime, uymamız gereken kuralları göstermektedir: "Allah size imanı sevdirdi ve onu sizin kalplerinizde süsledi ve size küfrü, fıska isyanı (hakikatı tanımamayı, sınırı aşıp yoldan çıkmayı, baş kaldırmayı) çirkin gösterdi. İşte doğru yolda olanlar bunlardır." (Hucurât sûresi, 49/7) Bu ayet-i kerime'de ve aşağıda sıralayacağımız ayetlerde de görüleceği üzere ideal müminin vasıfları vurgulanmış iman, ibadet ve ahlâk iç içe zikredilmiştir. Dinin esasları iman üzerine kurulduğu için, yalnızca söz ile dile getirilen 'iman' eksik olur. Çünkü iman, kalbe ait bir husustur ve gerçek imanın ibadet, ahlâk gibi konularda irtibatlı olduğu bilinmektedir. Bu konuda Allah (c.c.) şöyle buyurmaktadır: "*O Kitab'dan sana vahyedileni oku ve namazını kıl. Çünkü namaz, kötü ve iğrenç şeylerden meneder. Elbette Allah'ı anmak, en büyük (ibadettir.)tir. Allah, ne yaptıklarınızı bilir.*" Ankebut sûresi, 29/45 "*Onlar büyük günahlardan ve çirkin işlerden kaçınırlar; kızdıkları zaman onlar, affederler. Rablerinin çağrısına gelirler, namazı kılarlar. İşleri, aralarında danışma iledir. Kendilerine verdiğimiz rızıktan hayır için harcarlar.* (Şûrâ sûresi, 42/37,39.)

Ayet-i kerimelerin tarif ettiği; şüphesiz ahlâkı iyi ve gerçek bir imana sahip kişilerdir. Bu kişiler, kıyamet gününde de büyük mutluluk duyarlar. Kendilerini huzurlu bir hayata hazırlayan dünyadaki amelleri en güzel şekilde yerine getirirler. "*Mü'minler o kimselerdir ki, Allah anıldığı zaman yürekleri ürperir, kendilerine Allah'ın ayetleri okunduğu zaman (o ayetler, onların) imanlarını artırır ve (onlar) Rab'lerine tevekkül ederler.*" (Enfâl sûresi, 8/2.)

Gerek bu Ayet-i kerime gerekse her iman edenler lafzından sonra Salih amelleri atıf vâvı ile birlikte zikretmesi gerekse iman ettim deyipte isyan edenleri azabıyla tehdit etmesi bize gösteriyor ki iman ile amel et ile kemik gibi birbirinden ayrılmaz iki parçadır.

İman manevi enerji amel onun ortaya koyduğu iştir. İman Allah'la kulluk sözleşmesi, amel o sözleşmenin şartlarını yerine getirmektir. *“İşte onların mükaafatı, Rabb'leri tarafından bağışlanma ve altlarından ırmaklar akan cennetlerdir. Orada ebedi kalacaklardır. Çalışanların mükaafatı ne güzeldir.”* (Âl-i İmran:3/136) Allah'a hakkıyla kulluk yapan müminlerin mükaafatı altlarından ırmaklar akan cennettir. Onları oradan çıkarabilecek bir güç de yoktur.

Sonuç

Kur'an İslam'ın kutsal kitabı olup özgün ve otantik haliyle elimizdedir. Tek bir ayeti bile değişmemiştir. Bu yönüyle diğer tüm semavi kitaplardan farklıdır. Kur'an'ın yanında diğer özgün bir kaynak ise Hz. Peygamberin sözlerini, uygulama ve davranışlarını kapsayan sünnettir. Bu iki kaynağa Müslüman âlimlerin içtihad ve icmaları da eklenmelidir. Ancak dini canlanmanın temel esprisi içinde İslam'ın anlamına yakından bakmak gerekmektedir. Böylece, hem İslam'ın temel niteliği, hem de öngördüğü birey ve toplumun temel karakteristikleri daha iyi anlaşılacaktır.

İman ve İslam kavramlarını etimolojik ve linguistik yönlerden tahlil edersek; iman'ın Kur'an'dan önceki Araplarca bilinen özgün anlamının "kendi kendiyile barışık olma, içinde bir keder ya da sıkıntı hissetmeme, huzur ve emniyette olma olduğu görülür." Ancak Kur'an bu kavramı yeni bir bağlamda kullandı: Allah'a iman etmek. Böylece Kur'an "emniyet, barış, huzur, güvende olma, bütün olmanın" ancak Allah'a imanla mümkün olabileceği şeklinde yeni ve genişlemiş bir anlam ortaya çıkarır. Başka bir ifadeyle, aşkın bir varlık olarak Allah'a veya O'na iman etmenin sonucu olarak iman edilmesi gereken hususlara (Meleklerle, Kitaplara, Peygamberlere, Hesap Gününe, Kadere) inanmayan kimse güvende, huzurda ve bir bütünlük halinde olamaz. Bu nedenle iman, kalple ilgili bir durum olup, kendini Allah'a ve O'nun Mesajına kesin olarak teslim etme anlamına gelmektedir.

Aslında iman, dinin en önemli unsurudur. İman yaratıcıyı akıl ile düşünüp, kalp ile tasdik edip, kabul etmektir. Kişinin tamamen kendisini ilgilendiren, birey olarak başka hiçbir aracıya ihtiyaç duymadan Allah'a yönelişidir. Kişinin vicdanında Yaratıcıyı hissedip, O'na bağlanması ve sığınmasıdır. Dinin ta kendisidir. İman'ın bu boyutuna vurgu yapan İslam alimleri Allah'a imanı ve diğer iman hakikatlerini insan, kainat ve Allah ilişkisinin parametrelerini vererek

açıklamışlardır. Allah'ı bilmek, bütün kâinatı ihata eden rububiyetine ve zerrelere yıldızlara kadar cüz'i ve küllî her şey O'nun kabza-i tasarrufunda ve kudret ve iradesiyle olduğuna kat'i iman etmek; ve mülkünde hiçbir şeriki olmadığına Lâ ilâhe illallah kelime-i kudsiyesine, hakikatlerine iman etmek, kalben tasdik etmekle olur. Yoksa, "Bir Allah var" deyip, bütün mülkünü esbaba ve tabiata taksim etmek ve onlara isnat etmek-hâşâ şirktir. Kur'an-ı Kerimde beyan buyrulduğu gibi iman, O Hâlıkı, sıfatlarıyla, isimleriyle, umum kâinatın şهادetine istinaden kalben tasdik etmek; ve elçileriyle gönderdiği emirleri tanımak; ve günah ve emre muhalefet ettiği vakit, kalben tevbe ve nedamet etmek ileler. Yoksa büyük günahları serbest işleyip istiğfar etmemek ve aldırmmamak, o imandan hissesi olmadığına delildir. Zaten iman dediğimiz husus da bu iki kelime arasında cereyan ediyor. Yarattılanın Yaratanı'nı bilmesi, kabul etmesi, O'na boyun eğmesi, emrine âmâde olması, O'nun azizliğini ve ebediliğini; kendisinin de âcizliğini ve fâniliğini kabul etmesidir iman. Yine kendisi yaratılan ve karşısındaki de Yaratan olunca, O'nun her şeyde tasarruf yetkisine sahip tek hükümlan olduğuna inanmasıdır, İmana bu zâviyeden baktığımızda karşımıza çıkan özellik "kulluk" oluyor. Yaratılış gayesinin ibadet, yani kulluk olduğunu belirtmiştik. İşte Yaratan'la yaratılan arasında bir bağ olduğu ifade edilen imanın, Yaratan'ın yaratılana yüklediği gâye olan ibadetle bire bir ilişkisi vardır. Bu öyle bir ilişkidir ki, birinin varlığı diğerinin varlık sebebidir. Yani bu, iman eden ibadet eder demektir bir manada. İman eden salih amellerle iç içedir. Denilebilir ki amel, iman edenin en büyük vasfıdır. İman edilecek hususlar bellidir. Allah ve Rasûlü'nden ne geldiye hepsine toptan iman edilmesi gerekir. Onun için imanda eksilme veya artma söz konusu değildir. Fakat iman edenler arasındaki asıl fark, imandaki kuvvetten kaynaklanmaktadır. Bu sebepten dolayı mü'min daima imanını canlı, taze ve kuvvetli tutma gayretinde olmalıdır. Bu kuvveti ziyadeleştirmek için de salih amellerle iştiğal etmek, iman-amel birlikteliğini iyi muhafaza etmek lazımdır. İman, kalbe yerleşen bir cevherdir. O cevheri cilalamak; paslarını dökmek; onun pırıl pırıl parlamasını sağlamak; karşısındaki iman ehline güven, imansıza da korku salmasını sağlamak lâzımdır ki, bu da Allah rızası için yapılan amellerle olur. Bu amellere misal verecek olursak; zikir, kalbin cilalanması ve parlatılması hususunda nebevî bir metottur. Evet, amelsiz iman en alt seviyede olsa bile kabul görürken; imansız amelin hiçbir kıymeti yoktur. Burada bir sıralama yapmak gerekirse; önce iman gelir, sonra amel. Ameller, kıymetini imanla bulur. Mümin sürekli olarak Allah'a itaat halinde olmalıdır ki, imanı, küfrün rüzgârlarına kapılıp savrulmasın. Çarşıda pazarda,

evinde işinde, hazarda seferde, kıyamında kuûdünde ve yatar halinde, ferdî veya sosyal hayatında daima iman dairesi içerisinde ve itaat halinde bulunmalıdır. İşte böyle sürekli bir teyakkuz hali, yaratılanın Yaratan'ı ile bağıni daha da canlı tutmasını; kendisine şah damarından daha yakın olan Hâlıkı'na kendisinin de bir yakınlık bulmasını sağlar.⁸²

İslam kavramının özgün anlamına gelince; bunun "güvende olmak, bütün olmak, yekpare olmak, barış ve huzur içinde olmak" olduğu görülmektedir. İslam kavramı Kur'an bağlamında kullanıldığında ise: Kendisini Allah'a ve O'nun kanunlarına teslim etmiş insanın barışı, huzuru ve bütünlüğü kazanabileceği; koruyabileceği ve geliştirebileceği anlamına gelmektedir. Görüldüğü gibi iman-İslam kavramları çok yakın anlam kümelerine sahiptir ve İslam imanının bir sonucu olarak ortaya çıkmaktadır. Başka bir ifadeyle, her iki kavram temelde eşanlımlıdır ve Kur'an bağlamında da birbirinden ayrılmaları mümkün değildir. İslam'ın deruni/içsel imanda kök salmış olması gerekir. Bu nedenle "namaz, oruç, hac, zekat" vb. dini ibadet ve görünürdeki diğer davranışlar tek başlarına bireyi kurtuluşa sevk edemezler. Yapacağı bu amellerin kime yönelik yaptığını çok iyi kavrayıp tam bir tasdik içerisinde olmalıdır. Böylece kendisinin farkında olan insan, potansiyel imkanlarını gerçekleştirirken daima her yerde hazır-nazır olan Allah ve Hesap Gününde de yaptığı her şeyin hesabının sorulacağı bilinciyle hareketlerini yönlendirecek ve anlamlandıracaktır. Görüldüğü gibi takva, toplumun değil de bireysel insanın bir niteliğidir. Bu açıdan bakıldığında mümin insan Allah'ın yaratıklarının en şerefli olanıdır.⁸³

Evet, netice olarak Yüce Yaratıcı ile arasındaki bağı ve yakınlığı sağlam bir zemine oturabilmesi için Allah yolunun yolcusu olan kulun bu üç hususa önemle dikkat etmesi gerekiyor. İman, amel ve İslam dengesini iyi ayarlaması, bu birlikteliği asla zaafa uğratmaması gerekiyor. İman, amel birlikteliği açısından üzerinde hassaten tefekkür edilmesi gereken bir âyeti zikrederek yazımızı noktalıyoruz. Hakîm ve Alîm olan Allah Teâlâ Bakara sûresi 177. âyetinde şöyle buyuruyor: "İyilik, yüzlerinizi doğu ve batı taraflarına çevirmeniz (den ibaret) değildir. Asıl iyilik; Allah'a, âhiret gününe, meleklerle, kitap ve peygamberlere iman edenlerin; mala olan sevgisine rağmen, onu yakınlarla, yetimlere, yoksullara, yolda kalmışa, (ihtiyacından dolayı) isteyene ve (özgürlükleri için) kölelere verenlerin; namazı dosdoğru

82 Bkz. Yusuf Kerimoğlu, "Kelimes ve Kavramlar", s. 207.

83 Hanifi Özcan, "Epistemolojik Açıdan İman", s. 20.

kılan, zekâti veren, antlaşma yaptıklarında sözlerini yerine getirenlerin ve zorda, hastalıkta ve savaşın kızıştığı zamanlarda (direnip) sabredenlerin tutum ve davranışlarıdır. İşte bunlar, doğru olanlardır. İşte bunlar, muttakilerin (Allah'a karşı gelmekten sakınanların) ta kendileridir

Kaynaklar

Abdü'l-Kahir el-Bağdâdî, *Usûlüd'-dîn*, İstanbul 1346/1928.

Aliyyu'l-kâri, Minehu'r-ravdi'l-ezher fî şerhi'l-fikhi'l-ekber, Darü'l-Beşairi'l-İslâmiyyeti, Beyrut 1998.

El-Âmidî, Ali b. Muhammed, *Ebkâru'l-Efkâr*, Süleymaniye Kütüphanesi, Damat İbrahim paşa Kitp.No: 807.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Kitabu'l-Luma'*, thk., R. McCarthy in *the Theology of al-Ash'arî*, Beyrut 1953.

Ebü'l-Kasım el-Kuşeyrî, *Letâifü'l-işârât*, (thk. I. Busyûnî) 6 cilt, Kahire 1968.

Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-Irşâd ilâ kavâ'idi'l-edille*, (thk.M. Mûsâ, A. Abdülhamit), Kahire 1369/1950.

Ebü Bekir el-Beyhaki *el-I'tikâd ve'l-hidâye* (thk K. Y. El-Hût), Beyrut 1403/1983.

Ebü'l-Kasım el-Ensârî, *el-Gunye, fî usûli'd-Dîn*, MS III Ahmet, no 1916.

Ebü'l-Kasım Kuşeyrî, *el-Fusûl fî'l-usûl*, (thk., R. Frank), *MIDEO*, 1984.

Ebü'l-Hasan el-Eş'arî, *Risâle fî'l-imân*, (thk., W. Spitta in *Zur Geschichte abü'l-Hasanal- Aş'arî's*, Leipzig 1876

Risâle ilâ Ehli's-segr fî babi'l-ebvâb, *İlahiyât Fakültesi Mecmuası*, IX (1928

Makalatu'l-İslamiyyin, thk. Muhammed Muhyiddin Adulhamid, Beyrut1990/1411.

El-Bağdadi, *el-Fark beyne'l-fırak*, Beyrût, 1411/1990.

Ebü Bekir Ibn Fûrek, *Mücerredu makâlâti'l-Eş'arî*, thk.. D. Gimaret, Beyrut 1953.

Ebü Bekir el-Bâkillânî, *el-Insâf fimâ yecibu i'tikâduhû*, Kahire 1382/1963.

El-Buhari, Ebu Abdillâh Muhammedb. İsmailb. İbrahim b. El-Muğîre, "*el-Camiu's-Sahih*" nşr., Ş. Kurt, İstanbul 1981,

Ebü'l-Me'âlî el-Cüveynî, *el-Irşâd ilâ kavâ'idi'l-edille*, (thk.M. Mûsâ, A. Abdülhamit), Kahire 1369/1950.

Ebü Bekir Ibn Fûrek, *Mücerredu makâlâti'l-Eş'arî*, thk.. D. Gimaret, Beyrut 1987.

Ebü Bekir el-Bâkillânî, *Kitabu't-Temhid*, Beyrut 1957.

Ebü'l-Me'âli el-Cüveynî, *el-'Akîdetü'n-Nizâmiyye*, thk., M. El-Kevserî, Kahire 1970.

En-Nesefî, Ebü'l-Muin Meymun b. Muhammed, *Tabsiretü'l-edille fi usuli'd-Din*, nşr. Celaude Selame, Dımaşk, 1990.

Et-Taftazânî, Sa'düddîn, *Şerhü'l-Mekâsıd*, Beyrût 1410/1989.

El-Kâdî Abdulcebbâr, b.Ahmed Ebu'l-Huseyn, *Şerhu'l-Usüli'l-Hâmse*, Abideyn, 1409/1988.

Ez-Zebîdî, Muhammed Murteza el-Huseynî, *şerhu-l ihya*, Tahran1407/1988.

Curcânî, Ali b. Muhammed Seyyid Şerif, *Şerhu'l-Mevakıf*, tsh. Muhammed Bedruddin el-Salebî, Matbaatu's-Saâde, 1907.*et-Ta'rifât*, Beyrut1990.

Mânzûr, Ebu'l-Fadl Cemâlu'd-Dîn Muhammed b. Mukerrem, *Lisânu'l-'Arab*, T'alik, Ali Şîrî, Beyrût,1413/1992.

Mâturîdî, Ebu Mansur Muhammed b. Muhammedb. Mahmud, *Te'vilâtul-Kur'an*, Hacı selimağa kütüphanesi, no:40 *Kitabû't-Tevhid*, Kahire 1970.

Mustafa Sinanoğlu, *'İslâm - Son ilâhî din'*, Türkiye Diyanet Vakfı İslâm Ansiklopedisi.

İbn-i Abidin, *Reddü'l Muhtar Ale'd Dürri'l Muhtar*, İstanbul1983.

İmam-ı Azam Ebû Hanife, *el-Alim ve'l Müteallim*, Kahire 1368 Z. Kevseri Neşri.

İbn Hazm, Ebu Muhammed Ali b. Ahmed, *Kitabbu'l-Fasli fi'l-Mileli ve'l-Ehvai ve'n-Nihal*, Daru'l-Ma'rife, Beyrut, 1975.

Gazzâlî, Ebu Hamid Muhammed b. Muhammed, *İlcamü'l-avam an ilmi'l-Kelâm*, (nşr.Muhammed Mutasım Billah Bağdadî), Darü'l-kitabi'l-Arabî, Beyrut1985.

Özcan, Hanefi, *Epistemolojik Açıdan İman*, Marmara Üniversitesi İlahiyatFakültesi yay., İstanbul 1992.

Rağıb, Ebu'l-Kasım el-Hüseyn b. Muhammed b. el-Mufaddal el-İsfahânî, *Müfredatu Elfazi'l-Kur'ân*, thk., Safvan Adnan Davûdî, Daru'l-Kalem, Dimeşk, 1992.

İmam-ı Müslim, Sahih- i Müslim, İstanbul 1401.

Sabunî, Nureddin, *el-Bidaye fi usüli'd-dîn*, (nşr. trc. Bekir Topaloğlu), Ankara 1979, Diyanet İşleri BaşkanlığıYayınları.

Yusuf Kerimoğlu, *Kelimeler ve Kavramlar*, İnkılap Yayınları, İstanbul.

Türkiye’deki Kobi’lerin Finansal Krizler Karşısındaki Durumu: Akdeniz Bölgesindeki Kobi’ler Üzerinde Bir Araştırma

Yrd. Doç.Dr. Mustafa ÇAM
Mustafa Kemal Üniversitesi,
Turizm İşl. ve Otelcilik Yük Ok.
mustafacam01@hotmail.com

Dr. M. Mehmet TUNÇBİLEK
BOTAŞ International Limited,
İnsan Kaynakları Şefi, ADANA
mfast23@hotmail.com

Ülkemiz nüfusunun hızla artması ve bu nüfusun tüketime eğilimli olması, KOBİ’ler için büyük bir avantajdır. Bu avantajını sürdürebilmesi, iç ve dış ekonomik faktörlere bağlıdır. Ancak, küresel sermayenin ülke ekonomisine girmesi, ekonominin temel direği olan KOBİ’ler için büyük bir dezavantajdır. Bu da KOBİ’lerin gelişmesine engel olacaktır. Her ne olursa olsun, KOBİ’ler için her türlü dezavantaj ekonominin gelişmesine engeldir. Ama finansal krizler ekonomiye engel teşkil etmesinin yanında işletmelerin hayatlarını da etkilemektedir. Bunun için işletmelerin, her an krizlere karşı tedbirli olmaları gerekir. İşte bu noktadan hareketle yapılan bu çalışmada, ilk önce finansal kriz ve kriz yönetimi ile ilgili genel bir teorik çerçeve sunulmakta ve daha sonra Akdeniz Bölgesi’nin önemli ticaret merkezlerinden olan Antalya, Mersin, Hatay ve Muğla’da faaliyet gösteren KOBİ’lerin finansal krizlerden etkilenme dereceleri tespit edilmeye çalışılmıştır.

Anahtar Kelimeler: KOBİ, Finansal Kriz, Leasing, Factoring

Abstract

Rapid population growth of our country and that this population is prone to consumption is a great advantage for Small and Medium Sized Enterprises (SMEs). Maintaining this advantage is bound to internal and

external economical factors. However, the enter of global capital into national economy is a big disadvantage for Small and Medium Sized Enterprises (SMEs) which is the principal of economy. This will hinder the development of SMEs. Whatever they are, all kinds of disadvantages for SMEs are impediments for the development of economy. But financial crisis not only impedes economy but also effects the existences of businesses. That's why businesses should be cautious for any types of crisis at any time. From this point, this study firstly discusses theoretical aspect of financial crisis and crisis management and then analyzes to what extent small and medium sized enterprises operating in one of the most important trade centers of Mediterranean region, Antalya, Mersin, Hatay and Muğla, are affected by the financial crisis.

Key Words: Small and Medium Sized Entreprsises, Financial Crisis, Leasing, Factoring

1. Giriş

Ülke ekonomisinin gelişmesinde büyük katkıları olan KOBİ'ler son yıllarda büyük gelişme göstermektedir. İhracat, istihdam, üretim gibi temel ekonomi faktörlerinin en önemli aktörlerinden olan KOBİ'lere ekonominin gelişmesi ve istikrarın sağlanabilmesi için ihtiyaç duyduğu finansal desteğin sağlanması gerekmektedir.

Ulusal ekonominin önemli bölümüne KOBİ'lerin sahip olması tarihsel bir rastlantı değildir. Bu durum, ne büyük firmalar tarafından oluşturulan yardımsever politikalar, ne de devletin KOBİ'lere yardım programlarının sonucu oluşmuş bir olgu değildir. KOBİ'ler birçok durumda büyük firmalardan daha fazla avantajlara sahiptirler. Şimdiki büyük firmaların birçoğu, dinamik lider tipleriyle iyi yönetilmesi sonucunda önceden birer KOBİ iken artık büyük bir firma haline gelmişleridir (Szonyi, 1991, s.17).

İşletmeler, çeşitli sebeplerden dolayı finansal krizlerle karşı karşıya kalabilmektedir. Özellikle krizin küresel bir boyutta hissedilmesi KOBİ'leri daha da zor durumda bırakmaktadır. Ülkemizde ve dünyada özellikle 1990'lı yılları takip eden yıllarda ve bugünlerde önemli ekonomik krizler meydana gelmiştir. Ekonomik krizler elbette süreklilik arz etmez; ancak, KOBİ'lerin her zaman krizlere karşı hazırlıklı olması ve gerekli tedbirleri zamanında alması varlıklarını sürdürebilmeleri açısından hayati önem taşımaktadır.

Bu çalışma ile Türkiye'de faaliyet gösteren KOBİ'lerin 2008 krizi ile birlikte yaşamakta oldukları genel sorunların ve özel olarak da finansman sorunlarının düzeyinin belirlenmesi amaçlanmıştır. Bu amaçla Akdeniz bölgesinde faaliyet gösteren KOBİ'ler üzerinde bir anket çalışması yapılmıştır.

2. Kobi Kavramı ve Kapsamı

2.1 Kobi Tanımı

Geçmişten günümüze, KOBİ'lerin tanımlanması ve büyüklük kriterlerinin belirlenmesi sürekli tartışılmış bu konuda çok çeşitli tanımlar ortaya konmuştur. KOBİ'ler bütün ekonomilerin temel dinamiğini oluşturmalarına rağmen, bugün dünya literatüründe üzerinde görüş birliği sağlanmış KOBİ tanımı henüz bulunmamaktadır (Sarıaslan, 1996: 64). Böyle olmakla birlikte, bu tür işletmeleri karakterize eden bir takım özelliklerden söz edilebilir. Bu özellikleri şu şekilde saymak mümkündür (Steinhaff, 1998:35);

- İşletme yönetimi bağımsızdır ve yönetici aynı zamanda işletmenin sahibidir,
- Sağlanan sermaye ve mülkiyet bir kişinin veya küçük bir grubun elindedir,
- İşletmeler genellikle yöresel faaliyette bulunmaktadır,
- İşletmenin faaliyette bulunduğu sektör içindeki hacmi, aynı alanda faaliyet gösteren büyük bir işletmeye oranla daha küçüktür.

KOBİ'ler konusunda yapılan çeşitli tanımlardan bazıları şunlardır;

KOBİ'ler, Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmelere verilen genel addir. Yıllık mali bilânçosu 25 milyon doları aşmayan ve bünyesinde yıllık iki yüz elli kişiden daha az kişiye istihdam eden ekonomik birimlerdir (Gebelt, 1997: 63). KOBİ'ler; 'kredi, personel, stok seviyesi, üretim, servis, pazarlama ve satış gibi kritik kararların firmada görevli uzmanların yardımı olmaksızın, bir veya bir kaç kişi tarafından alındığı işletmelerdir (Vercan, 2001: 145).

Ülkemizde çeşitli kurumlar tarafından KOBİ tanımı yapılmaktadır. KOBİ'leri tanımlayan ve yürürlüğe girmiş çeşitli yasal açıklamalar bulunmaktadır;

18 Ocak 2001 tarih ve 2429 sayılı KOBİ Teşvik Kararnamesi'nde KOBİ'lerin tanımı şöyledir. 'İmalat ve tarımsal sanayi sektöründe faaliyette bulunan işletmelerden, kanuni defter kayıtlarında arsa ve bina hariç, makine ve teçhizat, tesis, taşıt, araç ve gereçleri, döşeme ve demirbaşları toplamının net tutarı 400 milyarı TL'yi geçmeyen işletmelerden; 1 ile 9 arası işçi çalıştıranlar mikro, 10 ile 49 arası işçi çalıştıranlar küçük, 50 ile 250 arası işçi çalıştıranlar orta ölçekli işletmeler sınıfına girmektedir (KOBİ Teşvik Kararnamesi, 2001:2)

18.11.2005 tarih ve 25997 sayılı "Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmelerin Tanımı, Nitelikleri ve Sınıflandırılması Hakkında Yönetmelik" in küçük ve orta büyüklükteki işletmelerin

sınıflandırılmasını düzenleyen 5. maddesinde KOBİ'ler aşağıdaki şekilde sınıflandırılmıştır.

a) Mikro işletme: On kişiden az yıllık çalışan istihdam eden ve yıllık net satış hâsılatı ya da mali bilânçosu bir milyon Yeni Türk Lirasını aşmayan çok küçük ölçekli işletmeler,

b) Küçük işletme: Elli kişiden az yıllık çalışan istihdam eden ve yıllık net satış hâsılatı ya da mali bilânçosu beş milyon Yeni Türk Lirasını aşmayan işletmeler,

c) Orta büyüklükteki işletme: İkiyüzelli kişiden az yıllık çalışan istihdam eden ve yıllık net satış hâsılatı ya da mali bilânçosu yirmibeş milyon Yeni Türk Lirasını aşmayan işletmeler.

Görüldüğü gibi kesinleşmiş bir tanım yoktur. Verilen tanımlardan da anlaşıldığı gibi KOBİ'ler en fazla 250 işçi çalıştıran imalat ve ihracat yapan işletmelerdir.

2.2 Kobilerin Önemi

Ekonomiye dinamizm kazandıran KOBİ'ler, ekonomilerin can damarı durumundadır. Bölge halkına istihdam sağlayarak bölgesel sosyo-ekonomik dengesizliklerin giderilmesine katkı sağlar. KOBİ'ler, ülke ekonomisine yatırım, istihdam, üretim, ihracat ve ödedikleri vergilerle de desteklerde bulunurlar. Ülke sınırları içinde bütün bölgelere dağılmış olmasından dolayı bölgesel kalkınmada son derece önemli bir etkiye sahiptirler.

KOBİ'ler iç göçün önlenerek sağlıklı kentleşmenin önlenmesinde, tam rekabetin sağlanmasında, sosyal barışın korunmasında ve kalifiye eleman yetiştirilmesinde önemli katkılar sağlamaktadır (Yücel, 2004: 26). Yukarıdaki sebeplerden dolayı tüm dünyada, KOBİ'lerin korunması ve geliştirilmesi için, bu işletmelere finansal ve teknolojik açıdan destek veren kurumlar ve yasal düzenlemeler bulunmaktadır.

Büyük işletmeleri tamamlama özellikleri, ekonomik krizlerden daha az etkilenmeleri, bağımsızlık eğilimlerindeki artış, teknolojik gelişmeler ve toplumların bilgi toplumuna dönüşümü KOBİ'lerin önemini giderek artırmaktadır (Akdiş ve Bayrak, 2000: 73-90).

2.3 Kobilerin Özellikleri

Ekonomimizin sağlam temellere oturtulabilmesinde büyük önem taşıyan KOBİ'lerin özellikleri aşağıdaki gibi sıralanabilir (Kalmış, 2002: 65):

KOBİ'ler,

- Daha az yatırımla daha çok üretim ve ürün çeşitliliği sağlamaktadır,
- Daha düşük yatırım maliyetleri ile istihdam imkânı sunmaktadır,
- Yapıları itibariyle ekonomik dalgalanmalarından daha az etkilenmektedir,
- Talep değişikliklerine ve çeşitliliklerine daha kolay uyum gösterebilmektedir,
- Teknolojik yeniliklere daha yatkındır,
- Bölgelerarası dengeli kalkınmayı sağlar,
- Gelir dağılımındaki çarpıklıkları asgariye indirir,
- Ferdi tasarrufları teşvik eder, yönlendirir ve hareketlendirir,
- Büyük sanayi işletmelerinin vazgeçilmez destekleyicisidirler,
- Politik ve sosyal sistemlerin denge ve istikrar unsurudur,
- Demokratik toplumun ve liberal ekonominin ana sigortalarından biridir.

Yukarıdaki özelliklere bakıldığında KOBİ'lerin önemi açıkça ortaya çıkmaktadır.

3. Kriz Kavramı

Özellikle içinde bulunduğumuz bu dönemde etkisini KOBİ'ler üzerinde her geçen gün arttırarak gösteren ve devamlılığını tehlikeye sokan krizi tanımlamakta fayda vardır.

Brewton'a göre, karşılaşılan bir durum faaliyetlerde ciddi aksama, devletin kurumsal alanda gerçekleştirdiği düzenlemelerde artma, işletme hakkında kamuoyunda olumsuz algılama, finansal açıdan zorlanma, yöneticilerin zamanını verimsiz kullanma, işgörenin moralinde ve desteğinde zayıflamaya yol açma biçiminde ortaya çıkan durumlar kriz olarak nitelendirilebilir (Brewton, 1998: 120). Beklenilmeyen ve önceden sezilmeyen, çabuk cevap verilmesi gereken, örgütün önleme yöntemlerini yetersiz hale getirerek, mevcut değerlerini, amaçlarını ve varsayımlarını tehdit eden gerilim durumuna kriz denmektedir (Dinçer, 1998: 383).

KOBİ'leri sıkıntıya sokan her finansal, yönetsel, politik ve ekonomik sorun kriz olarak nitelendirilemez. Ancak bu tür sorunların krizi tetikleyen faktör olarak nitelendirilmesi mümkündür.

4. Kriz Çeşitleri ve Krize Yol Açan Faktörler

Bir ülke ekonomisinde meydana gelen krizleri sınıflandırmak gerekir.

Ekonomik krizler, reel sektör krizleri ve finansal krizler olarak ikiye ayrılır. Reel sektör krizi, mal veya hizmet piyasasındaki krizler ve işsizlik krizinden oluşur. Bankacılık krizi, döviz krizi ve borsa krizi ise finansal krizleri oluşturur (Yeni Türkiye, 2001: 175).

Finansal kriz kısaca şöyle tanımlanabilir. Bir mal veya hizmet ve döviz piyasasındaki fiyat veya miktarlarda kabul edilemeyen dalgalanmalardır.

Finansal krizlere görünürde yol açan faktörler başlıca dört kategoride toplanabilir (Kibritçioğlu, 2000: 41)

- 1- Faiz oranlarının artması,
- 2- Banka bilânçolarının bozulması,
- 3- Borsa endeksinin düşüşü,
- 4- Belirsizliklerde fazlalaşma.

Ataman, krize yol açan faktörleri iki başlık altında toplamıştır. Bunlar iç ve dış çevre faktörleridir (Ataman, 2002: 243).

Dış çevre faktörler: Sosyo-kültürel çevredeki değişiklikler, politik çevredeki değişiklikler, teknolojik çevredeki değişiklikler, rekabet koşullarındaki değişiklikler ve tabii felaketlerdir.

İç çevre faktörleri ise işletmenin büyüklüğü, işin özellikleri, işletmenin hayat süreci, katı örgütlenme yapısı, örgütün merkezileşme derecesi, yönetim fonksiyonlarının yetersizliği olarak ifade edilebilir.

İşletmelerde kriz yönetiminin 6 aşaması vardır. Bunlar;(Augustine,2000:17–39).

1. Krizden kaçınmak (krizi önlemek),
2. Krizi yönetmeye hazırlanmak,
3. Krizi saptamak (kriz olduğunu kabul etmek),
4. Krizi dondurmak,
5. Krizi çözmek ve
6. Krizden yarar sağlamaktır

5. Kobi'leri Etkileyen Önemli Krizler

Ülkemizde KOBİ'leri etkilediği belirtilen üç önemli kriz meydana gelmiştir. Güneydoğu Asya-Rusya krizi, 2000 Kasım -2001 Şubat Türkiye krizleri ve 2008 küresel ekonomik krizdir.

5.1 Güneydoğu Asya-Rusya Krizi

Kriz oluşumunda alınan yatırım kararları etkili olmaktadır. Bunun en çarpıcı örneği Güneydoğu Asya krizidir. Geniş bir alana

yayılan bu krizden fazla etkilenmemek için, devletler faiz oranlarını artırma yoluna gitmişlerdir.

1997 yılı Temmuz ayında Tayland'da alınan devalüasyon kararıyla başlayan ve "Asya Krizi" olarak adlandırılan krizin nedeni ihracata yönelik aşırı yatırımlardır. Güney Doğu Asya Ülkelerinin dünya ile uyum sağlayabilmek için ihracata yönelik olarak yaptıkları yatırımlar ve uyguladıkları politikalar yerli para birimlerinin dolara endeksli olması nedeniyle başarı sağlayamamıştır (Balyemez, 2007: 2).

Asya Krizi cari işlemler açıkları konusundaki hassasiyeti arttırdığı için Brezilya Reali düşme eğilimi göstermiş, bu düşüşü önlemek için faizler yükseltilmiştir. Faizlerin yükseltilmesi Arjantin ve Meksika'yı da etkilemiş, hatta Yunanistan, Rusya ve Ukrayna da paralarının değer kaybetmesini önlemek için faiz oranlarını arttırmışlardır (Bilge, 1998: 2).

Güneydoğu Asya krizi geçmeden 17 Ağustosta kuzey komşumuz Rusya'nın moratoryum ilan ederek 45 milyar dolara yakın bir borç ertelemesi yapması ve rubleyi % 15 oranında devalüe etmesiyle başlayan Rusya krizi, dünya ekonomisini ve borsalarını olumsuz yönde etkilemiştir (Karluk ve diğerleri, 2003: 45).

Güneydoğu Asya ve Rusya krizlerinden Türkiye'nin etkilenmemesini beklemek pek akılcı bir düşünce değildi; ancak krizin Türkiye'ye uğramasının dört ay gecikmeli olması, hükümetin gerekli önlemleri almasını sağlamıştır.

Türk KOBİ'leri bu krizler sonrasında, büyük oranda ihraç pazarını kaybetmişler ancak yıkımlara uğramadan bu krizleri atlattımlardır.

5.2 Kasım 2000 - Şubat 2001 Türkiye Ve 2008 Küresel Krizleri

1980'lerden sonra, finansal serbestleşme süreci küresel boyutlara ulaşmıştır. Bu büyüme, uluslar arası piyasaların gelişmesine olanak sağlamıştır. Bunun yanında, ulusal paranın bağımsızlığında, döviz kurlarında ve faiz oranlarında sınırlamaların getirilmesine neden olmuştur. Bu sınırlamalar zamanla finansal sorunları beraberinde getirmiştir. Nitekim Türkiye bunun etkisini 1990'lı yılların başlarında hissetmeye başlamıştır.

Aslında Aralık 1993'te yüksek kamu açıkları yüzünden hissedilmeye başlanan kriz belirtileri, 2000'li yılların başlarında benzer politikalar yüzünden tekrarlanmış ve fazlaca etkili olmuştur.

Bu kriz sonrasında, ülkenin mali dengesi ve döviz rezervleri yetersiz olduğu; iç ve dış yatırımcıların güveninin de oluşmadığı bu

ortamda, yüksek faiz oranlarına rağmen, yatırımcıların dövizle yönelmeleri engellenememiştir. (Kibritçiöglü, 2001: 1).

Krizlerin ülkemize maliyeti, 2001 yılı milli gelirinin %32'sine kadar ulaşmıştır (Aygün, 2007: 16). Türkiye'de yaşanan Kasım 2000 - Şubat 2001 krizleri ve 2008'de başlayan küresel krizler ekonominin ve reel sektörün lokomotifi olan KOBİ'leri derinden etkilemiş ve etkilemektedir.

Krizler; işyeri kapanmalarında artış, maliyetlerin yükselmesi, üretim ve kapasite kullanım oranlarında düşüş, istihdamda gerileme, finansman sorununun ağırlaşması ve yatırımlarda azalma gibi olumsuz sonuçlar doğurmuştur. Bu olumsuz sonuçların giderilmesinde ve KOBİ'leri krizden kurtarılmasında izlenen ekonomi politikaların önemli etkisi olmuştur.(Yüksel ve Murat, 2002:35)

6. Araştırmanın Amacı Ve Kapsamı

KOBİ'lerin finansman sorunlarına yönelik bugüne kadar birçok çalışma yapılmıştır. Bu çalışmada anket uygulanan illerde özellikle son zamanlarda etkisi ciddi olarak hissedilmeye başlanılan 2008 krizinin ekonomik sonuçları ele alınmıştır. Bu amaca ulaşmak için veri toplama aracı olarak anket yöntemi kullanılmıştır. Anket formu temel olarak işletmeleri tanımaya, kredi kullanımına ve finansal krizlerin etkilerini ortaya koymaya yönelik soru ve ifadelerden meydana gelmiştir.

Araştırmanın evrenini Akdeniz Bölgesi'nin önemli ticaret merkezlerinden olan Antalya, Mersin ve Hatay illerindeki KOBİ'ler ile bu illerle benzer karakteristik özelliği taşıyan ve Dalaman, Fethiye, Marmaris, Datça ve Bodrum ilçelerinin bir kısmı Akdeniz Bölgesinde yer alan Muğla ilçelerinde faaliyet gösteren KOBİ'ler oluşturmaktadır. Ancak işletme boyutunda anket uygulanacak evreni belirlemede amaca uygun bir örnekleme oluşturulmuştur. Bunun için, araştırma yapılan illerin Sanayi ve Ticaret Odası verileri dikkate alınarak, il mülki sınırları içerisindeki tüm işletmelerin listesi alınmış ve bu listelerden KOBİ kriterleri dikkate alınarak anket yapılacak işletmeler rasgele seçilmiştir. Buna göre her ilden 35 işletme olmak üzere toplam 140 işletme araştırmaya tabii tutulmuş bunlardan ancak 123 işletme araştırmaya dâhil edilmiş geri kalan 17 işletme ile yapılan görüşmeler değerlendirilmeye alınmamıştır. Değerlendirme sonucu ortaya çıkan değerlerin aritmetik ortalamaları ağırlıklı olarak ele alınmıştır.

7. Bulguların Analizi Ve Yorumu

7.1 İşletmeleri Tanımlayıcı İstatistikler

Bu başlık altında anket kapsamında yer alan KOBİ'lerin, illere göre dağılımı, işletme sahiplerinin yaş ve eğitim durumları,

işletmelerin faaliyet alanları ve işletmelerin şube sayılarına yönelik bulgular yer almaktadır.

Tablo 1: Araştırma Kapsamındaki KOBİ'lerin İllere Göre Dağılımı

İller	Antalya	Muğla	Hatay	Mersin
KOBİ sayısı	42	27	33	21
Yüzde %	% 34.1	% 21.9	% 26.8	% 17.1

Tablo 1'e göre ankete katılan KOBİ'lerin %34.1'i Antalya'da, %17.1'i Mersin'de, %26.8'i Hatay'da ve diğer %21.9'i ise Muğla'da faaliyetlerinin sürdürmektedirler.

Tablo 2: KOBİ Sahiplerinin Yaş ve Öğrenim Durumları

Yaş Grubu	Frekans	%	Öğrenim Durumu	frekans	Yüzde %
20-30	15	12.2	İlkokul	24	19.5
30-40	21	17.1	Lise ve Dengi Okul	66	53.7
40-50	54	43.9	Fakülte ve Yüksekokul	33	26.8
50-60	33	26.8	Yüksek Lisans	0	0
60'dan Fazla	0	0			
Toplam	123	100,0	Toplam	123	100,0

Akdeniz Bölgesi'nde faaliyet gösteren KOBİ'lerin sahiplerinin yaş ve öğrenim durumları Tablo 2'de verilmiştir. Tablo 2'ye göre, 20- 30 yaş arasındaki işletme sahiplerinin oranı % 12.2, yaşları 30-40 arasındaki işletme sahiplerinin oranı ise %17.1'dir. Yaşları 40-50 arasında olanların oranı % 43.9 gibi büyük bir orana sahiptir. 50-60 arası yaş oranı ise %26,8' dir. Ankete katılan KOBİ sahiplerinden 60 yaşının üzerinde olan tespit edilememiştir. Bu tablodaki sonuçlara göre, 60 yaş üzeri KOBİ sahibi bulunmaması dinamizm açısından olumlu gibi görülse de, % 43,9 gibi yüksek bir oranın 40-50 yaş arasında olması ve sadece %12.2 gibi düşük bir oranın 20-30 yaş arası genç dinamik girişimciler olması olumsuz bir durum olarak kabul edilebilir. Ortaya çıkan bu sonuç ise, genç dinamik girişimcilerin bu konuda ki ilgisizliğinin, bu dinamik girişimcilerin yeterince teşvik edilmemesinin ve bunlara imkan verilmemesinin göstergesi olarak kabul edilebilir.

KOBİ sahipleri, %53.7 gibi büyük bir oranda lise ve dengi okullardan mezun olmuştur. Lisans mezunu olanların oranı ise

%26.8'dir. Bu durum, her 4 lisans mezunundan ancak 1 tanesinin işletme sahibi olduklarını veya olmayı başardıklarını göstermektedir. İşletme sahiplerinin daha çok ilköğretim ve lise düzeyinde eğitime sahip olması ülkemiz açısından normal bir durumdur.

Tablo 3: İşletmelerin Faaliyet Gösterdikleri Sektörler

Sektör	Tekstil	Mobilya	Gıda	Hizmet
KOBİ sayısı	24	18	30	51
Yüzde %	% 19.5	% 14.6	% 24.4	% 41.5

Tablo 3'e göre, işletmelerin %41.7'si hizmet sektöründe, %24.4'ü gıda sektöründe, %14.6'sı mobilya sektöründe, %19.5'i tekstil sektöründe faaliyetlerini sürdürmektedirler.

Tablo 4: İşletmelerin Şube Sayısı

Şube Sayısı	Tek	İki	Üç	Dört
İşletme sayısı	102	18	3	0
Yüzde %	% 83	% 14.6	% 2.4	% 0

Tablo 4'e göre, işletmelerin % 83'ü tek şubeye sahiptir. İşletmelerin % 65.9'unun tamamen öz kaynak ile kullanması (tablo 5), işletmelerin şube sayısı ile ilişkilendirilebilir. İşletme sahipleri sadece tek şubeyle yetinip, ikinci şube için yabancı kaynağa yönelmemiş ve kurdukları tek şubeyi de tamamen öz kaynak ile kurmuş olabilirler. İşletmenin ekonomik sorunlarını yok sayarsak; işletme sahiplerinin tek şubeyle yetinmeleri, işletmelerinin karlılığını ve tek şube ile piyasada varlıklarını sürdürebildiklerini göstermektedir.

7.2 KOBİ'lerin Finansal Krizlerden Etkilenme Durumlarına Yönelik Bulguların Analizi ve Yorumu

Bu başlık altında önce anket kapsamındaki KOBİ'lerin finansal durumları çeşitli açılardan ele alınmış; finansal pozisyonlarını etkileyen faktörler ortaya konulmuştur. Ardından yine bu başlık altında KOBİ'lerin 2008 finansal krizi temelinde genel olarak ekonomik krizlerin olduğu dönemlerde nasıl bir davranış sergiledikleri, bu dönemlerde ne tür sorunlarla karşılaştıkları, bu sorunları atlatabilmek için hangi önlemlere yöneldikleri vb. yönelik konular üzerinde durulmuştur.

KOBİ'lerin finansal durumlarının ele alındığı tablo 5 aşağıdadır.

Tablo 5: KOBİ'lerin Finansman Durumlarına Ait Bulgular

	Adet	Yüzde (%)
Kullanılan Sermaye Tipi		
Tamamen Öz kaynak	81	65.9
Tamamen Yabancı Kaynak	6	4.9
% 50'den Azı Yabancı Kaynak	12	9.7
% 50'den Fazlası Yabancı Kaynak	24	19.5
Toplam	123	100,0
Kredi Kullanım Durumu		
Kullanıyor	36	29.2
Zorunlu hallerde kullanıyor	30	24.4
Kullanmıyor	54	43.9
Cevapsız	3	2.4
Toplam	123	100,0
Kredi Kullanımının Sebepleri		
Yeni yatırımlar için	39	31.7
Uzun vadeli finansman için	21	17.1
Kısa vadeli finansman için	57	46.3
Diğer	6	4.9
Toplam	123	100,0
Kredilerin Borç Ödeme Aracı Olarak Kullanımı		
Kullanıyor	27	21.8
Mecbur kaldıkça kullanıyor	21	17.1
Kullanmıyor	21	17.1
Cevapsız	54	43.9
Toplam	123	100,0
Kullanılan Kredinin Kaynakları		
Banka	95	77.3
Serbest Piyasa	6	4,8
Eş- Dost	9	7,4
Satış Kredisi	-	-
Diğer	13	10,5
Toplam	123	100,0
İşletmelerin Finansman Sorunlarının Sebepleri		
Öz kaynak yetersizliği	6	4.9

Yüksek kredi maliyetleri	99	80.5
Vadeli satışların çokluğu	12	9.7
Fiyat artışlarına yetişememe	6	4.9
Diğer		
Toplam	123	100,0
Diğer Finansman Yöntemlerinden Faydalanma Durumu		
Forfaiting	18	14.6
Factoring	3	2.4
Leasing	15	12.2
Yararlanmıyor	39	31.7
Cevapsız	48	39.1
Toplam	123	100,0

Ankete katılan işletmelerin %65.9'u tamamen öz kaynak kullanmaktadır. Bu durum işletme sahiplerinin büyük çoğunluğunun işletme kurabilmek için yeterli nakde sahip olduklarını ve ortağa gerek duymadıklarını göstermektedir.

Ankete katılan işletmelerin %43.9'u kredi kullanmadıklarını ifade etmişlerdir. İşletmelerin %29.2'si kredi kullandığını, %24.4'ü ise mecbur kaldığı takdirde kredi kullandığını ifade etmişlerdir. Ortaya çıkan bu sonuç, anket kapsamındaki KOBİ'lerin yaklaşık yarısının yeterli kaynağa sahip oldukları ve kredi kullanma eğiliminde olmadıklarını göstermektedir.

KOBİ'lerin % 46.3'ü kredileri kısa vadeli finansman kaynağı olarak kullanırken % 31.7'si yeni yatırımlar için kredi kullanmaktadırlar. Buradan çıkan en önemli sonuç, işletmeler kısa vadeli finansman kaynağı sağlamak için kredi kullanmayı tercih etmiştir. Uzun vadeli finansman kaynağı için kredi kullananların yüzdesi ise 17.1'dir

KOBİ'lerin %53. 6'sı zorunlu olsun (29.2) veya olmasın (24.4) daha önce kredi kullanmıştır. Kredi kullanan bu işletmelerin %21.8'i, bu kredileri borç ödemek için; %17.1'i mecbur kaldığı zaman, borcunu ödemek için kullanırlarken yine %17.1'i ise borç ödeme dışında bir sebeple krediye yönelmiştir.

Tablo 5'te ankete katılan işletmelerin % 44'ünün kredi kullanmadığı görülmektedir. Kredi kullananların %77.3'ünün finansman kaynağı ise bankalardır.

KOBİ'lerin %80.5'i yüksek kredi maliyetleriyle karşılaşmaktadır. İşletmeler %4.9 oranında öz kaynak yetersizliği ile karşılaşmaktadır. Bu sorunun yüzdesinin düşük olması, işletmelerin

%65.9'unun tamamen öz kaynak kullanmalarına bağlanabilir. İşletmelerin %4.9'u ise fiyat artışından olumsuz etkilenmektedir.

Ankete katılan işletmelerin %14.6'sı forfaiting, %2.4'ü factoring ve %12.2'si ise leasing yöntemleriyle finansman sağlamaktadırlar. İşletmelerin %31.7'si bu yöntemleri kullanmadığını belirtmiştir. İşletmelerin %39.1 gibi büyük oranı ise, bu soruya cevap vermemiştir. Bu oranın, yüksek çıkmasının bir sebebi KOBİ'lerin bu finansman yöntemleri hakkında yeterli bilgiye sahip olmamaları gösterilebilir.

Ülkemizde KOBİ'leri etkileyen en önemli finansal krizler 2000 Kasım ve 2001 Şubat aylarındaki krizler ile 2008 yılında başlayan ve etkisini halen sürdüren küresel krizdir. Bu krizlerin, anket kapsamındaki işletmeler üzerine etkilerinin tür ve boyutu Tablo 6'da yer almaktadır.

Tablo 6: Ekonomik Krizlerin KOBİ'leri Etkileme Düzeyleri

2008 Krizinden Etkilenme Durumu		
Hammadde ve tedarik sorunları oldu	36	29.2
Üretim azaldı	15	36.6
Finansman sıkıntıları arttı	27	22.0
Etkilenmedi sayılır	9	7.3
Hiç etkilenmedi	6	4.9
Toplam	123	100,0
Kriz Döneminde İşletmelerin Ödeme Durumu		
Zamanında gerçekleşti	24	19.5
Tümüyle aksadı	51	41.5
Yarı yarıya aksadı	33	26.8
Cevapsız	15	12.2
Toplam	123	100,0
Finansman Konusunda Yaşanan Problemler		
Uzun vadeli finansmanda problem yaşandı	30	24.4
Kısa vadeli finansmanda problem yaşandı	63	51.2
Finansmanda herhangi bir problem yaşanmadı	12	9.7
Diğer	18	14.7
Toplam	123	100,0
Kriz Döneminde İşletmelerin Finansman İhtiyaçlarını Karşılادıkları Yerler		
Bankalar	63	51.2
Özel Finans Kurumları	18	14.7
Ortaklarımız	3	2.4

Eş-Dost	9	7.3
Diğer	30	24.4
Toplam	123	100,0
Kriz Döneminde İşletmelerin Bankalarla İlişkilerinin Durumu		
İlişkiler donduruldu	24	19.5
Geçici sıkıntılar oldu	42	34.1
Hiçbir sıkıntı olmadı	51	41.5
Diğer	6	4.9
Toplam	123	100,0

Tablo 6'ya göre, bu krizlerden tam anlamıyla etkilenen işletmelerin yüzdesi 95.1'dir. %4.9'u ise hiç etkilenmemiştir. Tabloya göre, krizler nedeniyle işletmelerin %36.6'sının üretimi azalmıştır. %29.2'si hammadde ve tedarik sorunu yaşamış, % 22'sinin ise finansman sorunları olmuştur. Görülüyor ki, son 10 yıldaki 3 kriz Akdeniz Bölgesindeki KOBİ'leri fazlasıyla etkilemiştir.

Kriz dönemlerinde ödemeleri kısmen veya tamamen aksayan işletmelerin oranı % 68.3 tür. Bu dönemde işletmelerin %19.5 zamannında gerçekleşmiş kriz nedeni ile bir sıkıntı yaşanmamıştır. %75.7'si kısa ve uzun vadeli finansman problemleri yaşamış % 9.7'si ise bir finansman problemi ile karşılaşmıştır. Tabloya göre, ortaya çıkan en önemli sonuçlardan bir tanesi, işletmelerin kriz dönemlerinde en çok kısa vadeli finansman sağlamakta sorun yaşamış olmasıdır

Bankalar çoğu zaman, KOBİ'lerin finansman karşıladıkları yerler olmuştur. Bu durum kriz dönemleri için de geçerlidir. Ankete katılan işletmelerin %41.5'i kriz dönemlerinde bankalar ile ilişkilerini kesmemişlerdir. İşletmelerin %19.5'i tamamıyla bankalarla olan ilişkilerini kesmişler, %34.1'i ise bankalar ile kısa süreli sorunlar yaşamışlardır. Buna göre, bankalar kriz dönemlerinde KOBİ'lerin en büyük yardımcıları olmuştur

Kriz dönemlerinde işletmelerin % 19.5'inin bankalarla ilişkileri dondurulmuş, % 34.1'inde geçici sıkıntılar meydana gelmiş, % 41.5'inin banka ile ilişkilerinde bir aksama olmamıştır. Bu durum kriz dönemlerinde işletmelerin ödeme güçlüğü nedeni ile finansal yükümlülüklerini yerine getirmekte zorlandıklarını ve bankaların kendilerini güvenceye alma amacıyla şartları ağırlaştırması sonucu işletmelerin yarısından fazlasının bankalar ile aralarında sıkıntı yaşadığını göstermektedir.

Sonuç Ve Öneriler

1990'lı yılların başlangıcından itibaren dünyanın her yerinde sayıları artan KOBİ'ler, Türkiye'de de aynı oranda artış göstermiş ve istihdam, üretim ve ihracat bazında önemli atılımlarda bulunmuşlardır. Bu atılımlarla ülke ekonomisinin sağlam temellere oturtulabilmesinde çok büyük önem taşıyan KOBİ'lerin yaşanan ekonomik krizden sonra, mevcut sorunlarına karşı daha tedbirli davranarak aşağıdaki tedbirlerin alması yaşanan ekonomik krizin olumsuz etkilerini azaltabilir.

- KOBİ'lerin birlikler, dernekler aracılığı ile örgütlenmeleri teşvik edilerek, bu derneklerde bilgi birikimi oluşturulmalı ve bu birikim paylaşılabilir hale getirilmelidir. KOBİ'ler genel anlamıyla bu birliklerin; bilgiye ulaşmak, danışmanlık gibi hizmetlerinden yararlanabilmelidir. Böylece KOBİ'ler finansman araçlarından da daha iyi yararlanma olanağına sahip olacaklardır.

- KOBİ'ler İhracata ağırlık vermeye ve özellikle komşu ülkelerle ticareti geliştirilmeye ve yeni pazarlar elde etmeye çalışmalıdırlar.

- Üretim her türlü imkânla teşvik edilmelidir. KOBİ'ler, alanlarında uzman oldukları işlere odaklanmalı, kalite ve rekabet yönünden daha avantajlı ürünleri tercih etmelidirler.

- KOBİ'ler kaynak kullanımında mümkünse özkaynağı tercih etmeli yüksek faizli banka kredilerinden kaçınmalıdırlar.

- Yükselen maliyet artışları ile kur farkının fiyatlara yansıtılmasında makul ve ölçülü davranmaları, özellikle döviz üzerinden yapılan hammadde ithalatında kısıntıya gitmeleri ve bunu iç pazarlardan temin etme yoluna gitmeleri daha uygun olacaktır.

- Yaşanan yönetim ve finansman sorunlarının giderilmesine yönelik bilgilendirici eğitim seminerleri düzenlenmelidir.

- KOSGEB tarafından internet ve diğer araçlarla yapılan KOBİ'lerin her alanda bilgilendirilmesi yöntemleri artarak devam etmelidir.

- Devlet tarafından belirli ölçülerde vergi indirimleri sağlanmalı, kalkınmada öncelikli yörelerde uygulanan enerji desteği, diğer illerde de uygulanmalıdır.

- KOBİ'lerin orta vadeli olarak "bilgi"yi tüm faaliyetlerinin merkezine almaları ve bir vizyon değişikliğine gitmeleri, profesyonel yönetim anlayışını benimsemeleri, çağdaş pazarlama anlayışını örgüt kültürü haline getirerek Ar-Ge faaliyetlerine hız vermeleri gerekir.

Son söz olarak Akdeniz Bölgesi'ndeki KOBİ'ler de içerisinde bulunduğumuz dönemde krizin etkilerini yoğun bir şekilde yaşamaktadırlar. Yukarıda sayılan önerilerden en azından mümkün

olanları uygulamaya çalışmalarının yaşanmakta olan krizin etkilerini en az seviye indireceği kanaatindeyiz.

Kaynakça

AKDIŞ, M; BAYRAK, S; “Türkiye’de KOBİ’lerin Genel Görünümü ve Finansal Krizlere Dayanıklılığı: 5 İli Kapsayan Bir Araştırma”, İktisat ve Yönetim Dergisi, Celal Bayar Üniversitesi İİBF Dergisi, 2000.

AKDIŞ, M; BAYRAK, S; “KOBİ’lerin Yönetimsel Durumu ve Yeni Sanayileşen İllerde Analizi” Türkiye Sosyal Araştırmalar Dergisi, 2000, Cilt:4, Sayı:1.

SZONYİ, Andrew J., Dan Steinhoff. “Small business management Fundamentals” 1934-. Toronto: McGraw-Hill Ryerson, 1991.

ATAMAN, G; “İşletme Yönetimi Temel Kavramlar, Yeni Yaklaşımlar”, Türkmen Yayınları, İstanbul, 2002

AUGUSTİNE, R. Norman: “Önemeye Çalıştığımız Krizi Yönetmek”, Çev: Salim Atay, Kriz Yönetimi, Harward Business Review, MESS Yayın No:328, 2000.

AYGÜN, S; ‘BASEL II KOBİ’lerin Kredi Riski ve Derecelendirilmesi’, ATO Yayını, 2007.

BALYEMEZ, B; “İhracata Yönelik Sanayileşme Teorisi ile Serbest Piyasa Ekonomisinin Gelişme Başarı Süreci”, Paradoks Dergisi, 2007.

BİLGE; O; “Asya Krizi” IMFC İktisat Raporu, İstanbul, 1998.

BREWTON, C; “Managing a crisis: a model for the lodging industry”, The Cornell HRA Quarterly, 1998.

DİNÇER, Ö; “Stratejik Yönetim ve İşletme Politikası”, Beta Yayınları, İstanbul, 1998.

GEBELT, C.M. Sounders ve QUİNG H. “Achieving Success in information system outsourcing.” California Management Review, 1997.

KARLUK, R; TONUS, Ö; ÇATALBAŞ, N; “Güneydoğu Asya ve Rusya Krizi Karşısında Türkiye” Anadolu Üni. İİBF Dergisi, 2003.

KİBRİTÇİOĞLU, A; ‘Türkiye’de Ekonomik Krizler ve Hükümetler 1969–2001’ Yeni Türkiye Dergisi”, 2001.

MİSHKİN, F; ‘The Causes and Propagation of Financial Instability’, 1997.

SARIASLAN, H; “Türkiye Ekonomisinde Küçük ve Orta Ölçekli İşletmeler”, TOBB, Ankara, 1996.

STEINHOFF D., “Small Business Management Fundamentals”, Second Edition, McGraw-Hill Book Company, University of Miami, 1988.

TUTAR, H; KÜÇÜK, O; “Girişimcilik ve Küçük İşletme Yönetimi” Seçkin Yayınları, Ankara, 2003.

VERCAN, R; “Bir KOBİ’nin Doğası ve KOBİ’lerin Bilgisayar Kullanımı”, MPM Anahtar Dergisi, 2001.

YÜCEL, H; “Uluslar arası Pazarlara Açılmada Küçük ve Orta Büyüklükteki İşletmelerin Rolü”, Ankara, 2004.

YÜKSEL, Ö; MURAT, G; “Şubat Krizinin KOBİ’ler Üzerindeki Etkileri ve Çözüm Önerileri” EMU Smeconf 2429 Sayılı KOBİ Teşvik Kararnamesi, Ocak 2001.
25997 sayılı Resmi Gazete 18.11.2005.
<http://www.hurriyet.com.tr>, Mart-2009.